

Ebbrezza e distruzione, rivolta e festa: Walter Benjamin e Furio Jesi

Dario Gentili

1. Visioni cosmiche

Walter Benjamin ha mantenuto un lungo riserbo sulla Prima guerra mondiale, a cui non ha preso parte, riuscendo dopo vari tentativi a farsi riformare dal servizio militare per poi rifugiarsi in Svizzera. Quel periodo ha rappresentato una profonda fase di crisi personale, nonché uno snodo decisivo per il suo pensiero. Se alcune tracce della sua esperienza della Prima guerra mondiale si possono ricavare, seppure ben celate, in alcune sue concezioni di quegli anni¹, è solo nel 1926, quando la sua adesione al marxismo è ormai dichiarata, che ne emerge una esplicita e potente visione generazionale ed epocale. Ed è proprio qui – in *Al planetario*, aforisma conclusivo di *Strada a senso unico* – che Benjamin sembra fare al mito la concessione più significativa all'interno del suo pensiero, che per il resto trova immancabilmente nel mito il rovescio delle sue idee di redenzione e liberazione. Delle figure del mito Benjamin richiama quella più legata al principio dell'ordine, il cosmo:

Niente distingue l'uomo antico dal moderno quanto la sua dedizione a un'esperienza cosmica che quello venuto dopo si può dire non conosca. [...] Il contatto del mondo classico col cosmo si compiva altrimenti: nell'ebbrezza. E infatti è ebbrezza l'esperienza che sola ci assicura dell'infinitamente vicino e dell'infinitamente lontano, e mai dell'uno senza l'altro. Ciò però vuol dire che comunicare col cosmo nelle forme dell'ebbrezza all'uomo è possibile solo all'interno della comunità. L'aberrazione che minaccia i moderni è di ritenere quest'esperienza irrilevante, trascurabile, e di lasciarla all'individuo come statica contemplazione di una bella notte stellata².

¹ Sull'esperienza – biografica, intellettuale, filosofica – che Benjamin fece della Grande Guerra, si veda D. Gentili, *Privo di espressione. Walter Benjamin e la Grande Guerra*, in «B@belonline/print», n. 18/19, 2015, pp. 131-8.

² W. Benjamin, *Einbahnstraße*, in Id., *Gesammelte Schriften*, IV/1, a cura di T. Rexroth, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. di B. Cetti Marinoni, *Strada a senso unico*, in Id., *Opere complete, II. Scritti 1923-1927*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, pp. 461-2.

Gli echi del Nietzsche di *La nascita della tragedia* sono evidenti, a partire da quell'ebbrezza dionisiaca da cui sarebbe scaturita la forma del tragico e così la comunità orgiastica avrebbe assunto la forma ordinata della *polis*. Sembra tuttavia che Benjamin non riconduca l'ebbrezza esclusivamente alle origini dionisiache della tragedia, ma – ed è proprio il riferimento al cosmo a suggerirlo – essa consente di riconoscere l'analogia tra l'«infinitamente vicino» e l'«infinitamente lontano»: la medesima *physis* appartiene tanto all'ordine della comunità politica quanto a quello naturale. Ebbene, per Benjamin, la Prima guerra mondiale ha rappresentato l'avvento di una nuova forma di ebbrezza collettiva, una nuova esperienza del cosmo, che ha una volta per tutte soppiantato quella romantica dell'individuo isolato della modernità che contempla la natura. Certo, l'esperienza cosmica di cui la Grande Guerra è stata l'espressione risente ancora di un utilizzo della tecnica come «dominio del rapporto tra natura e umanità»³:

gli uomini come specie si trovano da millenni al termine della loro evoluzione; ma l'umanità come specie ne è appena all'inizio. Nella tecnica le si sta organizzando una *physis* nella quale il suo contatto col cosmo avverrà in forma nuova e diversa che per popoli e famiglie. [...] Il brivido di un'autentica esperienza cosmica non è legato a quel minuscolo frammento del mondo naturale che noi siamo abituati a chiamare «natura». Nelle notti di sterminio dell'ultima guerra una sensazione simile all'estasi degli epilettici scuoteva le membra dell'umanità⁴.

L'«ultima guerra» ha rappresentato per Benjamin la prefigurazione di una *physis* in cui la tecnica innerva la natura umana, generando così l'ebbrezza di una nuova esperienza cosmica. Insomma, il cosmo non corrisponde affatto a ciò che i moderni hanno chiamato «natura» in quanto oggetto di contemplazione e – in modo complementare – di dominio e sfruttamento; il cosmo richiama piuttosto un ordine della *physis* da «organizzare» sulla scorta della tecnica. Tale ordine cosmico è destinato a compiersi nell'annientamento dell'umanità stando alle immagini di sterminio della Prima guerra mondiale; ma al contempo l'ebbrezza che suscita comporta la possibilità di assumere la nuova *physis* e lasciarla procreare: «Il delirio dell'annientamento è superato dall'essere vivente solo nell'ebbrezza della procreazione»⁵. È la rivolta contro l'orrore cosmico che rende possibile per Benjamin un nuovo

³ Ivi, p. 462.

⁴ Ivi, pp. 462-3.

⁵ Ivi, p. 463.

ordine cosmico, quello proletario: «E le rivolte che seguirono [all'ultima guerra] sono state il suo primo tentativo [dell'umanità] di impadronirsi del nuovo corpo. Il potere del proletariato è l'indice della sua guarigione»⁶. Difficile pensare che qui Benjamin si riferisca alla Rivoluzione d'Ottobre, sia perché non «segue» alla Prima guerra mondiale sia perché sembra si tratti di un «tentativo» non andato a buon fine, di doglie non ancora in grado di generare nuova umanità. E poi, Benjamin utilizza il termine «rivolta», che induce a pensare si riferisca fondamentalmente alla rivolta spartachista del gennaio 1919. Non è la rivoluzione vittoriosa dell'Ottobre, pienamente «presente» nel momento in cui Benjamin scrive; è bensì una rivolta il cui fallimento è anticipazione e annuncio di una possibile umanità a venire.

