

Pensare per costellazioni.

Critica della storia e storia critica in Nietzsche e Benjamin

Giovanni Gurisatti, Università di Padova

1. Benjamin e la ‘*Seconda inattuale*’ di Nietzsche

Benché il nome di Nietzsche ricorra di frequente, e nei contesti più disparati, nella sua opera, non si può dire che il giudizio di Benjamin sull'autore dello *Zarathustra* sia stato risoluto e univoco. Ancora nel 1932, in occasione della recensione *Nietzsche e l'archivio della sorella*, ammette:

Non ho ancora avuto tempo di occuparmi della questione di quale significato si possa attribuire [agli scritti di Nietzsche] in caso di necessità [...]. Nella recensione [...] non ho preso definitivamente posizione per quanto riguarda la mia opinione su Nietzsche¹.

Se con l'espressione “in caso di necessità” Benjamin, com'è verosimile, intende la questione della storia e della sua connessione con la prassi, argomento sempre al centro delle sue riflessioni, c'è da credere a quanto ebbe modo di affermare retrospettivamente Scholem:

[Benjamin] pensava che Nietzsche fosse stato l'unico che nel XIX secolo, quando si faceva ‘esperienza’ soltanto della natura, avesse capito l'esperienza storica².

D'altra parte, però, proprio alla luce di queste parole si può intuire il motivo dell'incertezza di Benjamin: se da un lato infatti non v'è dubbio che la *Seconda Inattuale* di Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, rappresenti un punto fisso per l'esigenza benjaminiana di delineare un'esperienza critica della storia basata sulla critica della storia stessa, Benjamin, viceversa, sembra nutrire forti perplessità circa la possibilità che la nozione nietzscheana del tempo (cioè dell'Eterno Ritorno) possa, *in caso di necessità*, risultare utile alla propria nozione di storia. Anzi, il tempo del Ritorno, identificato *tout court* con il tempo ciclico del mito e del destino, è per Benjamin il grande nemico del tempo della redenzione (della rivoluzione), dunque del materialismo storico-critico. Si può dire quindi che l'incapacità, da parte di Benjamin, di porre in connessione la critica della storia e la storia critica sviluppate da Nietzsche nella *Seconda inattuale* con le considerazioni sull'Eterno Ritorno presenti nello *Zarathustra* e nei frammenti postumi costituisca un clamoroso appuntamento mancato, che merita qualche riflessione, soprattutto tenendo conto che tale connessione non viene esplicitata e argomentata, nel dettaglio, nemmeno da Nietzsche stesso.

L'esperienza della storia delineata da Nietzsche apre e chiude emblematicamente l'intero arco della produzione di Benjamin. Già nel 1913, studente universitario a

- 1 W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. IV (1931-1934) 1998, p. 100 (a G. Scholem, 1 giu. 1932).
- 2 G. Scholem, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 79.

Friburgo e membro della Freie Studentenschaft, pubblica nella rivista “Der Anfang” un articolo su *Insegnamento e valutazione*, in cui la *Seconda Inattuale* ha un ruolo metodologico di spicco nella sua giovanile battaglia contro una concezione asfittica, scienziata, manualistica e filistea della storia, tipica dei licei classici del tempo: “Sentiamo profondamente” scrive

che, proprio perché i nostri padri collegano così strettamente ogni sorta di sentimenti polverosi con Sofocle e Platone, noi dobbiamo liberarci dall’atmosfera di famiglia della scuola classica. [...] [Il nostro liceo] non sarà un liceo in cui (nel migliore dei casi) venga capita la greicità alla Winckelmann [...]. Il nostro liceo dovrebbe richiamarsi a Nietzsche e al suo saggio *Sull’utilità e il danno della storia*³.

Il che significa, anzitutto: a una storia che renda il passato – anche quello dell’antica Grecia – presente, attuale, dirompente, utile alla vita e alla prassi dei giovani in una scuola nuova, “ostile al presente” dei dotti e dei retriivi della cultura, nella quale “una scultura greca sarebbe qualcosa di più di una sudicia riproduzione su cartone appesa ogni tanto in aula per quattro settimane”⁴.

Nelle parole del Benjamin ventunenne risuona con vigore l’anatema nietzscheano scagliato nella *Seconda Inattuale* contro una nozione bloccata, feticistica, di un passato “affossatore [non vivificatore] del presente”⁵, oggetto di culto monumentale, antiquario, archeologico da parte di una storia e di uno storico privi della forza plastica (il che significa anche distruttiva, corrosiva, *critica* appunto) “di usare il passato per la vita e di tra-sformare la storia passata in storia presente”⁶. “La storia” annota Nietzsche “degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non la anima e ravviva più”⁷. Contro ogni forma di inerzia e passività del sapere storico, Nietzsche – che scrisse la *Nascita della tragedia* non per sistamarla filologicamente nel passato, ma per consentirne la rinascita attualizzante e rigeneratrice nel presente – delinea la figura di uno storico vigile e attivo, capace di stabilire costellazioni istantanee tra presente e passato affinché questo possa riesplodere, dissestandolo e riarticolandolo, nello *hic et nunc*: “Solo con la massima forza del presente” scrive

voi potete interpretare il passato: solo nella più forte tensione delle vostre qualità più nobili indovinerete ciò che del passato è degno di essere conosciuto [...]. Il vero storico deve avere la forza di coniare di nuovo ciò che è noto in qualcosa di mai sentito⁸.

3 Faremo riferimento qui alle *Opere complete di Walter Benjamin*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, edite da Einaudi, facendo seguire alla sigla OCWB il numero del volume e la pagina: qui W. Benjamin, *Insegnamento e valutazione*, trad. it. di I. Porena in OCWB I, p. 151.

4 *Ibidem*.

5 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 8.

6 *Ivi*, p. 11.

7 *Ivi*, p. 27.

8 *Ivi*, p. 55.

Chi potrebbe negarlo? Sembra di leggere già il Benjamin delle *Tesi* e del *Passagen-Werk*. Di fatto l'incipit della *Seconda Inattuale* troneggia come motto in capo alla *Tesi XII*, scritta nel 1940:

Abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere [Aggiunge Nietzsche più sotto: Ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione]⁹.

