

Marco Tabacchini

## **Lo scacco mitologico della rivolta**

### **Soggezione ai simboli e fatalità del sacrificio nello *Spartakus* di Furio Jesi**

ABSTRACT: The present paper deals with the relationship between the necessity of revolt and the bourgeois political mythology in Furio Jesi's (1941-1980) works. The article describes Jesi's point of view on the presence of metaphysical and political backgrounds that overshadow any attempt to overthrow the existing relationships of power. This idea serves to advance the hypothesis that every political gesture, even if it is carried with a radical destituent intent, could embody a form of sacrificial posture capable of turning against itself and declaring the failure - or the conservative seizure - of the gesture itself.

Keywords: Furio Jesi, Political Mythology, Revolt, Ideology, History of culture.

*In fatto di inesorabilità il medium politico della vita  
umana ha sopravanzato da molto tempo il medium fisico.*

Hans Blumenberg

#### **1. Il tempo della rivoluzione**

Nella breve voce “Walter Benjamin” redatta per l'*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Furio Jesi ha proposto di considerare la filosofia della storia del critico tedesco come una “fenomenologia dell'essere nel mondo del dominio”, entro il quale nulla più sembra sfuggire al moto apparente del feticismo generalizzato. Dopo aver definito il dominio del capitale come la vittoria borghese su ogni forma di soggettività ormai incapace di sostenere il minimo scarto tra vita e merce, Jesi dichiara che proprio tale condizione si rivela essere per l'uomo tanto incatenante da precludere qualsiasi affrancamento. Permeata dalla mitologia del vincitore al punto da vestire i panni dell'oggettività naturale, l'organizzazione sociale finisce allora per gravare sugli uomini a tal punto da impedire loro di intravedere la benché minima possibilità di riscatto: “La redenzione dell'uomo può giungere soltanto da una rottura radicale col passato improntato al dominio e da un recupero della tradizione sacra, messianica. Ma, in mancanza di elementi di fede, come i presupposti della liberazione-redenzione non sono dati, così anche la soggettività liberante attende di essere istituita” (Jesi, 2010, p. 282).

A fronte di una simile indeterminatezza, forte è sempre stata l'impazienza di stabilire con chiarezza quale fosse il soggetto destinato, fosse anche nella speranza di predeterminarne l'apparire. Una tentazione, questa, spesso tradita dai risultati di una simile partizione, che si è solitamente accontentata di proporre solo ulteriori compiti in vista del mantenimento di un'attesa altrimenti incolmabile. Lungo tutto l'arco del decennio precedente, Jesi deve certo aver sentito con scottante urgenza le questioni che una simile assenza poneva alla militanza, in un periodo in cui la crescente attenzione per la dimensione politica della rivolta si accompagnava a un esodo dalle categorie politiche tradizionali (esodo obbligato dall'"esaurimento dell'immaginario rivoluzionario" [Dal Lago, 1981, p. 121]) che, per lungo tempo, aveva costituito non solo il principale custode di ogni immagine di speranza e di alterità, ma anche il principale garante per ogni forma di prassi collettiva). Così, di fronte al malessere che Dionys Mascolo aveva nominato, con laconico disincanto, come "il tempo dell'inevitabile lentezza rivoluzionaria" (Mascolo, 1953, p. 332), ogni esigenza di liberazione avrebbe dovuto anzitutto scontrarsi, al fine di evitare la trappola del compito infinito, con il problema di un giusto tempo della rivoluzione. Condensata da Jesi nella domanda: "La rivoluzione, quando?" (Jesi, 1970, p. 11), l'esigenza della rivoluzione finiva per coincidere non con l'attesa del giorno del compimento del lungo processo che prima o poi avrebbe portato a essa, bensì con quell'impazienza che contraddistingue la tonalità emotiva fondamentale di colui che, ogni giorno, in ogni gesto, ne sperimenta l'assenza. D'altra parte, il fatto che una simile attesa, in mancanza di presupposti determinanti, si sia indefinitamente protratta, non significa che si sia assopita la volontà di un agire pur "in mancanza di fede", e perfino nella consapevolezza di uno scarto incolmabile tra la propria azione e quella spettante alla tanto invocata soggettività liberante. È proprio un simile scarto a dar prova di un'ambiguità politica irrisolta poiché lacerata tra maturazione e impazienza. O piuttosto, anziché di un'ambiguità, di un'esitazione politica di fronte a un'azione il cui giusto tempo permarrà letteralmente indecidibile, tanto che nessuno potrà mai dirsi, "fino al giorno che precede la rivoluzione" (Jesi, 1969b, p. 8), effettivamente rivoluzionario.

## **2. Affrontare il presente storico**

È forse una simile esitazione ad aver coinvolto Jesi in una riflessione intorno ai caratteri generali del fenomeno della rivolta. Concluso nel 1969 ma mai pubblicato dall'autore, il testo *Spartakus*. Simbologia della rivolta si presenta come una prima, provvisoria risposta alle inquietudini che in quel momento attanagliavano un pensiero politico provato dall'impazienza. È col favore di una simile attualità che Jesi potrà premunire il lettore rispetto al contenuto del suo scritto, avvertendo che

“questo libro non è una storia del movimento e dell’insurrezione spartachista” (Jesi, 2000, p. 3)<sup>1</sup>, bensì il precipitato di un corpo a corpo con le tensioni più urgenti del momento, a fronte delle quali la rivolta berlinese si presenta quale “fenomeno rivelatore di costanti e di elementi critici riferibili anche agli attuali movimenti insurrezionali” (*ivi*, p. 104). *Spartakus*, infatti, non costituisce né una teoria né tanto meno un’apologia della rivolta, quanto piuttosto un’analisi della sua qualità evenemenziale, nonché una critica dei processi di soggettivazione che l’emergenza della rivolta reca con sé, in grado di condensare le medesime inquietudini presenti in quanto lo stesso Jesi andava pubblicando, forse in altro contesto e per altri lettori, in merito a questioni di stringente attualità<sup>2</sup>.