Furio Jesi conosceva probabilmente queste pagine benjaminiane; non le cita nella sua analisi e interpretazione della rivolta spartachista, ma sembrano risuonare in diversi passi del suo *Spartakus. Simbologia della rivolta*⁷. Anch'egli, per cominciare, riscontra in quella spartachista una rivolta contro quella condizione umana che si era manifestata nel corso della Prima guerra mondiale, «una guerra contro i «mostri», diversa dalle pur raccapriccianti guerre del passato: diversa, insomma, dalle «guerre fra uomini»»⁸. «Mostri» sono ad esempio coloro che indossano le maschere antigas, sui quali la tecnica interviene a mutarne la fisionomia umana. La rivolta spartachista si fa così carico della novità epocale della Prima guerra mondiale, la prima guerra che – per dirla con Benjamin – non coinvolge più gli «uomini come specie», bensì l'«umanità come specie»: la forma di vita comune del genere umano. La possibilità di annientamento che pertanto la Prima

⁶ *Ibid.*

⁷ A dire il vero, in *Spartakus* (terminato alla fine del 1969, sebbene pubblicato postumo solo nel 2000), Jesi non cita mai Benjamin, ma tendo a pensare che sia molto più presente di quanto effettivamente appaia. Basti pensare, stando alle informazioni che Andrea Cavalletti fornisce nella *Prefazione a Spartakus*, che nel 1971 Jesi propone all'editore Ubaldini una monografia dedicata a Benjamin, che nel 1973 sarebbe stata pressoché pronta per la pubblicazione. Su questo e più in generale su *Spartakus*, A. Cavalletti, *Prefazione. Leggere «Spartakus»*, in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. X. Sull'attualità della rivolta spartachista, si veda il numero monografico della rivista «K. Revue trans-européenne de philosophie et arts», n. 3, 2/2019: <https://revue-k.univ-lille.fr/numero-3.html> (per il confronto tra Jesi e Benjamin si segnalano in particolare gli articoli di Pierandrea Amato e Andrea Cavalletti). Sull'interpretazione di Benjamin in altri testi di Jesi, F. Rambaldini, *Sulle tracce di Benjamin. Furio Jesi interpreta Walter Benjamin*, in «Rivoluzioni molecolari», n. 5, 2019: <https://www.rivoluzionimolecolari.it/index.php/rivoluzionimolecolari/article/view/33>.

⁸ Jesi, *Spartakus* cit., p. 36.

guerra mondiale per la prima volta ha prefigurato non riguarda questo o quel popolo, ma l'umanità nella sua interezza. Nessuno come il singolo individuo borghese se ne sente minacciato, ultimo e resistente baluardo contro la disumanizzazione, paladino di quell'idea di umanità su cui ha fondato il suo posto nel cosmo; quel cosmo che si è configurato con la crisi della Grecia classica, con la crisi della comunità politica in quanto analogo dell'ordine cosmico. È con l'Ellenismo, infatti, che l'accesso al cosmo comincia a diventare prerogativa dell'individuo – come rifugio e sottrazione alla politica imperiale prima macedone e poi romana⁹ – per arrivare all'immagine benjaminiana della «statica contemplazione di una bella notte stellata» quale esito dell'esperienza moderna del cosmo. Non a caso, dunque, Jesi colloca nell'Ellenismo l'esaurirsi del mito in quanto esperienza «collettiva e universale», che fa tutt'uno con la fine della concezione cosmica dell'Antichità: «La via personale d'accesso alla verità, apertasi e divenuta inevitabile per gran numero di persone sulle soglie dell'Ellenismo, escludeva il grande denominatore comune del mito e la sua veridicità collettiva ancestrale. Sopravvivevano, semmai, evocazioni solitarie del mito»¹⁰. Eppure, Jesi rileva come il cosmo arcaico sia ancora latente nell'ideologia borghese, minacciando l'io di sprofondare nell'informe della comunità originaria, perdendo così la propria individualità¹¹: «la nozione di un'ideologia come sfera cosmica al cui centro sia il proprio io è stata tentazione ricorrente per una parte cospicua degli scrittori europei degli ultimi cento anni; entro di essi, tuttavia, quella visione cosmologica egocentrica è stata generalmente contrastata dall'ipotesi di un'inversione di termini: l'io quale vittima di una forza centripeta che – nell'esperienza ideologica – lo conduce dalla periferia al centro della sfera, ove potenzialmente deve trovarsi la co-

⁹ Se Nietzsche riconduce la crisi del cosmo antico già alla Grecia classica con Socrate, nella sua genealogia della «cura di sé», anche Foucault ne rintraccia nell'Ellenismo la svolta «individualizzante»: «nei periodi ellenistici e romano occuparsi di sé non significa soltanto prepararsi alla vita politica. La cura di sé è diventata un principio universale: anzi, si deve abbandonare la vita politica per potersi meglio occupare di se stessi». M. Foucault, *Technologies of the Self*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988; trad. it. S. Marchignoli, *Tecnologie del sé*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 27.

¹⁰ Jesi, *Spartakus* cit., p. 13.

¹¹ Una tale ambivalenza – attrazione e repulsione – si riscontra nella concezione della comunità originaria in R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

munità»¹². Insomma, attrazione e repulsione: questo è l'atteggiamento dell'ideologia borghese verso il mito e verso un cosmo arcaico e comunitario non certo rassicurante come una bella notte stellata. Da qui la tentazione di penetrare al centro, nell'essenza del mito¹³, e, al contempo, l'orrore che respinge indietro, perché ciò comporterebbe l'autodistruzione della stessa cultura borghese e del suo cosmo addomesticato in natura da contemplare.