Ventisette anni dopo il saggio giovanile sopra citato, ma con l'identico spirito, Benjamin – in un momento cruciale della sua vita e della sua opera – fa nuovamente appello al Nietzsche della *Seconda Inattuale* per suggellare la dichiarata superfluità e inattualità di una storia incapace di agire fattivamente nel presente, aliena dalla prassi e lontana dalle dinamiche ora non solo pedagogiche, ma politiche: la lotta di classe, la rivoluzione e la liberazione di “generazioni di sconfitti”, ancora prigionieri in un passato apparentemente irredimibile. Se la storia non può operare, nella prassi, contro questa prigionia, riattualizzandone le sopite energie sovversive, è semplicemente inutile. Da tale punto di vista il Nietzsche della *Seconda Inattuale* e della *Nascita della tragedia* e il Benjamin delle *Tesi* e del *Passagen-Werk* entrano in costellazione e dicono, in sostanza, la stessa cosa.

Non è il caso di soffermarci qui sui limiti storici oggettivi della prospettiva rivoluzionaria di Benjamin, simultaneamente affossata da nazismo e stalinismo, regimi che del passato fecero un uso tutt'altro che salvifico e sovversivo. Assai più interessante è considerare la compiuta coincidenza di metodo – cioè l'essenza ermeneutica – della storia critica di Nietzsche e di Benjamin, che ha nella fulminea costellazione presente-passato la sua chiave di volta: come per Nietzsche, anche per Benjamin il compito della storia critica consiste nel cogliere al volo il momento opportuno – il *kairós* – in cui “il passato viene a convergere con il presente in una costellazione”¹⁰, riconoscendo appunto nel passato “ciò che viene a coincidere nella costellazione di un unico e identico attimo” attuale¹¹. Pensare, anzi fare la storia per costellazioni, al servizio della vita e della prassi, significa per entrambi afferrare la sincronia determinata – al tempo stesso storica-e-sovrastorica, storica-e-antistorica – tra uno specifico momento presente e un altrettanto specifico luogo del passato, poiché solo dalla polarizzazione a distanza del loro entrare in costellazione *hic et nunc* un certo passato e un certo presente acquistano la loro vibrante attualità:

Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione [...]. Ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre- e post-storia. Si

9 Ivi, p. 3. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in OCWB VII, p. 489 (*Tesi XII*, trad. mod.).

10 W. Benjamin, *Appendice a 'Sul concetto di storia'*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in OCWB VII, p. 507.

11 Ivi, p. 498.

trasforma in questo modo, poiché l'attualità agisce dentro di esso¹².

Questo insistito ritornare, da parte di entrambi, sul carattere attuale, istantaneo, interpretativo, della storia critica coincide con il riconoscimento della dimensione tragica, drammatica, pericolosa e arrischiata del fare storia, che non ha nulla dell'“ozio raffinato”, inutile alla vita e all'azione, del filologo, dell'erudito e dello scienziato della storia. La storia acquista così il senso di una chance critico-distruttiva e sovversivo-liberatoria: come per Nietzsche lo storico “deve avere [...] la forza di infrangere e di dissolvere un passato” feticisticamente inteso, e la storia “è sempre un processo pericoloso”, sicché uomini e tempi che intendono così la storia “sono sempre uomini e tempi pericolosi e in pericolo”¹³, allo stesso modo Benjamin – per il quale, a partire dal 1933, l'emergenza storico-politica era giunta al culmine, mettendo in pericolo la sua stessa esistenza fisica – ribadisce che l'immagine storica “porta in sommo grado l'impronta [del] momento critico e pericoloso” che sta alla base della sua lettura¹⁴, nella misura in cui è a una “costellazione carica di pericoli” (nel suo caso il nazismo)¹⁵ che lo storico tenta di controbattere con la propria energia distruttiva:

Contro questa costellazione di pericoli muove la storiografia; sta ad essa dar prova della sua presenza di spirito [...]. L'immagine del passato [...] assomiglia alle immagini del proprio passato che si presentano alla mente degli uomini nell'attimo del pericolo [...]. La storia, in senso rigoroso, è dunque un'immagine [...] che s'impone improvvisamente al soggetto della storia nell'attimo del pericolo¹⁶.

Insomma: per Nietzsche come per Benjamin, sia pure in contesti differenti, la storia critica, per essere tale, dev'essere storia drammatica d'eccezione-emergenza, storia *polemica* che prevede la figura di uno storico vigile, attivo, radicato nella prassi, dotato di quella battagliera presenza di spirito che gli consente di afferrare al volo, nel momento del pericolo, la costellazione salvifica, la quale acquista così, nella sua distruttività, carattere di chance. È per questo che la storia critica dev'essere, anzitutto, critica della storia, ovvero critica di quella “malattia” storica che presenta in Nietzsche e in Benjamin aspetti affatto identici.

2. Critica della malattia storica

Applicata alla storia l'idea di costellazione evoca la capacità, da parte dello storico, di individuare, stabilire, costruire interconnessioni storiche, testuali, fenomeniche a distanza – cioè discontinue – sia nello spazio (ad es. di un'epoca) che nel tempo (ad es. di epoche differenti), in base a somiglianze, analogie, affinità, corrispondenze intensive tra elementi “polarizzati”, anche minimi (micrologici) del

12 W. Benjamin, *Appunti e materiali. Teoria della conoscenza e del progresso*, trad. it. di G. Russo in OCWB IX, p. 516 [N 2a, 3] e p. 527 [N 7a, 1].

13 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 28-29.

14 W. Benjamin, *Appunti e materiali. Teoria della conoscenza e del progresso*, cit., p. 518 [N 3, 1].

15 Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010, in part. pp. 27-47.

16 Cfr. W. Benjamin, *Appendice a 'Sul concetto di storia'*, cit., pp. 506-507; cfr. Id., *Appunti e materiali. Teoria della conoscenza e del progresso*, cit., p. 534 [N 10a, 2] e Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 485 (Tesi VI).

presente e del passato. In tal senso la storia-per-costellazioni ha statuto non scientifico ma ermeneutico, vale a dire ha carattere non classificatorio ma interpretativo, non sistematico ma sperimentale, non deduttivo ma intuitivo, non continuo ma istantaneo¹⁷. Il tempo della costellazione non è il continuum spazio-temporale (la catena causale dei fatti da ricostruire e fissare nella contemplazione oggettiva del metodo), bensì la discontinuità dell'attimo, l'*Augenblick*, il batter d'occhio: "La vera immagine del passato" annota Benjamin

guizza via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, pro-prio nell'attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenerne [...]. [L'] immagine storica autentica [...] balena fugacemente¹⁸.