Per quanto Jesi non sia certo il primo ad aver sentito la necessità di distinguere l’evento, la dimensione e il concetto della rivolta da quelli concernenti la rivoluzione, pochi altri hanno tentato di articolare in egual modo la reciproca interdipendenza delle due forme di azione politica. Questo perché, a seconda della strategia o dell’ideologia in gioco, spesso si è preferito opporre le due riconoscendo la supremazia dell’una sull’altra, oppure lamentandone l’ambiguità politica o perfino la vacuità, eleggendo di conseguenza l’alternativa rimanente a dimensione principe dell’agire. Rivolta e rivoluzione continueranno ad essere opposte in tutto l’arco del Novecento, trovando di volta in volta, tanto tra i filosofi quanto tra i militanti, i loro apologeti come i loro detrattori, decisi a riconoscere all’una l’intensità politica mancante all’altra<sup>3</sup>. Singolare in Jesi, tuttavia, è che rivolta e rivoluzione si differenziano qui non tanto per l’intensità politica in esse contenuta, quanto piuttosto per lo specifico regime di temporalità loro attribuito:

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

<sup>1</sup> Anche la rivolta contro il tempo storico ha un suo preciso indice nella storia: in merito alla genesi e all’attualità del libro, si vedano le considerazioni di Manera, 2014.

<sup>2</sup> Basterebbe rileggere gli articoli apparsi nell’autunno del 1969 sul periodico “Resistenza. Giustizia e libertà”, così interessati alla più ampia dimensione strategica delle lotte sociali. Un sincero, per quanto tenue, apprezzamento dello scontro si può trovare in Jesi, 1969a, p. 8, in cui l’autore ammette che “Lo scontro violento, quello che pone la classe contro la classe nel modo più vistoso se non necessariamente più efficace, ha almeno il vantaggio di demistificare i simboli dell’ordinata manifestazione e dell’ordinato corteo, occasioni di compiacimento e di salvezza dell’anima per i dirigenti politici e sindacali, di autoinganno, in cui ci si illude e ci si rallegra a buon mercato di una forza in realtà modesta, per la base”. La premura verso una corretta valutazione dei tempi dell’azione, assieme alla consapevolezza della necessità di preparare una classe sociale in vista di uno scontro a venire, sembrano pervadere tutti gli interventi nei quali Jesi ha espresso la necessità di “promuovere la maturazione della coscienza di classe dei lavoratori” (*Ib.*).

<sup>3</sup> La questione è stata, ed è tuttora, talmente dibattuta da costituire uno dei nodi irrisolvibili della teoria e della prassi politica contemporanea. Per una ricostruzione generale del dibattito che si è sedimentato attorno ad essa, si vedano per lo meno Tenenti, 1997; Bertho, 2009; Amato, 2010.

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 sospenda 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 (Jesi, 2000, p. 19).

Non è allora lo scopo – il sogno dell’assalto al Palazzo d’Inverno – a distinguere rivoluzione e rivolta, né tanto meno i protagonisti incaricati di compiere il definitivo gesto di rottura nei confronti del dominio presente, quanto piuttosto l’intima esperienza del tempo che accompagna il costituirsi delle soggettività nelle due differenti situazioni. L’evento della rivolta si mostra anzitutto rivoltante nei confronti delle rigide categorie temporali: quale imprevedibile emersione di singolarità, esso manifesta infatti un’interruzione delle coordinate spazio-temporali da cui pur proviene. Non appena appare sulla scena del politico, esso è pronto a porsi come l’irreparabile rottura nei confronti di quanto, fino ad allora, cospirava contro la sua stessa emergenza. Non soltanto una perturbazione o un’irruzione, ma una vera e propria sospensione del tempo, un movimento letteralmente eversivo nel tessuto stesso della temporalità, coincidente con l’inserzione nella quotidianità di un tempo altro.

Se la rivoluzione, perennemente in attesa del giusto tempo del suo compimento, pare sospesa tra l’attesa e la promessa – attesa di un punto di attualità per la maturazione in corso e promessa di un riscatto a venire – la rivolta paga la propria cifra anacronistica con la sua radicale inattualità nei confronti del tempo presente, di cui costituisce una sospensione nella speranza utopica che in essa sia finalmente vivibile un futuro di liberazione. Dove “il presente è tanto doloroso da indurre a vedere il futuro come estrema possibilità di salvezza” (Jesi, 2000, p. 87), la rivolta si presenta come il solo gesto politico capace di compiere non solo o non tanto un’accelerazione dei tempi, bensì quella evocazione del dopodomani – radicalmente estranea a qualsiasi previsione o calcolo – che il compito rivoluzionario permette forse di preparare in qualità di possibilità a venire, ma non di esperire nei suoi tratti di impossibile esigenza. Ben si comprende come i rivoltosi, per Jesi, siano ben lontani dalle figure tradizionali della politica, là dove queste si trovano del tutto a proprio agio nella partizione a cui devono la propria consistenza specifica, la propria possibilità di movimento: radicalmente esclusi da una simile partizione, radicalmente estranei al tempo storico da cui, nonostante tutto, non possono che prendere le mosse, i partecipanti alla rivolta declinano ogni loro respiro, ogni loro singolo gesto in un atto di sabotaggio nei confronti della realtà affinché da questa possa ancora emergere qualcosa di inaspettato. Ed è proprio a causa di una vivida avversione verso il tempo

storico, improntato al dominio e alla schiavitù, che i partecipanti alla rivolta si trovano ad accoglierne l'evento nella sua qualità propriamente mitologica, come se solo questa potesse offrire una qualche leggibilità agli avvenimenti che in quel momento si stavano compiendo:

