



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

La festa perduta

La ricerca di un tempo nuovo

Dipartimento di Filosofia
Dottorato in Filosofia
Curriculum A – “Teoretico Estetico”
XXXVI ciclo

Dottorando
Fulvio Rambaldini

Supervisor
Prof. Donatella Di Cesare
Prof. Elettra Stimilli

A.A. 2023-2024

LA FESTA PERDUTA LA RICERCA DI UN TEMPO NUOVO

Possiamo già vivere qualche volta
nel domani che deve ancora venire?

HARVEY COX

Non rimane che questo: la festa.
Perché, anche se non coglie nel segno,
all'istantaneità che rinfocola la vita unisce
la propria precarietà, il presagio della propria fine.

VITTORIO SERENI

Indice

Introduzione	6
 I. LA FESTA SVANISCE	 9
1. Ambasciatori e calendari. Tra Atene e Roma	10
1.1 <i>Theoria</i> della festa	10
1.2 Morte e vita	15
1.3 Le catene di Saturno	22
1.4 La nuova società di Bacco	29
 2. Modernità senza festa	 34
2.1 Dal rito alla Gabbia d'acciaio	34
2.2 Feste senza guerra	41
2.3 Tra apollineo ...	47
2.4 ... e dionisiaco	52
 II. COMUNITÀ IN FESTA	 60
 3. La funzione della festa	 61
3.1 Spettri di comunità	61
3.2 La festa im-mediata	65
3.3 "La festa che l'uomo dà a sé in proprio onore"	76
3.4 Psicanalisi e tabù	79
 4. La festa di tutti	 89
4.1 Essere in comune	89
4.2 Il sabato: per lo straniero e lo schiavo	98
 III. POLITICA DELLA FESTA	 105
 5. Scuotere l'ordine	 106
5.1 Attacco al «gelido mostro»	106
5.2 Il primo laboratorio politico della festa	111
5.3 Carnevale. L'archetipo mitico	119
 6. Festa, rivolta e rivoluzione	 129
6.1 Sparare agli orologi	129
6.2 Orrore e fuochi d'artificio	133
6.3 "I primi quindici giorni del gennaio 1919 a Berlino"	147

IV. DOMANI È GIÀ QUA	154
7. Sospensioni	155
7.1 La lingua in festa	155
7.2 Felicità divina. L'inoperosità	166
8. Restare in città	176
8.1 Baccanti. Le donne in festa	176
8.2 "Corpolentissima" fantasia al potere	187
8.3 Un gran balzo nel dopodomani	198
Epilogo: Il giorno finisce. La festa anarchica	205
Bibliografia	210

Introduzione

Esiste, oggi, un numero enorme di festività. Eppure, non è ancora stata sviluppata una teoria della festa. Se da un lato gli studi filosofici l'hanno ignorata, anche a causa della variopinta quantità di forme che assume, da un altro lato si sono irrigiditi su determinati aspetti, non tenendo conto dell'ambigua complessità del fenomeno. O carnevale orgiastico dai tratti rivoluzionari o bel momento capace di portare ordine nel mondo, la festa viene cristallizzata in questi due archetipi. Posti in un passato irraggiungibile non sono più in grado, oggi, di incidere sulle nostre vite. Permangono, dunque, solo forme residuali e la festa è perduta per sempre?

Continuamente data per morta, infesta le nostre esistenze come uno spettro. Nel limbo fra ciò che non è più e ciò che non è ancora, apre uno squarcio nel tempo di tutti i giorni. Il passato si riaffaccia sul presente ed è pronto a mutare il futuro. Rispetto ai lavori, anche molto recenti, che si occupano del tema, questa ricerca desidera trattare la festa come un fenomeno della soglia, mantenendo in tensione le caratteristiche polari per mezzo delle quali viene di volta in volta utilizzata strumentalmente. Se nella civiltà occidentale grande rilievo è stato dato all'uomo che lavora – con Lutero e Marx – e all'uomo che pensa – con Cartesio – ancora non è stata dedicata la necessaria attenzione alla straordinarietà dell'uomo che festeggia.

Partendo da questi interrogativi il lavoro si articola in quattro capitoli. Il primo consiste in uno studio ermeneutico e teoretico sull'idea di festa, volto a rintracciarne la presenza nel pensiero dei filosofi, tentando di riportare alla luce le domande attorno a cui si sviluppa e le discrepanze che non la rendono un oggetto di studio omogeneo. Tra etimologia, letteratura antica e diritto romano, la festa si divide presto in apollinea e dionisiaca e, riprendendo gli studi di Hans-Georg Gadamer, ne viene illuminato il rapporto che la lega alla teoria e alla filosofia. La faglia che percorre il tema è seguita fino al XX secolo, quando gli schieramenti che si fronteggiano si arroccano saldamente sulle loro posizioni, restando però uniti nella denuncia della scomparsa della "vera" festa.

Il secondo riguarda il soggetto della festa: la comunità. Se la valenza creatrice di unità non è mai stata messa in discussione, ben diverso è l'uso che si

tenta di farne. Dall'ambigua strumentalizzazione che Rousseau propone ai suoi lettori, fino alle celebrazioni di massa del XX secolo, la festa corre il pericolo di essere snaturata nell'appropriazione che ne fa il potere, desideroso di rinsaldare il proprio dominio. Se nei lavori di Hegel, Freud e Gadamer appare legata a doppio filo alla comunità degli esseri umani, è solo riprendendo gli studi di Rosenzweig che si può intravedere una comunità che si riunisce in festa senza chiudersi su stessa, ma rimanendo costantemente aperta all'altro, allo straniero e allo schiavo.

Perciò il terzo capitolo, sviluppandosi direttamente dai precedenti, desidera offrire un'analisi politica della festa che la sottragga a un uso puramente strumentale e ne lasci sprigionare tutta la sua potenza. In un percorso che va dalla Rivoluzione francese, grande laboratorio politico, al carnevale, vero archetipo della festa sediziosa, questa si intreccia con rivolte e rivoluzioni. Un ruolo di primo piano, in questo senso, è svolto da Walter Benjamin, nel cui lavoro viene rintracciata una costellazione che connette questi temi presenti sin nelle opere più giovanili. Tra fuochi d'artificio e spari sugli orologi la festa si mostra in grado di interrompere lo scorrere del tempo, liberare passato e futuro redimendoli. Sulla scorta di Benjamin Furio Jesi si interroga sul tema, tentando la complessa operazione di mantenere insieme rivolta e rivoluzione all'interno della festa, per vivere oggi un'istante del dopodomani, uno scampolo di mondo nuovo.

Se il potenziale politico della festa è così liberato da un uso strumentale, nel quarto capitolo si evidenzia l'apertura di un nuovo spazio in cui la lingua in festa di Benjamin si avvicina ad alcune riflessioni di Wittgenstein sul linguaggio che si inceppa. Nella cesura del tempo si apre la possibilità di un vivere inoperoso e le idee di Agamben vengono intrecciate con i recenti suggerimenti di Bonnie Honig che conducono a una lettura delle *Baccanti* di Euripide in cui il ruolo delle donne è politicamente determinante per uno sviluppo democratico all'interno della *pólis*. A mantenere in movimento queste istanze è il pensiero utopico che diviene realtà nei giorni di festa. Nell'epilogo vengono così suggerite le potenzialità di una festa anarchica, che scardina l'ordine del tempo e mina il potere nella sua granitica monoliticità.

Le domande che ruotano attorno alla festa non solo sopravvivono alle epocali trasformazioni a cui la società e la religione vanno incontro, ma si moltiplicano persino. Per gettare luce sulla potenza che caratterizza il giorno di

festa la filosofia deve tornare a occuparsene, individuando il suo carattere eminentemente politico. Solo riconoscendo infatti al suo interno una componente festiva, potrà lasciar emergere nuovamente dalla festa la domanda che sembra essere decisiva: è ancora possibile una festa nel XXI secolo o è già forse perduta da tempo? Siamo ancora capaci di festeggiare?

I. La festa svanisce

1. Ambasciatori e calendari. Tra Atene e Roma

1.1 *Theoria* della festa

La filosofia è una festa. Se oggi questa affermazione può destare qualche perplessità, c'è stata un'epoca in cui questi due mondi erano più vicini di quanto si possa pensare. Esiste un legame profondo, antico, che unisce la festa alla teoria, allo sguardo del filosofo sulle cose. Nella sua più celebre opera, *Verità e metodo*, Hans-Georg Gadamer ricorda che il significato della parola "teoria" rinvia al concetto greco corrispondente. *Theorós* nella Grecia antica è colui che prende parte a una delegazione inviata a una festa. Il delegato che assiste alle celebrazioni ha infatti ottenuto un incarico dalla propria città, e la sua partecipazione gli conferisce diritti sacrali, come l'immunità¹. Filosofia, festa e *pólis* si uniscono così in uno stretto intreccio. «Il *theoros* è dunque lo spettatore nel senso autentico della parola, che prende parte agli atti della festa attraverso il fatto di assistervi»². La partecipazione reale non è un fare ma un patire, in cui – con un chiaro richiamo al *páthos* greco – si è catturati nel rapimento contemplativo. Nell'abbandono gioioso alla festa a cui si sta assistendo vengono accantonati i propri interessi immediati.

Fin da quando se ne ha testimonianza la teoria e la festa si risolvono in un esser presi, strappati alla quotidianità e portati sulla soglia di un mondo altro. Questo, come è noto, è già nell'antichità l'atteggiamento proprio del filosofo. Nel *Teeteto* di Platone si legge di Socrate che racconta che mentre Talete osservava il cielo «per indagare le realtà astronomiche» cadde in un pozzo, scatenando il riso di una donna di Tracia³. Platone utilizza il participio presente *astronomoúnta* per indicare l'occupazione in cui era intento Talete nel momento in cui precipitò nel pozzo. Guardava le stelle, affascinante simbolo del mondo altro che risplende nel cielo. Hans Blumenberg, ne *Il riso della donna di Tracia* afferma che l'aneddoto «non si riferisce a Talete, ma a Socrate», preconizzando il destino del filosofo che

¹ Allo stesso modo in cui chi partecipa a una delegazione di questo tipo non ha altra funzione o qualificazione che quella di assistere, così chi gode dell'immunità è esonerato e dispensato da tributi o prestazioni nei confronti di altri. Per dirla in altre parole è libero da ogni dovere. Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

² H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Firenze 2019, p. 271.

³ Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011, p. 355 (174a-174c).

di lì a poco sarebbe stato condannato dai suoi concittadini⁴. Si mostra così la collisione tra due mondi, tra concetti di realtà, che può ottenere un aspetto ridicolo o rivelarsi letale. Nel giorno di festa si incontrano due universi: quello mondano e quello spirituale, e compito della filosofia è porli in comunicazione tra loro. La festa è espressione della multidimensionalità umana: vi si apre la possibilità di valicare i limitati confini del proprio mondo.

Nella contemplazione propria della teoria è custodita tutta la complessità del rapporto del filosofo con la città⁵. E la festa sembra qui giocare un ruolo di primo piano, in quanto fenomeno della soglia, per caratterizzarsi come luogo altro, non irraggiungibile, ma a cui assistere, in una contemplazione che è partecipazione. Durante un giorno di festa il filosofo può fare il suo ritorno in città, farsi rapire nella contemplazione e godere della felicità che solo i giorni festivi portano in dono.

È Emanuele Severino a indicare che la radice della parola festa allude a un gruppo di termini di vario significato – tra i quali si trova “teoria” – la cui struttura linguistica risale alle radici indoeuropee **dhās-/dhēs*⁶. Queste due radici, secondo il celebre linguista Émile Benveniste, designano un oggetto o rito religioso, ascrivibile all’ambito del sacro, ma di cui non è oggi più possibile determinare il senso⁷. Da qui ha origine il greco *the-*, di parole quali *theós*, che viene spesso accostato anche al latino *feriae* e *festus*. Gadamer può così parlare della teoria come di una contemplazione festosa. Nella sua prolificità la radice **dhās-/dhēs-* raccoglie attorno a sé tutte le parole legate alla luce e si troverebbe nel greco *títhēmi*, porre, – dove si osserva il raddoppiamento della radice *ti-* – e nel latino *facio*, la cui relazione con il fuoco è testimoniata dalla parola fiaccola: *fax*, *facis*. Nel “porre” greco si trova anche *thémis*, la legge, che ha una stretta correlazione con il latino *fas*, “norma divina”, perché l’atto fondativo degli indoeuropei di porre [*dhā*] un fuoco sacro [*dhāman*], corrispondeva a portare sulla terra le norme divine. Risuona continuamente la luminosità dell’equivalenza indoeuropea tra legge divina e luce. Nello splendore della festa si svolge una

⁴ H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il mulino, Bologna 1988, p. 16. Cfr. A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia*, Castelveccchi, Roma 2023.

⁵ D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

⁶ Dialogo del 2005 tra Emanuele Severino e Piero Coda: *La festa e lo sguardo del mortale*. <https://www.youtube.com/watch?v=5DmsdWiaBzY> consultato il 17/02/2023.

⁷ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, p. 385.

volta di più l'incontro del mondo umano e di quello divino, allorché il tempo si cristallizza nella radiosità del giorno di festa.

Ma la radice indoeuropea in analisi è ancora più feconda: con il medesimo passaggio dall'indoeuropeo *dhēs-* al *the-* greco si trovano le parole *thēlē* e *títhos*, mammella e seno, che sono in stretto rapporto con la parola latina *felix*, felice, detto di colui che ha avuto un buon rapporto con il seno materno ed è fecondo. Colui che è fecondo è felice perché favorito dagli dèi. Come sottolineato da Alfred Ernout e Antoine Meillet nel loro *Dictionnaire étymologique de la langue latine* non c'è nessuna attestazione di un uso di *felix* in latino per "donatore di latte", viene bensì adoperato come traduzione del greco *makários*, che rimanda a una vita beata, vicina al divino⁸. Ancora una volta si intrecciano festa, gioia e vita felice.

Mentre individuerrebbe una diversa sfera di significato Dumézil, che vedrebbe nelle etimologie di feste e fasti un orizzonte di senso che si rifarebbe a energie sovrumane. Infatti il tema **dhes-*, derivante dalla radice **dhe-*, comune alle parole *festus*, *fanum* e *fesiae* o *feriae* sarebbe veicolo di una nozione attinente all'idea di un'«assise mistica» in grado di sostenere il complesso di comportamenti e di azioni visibili definite dallo *ius*⁹. In questo modo Dumézil connette la festa al mondo divino in quanto manifestazione mondana dello *ius*, il diritto. La legge, perciò, di origine divina regolerebbe il mondo. Tanto basta a collocare questa visione della festa nell'arco interpretativo di chi desiderava farne uno strumento normativo per il mantenimento dello *status quo*, in questo caso tramite il richiamo al mondo divino con il quale si sarebbe connessi nei giorni di festa.

Nella Grecia antica i *theorói* erano ambasciatori *ante litteram*: inviati dalle rispettive *póleis* a partecipare a festività o a consultare gli oracoli. Il loro ruolo era della massima importanza per stabilire – e poi mantenere vive – le relazioni tra le varie città. Accolti dopo lunghi viaggi dalle *póleis* pronte a ospitare i giochi olimpici, o altre importanti festività, i *theorói*, con la loro aura sacrale, avevano il potere di far cessare ogni guerra in corso e di dichiarare la pace¹⁰. Il fatto di

⁸ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Parigi 2001, p. 224.

⁹ G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, a cura di F. Jesi, Rizzoli, Milano 2001.

¹⁰ «A city about to celebrate a festival would send out ambassadors to various Greek cities inviting them to attend that festival and to accept the terms of a truce covering the festival. These ambassadors were often termed *theoroi*, the same term as the one used for those ambassadors sent as the official delegation to a festival». Cfr. M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Routledge, Londra/New York

assistere alla festa è perciò un atto tutt'altro che passivo. Se le feste hanno il ruolo di interrompere le guerre e sancire la pace – o perlomeno una tregua – è chiaro che la loro potenza eccede quella della decisione di due sovrani, o di due *póleis*, di entrare in guerra gli uni contro gli altri.

La vista, tra i cinque sensi, è quello che maggiormente si lega al *theorós*: grazie al suo partecipare alla festa osservandola, contribuisce a portare la pace nel mondo. Per l'intera filosofia greca la vista, strettamente connessa all'etimologia della luce osservata in precedenza, è il senso che presiede alla conoscenza e al sapere. Il passaggio dall'atto del vedere a quello del conoscere rispecchia efficacemente la ricerca del sapere tramite lo studio della realtà, per mezzo cioè della sua osservazione. È però grazie all'analisi del primo significato di teoria come partecipazione a una festa che è possibile stabilire un legame profonda tra *bíos theoretikós*, la *vita contemplativa*, e la cosiddetta *vita activa*, *bíos praktikós*. Che cosa, infatti, riguarda in sommo grado l'agire dell'uomo se non l'instaurazione della pace? In questo modo, nella vita teoretica così come descritta da Aristotele nella sua *Etica* – in cui è possibile notare una forte vicinanza con il suo maestro, Platone – si mostra la più alta forma di vita politica, volta al raggiungimento della felicità¹¹. È solo in periodo di pace, infatti, che è possibile stabilire un rapporto sociale con gli altri che non sia esclusivamente volto ai propri interessi. La festa è sì gioiosa esplosione di vita, ma anche posata contemplazione, due aspetti che contribuiscono a mostrarne la complessità e il numero di sfaccettature che contiene al suo interno.

C'è una relazione essenziale tra la pace e la festa. La festa della pace non è una festa tra le altre, è, per così dire, la festa per eccellenza, poiché la festa stessa nella sua esecuzione è sempre già un modo in cui appare la pace. Almeno nella sua forma moderna, la festa è prima di tutto una festa della riconciliazione, della sospensione della differenza, del ritorno all'unità.¹²

1997, p. 12. Per gli studi sulle evidenze testuali epigrafiche si veda N. A. Dimitrova, *Theoroi and Initiates in Samothrace: The Epigraphical Evidence*, *Hesperia supplements* 37, 2008.

¹¹ Aristotele, *Eth. Nich.*, X, 7, 1177 b. Aristotele, *Etiche*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino 1996, p. 483.

¹² K. Stierle, *Die Friedensfeier - Sprache und Fest im revolutionären und nachrevolutionären Frankreich und bei Hölderlin*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest. Poetik und Hermeneutik XIV*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 1989, pp. 481-525, qui p. 516.

La politica intesa come relazione con l'altro, con lo straniero, viene esercitata nel mondo greco tramite la partecipazione di ambasciatori alle feste. La consuetudine secondo cui per ricoprire questo ruolo fossero soventemente scelti alcuni degli uomini più in vista della città, fa sì che essere nominati *theorós* fosse considerato foriero di grande lustro. Facendo onore all'etimologia a cui fa riferimento la parola¹³, il loro ruolo era quello di osservare che tutto procedesse per il meglio, che lo straniero fosse diverso, ma non così diverso da non poter partecipare alla medesima festa. Riconoscere l'alterità non significa non potercisi relazionare. Più volte in Erodoto, primo tra gli scrittori che si avventurarono in terre lontane, e buon maestro dei narratori di viaggio, la partecipazione da ambasciatori ai giochi olimpici viene descritta per mezzo del verbo *theoréin*¹⁴. Lo stesso avverrà poi in Tucidide¹⁵. Ma già in Erodoto il medesimo verbo serve per parlare di chi ha viaggiato e ha visto il mondo, chi conosce delle usanze diverse, dei popoli lontani e per questo motivo può rappresentare la città d'appartenenza¹⁶. Maggiore è la capacità di vedere, più si conosce il mondo, partecipando alle feste con l'altro, più la pace può regnare tra le città.