Il darsi subitaneo e fuggevole della costellazione storica in un tempo rotto, frammentario, concentrato esige, da parte di chi interpreta, un atteggiamento che non può essere la flemma dello scienziato, la cui certezza nella morta, immobile datità del passato sfocia in passività, pedanteria, calma, pseudo-obbiettività, empatia erudita e neutra nel "c'era una volta". Per Benjamin invece

una conoscenza storica della verità [...] deve assumere [...] la configurazione di una immagine *rapida*. L'immagine rapida, piccola, in contrapposizione alla flemma della scienza¹⁹.

Nelle *Tesi* la malattia che affligge tanto la scienza della storia (lo storicismo) quanto il suo pendant, la filosofia della storia (il mito del progresso) è "l'ignavia del cuore, l'*acedia*, che disperda di impadronirsi dell'immagine storica autentica, che balena fugacemente"²⁰. Soggiogati dall'idea del continuum cronologico, opposto alla discontinuità istantanea della costellazione, sia il filosofo che lo scienziato della storia rimangono per Benjamin incatenati a un'immagine eterna del passato, che lo considera un macigno inamovibile, un irredimibile "c'era una volta" (per Nietzsche: un "così fu"), la cui pesantezza fattuale non lascia spazio ad alcuna leggerezza, agilità, prontezza di spirito interpretativa destinata a redimere ogni mitica chiusura del passato su se stesso.

Questa stessa inerzia, passività e melanconia nei confronti del passato è il nemico anche della *Seconda Inattuale* di Nietzsche, che vi vede la "malattia storica" che affligge – esattamente come in Benjamin – sia la storia monumentale (celebrativa, apologetica, culturale, autoritaria), sia la filosofia della storia di matrice hegeliana (progressiva, processuale, teleologica, escatologica), sia a maggior ragione lo storicismo scienziato della storia antiquaria-archeologica (pseudo-oggettiva, specialistica, erudita, neutra). Se da un lato, infatti, la storia hegelianamente intesa come "cammino di Dio sulla terra", col suo rigido schema stadiologico, risulta "paralizzante e deprimente" nella misura in cui insegna a "incurvare la schiena e a piegare la testa davanti alla 'potenza della storia'"²¹, dall'altro lato, in termini speculari, in virtù della vuotezza e omogeneità

17 Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., pp. 13 sgg.

18 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 485 (*Tesi V*) e p. 486 (*Tesi VII*).

19 W. Benjamin, *'Passages' di Parigi I*, trad. it. di F. Porzio in OCWB IX, p. 947 [O°, 81].

20 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 486 (*Tesi VII*).

21 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 71-72.

della sua temporalità mutuata dalla scienza fisica, un analogo effetto antivitale e antipratico ottiene lo storicismo, la scienza della storia:

La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità [...]. [Invece] la storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza [...]. La storia antiquaria degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del pre-sente non la anima e ravviva più [...]. Allora si osserva il ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che una volta è esistito [...]. Essa è capace appunto solo di *conservare*, non di generare vita [...] La storia antiquaria ostacola la forte risoluzione per il nuovo, quindi paralizza chi agisce²².

La malattia storica, scrive altrove Nietzsche, “ha intaccato la forza plastica della vita, essa non è più capace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento. Il male è terribile”²³. Come si vede, la sintonia tra la critica della storia dannosa alla vita di Nietzsche e quella dannosa alla prassi politica di Benjamin è perfetta. Sta di fatto che quanto vi è di apologetico nella storia monumentale, di teo-teleo-escatologico nella filosofia della storia e di pseudo-filologico nello storicismo genera per entrambi un'immagine culturale-mitico-feticista del passato, destinata di per sé a produrre una malattia antivitale e antipratica.

Anche in questo caso le parole della *Seconda Inattuale* con cui Nietzsche stigmatizza l'idea che il passato sia, appunto, solo “passato”, cioè qualcosa di fermo, chiuso, bloccato, dato una volta per tutte e irrecuperabile – un peso e una catena per l'uomo, che mai quindi potrebbe entrare in una costellazione attuale con il presente – potrebbero essere state scritte dallo stesso Benjamin: l'uomo, scrive Nietzsche, appare

continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena [...]. L'uomo resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte: questo appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello [...]. [Egli] impara a intendere la parola ‘c’era’, quella parola d’ordine con cui lotta, sofferenze e tedio si avvicinano all'uomo, per rammentargli [...] che l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e consumare se stessa²⁴.

Rileggendo le Tesi benjaminiane si può percepire a ogni passo la strenua lotta ingaggiata da Benjamin contro il demone – tanto barocco quanto moderno – dell'*acedia* del tempo, di Crono che “genera (e divora) innumerevoli figli”²⁵, allestendo uno spettacolo di rovine “il cui infinito ripetersi non fa che promuovere lo sconsolato

22 Ivi, pp. 15-16 e 27-28.

23 Ivi, p. 94.

24 Ivi, pp. 6-7.

25 Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto in OCWB II, p. 187.

dominio di un temperamento melanconico e ostile alla vita”²⁶. È questo demone che – ancorché paludato nella moderna veste del progresso – rende melanconico lo sguardo dell’angelo della *Tesi IX*, il quale “vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi”²⁷, cioè *redimere* il passato, ma ne è impossibilitato proprio da una dimensione del tempo e della storia che intende il passato – come afferma Nietzsche – in quanto macigno, peso, fardello, catena sostanzialmente irredimibili. Per entrambi è questa irredimibilità a determinare lo stallo di una storia malata d’impotenza nonché la necessità della sua decostruzione critica.