2. Eterno ritorno della rivolta

È all'interno di una tale «crisi cosmica»¹⁴ che bisogna collocare la rivolta spartachista. Essa ha trasgredito la «legge dell'eterno ritorno», con cui l'ideologia borghese cattura le potenze sovversive del cosmo neutralizzandole: «Entro la società borghese, la legge dell'eterno ritorno determina le modalità di cristallizzazione delle formule ideologiche [...]. Memoria e continuità si contrappongono così a epifania e sovversione; ed è costante della società borghese la riduzione difensiva dell'idea e del suo valore sovversivo a formula ideologica, dunque la sottomissione dell'idea alle leggi dell'eterno ritorno, che rendono relativa ogni sovversione nel loro quadro di fasi cicliche»¹⁵. La figura dell'eterno ritorno è emblematica di quella «macchina mitologica» con cui Jesi definisce il girare su sé stessa della mitologia intorno a un centro vuoto, l'essenza del mito¹⁶. Ebbene, la rivolta spartachista ha rotto tale meccanica che riconduce ogni novità che si affaccia nella storia alla ripetizione ciclica dell'identico. Fosse però soltanto questo a caratterizzarla, essa avrebbe fallito laddove la Rivoluzione d'Ottobre ha vinto: nell'instaurare un nuovo ordine, nel passare all'attualità. Piuttosto, nell'interpretazione di Jesi, la rivolta spartachista – ma ciò per Jesi

¹² Jesi, *Spartakus* cit., p. 7.

¹³ F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano 1980, pp. 108-9.

¹⁴ Adopero consapevolmente la formula «crisi cosmica» con cui, in *Petrolio*, Pier Paolo Pasolini ha definito il passaggio dal cosmo caratterizzato dal dualismo (seppure diversamente declinato e articolato, tale dualismo rappresenta per Pasolini una continuità tra il cosmo antico e quello moderno) al nuovo cosmo – uniformante e conformistico – prodotto dal neocapitalismo. P.P. Pasolini, *Petrolio*, a cura di S. De Laude, Mondadori, Milano 2005, p. 495.

¹⁵ Jesi, *Spartakus* cit., pp. 4-5.

¹⁶ «L'orizzonte sul quale si pone il modello *macchina antropologica* è lo spazio ove misuriamo questa perenne equidistanza da un centro non accessibile, rispetto al quale non si rimane indifferenti, ma si è stimolati a stabilire il rapporto del «girare in cerchio». Jesi, *Mito* cit., p. 105.

caratterizza in generale la «fenomenologia della rivolta», anche quella a lui contemporanea del lungo '68 italiano¹⁷ – rompe *dall'interno* la macchina dell'eterno ritorno e con essa la mitologia borghese in quanto tale. La novità – ciò che accade «una volta per sempre» – non si presenta una volta vinta la battaglia finale o tutt'al più all'indomani della rivoluzione, bensì all'interno della circolarità dell'eterno ritorno: «la rivolta spartachista si trova paradossalmente all'intersezione del tempo mitico e del tempo storico, dell'*eterno ritorno* e dell'*una volta per sempre*»¹⁸.

Jesi sostiene che la rivolta suscita il dopodomani, ed è questa la differenza più significativa rispetto alla rivoluzione:

A differenza della rivoluzione, la quale scaturisce dalle contraddizioni interne della società da rovesciarsi in un preciso rapporto dialettico che corrisponde all'«oggi» o tutt'al più al «domani», la rivolta conserva del passato eredità così pesanti da escludere una vera e propria dialettica. La rivolta in alcuni casi può essere politicamente valutata alla stregua della reazione, è una battaglia perduta e sovente una grave frattura nella strategia rivoluzionaria, e tuttavia, proprio perché esclude la dialettica delle contraddizioni interne al capitalismo ma consente l'epifania violenta delle componenti reazionarie nelle mani dei rivoltosi, suscita il «dopodomani»¹⁹.

Perché possa essere «epifania del futuro», la rivolta deve farsi carico del passato: deve evocare il ritorno del passato – deve cioè porsi all'interno dell'eterno ritorno – affinché quel passato di sofferenze, di oppressione e di ingiustizia non possa più ritornare, lasciando così spazio a un futuro che sia effettivamente nuovo. Secondo però l'avvertenza di Marx in *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, a differenza delle rivoluzioni borghesi, la «rivoluzione sociale [...] non può trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire»²⁰. Non è il caso della rivolta spartachista, che per Jesi infatti resta essenzialmente «borghese». Certo, la strategia marxista per la rivoluzione proletaria richiamata da Jesi risente di una interpretazione fin troppo legata al meccanicismo delle contraddizioni «strutturali» del capitalismo che ineluttabilmente e necessariamente conduce, sul piano di una filosofia della sto-

¹⁷ Oltre ai fenomeni a lui contemporanei, la «fenomenologia della rivolta» delineata da Jesi sulla scorta della rivolta spartachista può riguardare, pur nella loro varietà e differenza di segno, anche le rivolte dei nostri giorni; si veda D. Di Cesare, *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁸ Jesi, *Spartakus* cit., p. 56.

¹⁹ Ivi, pp. 82-3.

²⁰ K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in K. Marx e F. Engels, *Gesamtausgabe*, I/11, Dietz Verlag, Berlin 1983; trad. it. P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 22-3.

ria dialettica, al superamento dello stato di cose presente²¹. Per Jesi, comunque, la concezione rivoluzionaria marxista fa corrispondere automaticamente al superamento delle contraddizioni della struttura economica del sistema capitalistico il superamento della società e della cultura borghesi; all'«oggi» della maturazione delle contraddizioni capitalistiche per la rivoluzione consegue naturalmente il «domani» di un nuovo ordine e di una nuova società: «La rivoluzione socialista è dialettica storica con il mondo borghese che lo contrasta concretamente, nell'oggi e nel domani, ma non lo supera. La rivolta è esasperazione del mondo borghese, spinta fino al punto da superarlo»²².