L'antico istituto della prossenia si intreccia strettamente con la *theoría*¹⁷. Il prosseno era infatti un cittadino che risiedendo in una città, era pronto ad accogliere i rappresentanti di un'altra, fornendo loro ospitalità e favorendo la loro integrazione nella comunità. La prossenia diviene così ben presto determinante non tanto per condurre affari migliori, ma per mantenere la pace e intessere una fitta rete di relazioni tra le città del mondo greco. Conoscere l'altro come tale, ma poter instaurare con lui un rapporto comunitario, era foriero di grandi onorificenze e garantiva che la pace regnasse sulle *póleis*.

Il senso iniziale della felicità che diventa evento festivo, l'alimento essenziale della vita è la gioia che procura. Nel mondo greco le feste sono il culmine di questo ampio spettro di concetti che aleggiano attorno alla sua radice

¹³ Per un'analisi attenta del termine *theorós* si veda H. Koller, *Theoros und Theoria*, in *Glotta* 36, vol. 3/4 H. (1958), pp. 273-286.

¹⁴ Erodoto, *Storie*, I, 59; Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, VIII, 10; ivi, III, 104.

¹⁵ Erodoto, *Storie*, V, 18; Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, VI, 16.

¹⁶ Erodoto, *Storie*, I, 30.

¹⁷ Se inizialmente gli studi si erano concentrati sulla funzione onorifica della prossenia, negli ultimi anni si è invece insistito sulla concreta valenza di sostegno e sui benefici per entrambe le parti. Sulla prossenia si veda W. Mack, *Proxeny and Polis. Institutional Network in the Ancient Greek World*, Oxford University press, Oxford 2015. Su *xenia* e *prossenia* cfr. M. Scott, *Philos, philotes and xenia*, in *Acta classica* 25 (1982), pp. 1-19. Sull'utilità concreta cfr. P.P. Creanza, *Institutions, Trade, and Growth: The Ancient Greek Case of Proxenia*, in *The Journal of Economic History* (2024), pp. 1-39.

tematica. Nella festa si intrecciano filosofia, politica, teoria, pace e felicità. Lo sguardo teoretico è lo sguardo festivo che contiene in sé l'apparente paradosso di partecipare alla festa, ma vedendola da fuori, dall'alto. Abbandonarsi alla gioia festiva significa riconoscere questa aporia e accettarla fino in fondo cogliendo ciò che offre: la possibilità della felicità. In questa posizione si è al di fuori del pericolo e la festa filosofica è il raggiungimento della felicità. Racchiude in sé stessa la possibilità per l'uomo di un mondo di pace in cui l'altro non è il nemico, lo straniero da temere, ma la fonte indispensabile di gioia. La parte poetica, *activa*, dello *theoréin* sta nell'evocazione di un mondo diverso da quello di tutti i giorni, ma che non resta chiuso in sé stesso, svanendo come se nulla fosse accaduto, che lascia bensì segni profondi sulla realtà quotidiana, indicando un sentiero che è possibile percorrere solo insieme. Questa festa è la festa del pensiero, la festa filosofica, che non è, però, altro da una forma concreta di vita comune.

1.2 Morte e vita

Soglia tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, terreno di passaggio tra umano e divino, la festa nel mondo antico apre le porte alla sfera degli dèi, ma senza trascendere del tutto il piano mondano. Per il celebre egittologo Jan Assmann la festa è il luogo in cui la vita si trasforma in arte, ed è anche il luogo in cui l'arte egiziana è "arte" in senso stretto. Nella festa l'arte diviene vita. Ogni singolo partecipante si fonde nel mondo tramite olfatto e gusto; si unisce in una fusione affettiva con i partecipanti alla festa. La festa è la «dimora del momento in cui scorre l'eternità»¹⁸. In questa festa del bello si uniscono due mondi: quello terreno e quello ultraterreno. Nel contesto egiziano, sottolinea Assmann, in cui il culto dei morti ricopre un ruolo quasi senza pari, l'idea della vita eterna appare un assillo. Nell'antico Egitto esisteva un'enorme industria dell'immortalità, in cui piramidi e mastabe, mummie e sarcofagi, statue e libri dei morti, erano l'investimento di una classe superiore ossessionata dall'immortalità. A differenza di quanto fanno i Greci che nella festa si occupano della vita, per gli Egizi

¹⁸ J. Assmann, *Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 3-28.

l'accento è posto sul passaggio verso l'aldilà¹⁹. La vita include in sé stessa la festa come qualcosa di completamente altro. Questa contraddizione rende la festa un'eterotopia, nel senso indicato da Foucault, una «contestazione di tutti gli altri spazi» che si oppone a un'omogeneizzazione dei significati all'interno di una cultura, aprendo alla possibilità di avvicinarsi al mondo divino, portandolo per un momento sulla terra²⁰. Ma se questa tesi è vera, allora nel mondo egizio non si può attraversare la soglia tra mondi senza allo stesso tempo trasformarsi. In questa concezione della festa, la festa e la vita quotidiana si confrontano come due mondi con valori e verità non solo diversi ma addirittura opposti, ed è l'essere umano in grado di vivere in entrambi i mondi a condurre un'esistenza integra. «L'antica cultura egizia appare compatta e monolitica. Tuttavia, probabilmente nessuna cultura può fare a meno di un certo grado di diversità, differenziazione, eterotopia. Nelle prime civiltà avanzate, dove non esistono confini tra legge e morale, religione e regola, stato e società, arte e artigianato, sono i confini tra vita quotidiana e festa a rompere l'unidimensionalità»²¹.

Se nel mondo egizio l'accento è posto sull'aldilà e sulla morte, ben diversa è la condizione dei Greci. Fino a che punto gli attributi vitali dominino la concezione della festa nel mondo greco è messo in evidenza da un notevole studio del filologo tedesco Richard Kannicht in cui, nel tentativo di coniugare poesia e festa all'interno della cultura greca, descrive la società omerica come una società dei banchetti festivi²². Dal momento che la poesia si presentava in forma orale aveva luogo nelle occasioni pubbliche, quali celebrazioni e banchetti. In questo modo la festa, come evento sociale, si trovava a costituire gran parte della pratica letteraria dell'epoca. A presiedere queste feste ci sarebbe, nella

¹⁹ Due importanti testimonianze di questo si trovano in Erodoto, Erodoto, *Storie*, II, 78, e in Ecateo di Abdera che viaggiando in Egitto attorno al 300 a. C. riferisce che gli abitanti di quella terra danno poco valore al tempo trascorso in vita. Attribuiscono invece la massima importanza al tempo successivo alla loro morte, che si distingue per il ricordo della loro "areté", e chiamano le abitazioni dei vivi "ostelli" [*katalyseis*], perché vi hanno vissuto solo per un breve periodo. Ma le tombe dei defunti le chiamano "dimore eterne", poiché questi trascorrono un tempo senza limiti nell'Ade. Cfr. Diodoro, *Bibliothecae historicae*, I, 51.

²⁰ M. Foucault, *Eterotopie*, in Id., *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970*, a cura di J. Revel, trad. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014, pp. Le eterotopie sono «quegli spazi che hanno la particolare caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l'insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano». Id., *Spazi altri*, in Id., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, trad. it. di P. Tripodi e T. Villani, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001, pp. 19-32.

²¹ J. Assmann, *Der schöne Tag*, cit., p. 28.

²² R. Kannicht, *Thalia. Über den Zusammenhang zwischen Fest und Poesie bei den Griechen*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 29-52.

ricostruzione di Kannicht, una musa, figlia di Zeus e di Mnemosine: Talia. Come si sa dal racconto di Esiodo Talia è una delle nove muse (*Tháleia*) o una delle tre Grazie (*Thalía*); in entrambi i casi il nome significa che i suoi effetti si dispiegano nelle feste (*en thalíeis*). Il verbo *thálllein* ha infatti il significato di fiorire e sbocciare, solitamente con la connotazione di una splendente ricchezza: i sostantivi derivati da Omero spesso denotano metaforicamente l'opulenza sontuosa dei pasti festivi, in particolare dei banchetti sacrificali relativi al culto degli dèi. Sono le feste a stabilire concretamente il vicinato delle muse e delle grazie: dai banchetti omerici, dove il cantore epico intrattiene gli ospiti in virtù di Clio, alle feste da una parte o dall'altra del Paese, dove il canto e la danza deliziano la comunità festante e gli dèi. Non c'è spazio alcuno per la morte come passaggio nella vicinanza non mediata tra esseri umani e divinità che viene celebrata nella danza festiva. E Carlo Diano può scrivere, rivendicando questa *liaison*, che «dunque è una festa, anzi la festa della vita, della vita che vince e che, come tutti i riti che mettono l'uomo a contatto con l'essere, è di natura orgiastica»²³. E questo avviene perché «la comune radice della festa e della forma è l'essere», ma mentre nella forma si ha la pura essenza, «nella festa no, l'essenza è legata all'esistenza»²⁴.

A rimarcare una volta di più l'unione tra mondo umano e divino che caratterizzava la festa greca è il suo nome: *eorté*. Questa parola richiede l'aggiunta del genitivo *toû theoû* (del dio), dal momento che un significato primigenio sembrerebbe essere quello di offerta agli dèi. Il carattere religioso delle festività greche sarebbe inoltre visibile nei nomi delle stesse, che indicherebbero o la divinità celebrata o atti e luoghi di culto. Dal punto di vista grammaticale i nomi delle feste sono plurali neutri di aggettivi che presuppongono l'aggiunta di *ierá* (sacro)²⁵. Solo molto più tardi subentrerà la forma femminile. Il fatto che i calendari greci fossero costellati e scanditi dai giorni di festa suggerisce che questi sarebbero stati i giorni di riferimento per gli abitanti della città. Il *continuum* temporale uniforme veniva così interrotto e la forma lineare del tempo spezzata

²³ C. Diano, *Saggezza e poetica degli antichi*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diano, con contributi di M. Cacciari e S. Tagliagambe, Bompiani, Milano 2022, pp. 299-669, qui p. 397. Si ringrazia il Professor Francesco Verde per la preziosa segnalazione sulle riflessioni di Diano.