3. Spezzare la catena del tempo

La condanna della malattia storica è quindi, in Nietzsche e in Benjamin, la stessa, e converge in un punto focale: la critica della irredimibilità del passato, dovuta a una concezione continuistica-lineare del tempo, che induce di per sé la melanconia del “così fu”, del “c’era una volta”. Va da sé che per criticare-ripensare l’essenza della storia si rende necessario per entrambi criticare-ripensare l’essenza del tempo. Anticipando: per pensare la storia “per costellazioni”, storia *non* continuistica-lineare, quindi anti-melanconica e redentiva per eccellenza, è necessario individuare la temporalità peculiare della costellazione stessa. Proprio a questo punto però le strade di Nietzsche e Benjamin sembrano dividersi, o meglio, proprio nei confronti dell’Eterno Ritorno di Nietzsche – il “pensiero abissale” di Zarathustra circa la redenzione del tempo e dal tempo – Benjamin dimostra quella sopra menzionata incertezza o indecisione che gli impedisce di vedere quanto in realtà ancora una volta tra la sua concezione e quella di Nietzsche sussista *potentia* una sintonia praticamente perfetta²⁸. Nel suo caso di necessità Benjamin non appare pronto nel cogliere al volo la chance che l’opera di Nietzsche – quanto al tempo – gli offre.

Nella *Seconda Inattuale*, è vero, Nietzsche non affronta il tema del tempo. Non può sfuggire tuttavia – però a Benjamin sembra appunto essere sfuggito – che il problema cruciale del testo, enunciato nel primo paragrafo, come si è visto, con le immagini del passato (il “c’era [una volta]”, il “così fu”) come “catena”, “macigno”, “carico” e “fardello”, che schiaccia, piega e appesantisce la vita dell’uomo, ingenerando sofferenza, tedio e malinconia, questo problema è esattamente lo stesso – enunciato, alla lettera, con le stesse parole – del capitolo *Della redenzione* dello *Zarathustra*, con cui, come si sa, prende avvio la riflessione di Nietzsche sul tempo e l’Eterno Ritorno. Quanto al tempo, insomma, la *Seconda Inattuale* passa il testimone direttamente allo *Zarathustra*, e affida alle sue pagine la soluzione dell’enigma di quale sia la temporalità della storia critica, cioè della storia come costellazione.

Benjamin – che pure avrebbe dovuto essere attratto dal termine redenzione – non mostra di cogliere questo passaggio, cioè l’intima connessione, in Nietzsche, tra i due testi e i due problemi. Eppure – ci si consenta la ripetitività di questa immagine – proprio il Benjamin delle *Tesi*, e tanto più del *Dramma barocco*, avrebbe potuto essere l’autore di queste celebri frasi dello *Zarathustra*, dato che anche quest’opera non fa che testimoniare a ogni passo la strenua lotta ingaggiata da Nietzsche contro la melanconia

26 Ivi, p. 178.

27 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 487 (*Tesi IX*).

28 Al periodo di Friburgo (1913) di Benjamin risalgono le letture sia della *Seconda Inattuale* sia dello *Zarathustra*.

del tempo:

Come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore? “Così fu” – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato [...]. Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; “ciò che fu” – così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere. E così fa rotolare sassi piena di malumore e di rovello, e si vendica contro tutto quanto non provi il suo stesso rovello e malumore [...]. ‘Tutto perisce, perciò tutto è degno di perire’ [...]. ‘Il tempo non può non divorare i propri figli’²⁹.

La figura nietzscheana dell’*Indovino*, incarnazione del tedio, della *vanitas* e dell’impotenza nei confronti dello scorrere cronologico del tempo, non potrebbe essere più “barocca” di così:

ed ecco vidi venir sugli uomini una grande mestizia. I migliori si stancarono delle loro opere. Una dottrina si diffuse e insieme una credenza: ‘Tutto è vano, tutto è indifferente, tutto fu!’³⁰

Ma appunto: il *Tiefsinn* che accende la malattia melanconica dell’indovino è il medesimo della *Seconda Inattuale*, cioè la conoscenza profonda del fatto che “l’esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa”³¹. Il problema, nei due scritti di Nietzsche, è identico.

Come sarà per il Benjamin delle *Tesi* rispetto al *Dramma barocco*, contro questa melanconia del tempo irredimibile, enunciata nella *Seconda Inattuale*, si scatena il capitolo *Della redenzione dello Zarathustra*, che pone la questione – affatto benjaminiana *ante litteram* – di “redimere coloro che sono passati”³², spezzando la catena del tempo e trasformando ogni “così fu” (ogni passato, ogni “c’era una volta”) in un “così volli che fosse, così voglio, così vorrò”, ovvero in un oggetto su cui la volontà e la vita per Nietzsche – la prassi e la politica per Benjamin – possano tornare a esercitare liberamente, attivamente e positivamente la propria azione redentiva, riattribuendo al passato una chance di attualità. La possibilità di “volere a ritroso” rappresenterebbe per Nietzsche – come per Benjamin – quella “conciliazione col tempo”³³ che ribalterebbe la pesante catena del continuum nella trama leggera della costellazione.

Ma quale tempo? Non è certo il caso di riaffrontare qui per l’ennesima volta la

29 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari in *Opere di Friedrich Nietzsche* [OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, tomo I, 1979, pp. 170-171.

30 Ivi, p. 163. In apertura del capitolo del *Dramma barocco* dedicato alla melanconia Benjamin si esprime in modo identico: la svalutazione delle opere determinata dal luteranesimo “diffuse tra le classi alte la melanconia [...]. Le azioni umane erano private di ogni valore. Nasceva un nuovo mondo: un mondo vuoto. [...] [Alla morale della piccola gente] si contrapponeva il taedium vitae delle nature più ricche” (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 177).

31 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 7.

32 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 170.

33 Ivi, p. 172.

spinosa questione dell'Eterno Ritorno nietzscheano. Ci basta illustrarne quell'aspetto che, forse, nella sua costitutiva ambiguità, sembra essere sfuggito a Benjamin, impedendogli di chiudere il cerchio tra la *Seconda Inattuale* e lo *Zarathustra*, dunque tra la propria concezione del tempo e della storia e quella di Nietzsche.