La rivolta è *autodistruzione* della borghesia e del mondo borghese, per questo non può «preparare» la società del futuro, ma solo evocarla. Cala nel tempo storico dell'«una volta per sempre» il tempo mitico dell'eterno ritorno, che così fa piegare su sé stesso a formare una sorta di spirale che precipita verso un punto di non ritorno. È appunto un'autodistruzione che non è in grado di rappresentarsi un domani, ma che apre la via alla possibilità del dopodomani. Per Jesi, a tale opera di autodistruzione partecipano non da meno i reazionari della borghesia, coloro che, in nome dell'ideale illuministico dell'umanità, restano inorriditi dalla disumanizzazione delle maschere a gas durante la Prima guerra mondiale. È un tratto peculiare anche di Benjamin non escludere i reazionari e i conservatori dalla causa rivoluzionaria, proprio perché loro – e forse soprattutto loro – esprimono esemplarmente lo spirito borghese, il suo «carattere distruttivo» o, meglio, il suo «carattere autodistruttivo», che «riduce l'esistente in rovina non per amor delle rovine ma della via d'uscita che le attraversa»²³. Solo l'intelligenza borghese è in grado di distruggere la società borghese, mediante quell'arma che essa stessa ha prodotto: la critica²⁴. Il suo «carat-

²¹ Per un confronto tra Benjamin e Jesi in quanto critici del pensiero dialettico, J. Martel ed E. E. Pelilli, *Come interrompere una dialettica: Walter Benjamin, Furio Jesi e la rivolta contro il tempo*, in «archeologia filosofica», <https://www.archeologiafilosofica.it/wp-content/uploads/2021/08/Come-interrumpere-una-dialettica.pdf>.

²² Jesi, *Spartakus* cit., p. 84.

²³ W. Benjamin, *Der destruktive Charakter*, in Id., *Gesammelte Schriften*, IV/1 cit.; trad. it. P. Di Segni, *Il carattere distruttivo*, in Id., *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2002, p. 522.

²⁴ L'esercizio della critica a servizio della rivoluzione proletaria animava le intenzioni della rivista «Krisis und Kritik» con cui, tra il 1930 e il 1931, Benjamin e Bertolt Brecht hanno tentato di raccogliere l'intelligenza tedesca di estrema sinistra all'indomani dell'affermazione elettorale del Partito nazionalsocialista: «L'ambito di lavoro della rivista è la crisi odierna in tutti i campi dell'ideologia, e compito della rivista è rilevare questa crisi o provarla, proprio con i mezzi della critica». Citato in E. Wizisla, «Krise und Kritik» (1930/31).

tere distruttivo» deve infatti evitare «solo il lavoro creativo»²⁵, lasciando che altri usufruiscano dello spazio che ha liberato: «Il carattere distruttivo non ha immaginazione. Ha poche esigenze, e la minima è: sapere che cosa subentra a ciò che è distrutto. In un primo momento, per un attimo almeno, lo spazio vuoto: il posto dove era la cosa, dove era vissuto l'uomo. Si troverà prima o poi qualcuno che ne ha bisogno senza occuparlo»²⁶. Il proletariato, invece, come Marx del resto aveva allertato²⁷, non deve farsi catturare tra le spire dell'eterno ritorno. Deve piuttosto imboccare quella via d'uscita tra le rovine della civiltà borghese che l'autodistruzione borghese apre. La sua storia ha inizio però «dopodomani», cioè dopo che la civiltà borghese ha distrutto i suoi ultimi e più resistenti miti che impediscono ogni via d'uscita. Per il mito dell'eterno ritorno vale lo stesso che per quello del progresso, a cui è del tutto complementare; mediante essi la borghesia ammantava miticamente il tempo storico, affidando pertanto al cosmo la rassicurazione sull'esistenza di un ordine: «L'idea dell'eterno ritorno ricavava il suo splendore dal fatto che non si potesse più contare con sicurezza sul ritorno delle stesse condizioni a intervalli più brevi di quelli forniti dall'eternità. Le costellazioni quotidiane cominciavano a divenire via via sempre meno quotidiane, il loro ritorno diventava via via sempre più raro e poteva sorgere così l'oscuro presentimento che ci si dovesse accontentare delle costellazioni cosmiche»²⁸. Siamo tuttavia nel XIX secolo e la borghesia poteva ancora distogliere lo sguardo dalla prospettiva che le potenze scatenate dallo sviluppo tecnico si rilevassero fuori controllo: «L'idea di eterno ritorno sorse quando la borghesia non osò più guardare in faccia gli sviluppi incombenti del sistema pro-

Walter Benjamin e il progetto della rivista, in W. Benjamin, *Testi e commenti*, a cura di G. Bonola, «L'ospite ingrato», n. 3, Quodlibet, Macerata 2013, p. 127. La rivista non vide mai la luce, probabilmente a causa delle istanze di avanguardismo avanzate dalle frange intellettuali più vicine all'Unione Sovietica.

²⁵ Benjamin, *Il carattere distruttivo* cit., p. 521.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ «Le rivoluzioni proletarie, invece, quelle del secolo decimonono, criticano continuamente se stesse; interrompono a ogni istante il loro proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembra che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte a esse». Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 24.

²⁸ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, V/1 cit., trad. it. M. De Carolis, *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete IX*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 371.

duttivo che essa stessa aveva messo in opera»²⁹. Per Benjamin, non è più possibile farlo al cospetto dell'esperienza della Prima guerra mondiale; l'idea borghese dell'eterno ritorno si è rivelata ormai inefficace a distrarre dalla catastrofe verso cui sta precipitando l'umanità. È un nuovo cosmo e una nuova umanità che i nuovi barbari del proletariato devono generare tra le rovine dell'autodistruzione borghese.