²⁴ Id., *Quaderni preparatori per Forma ed evento e Linee per una fenomenologia dell'arte*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1903-2000, qui p. 1986.

²⁵ Per esempio le feste dedicate a Era si chiamavano *Eraia ierá*, mentre quelle per Dioniso *Pizóigia ierá*.

dalla riproposizione che poteva essere tanto annuale quanto avere una cadenza diversa.

Il carattere di peculiarità del tempo festivo è anche indicato dalla definizione che ci viene consegnata dallo pseudo-Platone nelle *Definizioni*: tempo sacro (*chrónos ierós*)²⁶. Questa sospensione sarebbe stabilita dalla legge, consacrando un periodo di tempo agli dèi. La potente presenza divina sospende così il tempo dell'uomo. La causa dello stato d'animo festivo dell'uomo si genererebbe non tanto nel godimento del vino e della carne, quanto nella convinzione che la divinità sia in quel giorno presente e accetti benevolmente la festa, facendo irrompere la propria dimensione nella quotidianità. Sarà sempre Platone, nelle *Leggi*, a indicare il contenuto proprio del giorno festivo nello scambio tra dèi ed esseri umani, che va inteso come una riposante interruzione dalle fatiche che caratterizzano la vita di ogni giorno²⁷.

Platone, nel desiderio di garantire le più giuste leggi possibili alla sua seconda migliore *pólis*, insiste sulla necessità di legiferare su quantità e contenuto delle feste, in modo che vengano tenute a freno tutte quelle passioni che potrebbero caratterizzarsi come eccessi. Spiega infatti che l'educazione da impartire ai giovani è volta all'orientare nel modo più corretto piaceri e dolori. Ma, dal momento che anche i buoni costumi possono corrompersi, gli dèi hanno stabilito delle pause nella continua e dura lotta di ogni essere umano contro questa possibilità di corruzione²⁸. Platone desidera qui che la città legiferi sulla felicità dell'uomo. Nel momento in cui vengono promulgate leggi che si occupino delle feste, che sono una riposante concessione divina alla fatica della lotta quotidiana per essere virtuosi, è in atto un tentativo di regolamentazione della felicità, volto a mantenere fuori pericolo la *pólis*. Non tanto la libertà del singolo, quanto la felicità della comunità, è sottomessa all'eunomia.

Come comprendere dunque se la festa è intersezione tra mondo divino e mondo umano, oppure un minaccioso rischio per la sicurezza dei cittadini? Già in Platone questi due temi si intrecciano tra loro contribuendo fatalmente a intricare il modo in cui la festa sarà pensata. La gioia apollinea di un bel giorno di festa vissuto dalla comunità si scontra con l'eccesso dionisiaco che essa

²⁶ Platone, *Opere complete*, vol. 2, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 1107.

²⁷ Ivi, pp. 833 sgg.

²⁸ Ivi, pp. 643 sgg.

servirebbe a escludere. Nel riconoscere la festa come momento di serena felicità in cui il mondo umano incontra il mondo divino, non si riesce comunque a sottrarre la festa all'apparente ultimo fine di legiferare per rendere la *pólis* immune da rischi. Il rapporto tra Platone e le feste si caratterizza similmente a quello tra la città e Platone: nel continuo tentativo di offrire leggi migliori che possano portare alla felicità vede disilluso ogni volta questo suo sogno, fino a giungere alla necessità di normare rigidamente anche il regno delle libertà: la festa.

Banchetti, danze e celebrazioni pubbliche, la festa nel mondo greco assume gli aspetti più disparati. Oltre alle numerose occasioni in cui l'intera città si raduna nei festeggiamenti, esistono dimensioni di ritrovo minori, in cui piccole comunità si riuniscono. Una delle forme più note in cui si declina la festa è senza dubbio quella del simposio. Con tutta evidenza una festività *sui generis*, il simposio anima la riflessione dei gruppi aristocratici sulla *pólis* stessa. Testimonia storicamente il passaggio da una più primitiva civiltà di regni e di predominanza della forma letteraria dell'*épos*, a un sofisticato sistema di *póleis* – con il sopravvento della poesia lirica – in cui un gruppo di pari (*eteroi*) può ripetutamente riunirsi in un rituale festivo che testimonia una discussione poetica della più concreta realtà in cui si trovano a vivere²⁹. Non c'è dubbio che il più celebre di questi simposi sia quello raccontato da Platone.

Nel *Simposio* di Platone si riflette sulla cultura e sulla politica dell'Atene del tardo V secolo a. C. e la funzione pedagogica dell'incontro viene più volte accentuata. La festa simposiale diviene così luogo atto alla discussione sul ruolo della filosofia all'interno della *pólis*. L'intervento di Socrate contribuisce infatti a introdurre la filosofia nel ragionamento sull'*eros*. Grazie all'*élenchos* vengono confutate le precedenti definizioni arrivando a uno scontro con il lungo intervento di Agatone, che fa molta leva sulla retorica. In questo modo Platone può mostrare la differenza di metodo e di indagine tra retorica e filosofia. Socrate riporta agli ascoltatori il suo dialogo con Diotima, che a suo tempo lo aveva istruito sulla natura di Eros. Nel corso del dialogo la tensione che viene a crearsi nel momento festivo tra mondo di tutti i giorni e mondo divino si intreccia con

²⁹ O. Murray, *The Symposium as a Social Organisation*, in R. Hägg (a cura di), *The Greek Renaissance of the 8th Century B. C.: Tradition and Innovation*, P. Astrom, Stoccolma 1983, pp. 195-199. Cfr. anche P. von der Mühl, *Il simposio greco*, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 3-28.

la costante tensione erotica a rendersi immortali sulla terra prolungando la propria esistenza per mezzo di figli. La costante spinta verso il divino che – diversamente da quanto accadeva invece nel mondo egizio – sembra risolversi in qualcosa di estremamente vitale, come l'amore, non porta a un completo travalicamento della vita quotidiana. A rimarcare ciò, sul finire del dialogo, è l'ingresso in scena di Alcibiade che desidera che tutti bevano insieme a lui e che il simposio torni a essere più simile a quelli tradizionali di quanto lo era stato fino a quel momento. Invitato da Agatone a unirsi a loro facendo un elogio di Eros, Alcibiade decide di tenere invece un discorso su Socrate, portando, una volta di più, all'intreccio di dimensione mondana e divina.

L'invito a bere rivolto da Alcibiade agli altri partecipanti è anche un richiamo a Dioniso, di cui il vino sarebbe stato dono³⁰. Viene così messo in luce uno dei tratti caratteristici della festa, la sua componente dionisiaca; il rapporto con il mondo nuovo è dato dalla trasgressione dell'ebbrezza e dalla perdita di controllo. Rimane però forte nel dialogo una diversa tensione, apollinea, che vince sul richiamo dionisiaco per il fatto che l'intento di Alcibiade si risolva in un'ode a Socrate e nel fatto che, nelle ultime righe dello scritto, sul far dell'alba, Socrate si alza come se nulla fosse e, lasciati i suoi compagni dormienti, trascorre «come altre volte il resto della giornata»³¹. Nel dialogo come nella festa si intrecciano dimensione tragica e dimensione comica.

Ma è un'altra forma di festa della letteratura classica che mette ironicamente in mostra l'aspetto dionisiaco proprio di alcune celebrazioni: un banchetto. Ben poco si sa sull'autore dell'opera, la cui identità è avvolta dal mistero e l'opera stessa, che avrebbe senza dubbio dovuto essere molto più ampia, presenta innumerevoli lacune. Non molto ci resta, infatti, dell'opera di Petronio risalente al I secolo d.C., il *Satyricon*³². Al sobrio Socrate che, nelle ultime righe del Simposio, se ne andava sereno dalla casa di Agatone per cominciare la sua giornata, si contrappongono nettamente i filosofi ubriachi che balbettano, mentre le lampade bruciano basse all'interno della casa di Trimalcione,

³⁰ Si veda sull'argomento, L. Della Bianca e S. Beta, *Il dono di Dioniso. Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma*, Carocci, Roma 2015.

³¹ Platone, *Simposio*, trad. it. di G. Calogero con introduzione di A. Taglia, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 119.

³² Per quanto riguarda le scarse notizie sull'autore dell'opera si veda V. K. F. Rose, *The author of the Satyricon*, in *Latomus* 1961, pp. 820-825. Sull'opera in generale si veda G. B. Conte, *L'autore nascosto: un'interpretazione del Satyricon*, Edizioni della Normale, Bologna 1997.

chiudendo fuori il grigio mattino ormai giunto³³. Quella che viene messa in scena è la parodia di una festa, la sua fine e il suo fallimento. Nella Roma tardo antica la disposizione festiva senza un nucleo veramente tale era un fenomeno quasi caratteristico – caratteristico del declino. La casa di Trimalcione è una “bara”, una casa dei morti dalla quale è difficile uscire come dall’Ade. Viene così a crearsi una particolare situazione liminale. Si scatenano tutti quei meccanismi tipici di una condizione di confine: lettori, personaggi e autore si confondono, così come si confondono il dentro e il fuori, il mondo dei vivi e quello dei morti. La speranza dei partecipanti e di chi legge diviene quella di «divertirsi tanto da morto quanto da vivo»³⁴ dato che questa festa non può avere fine. Il lettore viene poi informato che non si può sperare di uscire dalla casa nello stesso modo in cui si è entrati: «*nemo unquam convivarum per eandem ianuam emissus est; alia intrant, alia exeunt*» (LXXII, 10). L’uscita, però, rimane introvabile per gli eroi che sono costretti a tornare alla festa.