Giocare la propria persona sul limite della morte mentre le vie del quartiere dei giornali di Berlino erano campo di battaglia, significò allora compiere la sutura fra mito genuino, affiorato spontaneamente e disinteressatamente dalle profondità della psiche, e autentica propaganda politica. In questo modo la propaganda fu manifestazione della verità, o almeno di quella verità in cui credevano le vittime della sua epifania. (*ivi*, p. 16)

Vivere la rivolta nella sua qualità mitologica significa leggere e affrontare il presente storico a partire dalla rinnovata esperienza di immagini e tematiche che, proprio nell'attimo della rivolta, sembrano trovare una nuova attualità: come riconobbe anche Foucault parlando di un “sapere delle battaglie” (*cfr.* Foucault, 2009) – un sapere *sulle* battaglie e al contempo un sapere prodotto *dalle* battaglie – anche qui la verità che nell'evento della rivolta si palesa è una verità eminentemente prospettica e soggettiva, da usarsi come strumento di lotta proprio perché in grado di chiarire efficacemente la dimensione della lotta stessa. Se prerogativa del mito è lo spandere chiarezza, donare nuova visibilità alle cose, consegnandole ad una trasparenza tale da permettere precise individuazioni, partizioni nette e cesure efficaci, similmente, nel tempo della rivolta non è l'ideologia ad essere percepita, ma soltanto un distillato di componenti simboliche disponibili all'azione.

### 3. L'evento e la sua contestazione

Nel lungo studio con cui Krzysztof Pomian tenta di venire a capo della materia temporale, l'evento è definito a partire dalla preminenza concessa allo sguardo delle soggettività che in esso si trovano coinvolte: “Ogni unità distinta e individualizzata del tempo vissuto corrisponde a un cambiamento percepito dall'osservatore nel suo ambiente, a un passaggio da uno stato a un altro, a una discontinuità, in rapporto al momento immediatamente precedente, che risulta dalla comparsa o dalla scomparsa di qualche cosa o da una risistemazione degli elementi di quell'ambiente, insomma dall'emergere di una figura nuova che spicca sullo sfondo del già visto. Ora, il cambiamento che un osservatore nota nel suo ambiente non è altro che un ‘evento’” (Pomian, 1992, pp. 13-14). La definizione pare appropriata per considerare il carattere epifanico di un evento, quale la rivolta, il cui valore sembra risiedere, anzitutto, “nel significato che assume per chi ne partecipa più che non nella

sua realizzazione” (Manera, 2014, s.i.p.). Qui l’evento è allo stesso tempo prodotto e sopportato da coloro che in esso sono coinvolti, tanto che pare indebito e persino impraticabile scindere qualcosa come un oggettivo accadere dal significato a questo attribuito. Questo perché, per quanto inatteso o insperato, a nessun evento è concesso di dispiegarsi entro un’assoluta irrelatezza: esso resta comunque oscuramente solidale con la situazione che ne ha pur subito l’irruzione. Non è dunque un fuori a garantire la sua alterità, bensì la situazione stessa che si inarca sotto la sua stessa intensità, la piega – inattesa e incalcolabile – che si imprime su di essa quale apertura di uno spazio tanto intimo quanto collettivo in cui vengono a inscrivere forme inedite di soggettivazione.

Il suggerimento di considerare l’evento come qualcosa di prodotto e, al contempo, sopportato da chi vi è coinvolto, deriva dalla constatazione secondo cui il dispiegarsi della rivolta procede espropriando i gesti compiuti, non più ascrivibili ad alcuna singola soggettività precedente alla sua irruzione. Pur avviandosi nell’accentuazione drammatica delle motivazioni soggettive al sollevamento (le “componenti di ribellione nate dalle singole frustrazioni ‘private’, estranee al quadro della coscienza e della lotta di classe” (Jesi, 2000, p. 35), l’emergere della rivolta comporta un’inedita relazione politica tra le singolarità attraversate da questa realtà emotiva e la collettività che in tal modo si delinea. Qui ogni sorte individuale, che nella sua privatezza esponeva tuttavia con gli altri una medesima miseria, si ritrova in segreto accordo con il dispiegarsi di un movimento comune. Nell’ambito della rivolta trova la sua subitanea realizzazione quella riconquista di un’identità collettiva che era stata posta quale stazione obbligata per il soggetto del discorso rivoluzionario. Momento sublime dell’apparizione di una nuova comunità e di un nuovo legame sociale, la rivolta è stata spesso descritta ricorrendo a toni festivi, letteralmente utopici – nel doppio senso del termine, eu-topico e a-topico – rispetto alla desolante ovvietà del dominio infranto. Lo stesso Jesi dedicherà una delle pagine più intense di *Spartakus* al desiderio, condiviso dagli insorti, di trovare nella rivolta anzitutto un luogo e un legame in qualche modo abitabili, nella misura in cui il nuovo legame non può che procedere da una contestazione della partizione fino ad allora vigente entro il campo politico: “Si può amare una città, si possono riconoscere le sue case e le sue strade nelle proprie più remote o più care memorie; ma solo nella rivolta la città è sentita veramente come la propria città: propria, poiché [...] campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto [...]. Nell’ora della rivolta non si è più soli nella città” (*ivi*, p. 25). Trovare il proprio posto, dunque, significherà prendere visibilmente posizione contro quell’ordine simbolico che proprio lì, in virtù del regime di visibilità promosso dal passaggio all’azione, si mostrerà essere con chiarezza nient’altro che la vestigia del dominio ormai destituito.