Anzitutto, non v'è dubbio che l'Eterno Ritorno abbia un versante, per così dire, nichilistico-melanconico, il che impedirebbe *tout court* di identificarlo col tempo della redenzione: "Pensiamo" scrive Nietzsche nel 1887

questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: 'l'eterno ritorno'. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la 'mancanza di senso') eterno!³⁴

Fin troppo evidente è la somiglianza di questa formulazione del Ritorno come dottrina "della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose"³⁵ con le immagini stregate del tempo melanconico per poterla confondere con ciò che guarisce dalla malattia del passato. Di fatto, non solo è questa versione cosmico-circolare del Ritorno come eterna ripetizione e insensatezza del sempreuguale a soffocare nello sgomento e nell'impotenza il pastore de *La visione e l'enigma*, ma è da essa che scaturisce quella "canzone da organetto" del Ritorno come giostra della meccanica reiterazione dello Stesso che appare ne *Il convalescente*, il quale, per l'appunto, la percepisce come una malattia del tutto analoga a quella del "così fu". Infatti, se tutto non fosse altro che eterna ripetizione, che riporta eternamente e meccanicamente a identici stati di cose, l'esito di questa temporalità sarebbe non la redenzione, ma il "grande disgusto" per l'uomo,

ciò che l'indovino aveva profetizzato: 'Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere [del Ritorno] strangola'³⁶.

Ora, è noto, ed è un fatto, che Benjamin cade proprio in questo tranello del Ritorno. Non solo per la, a nostro avviso, incauta e affrettata identificazione del pensiero nietzscheano del Ritorno con la "fantasmagoria cosmica" – questa sì meccanica, stregata, melanconica – enunciata da Blanqui in *L'éternité par les astres*³⁷, "visione infernale" sfociante in una "rassegnazione priva di speranza"³⁸, ma soprattutto

34 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta in OFN VIII, I, 1975, p. 201 [fr. 5(71), 6].

35 F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di R. Calasso in OFN VI, II, 1970, p. 322.

36 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 267.

37 Cfr. A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri. Una cosmologia fantastica*, a cura di F. Desideri, Theoria, Roma, 1983.

38 Cfr. W. Benjamin, *Paris, Capitale du XIXe siècle*, in OCWB IX, p. 35. Nella sezione *La noia, eterno ritorno degli Appunti e materiali* (cfr. OCWB IX, pp. 108-129) Benjamin raccoglie vari estratti da *L'éternité par les astres*, seguiti da una miscellanea di frammenti di Nietzsche sull'eterno ritorno. Non è certo un caso che all'appunto D 7a, che riporta la conclusione del testo di Blanqui: "La stessa monotonia, lo stesso immobilismo si ritrovano negli altri astri. L'universo si ripete senza fine, segnando il passo. L'eternità imperturbabile recita nell'infinito sempre le stesse rappresentazioni" (trad. it. cit., p. 93), succeda subito (D 8, 1) il frammento nietzscheano del 1887 da noi sopra riportato: si veda p. 171, nota 34 – quindi: melanconia/rassegnazione del Ritorno in Blanqui =

per la sua stessa interpretazione del Ritorno. Basandosi sulla sezione *Der Wille zur Macht* dei *Gesammelte Werke* di Nietzsche³⁹, e sull'edizione del 1935 del *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* di Karl Löwith⁴⁰, Benjamin – che però si occupa poco dello *Zarathustra* – nel *Passagen-Werk* giunge alla seguente conclusione: intendendolo non già in quanto contrapposto (com'è per Nietzsche) alla temporalità dello storicismo e della filosofia del progresso, bensì come loro complementare⁴¹, interpreta il Ritorno come “fantasmagoria mitica” che riemerge al cuore della modernità nelle fattezze del “cerchio incantato”, della “ripetizione” e dell’“eternità di un destino ciclico”⁴². Le immagini che egli collega al Ritorno nietzscheano sono quelle mitiche dell'inutilità, dell'insensatezza e della fatalità, e il suo giudizio non potrebbe essere più drastico:

L'essenza dell'accadere mitico è la ripetizione, in cui s'inscrive come figura latente quell'inutilità che marchia la fronte di alcuni eroi degli inferi (Tantalo, Sisifo e le Danaidi). Ripensando ancora una volta nel XIX secolo il pensiero dell'eterno ritorno, Nietzsche fa la figura di colui in cui la fatalità mitica si compie nuovamente [...]. In Nietzsche quest'esperienza si proietta sul piano cosmologico nella tesi: non può più sorgere nulla di nuovo⁴³.

Fuor di metafora, la *vanitas* del Ritorno è per Benjamin quella stessa del sempreuguale (*das Immerwiedergleiche*) metropolitano del traffico incessante, della folla anonima, della merce stipata nei *grands magasins*, del gioco d'azzardo (in borsa), della catena di montaggio – tutte situazioni mitiche e stregate poiché caratterizzate, nella loro monotona, automatica ripetitività, dall'assenza di cesure e arresti rigeneranti, rivoluzionari⁴⁴. È per questo che – per tornare al nostro tema – “l'idea dell'eterno ritorno fa dello stesso accadere storico un articolo di massa”⁴⁵. L'Eterno Ritorno, *alter ego* del progresso, è il tempo mitico del capitalismo.

Viceversa, altrettanto evidente è che per Benjamin l'unica temporalità che si contrappone criticamente, dall'interno, al continuum (cioè al tempo infernale) della filosofia del progresso, dello storicismo e dell'eterno ritorno – complici della fantasmagoria borghese del sempreuguale mitico-moderno – non può che essere quella dell'*attimo*, “il tempo contenuto nell'attimo in cui la luce della stella filante brilla all'occhio dell'uomo”⁴⁶. Ancora una stella, quindi, poiché, come si è visto, è l'attimo il tempo della costellazione e della redenzione. Al tempo melanconico di Cronos – tempo quantitativo, disperso nel processo, lineare o circolare – Benjamin contrappone il tempo

nichilismo/fatalismo del Ritorno in Nietzsche.

39 Benjamin utilizza i volumi 18 e 19 della *Musarion Ausgabe*, München, 1926.

40 Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di S. Venuti, Laterza, Bari, 1982.

41 Cfr. W. Benjamin, *Appunti e materiali. La noia, eterno ritorno*, trad. it. di M. De Carolis in OCWB IX, p. 125 [D 8a, 2 e D 8a, 4], p. 126 [D 9, 5] e p. 129 [D 10a, 5]: “La fede nel progresso [...] e l'idea dell'eterno ritorno sono complementari”.