In questa parodia festiva si mescolano e sovrappongono vita e morte, ironia e serietà. Che cosa era il *Satyricon*? Una cinica critica del declino della classicità romana o la descrizione del lato dionisiaco delle feste? Non c’è sfondo religioso o culturale, le cene di Trimalcione non hanno un’occasione: «i suoi giorni devono essere una festa che si moltiplica a ogni cena e che non ha fine»³⁵. La baracasa di Trimalcione racchiude una comunità obbligata alla permanenza con la quale il padrone di casa cerca di anticipare la sua morte, mettendo in scena una festa. Una celebrazione di questo tipo, con la sua riduzione della complessità e con la rappresentazione del caos sensoriale, significa un tremendo sovraccarico di emozioni – per chi vi prende parte e per il lettore –, che è tanto più potente perché non può essere collegato a nessuna struttura data. Manca la chiave interpretativa. La meticolosa organizzazione mira innanzitutto a sostituire completamente una vita al di fuori della festa: Trimalcione non è mai solo, non tace mai, si circonda di colori chiari e luminosi e si lascia condurre dalla musica senza soluzione di continuità. Questa fenomenologia sembra particolarmente familiare, ma rivela un lato notturno, dionisiaco, della possibilità della festa. Trimalcione vede con cinica chiarezza che la sua vita ha bisogno di essere esaltata

³³ Petronio, *Satyricon*, XXII, 8.

³⁴ Ivi, LXXVIII, 3.

³⁵ R. Herzog, *Fest, Terror und Tod in Petrons Satyrica*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 120-150.

e organizzata come se fosse una festa dato che è breve e va incontro a una morte imminente. Con questa consapevolezza, dunque, come un “folle”, vive la sua vita come una festa continua. Viene dissolto ogni confine di ciò che è proprio della vita quotidiana: si vive, in casa di Trimalcione, sulla soglia costante tra la vita e la morte, tra il giorno e la notte, in un clima di gioia artificiale che dovrebbe festeggiare la vita, ma lo fa esclusivamente nella forma di un *memento mori*.

1.3 Le catene di Saturno

Ma la festa del mondo romano è solo questo o c'è di più? Per dare una preliminare risposta al quesito basti pensare che i giorni di festa nel calendario romano erano circa la metà di quelli presenti. Rüpke afferma che un calendario può essere molto utile agli studiosi per analizzare una società³⁶, e Kerényi ha insegnato a considerare «la religione antica come religione della festa»³⁷. Per questo motivo un calendario romano può offrire molte informazioni a chi avventurarsi in una riflessione sul tema delle festività. Il filosofo Paul Ricœur definisce il tempo del calendario come «terzo-tempo» che «cosmologizza il tempo vissuto» e «umanizza il tempo cosmico»³⁸. Un calendario di questo tipo è interamente compenetrato dal religioso. «Ogni giorno è molto più di una semplice durata di ventiquattro ore, insegna e ricorda continuamente il calendario»³⁹.

Ma a quale calendario fare riferimento? È noto, infatti, che il calendario repubblicano è ben diverso da quello in auge in epoca imperiale. All'inizio il calendario era basato sulle lune⁴⁰ e solo nel 46 a.C. ne fu introdotto uno di stampo

³⁶ J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*, trad. ing. di D. M. Richardson, Blackwell Publishing, Hoboken 2011.

³⁷ Questo è il titolo del secondo capitolo di K. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali* (1940), trad. it. di D. Cantimori, Astrolabio, Roma 1950.

³⁸ P. Ricœur, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato* (1985), vol. III, trad. it. di G. Grampa, JacaBook, Milano 2007, p. 166.

³⁹ F. Hartog, *Chronos. L'occidente alle prese con il tempo*, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2002, p. 74.

⁴⁰ J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine*, cit. p. 24: «*The antiquarian tradition is unanimous in seeing the ides as representing the old days of the full moon*». Le sue fonti sono: Macrobio, *Saturnalia*, I, XV, 14–16; Giovanni Lido, *De mensibus*, III, 10 e Plutarco, *Questioni romane* XXIV. Una versione alternativa si trova in Svetonio, in Isidoro di Siviglia, *De natura rerum*, IV (vale a dire Svetonio, *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, a cura di A. Reifferscheid, sumptibus et formis B. G. Teubneri, Lipsia 1860, p. 166, 4–7).

solare – il calendario giuliano⁴¹. Questo rimase in vigore fino all'introduzione del calendario gregoriano nel 1582⁴². Una costante era la divisione in *dies fasti* (giorni di giudizio) e *dies nefasti* (giorni senza permesso). Durante i *dies fasti* era consentito condurre affari e il pretore aveva il diritto di rendere decisioni giudiziarie e di pronunciare formule legali; durante i *dies nefasti* nulla di tutto ciò era lecito. È interessante notare che non tutti i *dies nefasti* erano festivi. Le festività erano segnalate nei calendari con la formula "NP". NP starebbe per *nefas piaculum* ("espiazione non consentita") e indicherebbe un giorno di festa pubblica⁴³.

Sprovvista di testi sacri, al contrario delle grandi religioni monoteistiche, la religione romana resta fedele a sé stessa per mezzo della partecipazione alle diverse occasioni, pubbliche e private, di festeggiare⁴⁴. Le festività nel mondo romano erano così numerose che era abitudine di ogni imperatore cancellarne di vecchie per far posto alle nuove. L'introduzione di nuovi giorni di festa era da un lato necessaria per mantenere il controllo, dall'altro richiedeva moderazione perché significava una notevole intromissione nella vita dei cittadini⁴⁵. Lo stesso rischio venne corso dal cambio di calendario organizzato durante la Rivoluzione francese; la nuova cronologizzazione era uno stravolgimento completo del calendario gregoriano, fino ad allora in vigore: senza dubbio c'era il desiderio di rompere con il vecchio tempo e segnare l'ingresso in un nuovo, ma probabilmente si trattava di un'inversione di tendenza troppo grande per la vita di tutti i giorni, e sorsero numerose proteste, soprattutto nei centri lontani dal fulcro della rivoluzione⁴⁶. Cesare era consapevole che l'introduzione del nuovo

⁴¹ S.E. Urban e K. Seidelmann (a cura di), *Supplement to the Astronomical Almanac* (2013), pp. 594-598. Per la riforma del calendario cfr. Svetonio, *Divus Iulius*, XL, 1-2: «*Conversus hinc ad ordinandum rei publicae statum fastos correxit iam pridem vitio pontificum per intercalandi licentiam adeo turbatos, ut neque messium feriae aestate neque vindemiarum autumno competerent*».

⁴² S.E. Urban e K. Seidelmann (a cura di), *Supplement to the Astronomical Almanac*, cit. pp. 598-601.

⁴³ J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*, cit., pp. 50-55. La questione del significato di NP è tuttavia ancora dibattuta, come ricorda A. Aragosti, *Hermeneumata festina*, in *Studi classici e orientali* 2015 (61), pp. 241-312.

⁴⁴ Cfr. Id., *La religione dei Romani*, trad. it. di U. Gandini, Einaudi, Torino 2004, p. 11. Si veda anche G. De Sanctis, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Carocci, Roma 2012, pp. 29 sgg.

⁴⁵ Si trattava di un'operazione così grave come si legge in Macrobio, *Saturnalia*, I, XIV, 13 e Dione Cassio, *Historia Romana*, XLIII, 26, 1-27, 1, che nel 46 a.C. il senato ne fu informato; tuttavia, non gli fu permesso di esprimersi a riguardo.

⁴⁶ Per una discussione approfondita sul calendario nella Rivoluzione francese, si veda M. Meinzer, *Der französische Revolutionskalender (1792–1805)*, De Gruyter, Berlino 1992. Si veda anche M. Shaw, *Time and the French Revolution: The Republican Calendar, 1789–year XIV*, Boydell & Brewer, Rochester 2011. Cfr. anche F. Mastropasqua, *Le feste della Rivoluzione francese*, Mursia, Milano 1976.

calendario nel 46 a.C., all'epoca in cui ricopriva il ruolo di *pontifex maximus*, avrebbe potuto rivelarsi difficile. Per questo motivo, dimostrò un grande rispetto per le istituzioni religiose esistenti, tanto da organizzare la rivoluzione del tempo in accordo con esse.

Non tutte queste giornate di festa, tra le numerosissime che venivano celebrate, offrono originali spunti di riflessione agli occhi dello studioso, ma altre, come i *Saturnalia*, offrono una panoramica rivelatrice su un aspetto della festa che diverrà centrale in gran parte degli studi successivi: il rovesciamento, il capovolgimento del mondo. Detto in altri termini, i saturnali sono il simbolo della carica politica della festa, in grado di mettere in discussione il potere vigente e di rovesciarlo. Data la rilevanza persino eccessiva che riscuoteranno all'interno degli studi sul tema, è necessario soffermarsi a indagare quella che diverrà uno degli archetipi delle festività e che, mescolandosi con il carnevale, appiattirà alcune letture su determinati, ma ben precisi, aspetti.

I *Saturnalia* erano feste celebrate alla fine di dicembre. La loro data e la loro lunghezza subiscono più volte mutamenti nel corso della storia. Secondo la ricostruzione cronologica operata da Dolansky, sappiamo che, nonostante in diversi periodi la durata dei *Saturnalia* variasse⁴⁷, il giorno centrale era il 17 dicembre, giorno in cui fu consacrato il tempio di Saturno a Roma⁴⁸. Ma Mummio e Novio, due poeti del I secolo, parlano di *Saturnalia* della durata di sette giorni⁴⁹, anche se per decreto augusteo la lunghezza sarebbe stata limitata a tre⁵⁰. La festa fu in seguito nuovamente estesa a cinque giorni⁵¹ ed è noto che, come scrive anche Macrobio, tornarono alla durata di sette⁵² perché furono aggregati ai *Sigillaria*⁵³.

⁴⁷ F. Dolansky, *Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life*, in B. Rawson (a cura di), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2011, pp. 488-503.

⁴⁸ H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Brill, Leiden 1990, p.137: «In Rome his cult was restricted to one sanctuary, the famous temple on the slopes of the Capitoline hill, eight columns of which are still in situ. The treasure of state, the aerarium Saturni, was kept in the cellars of this temple. It was also the place where the quaestors administered the mint. Various series of Roman coins bore the portrait of the god».