#### 4. La rivolta come esperienza mitologica

Ecco allora che il gesto di rivolta, se da un lato ridisegna con la propria esperienza lo spazio politico offrendo inedite possibilità di risignificazione del reale (Castelli, 2015, p. 53), dall'altro si dovrà scontrare con quanto ancora in quello spazio inchioda l'esperienza ai relitti di cui vorrebbe sbarazzarsi. Sarà proprio la città stessa, cementata con i valori della tradizione borghese, a ricordare ai rivoltosi, inesorabilmente, come “sulla rivolta berlinese premevano e in essa si manifestavano precedenti e forze del passato” (Jesi, 2000, p. 82), riconoscibili anzitutto in quei simboli del potere la cui efficacia pesava sui rivoltosi come un'eredità non voluta. Così la rivolta, sorta da un impulso certo non inaspettato ma secondo forme del tutto inattese, là dove si lascia irretire dall'orizzonte simbolico che la stessa avrebbe voluto infrangere, rischia di scontare la propria inattualità nei confronti di quelle forze che da un simile orizzonte hanno sempre tratto la legittimazione della propria sussistenza. Saturata di un immaginario da troppo tempo addomesticato secondo l'ordine vigente, ma proprio per questo tanto più diffuso e disponibile, sarà la città stessa a ricordare l'inanità della lotta in corso: “Combattere per le vie di una Berlino invernale e notturna fu anche lottare contro i ‘mostri della notte’. [...] Durante la rivolta spartachista, anche mentre si combatte ai crocicchi, la città è il vero ‘inferno’ notturno e nevoso: in nulla essa, edificata dai padroni, si fa solidale con i rivoltosi. Essa è il simbolo incombente e granitico della forza dei ‘mostri’ che presto prevalgono” (*ivi*, p. 38).

Mitologica, allora, non è tanto la qualità della rivolta, bensì quella dell'esperienza vissuta da coloro che nella rivolta stessa vedranno il compimento del proprio destino. Non si insisterà mai abbastanza, d'altra parte, sul carattere di visione che tale esperienza comporta per coloro che riconoscono, nel dispiegarsi della rivolta, quel punto focale in grado di concentrare su di sé e a partire da sé qualsiasi prospettiva. Se ne era accorto lo stesso Jesi, il quale, nel porre in luce un certo protagonismo del simbolico entro il dispiegarsi della rivolta, poteva così ammettere che solo le componenti simboliche “sono davvero percepite dai combattenti” (*ivi*, p. 24). L'esaltazione e l'elevazione dei simboli con i quali la propaganda ha permesso lo slittamento dalla situazione di rivolta a quello di battaglia – e di battaglia decisiva, definitiva, epocale – procede di pari passo con l'ancoraggio di gesti, azioni e aspirazioni verso quegli stessi simboli: saranno questi ormai a orientare le condotte, nonché a decidere il contenuto di verità di quanto in quel preciso momento è stato messo in gioco: “L'avversario del momento diviene veramente *il nemico*, il fucile o il bastone o la catena di bicicletta divengono veramente *l'arma*, la vittoria del momento – parziale o totale – diviene veramente, di per se stessa, un *atto giusto e buono* per la difesa della libertà, la difesa della propria classe, l'egemonia della propria classe” (*ib.*). La rivolta è così, nella sua qualità epifanica, punto di massima leggibilità di un

mondo diametralmente diviso, la cui organizzazione mitologica polarizza le intensità d'esistenza politica entro due opposti campi antagonisti. Ma proprio nel ricorso a un simile orizzonte mitologico, fin troppo compromesso e compromettente, risiede lo scacco inaggirabile di una pratica politica che, per non aver sopportato la propria singolarità contingente, ritrova nel deposito della cultura borghese i propri modelli al punto da materiare di essi anche i più radicali gesti sovversivi. Ecco che allora il susseguirsi di notturne scorribande nella città tradisce la qualità allucinatoria dell'epifania collettiva inizialmente vissuta: essa non è più un viaggio tra gli uomini, bensì attraverso scenari arredati da simboli ed effigi. L'esaltazione festiva rischia così di concludersi in una vicenda di solitudine proprio là dove la sovversione della partizione del sensibile, inaugurata dalla rivolta, finisce per dispiegarsi entro le regole dell'apparire politico su cui tale partizione si era fondata.

## 5. Sui simboli del potere

Vi è un capitolo di *Spartakus* in cui Jesi ha tenuto massimamente conto dei rischi a cui l'evento della rivolta sembra incorrere, allorquando i “simboli del potere” – come recita il titolo del capitolo in questione – finiscono per imporsi a discapito dei gesti, e perfino a loro garanzia, offrendo se stessi quali veritieri obiettivi della rivolta:

Anche l'esperienza umana della classe sfruttata corrisponde fatalmente all'epifania di determinate immagini mitiche. Non si tratta di tentare, vanamente, di sopprimerle; bensì di agire criticamente nel corso della maturazione della coscienza di classe per liberare gli sfruttati dal potere fascinatore di miti peculiari degli sfruttatori, i quali sono, sì, falsi miti non genuini per gli sfruttati, ma esercitano il pericoloso potere di simboli efficaci. (*ivi*, p. 38)