Se per Benjamin la rivolta non deve porsi scopi per l'avvenire, ma – come per Jesi – compiersi nell'autodistruzione della civiltà borghese, essa deve allora trarre il suo senso, la sua energia e la sua giustizia dal «rivolgersi all'indietro». Se il mito dell'eterno ritorno tende in fondo a dilazionare la fine, la rivolta deve renderla «attuale» all'interno del tempo storico. Non è insomma come per Jesi il tempo mitico a consentire alla rivolta l'accesso al passato perché se ne faccia carico distruggendolo; per Benjamin, piuttosto, nel rivolgersi al passato di generazioni sconfitte di oppressi, la rivolta assolve al suo *compito messianico* di redenzione, laddove il messianico consiste in una piega tutta interna al tempo storico: il messianico rappresenta il «carattere distruttivo» della storia stessa, che la rivolta deve assecondare³⁰. Non a caso è proprio nelle tesi *Sul concetto di storia* – dove Benjamin delinea la figura dello «storico materialista», chiamato a fondare «un concetto di presente come quell'adesso (*Jetztzeit*)», nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico»³¹ – che egli evoca la Lega di Spartaco:

Il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta. In Marx essa figura come l'ultima classe resa schiava, come la classe vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome di generazioni di sconfitti. Questa coscienza, che si è fatta ancora valere per breve tempo nella Lega di Spartaco, fu da sempre scandalosa per la socialdemocrazia, che nel corso di tre decenni è riuscita a cancellare quasi del tutto il nome di un Blanqui, il cui suono squillante aveva scosso il secolo precedente. Essa si compiacque di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrice delle generazioni *future*. E recise così la sua forza migliore. La classe disapprese, a questa scuola, tanto l'odio quanto la volontà di sacrificio. Entrambi si alimentano all'immagine degli antenati asserviti, non all'ideale dei discendenti liberati³².

²⁹ Ivi, p. 126.

³⁰ In generale, sulla concezione della storia di Benjamin, D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.

³¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I/2, a cura di R. Tiedemann e R. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

³² Ivi, p. 43.

Per usare le categorie con cui Jesi definisce la rivolta, dal punto di vista di Benjamin la rivolta spartachista evoca il «dopodomani» attingendo all'«altroieri» dei moti rivoluzionari francesi del XIX secolo capeggiati da Louis-Auguste Blanqui³³. Non è il mito dell'eterno ritorno che conserva nel tempo il passato, bensì il tempo messianico, che rende le ingiustizie subite da generazioni di oppressi «all'ordine del giorno». È da questa potenzialità sempre storicamente presente che per Benjamin la rivolta attinge di volta in volta la sua attualità. Se, come sostiene Jesi, la rivolta è «sospensione» del *continuum* del tempo storico³⁴, per Benjamin a irrompere è pur sempre una temporalità storica, quella messianica. Mentre il mito dell'eterno ritorno ripete la neutralizzazione dell'epifania del nuovo, per Benjamin a ripetersi è anche quell'*adesso* (*Jetztzeit*) che messianicamente offre, di volta in volta, all'«ultima classe resa schiava», alla «classe vendicatrice», l'opportunità di «strappare all'ultimo momento l'umanità alla catastrofe che di volta in volta la minaccia»³⁵: «L'attività di un rivoluzionario di professione, quale fu Blanqui, non presuppone la fede nel progresso, ma solo la ferma risoluzione di abbattere delle ingiustizie presenti. [...] La rivolta dovuta all'indignazione di fronte all'ingiustizia dominante è altrettanto degna dell'uomo di quella che mira al miglioramento dell'esistenza delle generazioni future»³⁶.

L'umanità che, rivoltandosi contro l'ingiustizia presente, si appella alla giustizia non corrisponde a quella celebrata dalla borghesia. Nei materiali relativi a *Spartakus*, anche Jesi esprime la convinzione che «la società borghese sia stata e sia in contrasto con il principio superiore cui attribuiamo il nome di giustizia»³⁷. Per entrambi, in fondo, alla rivolta spartachista è mancata quella umanità nuova che si facesse

³³ Sintomatico è per Benjamin che Blanqui, in carcere in seguito al fallimento dei moti rivoluzionari, si sia rifugiato in meditazioni cosmologiche sull'eterno ritorno. L.-A. Blanqui, *L'éternité par les astres*, Impressions nouvelles, Bruxelles 2012; trad. it. G. Alfieri, *L'eternità attraverso gli astri*, a cura di F. Desideri, SE, Milano 2005.

³⁴ «Ogni rivolta si può [...] descrivere come una sospensione del tempo storico». Jesi, *Spartakus* cit., p. 23. In *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, dove riprende alcuni temi di *Spartakus*, tra cui la differenza tra rivolta e rivoluzione, Jesi introduce una figura apparentemente messianica, quella del «profeta della rivolta»: «Il fascino della rivolta consiste innanzitutto nella sua immediata inevitabilità: essa deve ineluttabilmente accadere. [...] Il profeta annuncia la sospensione del tempo, ed anche la ripetibilità delle sospensioni del tempo». F. Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in Id., *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, nottetempo, Milano 2013, p. 54.

³⁵ Benjamin, *I «passages» di Parigi* cit., p. 370.

³⁶ Ivi, pp. 369-370.