⁴⁹ Macrobio, *Saturnalia*, I, X, 3: «Novius enim, Atellanarum probatissimus scriptor, ait: Olim expectata veniunt septem Saturnalia. Mummius quoque, qui post Novium et Pomponium diu iacentem artem Atellaniam suscitavit: Nostri, inquit, maiores, velut bene multa instituire, hoc optime. A frigore fecere summo dies septem Saturnalia».

⁵⁰ Ivi, I, X, 23.

⁵¹ Per una testimonianza sulla durata di cinque giorni si veda Dione Cassio, *Historia Romana*, LIX, VI, 4. Per l'aggiunta di un giorno ulteriore il riferimento è Svetonio, *Caligula*, XVII, 2.

⁵² Macrobio, *Saturnalia*, I, X, 24.

⁵³ I *Sigillaria* costituivano una parte della celebrazione dei *Saturnalia* che probabilmente è stata aggiunta nel tempo. Durante i *Sigillaria* si era soliti donare bambolotti d'argilla. Secondo alcuni,

Dal calendario si evince che solo un giorno era segnato come “SAT”, e solo questo era considerato propriamente *feriae Saturnii*⁵⁴. Ma la festa era tanto popolare che la sua durata è stata prolungata sempre più a lungo.

Secondo Fowler, le feste *Consulalia*, *Saturnalia* e *Opalia* sono tutte collocate tanto vicine alla fine di dicembre perché in quel periodo il lavoro nei campi volgeva al termine⁵⁵. Fraser nel capitolo dedicato ai saturnali ne *Il ramo d'oro*, afferma che:

si credeva comunemente che commemorasse l'allegro regno di Saturno, il dio della semina e dell'agricoltura, che visse tanti secoli addietro sulla terra, come giusto e benefico re d'Italia. Egli raccolse i rozzi e sparsi abitatori delle montagne, insegnò loro a lavorare la terra, stabilì le prime leggi e governò sempre in pace. Il suo regno era la favolosa età dell'oro: la terra produceva abbondantemente i suoi frutti; nessun suono di guerra o di discordia turbava la felice serenità del mondo; nessun funesto amore di lucro travagliava come un veleno il sangue degli industriosi e felici contadini. Schiavitù e proprietà privata erano del pari ignote. Gli uomini avevano tutto in comune.⁵⁶

Il momento della liberazione dal lavoro costituisce la possibilità di celebrare l'*exaequato omnium iure* (la concessione di uno *status* giuridico uguale per tutti – cioè schiavi e uomini liberi)⁵⁷. I saturnali erano feste pubbliche, ma avevano una forte componente privata perché erano percepiti come una parte dei *sacra familiae* (divinità private dei coniugi), che, come sappiamo da Cicerone, godevano di grande considerazione. Ed è proprio Cicerone, nella sua battaglia conservatrice, a fare più volte riferimento al dovere di preservare i *sacra familiae* per mantenere intatto lo *status quo*⁵⁸. I saturnali avevano probabilmente anche lo

si trattava dell'aggiunta di uno spazio di mercato alla festa. Secondo Ausonio, con una concezione molto diversa da quella di Macrobio, i *Sigillaria* avevano un rito proprio. Cfr. F. Dolansky, *Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life*, cit., p. 502.

⁵⁴ Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatu*, 432, 9 (L). E.

⁵⁵ W.W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*, Good press, Glasgow 2002, pp. 268-273.

⁵⁶ J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it. di N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma 2006, pp. 647-648.

⁵⁷ Marcus Iunianus Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi*, XLIII, I, 4.

⁵⁸ Si trovano vari esempi negli scritti di Cicerone: Cicerone, *De legibus* II, 19: «*Ritus familiae patrumque servant*»; ivi, II, 22: «*Ex patriis ritibus optima colunt*»; ivi, II, 47: «*Cur igitur haec tanta facimus, cum cetera perparva sint, de sacris autem, qui locus patet latius, haec sit una sententia, ut conserventur semper et deinceps familiis prodantur, et ut in lege posui perpetua sint sacra?*».

scopo di riportare l'ordine; tanto nelle case private quanto in città. Nelle *Epistulae morales ad Lucillum* 47.14 di Seneca si legge che «*domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt*»⁵⁹. Mantenere l'ordine nelle case era perciò indispensabile per mantenere l'ordine in città.

Dal punto di vista del potere, queste feste, con il loro sogno concreto di rovesciamento dell'ordine, erano l'occasione perfetta per far calare la tensione, godendo infatti gli schiavi di maggiori libertà; è difficile immaginare che queste libertà temporanee si spingessero particolarmente in là, perché se gli schiavi avessero tentato di vendicarsi avrebbero dovuto temere gravi conseguenze. Tuttavia, avevano certamente la possibilità di sfogarsi e di alleviare la tensione della vita di tutti i giorni⁶⁰. Per le medesime ragioni, come si evince dallo studio di Frazer, il giovane che impersonava Saturno nelle vesti di un finto sovrano, dopo aver avuto la libertà di dare sfogo alle sue passioni, veniva ucciso ritualmente⁶¹.

I saturnali erano un'istituzione temporanea che può essere interpretata come un riflesso dell'epoca dell'oro di Saturno⁶². Il mito di Saturno è legato all'idea di sconvolgimento e di un'età mitica. Secondo Iginio e Macrobio, Saturno sarebbe un dio straniero⁶³, il che spiega la celebrazione secondo il *ritus graecus* o *l'aperto capite* [a testa scoperta]⁶⁴. Secondo la ricostruzione di Wissowa è invece vero il contrario: i saturnali sarebbero una festa autoctona che è stata poi ellenizzata⁶⁵. In entrambi i casi ci si trova di fronte a un dio romano, ma con un tratto estraneo, straniero. Saturno non è solamente associato a un regno di pace

⁵⁹ Seneca, *Epistulae morales ad Lucillum* 47.14: «Essi – cioè i nostri antenati – consideravano la casa come piccola repubblica».

⁶⁰ Si sa, per esempio, che durante questa festa gli schiavi potevano parlare liberamente: cfr. Orazio, *Satire* II, 7.

⁶¹ Cfr. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., p. 650.

⁶² Distelrath, Götz (Constance), *Saturnalia*, in H. Cancik e H. Schneider (a cura di) *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, edizione inglese C.F. Salazar. Consultato online il 02 novembre 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1102380.

⁶³ Macrobio, *Saturnalia* I, VII, 21 «*Hic igitur Ianus, cum Saturnum classe pervectum excepisset hospitio et ab eo edoctus peritiam ruris ferum illum et rudem ante fruges cognitas victum in melius redeget, regni eum societate muneravit*».

⁶⁴ Catone, *Orationum fragmentum* Apud Prisc. VIII, 377 (H); Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatu* 432, 1 (L). Per studi approfonditi sul *ritus graecus* si vedano: J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus graecus" à Rome des origines à Auguste*, De Boccard, Parigi 1955; G. Rohde, *Die Kultsätze der römischen Pontifices*, Alfred Töpelmann, Berlino 1936; J. Scheid, *Graeco ritu: A typically Roman way of honoring the Gods*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 1995/97, pp. 15-31.

⁶⁵ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, C.H. Beck, Monaco 1912, p. 61: «La celebrazione dell'antico dio nativo Saturno viene completamente trasformata secondo il modello greco».

e tranquillità, è anche legato al mondo ctonio, come dimostra la collocazione delle sue feste durante il mese di dicembre, e gli vengono attribuiti tratti violenti e feroci⁶⁶.

Le celebrazioni in suo onore avevano inizio con un banchetto pubblico. Poi si cominciava la celebrazione privata al grido "IO SATVRNALIA"⁶⁷. Secondo Frazer la festa proseguiva poi così:

Lo schiavo poteva burlarsi del suo padrone, ubriacarsi come i suoi superiori, sedersi a tavola con loro e non gli si poteva dire neppure una parola di biasimo per una condotta che in qualunque altro tempo sarebbe stata punita con la sferza, coi ceppi o con la morte. Non solo, ma i padroni arrivavano fino a cambiare posto coi loro schiavi, e li servivano a tavola, e non si preparava il pranzo per il padrone finché gli schiavi non avessero mangiato e bevuto a loro piacere. Questa inversione dei gradi veniva portata a tal punto che ogni casa si trasformava per qualche tempo in una piccola repubblica in cui le alte funzioni dello Stato erano tenute dagli schiavi che davano ordini e imponevano leggi come se fossero stati realmente investiti di tutte le dignità di console, pretore e giudice.⁶⁸

Queste festività erano un'occasione per tutti di godersi un giorno di riposo, infatti le scuole erano chiuse, le attività erano sospese⁶⁹ e veniva proclamato uno *iustitium*⁷⁰ (chiusura del tribunale), durante il quale l'amministrazione della giustizia cessava temporaneamente. Durante questi giorni era persino permesso giocare d'azzardo con i dadi, cosa che di solito non era consentita⁷¹. Così Nietzsche può affermare che la «gioia degli schiavi nelle feste dei Saturnali» sta nel

⁶⁶ H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II*, cit., p. 143 «So Saturn's sickle may be viewed as a sign of affluence, peace, order and stability. But it can also change into a bloody weapon in the hands of a fearful and even horrible god».

⁶⁷ Cfr. Livio, *Ab Urbe condita* XXII, I, 19; Macrobio, *Saturnalia* I, X, 18; Dionigi di Alicarnasso, *De imitatione* VI, I, 4; Petronio, *Satire* LVIII, 2; Marziale, *Epigrammi* XI, II, 5; Dione Cassio, *Historia Romana*, LX, XIX, 3.

⁶⁸ J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., p. 648.

⁶⁹ Plinio, *Lettere* VIII, VII, 1; Marziale, *Epigrammi* V, 84.

⁷⁰ Per *iustitium*, cfr. H.S. Versnel, *Destructions, devotio and Despair in a Situation of Anomy: the Mourning for Germanicus in triple Perspective*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 541-618.