L'uso dell'avverbio “fatalmente” non è casuale, né, del resto, dipendente da una qualche concessione retorica, poiché ricorre nel testo con un'insistenza tale da testimoniare, al contrario, dell'efficacia irreparabile dei simboli del potere. “Esistono stretti rapporti fra la genesi e lo scatto dei fenomeni di insurrezione spontanea e le varie forme assunte dai simboli del potere. Quei simboli costituiscono innanzi tutto il volto del nemico contro il quale si insorge” (*ivi*, pp. 34-35): là dove un gesto pur singolare ha avuto luogo, chi lo ha compiuto non cessa di correre il rischio di vedersi sottratto questo stesso gesto, confiscato da un regime di significazione che sappia imporgli un certo apparire, anticipandone la venuta entro un orizzonte di senso già da sempre pronto a renderlo appropriato. L'invito di Jesi a prendere in seria considerazione il dominio simbolico chiede di rivolgere una



particolare attenzione verso l'ingerenza delle strutture sociali nella costituzione degli eventi, là dove la ritmica delle forme di soggettivazione interseca le modalità della loro appercezione. Qui il simbolo, quale costruzione culturale di portata collettiva, si dimostra essere dispositivo politico di rielaborazione e reintegrazione dell'operare umano entro soggettività ipostatizzate: esso si insedia nel reale in qualità di un operatore di attrazione dell'immaginario e dei desideri, il cui primo effetto è quello di "vincolare e abbagliare" (Foucault, 2009, pp. 62-63) le soggettività che prestano a esso il proprio sguardo. Portatori di soggettività mobili quanto labili, i rivoltosi si spingeranno fino a trovare, proprio nei simboli del potere offerti dal dominio borghese, i dispositivi dello sguardo con cui l'epifania stessa della rivolta sembra assurgere alla propria leggibilità.

Presto abbandonata l'abituale definizione di simbolo, troppo spesso ritenuto alla stregua di "un'immagine o comunque un'entità che per sua stessa natura ne richiami un'altra" (Jesi, 2002, p. 17), Jesi finirà per adottare una concezione che attribuisca anzitutto al simbolo la qualità di "riposante in se stesso", secondo la formula di Bachofen più volte ripresa e commentata. Riposanti in se stessi e autonomi da qualsivoglia referente esterno sono quei simboli che "non rimandano ad alcuna realtà che li trascenda. Essi posseggono la natura delle genuine epifanie del mito, cui si potrebbero attribuire mille significati senza mai giungere alla verità, che consiste – appunto – nella loro mancanza di significato trascendente le loro parvenze" (*ivi*, p. 18). Ed è per questa mancanza, che essi portano in sé come il loro enigma ineludibile, che i simboli si ritrovano a soggiacere all'attribuzione di "mille significati" i quali, pur non esaurendone l'intensità, si pongono ogni volta come privilegiati vettori della loro leggibilità. La capacità rivelatrice del simbolo, quale supporto di epifanie che vivono soltanto nello sguardo di coloro che le riconoscono tali, non dipende che dalla sua radicale ospitalità verso i contenuti che di volta in volta si trovano a lui assegnati, nonché dalla sua esposizione a quelle forze che sono in grado di determinare volta per volta il suo contenuto, assicurando in tal modo che esso corrisponda sempre a qualcosa – al limite, non un semplice contenuto bensì l'epifania di quella stessa forza che ne decide il contenuto accidentale, come se i simboli non dovessero essere altro che ricettacoli di esperienze di conoscenza che tendono a tradursi in ricettacoli di forze ed esperienze di forze. L'artificio che presiede alla loro leggibilità, quali "figure di realtà vere e legittime solo all'interno di un sistema di segni preordinato e chiuso" (Jesi, 1978a, p. 16), trova allora la sua precisa corrispondenza nel carattere artificiale del potere che di essi si avvale come di altrettanti pioli per elevare la propria legittimità nella scala della struttura sociale.

La natura collettiva dei simboli è allora dovuta non tanto al loro presunto proporsi quali archetipi di verità riguardanti ogni uomo, bensì al loro darsi entro sempre nuovi conflitti di leggibilità del mondo, a fronte dei quali essi assumeranno di volta in volta, e secondo il significato loro attribuito, una ben

definita modalità di rivelazione del reale. Così gli stessi simboli del potere, lungi dal costituire il centro nevralgico di quest'ultimo, non saranno altro che punti di condensazione dei rapporti di potere che innervano il sociale, i luoghi in cui precipita la cristallizzazione mitica del potere (da qui lo stesso aspetto mitico di ogni luogo centralizzato del potere, che si ritrova riconosciuto in quanto tale persino in ogni gesto di occupazione, conquista o distruzione). E così, là dove una precisa tecnicizzazione ha colmato i simboli del potere della propria attualità, questi si troveranno a rappresentare le stesse condizioni di possibilità di ogni concreta prassi, al punto che persino la più dichiaratamente sovversiva non potrà che esibire il debito contratto nei confronti di quei simboli che, in qualità di precipitati di un'organizzazione spettacolare della percezione, cristallizzano tanto i desideri politici quanto le condotte a questi legate.