42 Cfr. Ivi, p. 128 [D 10, 3 e D 10a, 1] e p. 129 [D 10a, 4].

43 Ivi, p. 129 [D 10a, 4] e p. 366 [J 60, 7].

44 Cfr. W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, trad. it. di R. Solmi in OCWB VII, pp. 399-402.

45 W. Benjamin, *Appunti e materiali. Baudelaire*, trad. it. di M. De Carolis in OCWB IX, p. 371 [J 62a, 2].

46 W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 401 (trad. mod.).

di Kairós – tempo qualitativo, concentrato nell’attimo, tempo-cesura-arresto di altissima densità eventuale, tempo critico avente carattere di chance che si dà nel massimo del pericolo, tempo messianico-redentivo, infine, poiché soltanto nell’“*adesso (Jetztzeit)*” dell’attimo lo storico

afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore [...]. La salvazione del passato che viene compiuta dallo storico può essere operata solo nei confronti di qualcosa che nell’attimo successivo è già irrimediabilmente perduto [...]. La conoscenza storica è possibile soltanto ed esclusivamente nell’attimo storico. Ma la conoscenza dell’attimo storico è sempre la conoscenza di *un* attimo⁴⁷.

Nell’esperienza kairologica dell’attimo la catena del tempo – lineare, progressivo, circolare – viene spezzata, il macigno del passato (il “così fu”, il “c’era una volta”) va in frantumi, e questi frammenti possono ricostellarsi secondo le inedite configurazioni dettate dall’emergenza attuale/concentrata del momento presente – proprio come presuppongono la *Seconda Inattuale* e il capitolo *Della redenzione* dello *Zarathustra*. Ma Benjamin non se ne accorge – e di qui la sua fatale incertezza nei confronti di Nietzsche.

Non se ne accorge perché – probabilmente allarmato dalle eccessive attenzioni che, negli anni Trenta, il nazismo riservava a Nietzsche, o tanto più fuorviato sia dalla connessione con Blanqui, sia dalla parziale interpretazione *greca*, cosmico-mitica del Ritorno fornita dalla sua fonte Löwith – del Ritorno egli coglie ed esalta criticamente solo il versante nichilistico funesto, melanconico, contro cui però, lo si è visto, Nietzsche stesso nello *Zarathustra* si ribella.

Insomma: il nichilista messianico Benjamin non afferra, in Nietzsche, proprio il versante messianico del nichilismo del Ritorno, dove cioè esso incontra – esattamente nei suoi stessi termini – la categoria dell’attimo-come-*kairós*. Ed è per certi versi paradossale che a cogliere invece con assoluta precisione il nesso intrinseco tra Eterno Ritorno nichilistico e Attimo redentivo fosse in quegli anni il più acerrimo nemico di Benjamin, ossia il “nazista” Heidegger.

Nel magistrale corso interamente dedicato, nel 1937, all’Eterno Ritorno, poi raccolto nel *Nietzsche*, Heidegger, in particolare riferendosi a *La visione e l’enigma* (canto dello *Zarathustra* soprendentemente trascurato da Benjamin), osserva con acume che

ciò che è più difficile e più proprio della dottrina dell’eterno ritorno [è] che l’eternità è nell’attimo, che l’attimo [...] determina il modo in cui tutto ritorna. Ma la cosa più difficile è la cosa più grande da capire [...]. Con l’autentica verità del pensiero coabita tanto vicina la sembianza del suo estremo opposto⁴⁸

Per Heidegger, nell’attimo-del-ritorno presente, passato e futuro si scontrano e si intrecciano – entrano cioè in costellazione – e tale estrema, drammatica concentrazione

47 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 493 (*Tesi A*) e Id., Appendice a ‘*Sul concetto di storia*’, cit., p. 512 e p. 498.

48 M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 264-265 e p. 330.

del tempo esige da parte di colui che agisce la capacità di balzare dentro l'attualità del *kairós*-come-chance nel momento e nel modo più opportuno, con energia, prontezza di spirito e decisione – come voleva Benjamin. Ed è questo, si sa, il senso profondo del celebre “morso” del pastore dello *Zarathustra*, su cui sono stati scritti fiumi di parole. Heidegger qui ci vede assai più chiaro di Benjamin: se il Ritorno significasse soltanto il decoro automatico e necessario di un eterno, vuoto circolare, di un'eterna, continua ripetizione, allora l'esito non potrebbe essere che l'indifferenza, la deresponsabilizzazione, l'*acedia*, l'inerzia, il fatalismo⁴⁹; e in ciò il Ritorno sarebbe, appunto, *soltanto* l'opposto-complementare dello storicismo e della filosofia del progresso: tempo mitico e infernale (come pensa Benjamin, sulla scorta di Blanqui). Invece, sottolinea Heidegger, nel Ritorno

i singoli avvenimenti non vanno immaginati come accostati in serie l'uno all'altro, esteriormente, in modo da allacciarsi semplicemente in un circolo vuoto, ma *ciascuno è sempre, ogni volta a suo modo, la risonanza del tutto e la consonanza con tutto*⁵⁰.

Pensiero assai “benjaminiano”, questo, e invero affatto incompatibile con il *continuum* sia dello storicismo che della filosofia del progresso, il cui esito non è l'*acedia* bensì all'opposto l'idea che in ogni azione presente sia di volta in volta “compendiata la storia di tutto l'accadere”⁵¹, sicché il Ritorno, anziché indifferenza e inerzia, “porta nell'ente, per ogni attimo, il sommo rigore e vigore della decisione”⁵². Così inteso, il Ritorno induce non l'estrema deresponsabilizzazione, bensì – esattamente come vogliono il Benjamin delle *Tesi* e il Nietzsche della *Seconda Inattuale* e del canto *Della redenzione* – la massima responsabilizzazione ermeneutica di ogni attimo del presente nei confronti di ogni attimo del passato (dunque del futuro), tre dimensioni che non vanno più pensate in sequenza lineare, ma in costellazione simultanea, concentrata nell'attimo attuale.

L'idea espressa da Nietzsche nel frammento del 1887⁵³ resta vera, con il suo esito nichilistico à la Blanqui. E qui si ferma Benjamin. Heidegger però compie un legittimo passo avanti:

Ma così il pensiero dell'eterno ritorno di Nietzsche è pensato soltanto a metà, quindi non è affatto pensato, cioè non è colto nel suo carattere di attimo e di decisione [...]. *L'eterno ritorno dell'uguale è pensato soltanto se è pensato nichilisticamente e secondo l'attimo*⁵⁴.