⁷¹ Svetonio, *Divus Augustus* LXXI; Marziale, *Epigrammi* IV, XIV, 7; ivi. V, 84; ivi XI, 6; ivi XIV, 1.

rovesciare l'esperienza nel suo opposto, ciò che ha uno scopo in ciò che non ne ha, il necessario nel capriccioso, questo rovesciamento fatto in modo che da ciò non provenga nessun danno e si tratti solo di un atto di buon umore, produce gioia, perché ci libera momentaneamente dalla costrizione della necessità, di ciò che risponde ad un fine ed è conforme all'esperienza, cose tutte in cui noi di solito ravvisiamo i nostri implacabili padroni; noi giochiamo e ridiamo quando l'atteso (che di solito ci fa paura e ci agita) si verifica senza danneggiarci.⁷²

Saturno è un dio incatenato che viene liberato una volta all'anno. Non c'è liberazione senza un *vinculum*; non c'è, dunque, vacanza senza un giorno di lavoro. Il governo sentiva la necessità di una valvola di sfogo, nonostante questa comportasse il pericolo di disordini sociali, cioè di rivolte e sommosse. Già alcuni autori antichi ritengono che questi giorni contenessero una potente carica rivoluzionaria⁷³. Regolando pubblicamente questa celebrazione, il governo permetteva solo una piccola fuoriuscita di questo potenziale sovversivo: ogni anno Saturno veniva, per così dire, sciolto solo parzialmente dalle sue catene.

Spesso accadeva che per queste festività venissero redatte apposite "leggi da taverna" [*Kneipgesetz*]. Queste non erano leggi vere e proprie, ma si limitavano a parodiare le leggi ordinarie, stabilendo per esempio una quantità impossibile di cibo e bevande da ingerire. È ipotizzabile che avessero un significato politico, perché potevano essere una parodia delle leggi esistenti durante l'anno⁷⁴. L'atmosfera che circondava questi modi di esprimere i *Saturnalia* era ambivalente: c'era un aspetto comico e un aspetto di tensione sociale. Secondo von Premestein⁷⁵, si può per esempio vedere in Festo 363 M un riferimento a Lucio Opimio, che fu console nel 122 a.C. e che fu responsabile della repressione contro Gracco⁷⁶.

⁷² F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*. Volume IV.II, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, versione di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 147.

⁷³ Cfr. Cicerone, *Orationes in Catilinam* III, 10: «Hanc autem Cethego cum ceteris controversiam fuisse dixerunt, quod Lentulo et aliis Saturnalibus caedem fieri atque urbem incendi placeret, Cethego nimium id longum videretur»; Dione Cassio, *Historia Romana*, LX, XIX, 3.

⁷⁴ Festo parla della Lex Tappula, che era una legge da bar. Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatu* 496-497 (L).

⁷⁵ A. von Premierstein, *Lex Tappula*, in *Hermes* 39 (1904), pp. 327-347. Si veda anche T. Mommsen, *Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza archeologica per l'anno 1882*, pp. 186-189.

⁷⁶ Per una discussione più approfondita, si veda L. Konrad, *Qvaestiones Tappulae*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48 (1982), pp. 219-234.

Proprio per proteggere lo *status quo* e neutralizzare questo potere destabilizzante, il governo ha sottoposto i saturnali a un regime di sorveglianza speciale. Anche in ragione di ciò le feste nel mondo romano antico sembrano poter offrire una possibilità di rovesciamento del mondo; che viene tuttavia immediatamente ricollocato al suo posto. La festa non deve lasciare niente dopo di sé, la vita ricomincia come se nulla fosse e il tempo deve tornare a scorrere già sempre uguale a sé stesso. Così, subdolamente, il potere costituito riesce a impadronirsi di queste festività, rendendole funzionali al mantenimento dell'ordine, concedendo, per loro tramite, un momento di sfogo, un'apparenza di cambiamento. Ma esistono nel mondo romano delle feste di diverso tipo? Delle feste che lasciano un segno effettivo nel corso della storia, uno scarto dal tempo di tutti i giorni?

1.4 La nuova società di Bacco

I *Bacchanalia* sono una festa che viene introdotta a Roma nel IV secolo a.C.⁷⁷. La celebrazione era di origine greca, probabilmente influenzata anche da alcune tradizioni etrusche⁷⁸. Nel corso degli anni, il rito di Bacco divenne sempre più popolare, prima in Italia e poi a Roma e, stando a una testimonianza di Plauto i baccanali vi si svolsero tra la seconda metà del III secolo a.C. e l'anno 184 a.C.⁷⁹.

Nel 186 un grande scandalo legato a questa festa scosse l'Italia intera. Che cosa è successo? Perché una celebrazione praticata da più di un secolo era diventata improvvisamente così impopolare? Ci sono due fonti che possono essere d'aiuto per cercare di rispondere a queste domande. In primo luogo si ha una preziosa testimonianza di Livio; in secondo, un'iscrizione con il testo di una delibera senatoriale sui baccanali stessi ritrovata nel 1640 a Tiriolo, in Calabria⁸⁰. Il Senato romano desiderava assumere il controllo dei baccanali perché questi,

⁷⁷ Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatu* 27.23 (L): «*Bacchanalia dicebantur Bacchi festa*». Per il culto dionisiaco si veda H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it. di G. Glaesser, appendice e aggiornamento bibliografico di F. Jesi, Einaudi, Torino 1972; W. Burkert, *Dionysos «different» im Wandel der Zeiten. Eine Skizze*, in R. Schlesier (a cura di), *A different god? Dionysos and ancient polytheism*, De Gruyter, Boston-Berlino 2011, pp. 15-22.

⁷⁸ J.-M. Pailler, *Bacchanalia: la repression de 186 av. J.-C. a Rome et en Italie*, Ecole Française de Rome, Roma 1988. Vi si legge, per esempio, che nella città di Bolsena il rito era già presente.

⁷⁹ Plauto, *Aulularia* 408; Id., *Casina* 979; Id., *Bacchides* 371; ivi, 52: «*Qui amabo? Quia, Bacchis, bacchas metuo et Bacchanal tuom*».

⁸⁰ A. Gallo, *Senatus consulta ed edicta de Bacchanalibus: documentazione epigrafica e tradizione liviana in Bollettino di studi latini* 2017 / XLVII-II, pp. 519-540.

inizialmente tollerati, si erano allontanati dal *mos romanus*⁸¹. Il rito di Bacco si era trasformato in un *ritus externus* (rito straniero) e rappresentava quindi, agli occhi del governo, un potenziale pericolo per la città. Il fatto che il culto fosse passato da un rito diurno a uno notturno, che la partecipazione non fosse più consentita solamente alle ragazze, che fosse celebrato cinque volte al mese, contribuì senza dubbio a cambiare la visione dei baccanali da parte del Senato⁸².

Il Senato desiderava a tal punto mantenere un controllo stabile sulle celebrazioni religiose che non esitò a prendere misure estreme. È proprio in questo ambito che possiamo intravedere le prime tracce di una *quaestio extra ordinem*, un atto estremo che sottraeva il processo dal suo normale svolgimento⁸³. Una festa diveniva così un pericoloso stato d'eccezione da controllare con ogni mezzo possibile. Quei decenni furono estremamente complessi: non si può dimenticare che l'Italia era scossa e piegata dalla discesa di Annibale⁸⁴. In questo contesto, un lungo processo regolare sarebbe potuto durare così a lungo da non permettere al Senato di affievolire le sue crescenti preoccupazioni; con una *quaestio extra ordinem*, invece, i consoli avevano la possibilità di condurre un procedimento in prima persona. Agli occhi del Senato tale disposizione sembrava necessaria in una situazione di pericolo estremo per l'ordine pubblico: non si esitava, perciò, a dichiarare lo stato d'eccezione e a tentare di sopprimere la potenziale rivolta prima che essa si formasse.

È interessante notare che la prima definizione che Livio dà di questa vicenda in *Ab Urbe condita* 39.8 è quella di *coniuratio*⁸⁵. Come sottolinea Di Cesare,

⁸¹ E.S. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, University of California Press, Berkeley 1996, p. 39: «Rome had usually been hospitable to deities and cults from abroad, an attribute attested from early in her history». Si veda Sesto Pompeo Festo, *De verborum significatu* 364,34-35 (L).

⁸² Livio, *Ab Urbe condita* XXXIX, XIII, 8: «Tum Hispala originem sacrorum expromit. Primo sacrarium id feminarum fuisse, nec quemquam eo virum admitti solitum; tres in anno dies statos habuisse, quibus interdum Bacchis initiarentur; sacerdotes in vicem matronas creari solitas. Pacullam Anniam Campanam sacerdotem omnia, tamquam deum monitu, immutasse; nam et viros eam primam filios suos initiasse, Minium et Herennium Cerrinio; et nocturnum sacrum ex diurno, et pro tribus in anno diebus quinos singulis mensibus dies initiorum fecisse».

⁸³ Ivi, XXXIX, XIV, 6: «Quaestionem deinde de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem consulibus mandant»; cfr. ivi, XXXIX, XVI, 12: «Senatus quaestionem extra ordinem de ea re mihi collegaeque meo mandavit»; Cicerone, *De legibus* II, 37: «Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animadvertio<que> declarat». Per un'approfondita trattazione della *quaestio extra ordinem* si vedano T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Duncker & Humblot, Berlino 1899, pp. 151-154 e A. Petrucci, *Corso di diritto pubblico romano*, Giappichelli, Pisa 2017, p. 286.

⁸⁴ La paura e il terrore generati da Annibale spinsero molti Romani a rivolgersi a culti e riti stranieri. Erano così tanti che nel 213 a.C. fu necessario un decreto del senato. Cfr. Livio, *Ab Urbe condita* XXV, I, 6-12.

⁸⁵ Ivi, XXXIX, 8.