Ecco allora l'esigenza di indagare quella fascinazione verso i simboli "dinanzi alla quale il desiderio di fuggire è forte quanto quello di restare e lasciarsi afferrare" (*ivi*, p.166), tanta è la loro efficacia nel perpetrare la sottomissione anche in forme differenti dall'adorazione. Si tratta, d'altra parte, di una fascinazione provata non solo dai custodi dell'ordine simbolico vigente, ma anche da coloro che contro tale ordine aveva votato la propria azione: ai simboli del potere, che sono apparsi loro come epifania terribile del potere rivendicato ed esercitato dal mondo borghese, i rivoltosi finiscono per attribuire un'aura ipnotica, in grado di indirizzare e dirigere i loro gesti. Qui l'analisi fenomenologica dell'evento rivoltante finisce per diventare una fenomenologia di quel dominio borghese da cui gli stessi rivoltosi sembrano aver tratto i propri modelli di comportamento e visione: "Una delle più temibili conquiste del capitalismo consiste proprio nell'aver conferito un valore *simbolico* di forza e di potere alle sue strutture: valore simbolico al riconoscimento del quale non sfuggono neppure molti di coloro che si propongono di abbattere il capitalismo. [...] In numerosissimi casi gli istituti del capitalismo appaiono agli sfruttati quali simboli non contingenti di potere" (Jesi, 2000, p. 34). È forse in tale fascinazione diffusa che risiede la maggiore conquista ottenuta dall'ordine simbolico vigente, il quale ha saputo costringere, entro un medesimo recinto di senso, tanto le pantomime del conformismo e l'iterazione compulsiva dei gesti di devozione, quanto l'agitazione della ribellione, entrambe indotte a riproporre una stessa messinscena, talvolta in modo tragico, talaltro in modo puramente grottesco. Essere soggetti a tali simboli significa, senza soluzione di continuità, provare soggezione nei loro confronti, e ripetere ritualmente quella dinamica di attrazione e repulsione grazie alla quale essi non cessano di istituire i comportamenti degli uomini.

## 6. Una tradizione disseminata di trappole

Fedele alla tradizione storica e antropologica che, con la proposta di un nesso mitico-rituale, aveva ritenuto inseparabili simbolo e gesto (Massenzio, Tullio-Altan, 1998), Jesi rielabora tale posizione riconoscendo alla dimensione simbolica ben più di quanto le era stato precedentemente concesso. Essa diventa un luogo di risoluzione della carica evenemenziale che l'agire umano reca con sé, l'estrema risorsa con cui una cultura, perfino nei suoi momenti di crisi, riesce a imporre il rispetto della propria tradizione anche a coloro che proprio in tale crisi intravedono la possibilità di rigettarne le fondamenta. Se la rivolta si era presentata secondo un “duplice volto, di simbolo e di storia contingente” (Jesi, 2000, p. 58), ora essa si scopre vittima della solidale alleanza tra storia contingente e simbolo: i simboli del potere tanto prontamente quanto fatalmente impugnati dai rivoltosi, pur nella declinazione di bersagli della loro insurrezione, si dimostreranno essere altrettante forme in cavo pronte ad accogliere e modellare l'esperienza umana. Il gesto si troverà così reintegrato entro un orizzonte valoriale già dato, ma un orizzonte che, nell'acquisire consistenza entro la visibilità propria ai simboli del potere, tradisce la sua appartenenza a quella stessa tradizione borghese che i gesti sovversivi si erano proposti di distruggere. Secondo una paradossale dinamica di reversione per cui proprio il tentativo di destituzione di una vigenza non potrà che riconfermarne l'attualità, il riconoscimento dei simboli del potere – siano essi simboli di cui impadronirsi o semplicemente da abbattere – non potrà che comportare una giustificazione metafisica del sacrificio imposto a chi, nella rivolta, si era sollevato per contrastarli:

I bersagli dell'insurrezione tendevano infatti a definirsi facilmente nell'ambito dei simboli e degli pseudo-miti: era facile pensare di insorgere non tanto contro una concreta situazione politica ed economica [...], quanto contro alcuni orridi avversari, inferiori all'umano nelle loro caratteristiche morali, superiori all'umano nelle loro parvenze fisico-simboliche. Era facile, insomma, pensare di insorgere contro i ‘mostri’ [...]. Al maturare di tale situazione aveva d'altronde contribuito la guerra appena terminata. Nel corso della Prima guerra mondiale la natura peculiare della lotta aveva spesso collocato i combattenti nelle condizione di chi affronta non un uguale avversario, ma un “mostro” (*ivi*, pp. 35-36).

La tradizione borghese finirà per insinuare entro l'insurrezione spartachista la propria mitologia di valori fondanti, saturando la visione dei rivoltosi al punto che questi finiranno per inscrivere i propri gesti entro un orizzonte che, se da un lato garantirà loro il possesso eroico della giusta virtù in lotta con l'epifania del male, dall'altro non comporterà che l'effettiva attribuzione di una forza sovrumana al nemico: come ricorda Neocleous, “fare dei propri nemici dei mostri è un gioco di prestigio, e il

gioco di prestigio è sempre rischioso perché rischia di far comparire più di quanto ci si aspetta di trovare” (Neocleous, 2008, p. 37). Se il nazionalismo aveva mobilitato la paura a favore della propria politica, contribuendo in maniera non indifferente al parossismo che contraddistinse la prima fase del conflitto mondiale, le insurrezioni seguenti si ritrovarono anch’esse a subire senza difese la vertiginosa retorica della *mostruazione*<sup>4</sup> già collaudata pochi anni prima dalle propagande interventiste. Si trattava, d’altra parte, di un sostrato mitologico ancora vicinissimo per gli spartachisti, molti dei quali avevano combattuto negli anni precedenti l’insurrezione: assumendo anche nella rivolta la medesima mitologia dello scontro fatale, le condotte dei rivoltosi si ritroveranno presto articolate secondo la mitologica opposizione tra virtù e abiezione, tra eroi e mostri, così come era stata canonizzata e sapientemente tecnicizzata proprio nel corso della guerra nazionale – essi perseguiranno, in altri termini, la stessa demonizzazione dell’avversario che da tempo ormai figurava nell’arsenale ideologico borghese, trasponendo la mitopoiesi della battaglia apocalittica entro una mitopoiesi della sconfitta eroica: “La morte eroica coincide così con la fine della rivolta e ratifica una sconfitta già annunciata in quanto ‘umano’, ‘virtuoso’ sono, come i loro opposti, categorie funzionali all’operazione con cui il potere costituisce e mantiene se stesso” (Cavalletti, 2000, p. xx).