³⁷ Jesi, *Spartakus* cit., p. 106.

portatrice della giustizia, mentre per certi versi la rivolta contro l'ingiustizia rientra ancora nella dinamica dell'autodistruzione borghese. Resta tuttavia la singolare circostanza che entrambi si riferiscano a Nietzsche – proprio il profeta dell'eterno ritorno – a proposito della fenomenologia della rivolta: Jesi riguardo a quegli «altroieri» e «dopo-domani» che «non hanno ancora un oggi»³⁸; Benjamin nella citazione in esergo alla XII tesi che evoca la Lega di Spartaco, dove lascia intendere l'esigenza di un concetto di storia che sia al servizio della prassi politica rivoluzionaria. La citazione nietzschiana è tratta dalla *Seconda Inattuale* – dal medesimo testo da cui Jesi prende spunto per la definizione dell'«inattualità della rivolta» – e per Benjamin finisce per fare da esergo alla sua concezione dell'«attualità» della rivolta: «Abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere»³⁹.

3. Organizzazione del pessimismo

Uno dei contributi più originali di Benjamin al marxismo, che ancora – oggi più che mai – necessita di attenzione, consiste nel rendere disponibile l'esperienza intellettuale e artistica dell'individuo alla causa rivoluzionaria. È in questo senso che si può leggere il progetto non portato a termine del libro su Baudelaire⁴⁰; ma è nel saggio *Il surrealismo* del 1929 che tale proposito prende addirittura la forma del programma politico. Tale intenzione – che troverà conferma solo un anno dopo nella posizione che Benjamin assunse all'interno del progetto della rivista «Krisis und Kritik»⁴¹ – è esemplarmente evidente negli ap-

³⁸ Ivi, p. 82.

³⁹ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in Id., *Werke. Kritischen Gesamtausgabe*, 3/1, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1972; trad. it. S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1990, p. 3.

⁴⁰ W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012.

⁴¹ «[Il periodico] ha carattere politico. Vale a dire che la sua attività critica è ancorata alla chiara consapevolezza della situazione di fondo in cui si trova la società di oggi. Si colloca sul terreno della lotta di classe. Tuttavia il periodico non ha alcun carattere politico-partitico. In particolare non è un foglio proletario, un organo del proletariato. Si attribuisce piuttosto il ruolo, finora scoperto, di organo in cui l'intelligenza borghese si dà conto delle sole istanze e concezioni che possono consentirle, date le attuali circostanze, una produzione incisiva gravida di conseguenze, in contrasto con quella consueta, arbitraria e priva di effetti concreti». W. Benjamin, *Memorandum zu der Zeitschrift »Krisis und Kritik«*, in Id., *Gesammelte*

punti preparatori alla stesura del saggio: «Nella tattica nei confronti dell'intellettualità, tuttavia, non si tratta tanto di trasformare gli artisti di provenienza borghese in maestri dell'arte proletaria, quanto piuttosto di includerli in una massa, sia pure a costo della loro creatività artistica»⁴². A quel tempo, Benjamin aveva intravisto nell'esperienza artistica del Surrealismo, i cui esponenti si erano avvicinati al comunismo, la possibilità di «congiungere la rivolta con la rivoluzione» e di «conquistare le forze dell'ebbrezza per la rivoluzione»⁴³. La «statica contemplazione di una bella notte stellata», che rappresentava l'esperienza dell'ebbrezza cosmica per l'individuo borghese moderno, è divenuta ormai impossibile dopo le «notte di sterminio» della Prima guerra mondiale; eppure, con il Surrealismo, l'individuo borghese accede a una diversa esperienza dell'ebbrezza ed è questa che per Benjamin bisogna mettere al servizio della rivoluzione proletaria: «Nella compagine dell'universo il sogno allenta l'individualità come un dente cariato. Proprio questo allentamento dell'io nell'ebbrezza è nello stesso tempo l'esperienza viva e feconda che ha consentito a queste persone di sottrarsi al dominio dell'ebbrezza»⁴⁴. Per Benjamin l'ebbrezza non va limitata a quella causata dall'uso delle droghe da parte dei surrealisti, al cui dominio – esercitato ancora sull'individuo isolato – essi hanno finito per sottrarsi; essa piuttosto scaturisce dal rifiuto di un atteggiamento contemplativo per abbracciare invece la distruzione della civiltà borghese nella rivolta. L'ebbrezza trova infatti nel sogno un'esperienza che annuncia un al di là dell'individuo – «inconscio collettivo» e «collettivo onirico» ne sono definizioni frequenti – e della società borghese.

Per dirla con Jesi, l'ebbrezza dei surrealisti evoca il «dopodomani». Per Benjamin, tuttavia, il risveglio nel dopodomani è la rivolu-

Schriften, VI, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. U. Gandini, *Memorandum sul periodico «Krisis und Kritik»*, in Id., *Opere complete. IV. Scritti 1930-1931*, a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2002, p. 287.

⁴² W. Benjamin, *Paralipomena zu Surrealismus*, in Id., *Gesammelte Schriften*, II/3, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. G. Carchia, *Appendice: appunti sul Surrealismo*, in Id., *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 235. Per ribadire ulteriormente la posizione benjaminiana: «Certamente scrittori, pensatori e artisti proletari emergeranno solo da una rivoluzione vittoriosa». Ivi, p. 234.

⁴³ W. Benjamin, *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, in Id., *Gesammelte Schriften*, II/3, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. G. Carchia, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in Id., *Opere complete III* cit., p. 211.