Non v'è alcun dubbio che Heidegger, qui, *pro domo sua*, miri a ricollegare la riflessione di Nietzsche a quella da lui svolta in *Essere e tempo*, in cui l'attimo costituisce la temporalità autentica del *Dasein* esistenzialmente inteso – una esistenzialità solipsistica motivo di critica radicale da parte di Benjamin e di Adorno –,

49 Cfr. Ivi, p. 330.

50 Ivi, pp. 340-341, c.n.

51 Ivi, p. 341.

52 *Ibidem*.

53 Cfr. sopra, p. 171, nota 34.

54 Ivi, pp. 364 e 371.

ma è altrettanto indubbio che la sua lettura di Nietzsche è più completa di quella di Benjamin (e di Löwith). Avvicinandosi *malgré lui* inconsapevolmente a Heidegger, Benjamin avrebbe potuto capire infatti che la malattia del Ritorno – il nichilismo passivo – rimane tale solo finché esso, in quanto pensiero del tempo, non venga approfondito radicalmente al punto da ribaltarsi su se stesso, nell’attimo, trasformandosi nel nichilismo attivo della costellazione, dunque della redenzione: così, il tutto ritorna, “tutto è nulla, tutto è indifferente, nulla vale la pena” si capovolge nel “tutto ritorna, ogni attimo è importante, tutto è importante”. Dallo *choc* del “tutto è indifferente” scaturisce d’un tratto la chance del “nulla è indifferente”⁵⁵, ed è per questo che lo storico del presente – con il collettivo cui si trova correlato – vive nell’assoluta responsabilità nei confronti di ogni istante del passato ancora irredento: “Esiste” scrive Benjamin nelle *Tesi*:

un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come a ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto⁵⁶.

Sia in Nietzsche – letto qui in parte tramite Heidegger – che in Benjamin la storia critica come critica della storia può assumere questa funzione messianico-redentiva (debole o forte che sia) solo se pensa per costellazioni, e tale pensare per costellazioni è a sua volta possibile soltanto se viene sperimentata fino in fondo la dimensione dell’attimo, la temporalità kairologica solo al cui interno la costellazione di presente-e-passato acquista carattere di *chance*. È soltanto a questo punto che anche la costellazione tra Nietzsche e Benjamin, *Seconda Inattuale* e *Zarathustra*, da un lato, *Tesi sulla storia* e *Passagen-Werk* dall’altro, sarebbe stata davvero perfetta, anche se così non fu, forse per colpa proprio dell’ombra lunga di Heidegger.

Per Benjamin il Nietzsche dell’Eterno Ritorno non è colui che coglie al volo il darsi balenante di una costellazione salvifica nel firmamento della storia, bensì colui che, con “eroica fermezza”⁵⁷, si sottomette fatalmente al ripetersi sempre uguale delle identiche costellazioni nell’eternità ciclica di un accadere mitico – che poi altro non è che l’accadere del nemico di classe.

4. Epilogo: emergenza del tempo e tempo dell’emergenza

Al di là delle *défaillances* interpretative una cosa è certa: sia in Nietzsche che in Benjamin si ha, nel tempo dell’emergenza – per Nietzsche la *décadence* che affligge l’Europa e la Germania di fine Ottocento, per Benjamin l’avvento del totalitarismo nazista – l’emergenza del tempo, cioè la necessità di individuare una temporalità critica all’altezza della criticità della storia, intesa sia come evento sia come conoscenza. Si è visto in che senso entrambi, in contesti diversi, identifichino la temporalità della costellazione con una dimensione kairologica in cui il tempo è (sono tutte espressioni mutate da Benjamin) “attuale, istantaneo, concentrato, condensato, contratto, arrestato, immobile, in bilico, guizzante, balenante, fulmineo, rapido, fugace, discontinuo, frammentario, carico, esplosivo, dirompente, disgregante, arrischiato, azzardato,

55 Cfr. Ivi, p. 370.

56 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 484 (Tesi II).

57 Cfr. W. Benjamin, *Parco centrale*, trad. it. di R. Solmi e E. Ganni in OCWB VII, p. 193.

pericoloso, tempo d'emergenza, d'ec-cezione, critico, decisivo, risolutivo, avente carattere di *chance*, scheggia, scintilla, citazione, balzo, tempo del cogliere al volo, del non lasciarsi sfuggire, della vigilanza, prontezza, presenza di spirito, attenzione, abilità, scaltrezza, forza, tempo drammatico, distruttivo, nichilistico, catastrofico, apocalittico, salvifico, redentivo”, insomma tempo *tragico*, per Nietzsche rigenerante, per Benjamin rivoluzionario, per entrambi tempo di una nuova umanità.

È ancora attuale una simile concezione, anzi *esperienza* (individuale e collettiva) della storia critica? Oppure l'odierna storia-spettacolo postmoderna – con la sua sostituzione dell'autentica esperienza del passato con i simulacri *popular* di un passato da fiction, pronto per il rapido consumo – si rivela essere, quanto a neutralizzazione, anestetizzazione, narcotizzazione e saturazione dell'esperienza storica, un nemico assai peggiore, più agguerrito e più subdolo della scienza e della filosofia della storia contro cui si scagliano Nietzsche e Benjamin? Anche in questo la *Seconda Inattuale* si rivela profetica, poiché prevede con precisione la nuova forma di acedia estetizzante che affliggerà la futura umanità mass-mediatica: l'uomo moderno, scrive Nietzsche con lungimiranza

si fa preparare di continuo dai suoi artisti della storia la festa di un'esposizione universale; è diventato uno spettatore gaudente e peregrinante, ed è caduto in una situazione dove perfino grandi guerre e grandi rivoluzioni possono cambiare a malapena qualcosa per un momento. Ancora non è finita la guerra, e già essa è convertita in carta stampata in centomila copie, già viene presentata come nuovissimo stimolante al palato estenuato dei bramosi di storia⁵⁸.