Di fronte a simili posizioni, non è possibile sottovalutare la possibilità che l’evento della rivolta finisca per dispiegarsi entro rappresentazioni e attualizzazioni del tutto consone al dominio borghese in corso, già da sempre pronto a offrire lestamente la verità della rivolta – la verità sulla rivolta come la verità che i rivoltosi impugnano al pari di un’arma (parafrasando Foucault, si potrebbe asserire che “il fatto di offrire la verità della lotta, significa per ciò stesso occupare una posizione strategica decisiva”<sup>5</sup>). Lo scacco della rivolta, descritto attraverso il fallimento strategico del movimento spartachista, andrebbe allora considerato come il prezzo da pagare non tanto per aver voluto giocare la propria vita entro lo scarto strutturale tra due regimi di temporalità incompatibili, ma per aver voluto colmare un simile scarto con i materiali tratti dalla stessa tradizione che incessantemente congiura contro ogni temporalità difforme. Lì, infatti, la rivolta rischia ad ogni passo di tradire se stessa inchiodandosi a un comportamento che, come un copione da interpretare fino alla tragica uscita di scena, pare prescritto nei minimi dettagli: essa si troverà a ripeterne – o meglio, a rinnovarne

---

<sup>4</sup> Sulla mostruazione del nemico compiuta durante la Grande Guerra, si vedano le considerazioni di Chapoutot: “Gli intellettuali hanno fortemente contribuito alla mobilitazione culturale accreditando con il loro nome e la loro reputazione la costruzione, fondamentale per una cultura di guerra, di una figura del nemico sufficientemente ripugnante e terrificante per suscitare ardore in battaglia e stoicismo al fronte come nelle retrovie. La Grande Guerra ha, in attesa del peggio, portato all’apogeo la squalificazione del nemico, trasformato contemporaneamente in bestia, barbaro e diavolo. i discorsi e l’iconografia costruiscono l’alterità irrinconciliabile dell’altro, fissato in un’essenza ostile e maligna” (Chapoutot, 2015, pp. 35-37).

<sup>5</sup> Cfr. Foucault: “il fatto di dire la verità della storia, significa per ciò stesso occupare una posizione strategica decisiva”. (Foucault, 2009, p. 150)

– i contenuti con ossessiva fedeltà, tanto da incarnarne gli stessi valori sacrificali che si erano rivelati agire ancora, immemorabili, proprio nell’orizzonte d’iscrizione dei suoi gesti.

Qui si tocca, in altri termini, quella produzione di conflitti amministrabili e ammaestrati, perché preventivamente neutralizzati all’interno di un dispositivo che garantisce la tenuta e la coerenza di una società che si vuole coincidente con se stessa in ogni sua parte. Nel momento in cui la rivolta scopre di non aver mai abbandonato la concretezza del fluire storico, sospensione del tempo storico e intensificazione parossistica dei suoi rapporti di potere coincidono in una forma di cristallizzazione che, oltre a spingere al sacrificio i suoi stessi protagonisti (“quando tutto finì, alcuni dei veri protagonisti erano usciti dalla scena per sempre” [Jesi, 2000, p. 24]), giunge a stravolgerne il senso vivo in significato liturgico, in “simbologia”. Da eccezione nel tessuto della storia, da irruzione di un tempo altro nel *continuum* pacificato, una volta catturata entro i dispositivi simbolici la rivolta finirà per costituire piuttosto l’ennesimo spazio garantito di eccezione entro il quale neutralizzare ogni esigenza passibile di nuocere al tempo normalizzato del politico.

Per questo Jesi può dire che la rivolta spartachista “era servita in misura considerevole proprio al potere contro il quale si era scagliata” (*ivi*, p. 29): perché aveva confermato il potere nemico nel suo potere di attualità, scontando la propria inattualità in termini sacrificali. Qui l’istituzione simbolica della società mostra tutta la propria efficacia, ingiungendo, a chiunque si confronti con essa, di riconoscere nei suoi simboli qualcosa come una verità definitiva, a partire dalla quale egli dovrà giocoforza modellare le proprie parole e i propri gesti: solo allora si scoprirà come “la sua strumentalizzazione da parte dell’avversario che lo trascinò nella rivolta” (*ivi*, p. 26) era iniziata da tempo immemore, tanto da coincidere con la stessa memoria culturale a cui il movimento era ricorso per trarre i simboli appropriati alla propria lotta. Se Jesi non sottovaluta “l’impulso a insorgere per insorgere, indipendentemente dal volto o dalla natura del nemico” (*ivi*, p. 35) ma debitore di condizioni esistenziali tutt’altro che simboliche o simbolizzate, egli è comunque costretto a riconoscere come proprio una simile spinta rivoltante rischi ogni volta di trovarsi ipotecata. E questo non solo perché altri potrebbero aver deciso in merito all’opportunità strategica della rivolta, non solo perché altri potranno gioire tanto del sacrificio dei rivoltosi quanto della scomparsa dalla scena di elementi sovversivi costretti a prendere visibilità, ma anche perché gli stessi gesti compiuti nella rivolta avranno confermato, volenti o nolenti, l’efficacia dei dispositivi culturali che essi avrebbero tentato di destituire.