⁴⁴ Ivi, p. 202.

zione a realizzarlo. Laddove Jesi rimarca la differenza tra rivolta e rivoluzione – poiché quest'ultima è completamente coinvolta nel tempo storico, che strategicamente organizza e scandisce in vista di azioni a breve e lunga scadenza –, Benjamin contempla la possibilità di un loro congiungimento. Nel saggio *Il surrealismo*, tale congiungimento si sintetizza nella formula «organizzazione del pessimismo»: «Il surrealismo si è sempre più avvicinato alla sua risposta comunista. E ciò significa pessimismo su tutta la linea. Pessimismo assoluto. Sfiducia nella sorte della letteratura, sfiducia nella sorte della libertà, sfiducia nella sorte dell'umanità europea, ma soprattutto sfiducia, sfiducia e sfiducia verso ogni forma di intesa: tra le classi, tra i popoli, tra i singoli. E illimitata fiducia solo nel gruppo Farben e nel perfezionamento pacifico dell'aviazione»⁴⁵. Pessimista deve essere l'atteggiamento del singolo intellettuale borghese, sfiduciato rispetto al progresso delle sorti della cultura e dell'umanità borghesi; fiducia ci sia soltanto nel progresso «tecnologico» del gruppo Farben, che conduce questa stessa umanità borghese verso l'autodistruzione (all'ironia di Benjamin si aggiunge l'ironia della storia, considerando il coinvolgimento del gruppo Farben nella «soluzione finale»). È insomma il pessimismo sull'ideologia borghese a muovere gli individui alla rivolta, a prescindere dagli scopi – se pure ci sono – che questa indica. In quanto scaturisce dall'interno dello spirito borghese, anche Jesi vede nell'individuo il soggetto della rivolta: «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»⁴⁶. Anche per Benjamin la rivolta rappresenta il momento in cui il pessimismo dell'individuo borghese – la sua ebbrezza ormai mobilitata in senso distruttivo – si configura in una collettività in azione; eppure, tale pessimismo va conquistato e organizzato per la rivoluzione: «mettere l'accento esclusivamente su di essa [l'ebbrezza] equivarrebbe a trascurare interamente la preparazione metodica e disciplinare della rivoluzione a favore di una prassi oscillante fra l'allenamento e i preparativi di una festa»⁴⁷.

⁴⁵ Ivi, p. 212.

⁴⁶ Ivi, p. 24.

⁴⁷ Benjamin, *Il surrealismo* cit., p. 211.

4. Festa del fuoco

In *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, a proposito delle «rivoluzioni borghesi del secolo decimottavo», Marx scrive: «i loro effetti drammatici si sorpassano l'un l'altro; gli uomini e le cose sembrano illuminati da fuochi di bengala; l'estasi è lo stato d'animo di ogni giorno. Ma hanno una vita effimera, presto raggiungono il punto culminante: e allora una lunga nausea si impadronisce della società, prima che essa possa rendersi freddamente ragione dei risultati del suo periodo di febbre e di tempesta (*Drang- und Sturmperiode*)»⁴⁸. Il riferimento è alle rivoluzioni borghesi del Settecento, fondamentalmente alla Rivoluzione francese; il sarcasmo di Marx, poi, non risparmia il movimento culturale tedesco dello *Sturm und Drang*, all'origine del Romanticismo e, per tornare a Benjamin, dell'atteggiamento estatico verso la natura. Riferimenti storici a parte, però, non può sfuggire che qui Marx stia descrivendo le rivoluzioni borghesi come un periodo di festa, con tanto di fuochi d'artificio e di colossali sbronze con i prevedibili postumi. È la descrizione di un'ebbrezza collettiva, che Benjamin ha associato alla rivolta borghese in quanto prassi riconducibile ai «preparativi di una festa», mentre la rivoluzione esige «preparazione metodica e disciplinare». Eppure, sebbene debba essere al servizio della rivoluzione, la rivolta in quanto festa può presentarsi come quel momento decisivo in cui l'ebbrezza individuale diventa collettiva. Del resto, nella tradizione popolare fino al Rinascimento, la festa e il carnevale prevedevano proprio il rovesciamento e il ribaltamento dell'ordine vigente e delle gerarchie sociali prestabilite⁴⁹.

È dall'evocazione del fuoco – stavolta non dei bengala, ma dell'eruzione del Vesuvio del 1906, descritta da Angelo Conti come una festa – che prende spunto il saggio di Jesi *Conoscibilità della festa*. Jesi si sofferma sull'indignazione di Benedetto Croce verso il testo di Conti, che utilizza parole liete e di ammirazione per quella che è una catastrofe. La reazione di Croce è per Jesi emblematica dell'attuale in-conoscibilità della vera festa. La vera festa in quanto espressione collettiva risulta tuttavia afferrabile *in negativo*, nel risvolto terrificante e

⁴⁸ Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 24.

⁴⁹ M. Bachtin, *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renesansa*, Chudozestvennaja literatura, Moskva 1965; trad. it. M. Romano, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979.

spaventoso di quella che Jesi definisce «festa crudele», di cui la «festa del fuoco» dell'eruzione del Vesuvio è una manifestazione: «Quando la festa non è più possibile, poiché non esistono più i presupposti sociali e culturali per un'esperienza della collettività che “nel più profondo” sia “più affine alla giocondità che alla malinconia”, la memoria della festa antica e perduta assume nel rimpianto uno spicco così netto da attrarre nell'ambito della “festa” in negativo, della forma in cavo, ogni esperienza che sia collettiva, dolorosa, e che in qualche misura corrisponda – appunto in negativo – alle caratteristiche della vera festa»⁵⁰. L'orrore che la festa crudele suscita nella borghesia – retaggio della vera festa – non deriva soltanto dall'evocazione di un collettivo e di quella massa che al suo interno annullerebbe ogni individualità; è anche l'anticipazione della possibilità di autodistruzione della stessa civiltà borghese in quanto tale: «Distruggere la situazione che rende vere e produttive le macchine – la “macchina antropologica”, la “macchina mitologica” – significa, d'altronde, spingersi oltre i limiti della cultura borghese, non solo cercare di deformarne un poco le barriere confinarie»⁵¹. La festa crudele si fa così possibilità di rivolta in quanto congiungimento di «altroieri» – la vera festa – e «dopodomani», l'al di là della società borghese: «L'impossibilità della festa come vero istante collettivo, oggi, deriva dalle caratteristiche stesse, peculiari, della società borghese; l'inconoscibilità della festa, oggi, deriva dalle caratteristiche della cultura che quella società ha maturato ed espresso»⁵².