Per questo spettatore gaudente e peregrinante, già vittima dei mass-media e versione proto-postmoderna dell'“ozioso raffinato” citato in testa alla *Tesi XII* di Benjamin, appositi “stilisti della storia” approntano – come avrebbe detto Baudrillard – simulacri e surrogati di un passato/presente simulato, “perché niente ne esca se non appunto delle storie, ma nessun evento!”⁵⁹, ottenendo ciò che in precedenza nessuna storia aveva ottenuto: la perdita collettiva di quel senso di interesse, meraviglia e sorpresa per le costellazioni istantanee di presente-e-passato che conduce alla fine a “tollerare tutto” rinserrandosi in una “intenzionale ottusità” di fronte alla massa sempre affluente delle immagini mediatizzate del passato:

Dove alla base c'era una coscienza più fine e forte, subentra anche un altro sentimento: la nausea [...]. In melanconica indifferenza [l'uomo moderno] fa passare davanti a sé un'opinione dietro l'altra...⁶⁰

L'incapacità di cogliere al volo, nell'attimo decisivo, la costellazione attualmente giusta, e di tradurla in prassi vitale/politica determina il paradosso tipicamente postmoderno per cui l'eccesso di accelerazione genera inerzia, l'eccesso di differenziazione indifferenza, l'eccesso di informazione “l'indecidibilità dei fatti e la

58 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 39-40.

59 Ivi, p. 41.

60 Ivi, p. 61.

confusione delle menti”⁶¹. Un’epoca senza storia critica è un’epoca senza vita, senza politica, senza immagini (cioè senza costellazioni). Scrive Baudrillard:

In questa impossibilità di cogliere il mondo attraverso le immagini, e di passare dall’informazione a un’azione e a una volontà collettiva, in questa assenza di sensibilità e di mobilitazione, a essere in causa non sono l’apatia o l’indifferenza generale – semplicemente, il filo ombelicale della rappresentazione si è rotto⁶².

In questo mondo senza rappresentazione (storica), in cui la storia critica e l’esperienza critica della storia giungono a fine⁶³, anche il tempo kairologico, con il suo dramma, si inabissa e implode nel *real time* dei media, tempo sì istantaneo, immediato, concentrato, simultaneo, contemporaneo, integralmente presente, il quale però si rivela essere nient’altro che la parodia virtuale del *kairós* di nietzscheana/benjaminiana memoria:

Il tempo stesso, il tempo vissuto, non ha più il tempo di aver luogo. Il tempo storico dell’evento, il tempo psicologico dell’affetto e della passione, il tempo soggettivo del giudizio e della volontà sono rimessi in discussione simultaneamente dal tempo virtuale, che viene detto, forse per derisione, ‘tempo reale’⁶⁴.

A uno sguardo attento il *real time*, pur così simile, nell’aspetto, al *kairós*, si rivela essere niente più che l’istante arbitrario, neutralizzato e anestetizzato, della mera convergenza e sincronia, prodotta dalla tecnologia digital-satellitare, di tutte le dimensioni cronotopiche planetarie contratte per caso in un unico punto focale, che tutte le centrifuga/omogeneizza senza posa, coinvolgendo se stesso nel vortice omologante senza mai arrestarsi in una costellazione determinata e differenziante:

Realtà Integrale del tempo che non si preoccupa più che della sua sola operazione: *time-processing*⁶⁵.

Più ancora del continuum del tempo teleologico della filosofia del progresso, del tempo omogeneo e vuoto dello storicismo, del tempo circolare del Ritorno mitico, è proprio questa parodia virtuale del *kairós* costituita dal *real time* dei media (e tanto più della Rete) l’attuale grande nemico del pensare per costellazioni e dell’attimo decisivo. La Rete mediatica non produce costellazioni, poiché il tempo reale/reticolare non

61 Cfr. J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l’intelligenza del Male*, trad. it. di A. Serra, Cortina, Milano, 2006, p. 166.

62 Ivi, p. 65.

63 “L’alimentazione della fine della storia, che si fa attraverso il riciclaggio dei rifiuti di ogni genere, si fa anche con la reiniezione di tutte le vestigia di un mondo senza storia [...]. Paradossalmente viviamo a un tempo in un mondo senza memoria e in un mondo senza oblio [...]. È perché ci allontaniamo sempre di più dalla nostra storia che siamo ghiotti di segni del passato, non certo per resuscitarlo ma per riempire lo spazio vuoto della nostra memoria” (J. Baudrillard, *L’illusione della fine o Lo sciopero degli eventi*, trad. it. di A. Serra, Anabasi, Milano, 1993, pp. 101-104).

64 J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità*, cit., p. 24.

65 *Ibidem*.

arresta, non polarizza, non porta in connessione critica e differenziata gli elementi dello spazio e del tempo, ma neutralizza ogni differenza in una sfera di Presenza Integrale Indifferenziata, trasparente a se stessa, in continuo, parossistico mutamento.

Da questo punto di vista la *full immersion* di massa nel real time reticolare dei media e della Rete è l'esatto opposto della prontezza di spirito nei confronti del tempo come *choc* e come *chance* alla cui ricerca vanno Nietzsche e Benjamin, e ottiene l'effetto opposto a quello da loro perseguito: non la costellazione che salva e rigenera, bensì la simultanea luminescenza di tutti gli astri che acceca e inebetisce.

Nell'età della storia spettacolo e del tempo reale la breve epoca dell'emergenza del tempo e del tempo dell'emergenza, della storia critica e del pensare per costellazioni – che si apre con Nietzsche e culmina con Benjamin – sembra destinata al suo tramonto⁶⁶. Tuttavia, come fu per Benjamin stesso all'alba del cinema, della fotografia e della radio – che egli tentò in tutti i modi di vedere come possibili luoghi di nuove costellazioni rivoluzionarie –, la scommessa nei confronti dei nuovi media è ancora aperta, così come non è detto che la critica della storia spettacolo e del *real time*, nonché delle varie malattie che ne conseguono a livello individuale e collettivo, non possa – nello spirito del positivo nichilismo di Nietzsche – portare a una loro attiva ritorsione con specifici effetti rivoluzionari/sovversivi possibili e tutt'ora imprevedibili⁶⁷.

Per questo è necessario che il nostro presente entri in costellazione con Nietzsche e Benjamin, astri diversissimi nel firmamento del Moderno, ma accomunati da un unico pensiero: l'ozio del sapere storico, ancorché raffinato, è tutt'ora il maggior nemico di una vita e di una prassi che non rinunciano mai, in nessun caso, a individuare i punti critici in cui lo choc del presente così com'è potrebbe ribaltarsi d'un tratto nella *chance* di un presente come vorremmo che fosse.

66 Sul “tramonto della costellazione” nell'epoca postmoderna cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., pp. 327 sgg.

67 Cfr. G. Gurisatti, *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata, 2012.