## 7. Il vicolo cieco del sacrificio

È precisamente dove il sacrificio è abbracciato quale orizzonte inevitabile dell'insurrezione che i suoi protagonisti sembrano aver rinunciato, per ciò stesso, a qualsiasi forma differenziale di articolazione dello spazio politico, accogliendo al suo posto una mitologia tanto più indecifrabile quanto più assurda, ormai, a luogo comune e perennemente usufruibile. È come se la più importante conquista della borghesia non fosse avvenuta sul terreno materiale, bensì su quello immaginario, invadendo e colonizzando le vite al punto che i loro stessi gesti saranno collocati nell'orizzonte sacrificale offerto dalla tradizione borghese. L'ineluttabilità della posizione secondo cui opporsi ai simboli del potere significa, anzitutto, soccombervi esibendo una qualità morale superiore rispetto a quella mostrata dai simboli stessi – come se la certezza della virtù del proprio agire dovesse trovare la sua esclusiva conferma nel sacrificio e nella propria elevazione a vittima – rinnova l'antico *pro patria mori* eleggendo l'utopia futura quale luogo deputato a garantire la legittimità del gesto sacrificale, ma, così facendo, oppone all'azzardo della rivolta, alla sua alea, quella componente di inevitabilità che contraddistingue “ogni sedicente esperienza festiva in cui la tradizione sostituisce la festività” (Jesi, 1978b, p. XII), al punto da instillarvi un tratto grottesco tanto più pericoloso quanto più tradotto in sincera devozione. Una volta sottomessa a simili condizioni, la rivolta “è destinata, di là dalla coscienza dei rivoltosi, non tanto a vincere l'avversario demonico, quanto a contrapporgli vittime eroiche. La rivolta è, nel profondo, la più vistosa forma autolesionistica di sacrificio umano” (Jesi, 2000, pp. 44-45).

Di fronte a una simile trappola, così inapparente e allo stesso tempo così implacabile, Jesi proverà la necessità costante di disinnescare il dispositivo sacrificale – dunque di disapprendere quella stessa “volontà di sacrificio” (Benjamin, 1997, p. 43) di cui Benjamin aveva lamentato la mancanza nella classe oppressa –, che tanto ha gravato sull'agire dei rivoltosi. Il costante tentativo di Jesi di indagare i meccanismi di quella fascinazione verso la morte che già Canetti si era imposto di “andare a scovare fin nei suoi ultimi nascondigli per distruggere la sua attrazione e il suo falso splendore” (Canetti, 1974, p. 81), trovi qui, entro la scrittura jesiana della rivolta, il suo correlato in un tentativo di demitologizzazione dell'agire, quale primo passo per strappare il politico alla mitologia che sembra confiscarlo: per entrambi gli autori, la volontà di spezzare la stretta mitologica che assedia il politico si configura ancora come “un problema di demitologizzazione. Si tratta di trovare scampo dal vicolo chiuso dei grandi sacrificatori o delle grandi vittime” (Jesi, 2000, p. 53).

## Bibliografia

Amato P., 2010, *La rivolta*, Cronopio, Napoli.

Benjamin W., 1997, *Sul concetto di storia*, traduzione italiana di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino; ed. or., 1974, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Bertho A., 2009, *Le temps des émeutes*, Bayard, Paris.

Canetti E., 1974, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano.

Castelli F., 2015, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Mimesis, Milano.

Cavalletti A., 2000, *Leggere «Spartakus»*, prefazione a Jesi F., *Spartakus*, cit., pp. 7-28.

Chapoutot J., 2015, *Controllare e distruggere. Fascismo, nazismo e regimi autoritari in Europa (1918-1945)*, traduzione italiana di F. Ieva, Einaudi, Torino; ed. orig., 2013, *Fascisme, nazisme et régimes autoritaires en Europe (1918-1945)*, PUF, Paris.

Dal Lago A., 1981, *Fine dell'immaginario rivoluzionario?*, in "Aut aut", 1, 181, pp. 121-127.

Foucault M., 2009, *Bisogna difendere la società*, traduzione italiana di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano; ed. orig., 1997, *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, Paris.

Jesi F., 1969a, *I vandali e lo Stato*, in "Resistenza. Giustizia e libertà", 9, XXIII.

Jesi F., 1969b, *Il declino dell'autunno caldo*, in "Resistenza. Giustizia e libertà", 12, XXIII.

Jesi F., 1970, *Il giusto tempo della rivoluzione*, in "Resistenza. Giustizia e libertà", 10, XXIV.

Jesi F., 1978a, *Il linguaggio delle pietre*, Rizzoli, Milano.

Jesi F., 1978b, *Introduzione a O. Spengler, Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, Milano, pp. xii-xxxix.

Jesi F., 2000, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino.

Jesi F., 2002, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino.

Jesi F., 2010, *Walter Benjamin*, in Belpoliti M., Manera E. (a cura di), *Furio Jesi*, "Riga", n. 31, pp. 280-282.

Manera E., 2014, *La qualità mitologica della rivolta*, in "Doppiozero", 4 giugno.

Mascolo D., 1953, *Le communisme*, Gallimard, Paris.

Massenzio M., C. Tullio-Altan C., 1998, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano.

Neocleous M., 2008, *Il mostro e la morte. Funzione politica della mostruosità*, trad. it. di C. Santini Parducci, DeriveApprodi, Roma; ed. or., 2005, *The monstrous and the Dead. Burke, Marx, Fascism*, University of Wales Press, Cardiff.

Pomian K., 1992, *L'ordine del tempo*, traduzione italiana di P. Arlorio, Einaudi, Torino; ed. or., 1984, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris.

Tenenti A., 1997, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, il Mulino, Bologna.