In *Conoscibilità della festa*, Jesi cita la XV tesi *Sul concetto di storia* di Benjamin. Le rivoluzioni sono solite introdurre un nuovo calendario, il cui giorno inaugurale «è sempre lo stesso giorno che ritorna in figura nei giorni di festa, che sono giorni della rammemorazione»⁵³. Nella loro esplosione, le rivoluzioni impongono alla storia il tempo della festa, interrompendo lo scorrere del tempo scandito dagli orologi. Ed è tale arresto del *continuum* del calendario a ritornare nei giorni di festa. Jesi così commenta: «La festa come tempo festivo è, in Benjamin, un modello gnoseologico che implica come condizione *sine qua non* la collettività e l'autoaffermazione nell'esperienza festiva considerata»⁵⁴. Nella XV tesi, Benjamin si riferisce in effetti a rivoluzioni

⁵⁰ F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, in Id., *Il tempo della festa* cit., p. 66.

⁵¹ Ivi, p. 107.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 49.

⁵⁴ Jesi, *Conoscibilità della festa* cit., p. 96.

(quella del 1789 e quella del 1830) nella loro piena attualità, nel momento in cui si esprime un soggetto collettivo in azione. E tuttavia, i giorni di festa sono «giorni della rammemorazione», che nell'interrompere la temporalità ordinaria al contempo rievocano alla presenza eventi passati, magari del tutto inattuali. Andiamo allora a un'altra descrizione benjaminiana di una festa, dove tornano il fuoco, i bengala e i fuochi d'artificio. Come per il saggio *Il surrealismo* siamo nel 1929 e si festeggia il 14 luglio, anniversario della Grande Rivoluzione: «Questa folla cupa non attende forse una sciagura, grande abbastanza da far sprizzare la scintilla della sua tensione, un incendio oppure la fine del mondo, qualcosa che faccia rovesciare questo mormorio soffuso fatto di migliaia di voci in un solo grido, al modo in cui un colpo di vento scopre la fodera scarlatta del mantello? Perché l'acuto grido dell'orrore, il terrore panico è il rovescio di ogni vera festa di massa»⁵⁵. Ecco la descrizione di una festa del fuoco che corrisponde a una festa crudele per come la definisce Jesi: l'orrore e il terrore come rovescio – come negativo – di «ogni vera festa di massa». Nella festa, gli individui borghesi si ritrovano ammassati, i loro corpi già formano un unico corpo collettivo⁵⁶ e il «terror panico» – che rimanda a un'ebbrezza comune e cosmica – dissolve ogni individualità e con ciò evoca l'autodistruzione di quella stessa società, e la dischiusura della possibilità rivoluzionaria: «Per l'esistenza più profonda, inconsapevole della massa, le feste di gioia e i falò sono solo lo spettacolo nel quale essa si prepara all'istante dell'emancipazione, a quell'ora in cui il panico e la festa, riconoscendosi fratelli dopo una lunga separazione, si abbracciano nell'insurrezione rivoluzionaria»⁵⁷.

Abstract

In diversi luoghi della sua opera, Furio Jesi si confronta con Walter Benjamin. Eppure, un tale confronto manca in *Spartakus*, lo scritto

⁵⁵ W. Benjamin, *Schönes Entsetzen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, IV/1 cit.; trad. it. G. Carchia, *Seducente orrore*, in Id., *Opere complete III* cit., p. 278.

⁵⁶ «Anche il collettivo è corporeo. [...] Solo se corpo e spazio immaginativo si penetrano in essa [nella *physis*] così profondamente che tutta la tensione rivoluzionaria diventa innervazione fisica e collettiva, e tutta l'innervazione fisica del collettivo diventa scarica rivoluzionaria, solo allora la realtà ha superato se stessa tanto quanto esige il manifesto comunista». Benjamin, *Il surrealismo* cit., pp. 213-4.

⁵⁷ Benjamin, *Seducente orrore* cit., p. 278.

pubblicato postumo che sembra condividere con Benjamin temi, contesti e concezioni. Tendo a ritenere che ciò accade poiché, proprio qui dove si tematizza la differenza tra rivolta e rivoluzione, riscontrabile anche in Benjamin, maggiormente affiora la differenza di Jesi rispetto al rapporto tra mito e storia che attraversa sostanzialmente per intero l'opera benjaminiana. Pur analizzando le differenze, tra cui la più significativa concerne la concezione benjaminiana del messianico in quanto tempo storico che interviene a interrompere il *continuum* di una storia ridotta a mito, è su una affinità di fondo tra Benjamin e Jesi che si insiste: il «carattere autodistruttivo» della cultura borghese, che emerge tanto nella rivolta quanto, come seducente orrore, nella festa.

In several places in his work, Furio Jesi discusses Walter Benjamin. Yet such a reference is lacking in Spartakus, the posthumously published work that seems to share themes, contexts and conceptions with Benjamin. I tend to believe that this is because it is precisely here, where the difference between revolt and revolution, also found in Benjamin, is thematised, that Jesi's difference with respect to the relationship between myth and history, which runs substantially through the whole of Benjamin's work, is most apparent. While analysing the differences, the most significant of which concerns Benjamin's conception of the messianic as historical time that intervenes to interrupt the continuum of a history reduced to myth, it is on a basic affinity between Benjamin and Jesi that I insist: the «self-destructive character» of bourgeois culture, which emerges as much in revolt as, as seductive terror, in the feast.

Parole chiave: Furio Jesi, Walter Benjamin, rivolta, rivoluzione, distruzione, festa.

Keywords: Furio Jesi, Walter Benjamin, Revolt, Revolution, Destruction, Feast.