«nulla è più temuto nella città – neppure la rivolta o la guerra civile»⁸⁶. Ciò rende comprensibile, dal punto di vista degli storici, la formidabile reazione del Senato di fronte a questo minaccioso scenario. Era necessaria una dichiarazione di forza così imponente? L'antropologa Clara Gallini ha cercato di rispondere a questa domanda nel suo libro *Protesta e integrazione nella Roma antica*. La sua opinione è che non ci fu alcuna cospirazione durante la celebrazione dei baccanali, ma che si creò una nuova identità che il senato etichettò come sovversiva per la società⁸⁷. Inoltre, Gallini, sulle orme di Lukàcs, spiega che le rivolte degli schiavi associate ai baccanali non erano affatto rivolte di classe⁸⁸. In particolare, l'autrice sostiene, contrariamente a quanto avviene nella tradizione storiografica marxista, che in queste ribellioni non c'era una critica alla forma essenziale del sistema. Come dimenticare, però, che proprio grazie alla partecipazione ai baccanali, era possibile l'assunzione di nuovi ruoli all'interno della società, riconfigurando il proprio rapporto con l'altro e riscrivendo le leggi esistenti?

Il culto di Bacco ebbe origine tra il popolo, ma, come sappiamo da Livio, negli ultimi anni (alla fine del III secolo a.C.) raggiunse altre classi sociali, ad esempio la cavalleria⁸⁹. In questo modo, persone appartenenti a ceti diversi entrarono in contatto tra loro. L'iscrizione di Tiriolo racconta come i partecipanti al rito si organizzavano con ruoli diversi, ad esempio *bacas*, *magister*, *minister*, *sacerdos*, *magistratus*, *promagistratus*. Questo creava una composizione *sui generis* della società in cui le barriere sociali preesistenti potevano essere infrante dalla nuova configurazione sociale festiva. L'intera organizzazione di questa "nuova" società ricalcava l'organizzazione interna della *res publica*. Gli iniziati al rito di Bacco si consideravano sia *cives rei publicae* sia membri di una setta⁹⁰. Si è creato allora un mondo parallelo, con altre possibili leggi e relazioni di potere. Dall'evocazione in potenza di un nuovo e sovversivo ordinamento sociale, ecco che questo è improvvisamente divenuto atto.

Leggendo Livio e la fonte epigrafica sul *senatus consultum*, si scopre che una delle prime misure prese dal senato fu quella di proibire il possesso di un

⁸⁶ D. Di Cesare, *Il complotto al potere*, Einaudi, Torino 2021, p. 15.

⁸⁷ C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 1970.

⁸⁸ G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973.

⁸⁹ Livio, *Ab Urbe condita* XXXIX, XIII, 14. Si veda anche C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, cit., pp. 33-34.

⁹⁰ Livio, *Ab Urbe condita* XXXIX, XIII: «alterum iam prope populum esse».

tesoro comune⁹¹. La tesoreria era la base finanziaria di qualsiasi associazione, senza la quale venivano meno le fondamenta di una società nella loro concreta possibilità di avverarsi. I bacchanali non erano solamente una pausa dalle fatiche della vita quotidiana; erano la creazione di un altro mondo che generava un nuovo senso di appartenenza⁹². La pericolosità sociale dei bacchanali riguardava in primo luogo l'*élite* al potere, in quanto per la prima volta si univano gruppi socialmente emarginati attraverso un'accettazione diffusa di un nuovo ordine sociale. L'*élite* dell'epoca vedeva tutti uniti nel festeggiamento dei bacchanali: una plebe urbana in ascesa, un sottoproletariato contadino che immigrava a Roma, alcuni gruppi minoritari e il cavalierato, che stimolava l'economia, e la plebe provinciale, che era stata messa in crisi da Annibale.

In una lettura della Politica di Aristotele che ha avuto grande successo la *pólis* e la famiglia si basano sulle stesse regole in quanto attori politici di diverse dimensioni, ma rispondenti alle stesse leggi⁹³. Ma in questo nuovo mondo, appena sorto, potrebbero prevalere regole diverse e questo potrebbe significare un pericolo per la sicurezza dello Stato. L'associazione dei bacchanali mostra l'inadeguatezza del *continuum* di unità che la *familia* e la *res publica* avevano costituito. Si crea una crepa in questa equazione. Nella festa viene meno la considerazione, che al giorno d'oggi ha ancora grande fortuna, della possibilità di governare uno Stato come una famiglia. A causa della sua composizione sociale stratificata, l'associazione dei bacchanali si mostra poco incline a prendere ordini dal governo. I bacchanali non sembrano volti a fare di un uomo un buon cittadino. Dopo l'introduzione del vino e delle orge nella celebrazione, la gente temeva che potesse verificarsi ogni tipo di atto illecito⁹⁴. Questa celebrazione si era trasformata in una nuova religione organizzata, non ufficiale, e stava sfuggendo al controllo.

⁹¹ Ivi, XXXIX, XVIII, 9.

⁹² C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, cit., pp. 66-69.

⁹³ Cfr. N. Bobbio e M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il saggiatore, Milano 1979. Per la ricostruzione di questo percorso e diverse interpretazioni si veda, E. Berti, *Aristotele e la democrazia*, in C. Rossitto, A. Coppola e F. Biasutti, *Aristotele e la storia*, Cleup, Padova 2013, pp. 31-52.

⁹⁴ Livio, *Ab Urbe condita* XXXIX, 8: «*additae uoluptates religioni uini et epularum, quo plurium animi illicerentur. cum uinum animos <incendissent>, et nox et mixti feminis mares, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris exstinxissent, corruptelae primum omnis generis fieri coeptae, cum ad id quisque, quo natura pronioris libidinis esset, paratam uoluptatem haberet. Nec unum genus noxae, stupra promiscua ingenuorum feminarumque erant, sed falsi testes, falsa signa testamentaque et indicia ex eadem officina exibant*».

Dopo l'appropriazione dei baccanali da parte del governo, questi sono stati trasfigurati e innestati sui *Liberalia*. I *Liberalia* erano le celebrazioni del dio Liber Pater e di sua moglie⁹⁵. In un primo momento Liber era una divinità rurale, nella cui celebrazione sono state assorbite nel corso degli anni tutte le peculiarità dei baccanali. Nell'ambito delle celebrazioni dei *Liberalia*, i ragazzi diventavano adulti e ricevevano la *toga virilis*. In questo modo, il rito di iniziazione veniva sottratto alle orge e i giovani diventavano invece membri religiosi ufficiali della repubblica.

Se fin dall'antichità, dal mondo egizio a quello romano, passando per quello greco, la festa si è sempre dimostrata un evento di notevole portata, che segna la vita dei partecipanti, risulta già essere stridente, fin da allora, la molteplicità di significati di cui si carica. Spesso fortemente polarizzata tra un carattere apollineo e uno dionisiaco, mostra la propria potenza in ogni suo accadere. Attorno a essa si addensano alcune importanti questioni filosofiche che riguardano il potere e il mantenimento dell'ordine, la concezione del sacro e, soprattutto, la creazione di una vita comune e il rapporto con l'altro. Se la concezione della festa è complicata ancora maggiormente dal sopraggiungere della modernità, la sua condizione di paradossalità è rimasta intatta, si è fatta, anzi, ancora più dissonante. Sospesa tra il piano della vita sociale organizzata che procede ordinata sotto il controllo dello Stato, e quello dell'eccedenza divina che sembrerebbe in grado di sfondare quel piano in ogni momento, la festa perdura come incomprensibile mistero.

Nel lento e lungo passaggio dal mondo romano a quello medievale, la festa ha già perduto alcune delle caratteristiche principali. Come viene festeggiata nei secoli successivi? Scompare definitivamente, inghiottita dalla regolamentazione a strette maglie del potere prestabilito, o trova dei nuovi spazi d'espressione?

⁹⁵ A. Bruhl, *Liber pater: origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Éditions E. De Boccard, Parigi 1953, pp. 58-81.

2. Modernità senza festa

2.1 Dal rito alla Gabbia d'acciaio

Non esiste, per quanto riguarda le feste, un passaggio netto tra quelle antiche e quelle medievali: la categoria di festa è troppo complessa e sfaccettata perché si possa tracciare una netta linea di separazione. Eppure la differenza tra il rito romano antico, che era fissato fino all'ultimo dettaglio e non tollerava alcuna deviazione, e il rapporto tra liturgia e celebrazione nel Medioevo, che permetteva licenze, sembra creare un abisso incolmabile tra le due epoche. Gli elementi più caratteristici e trasversali delle festività non vengono però meno e rendono facilmente concepibile il superamento di queste differenze⁹⁶.

Lungo l'intero corso del Medioevo le feste hanno scandito con regolarità e frequenza la vita della collettività. Secondo Jauss le feste ecclesiastiche segnano il momento alto della vita cristiana; permettono di contare i giorni vuoti e anonimi che, [...], acquistano significato solo nel prima e nel dopo delle feste dell'anno ecclesiastico⁹⁷. Infatti oltre un quarto dei giorni presenti nel calendario era festivo e ogniqualvolta giungeva in città un predicatore, le cui visite potevano durare a lungo, quello era un periodo in cui venivano interrotte le attività di tutti i giorni⁹⁸. Ma che cosa implicava un giorno di festa a quell'epoca? Principalmente si seguivano le funzioni religiose e si andava in chiesa, e queste, fino a pochi decenni fa, rimanevano le pratiche devozionali adottate durante i giorni festivi. Oltre che sulla vita di tutti i giorni la chiesa proiettava la sua ombra anche sui giorni di festa: vigevano rigide regole comportamentali, astinenza sessuale e norme relative all'abbigliamento e al cibo.

⁹⁶ Sia Girard che Le Breton sono a favore di una lettura continuista della festa, che vada oltre le differenze. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2008, pp. 172-173 e D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, trad. it. B. Magni, Giuffrè, Milano 2007, pp. 30-33.

⁹⁷ Cfr. H.R. Jauss, *Erleuchtete und entzogene Zeit. Eine Lectura Dantis*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 64-91, qui pp. 70-71.

⁹⁸ Si veda M.G. Muzzarelli, *Il di di festa. Vacanze medievali, fra lussuria e penitenza*, in <https://www.laterza.it/2021/08/07/il-di-di-festa-vacanze-medievali-fra-lussuria-e-penitenza/>, consultato il 16/01/23. «Nel Medioevo le feste ritmavano regolarmente la vita dei singoli e delle collettività. Oltre un quarto dei giorni era festivo: domeniche, Natale, Epifania, Candelora, Annunciazione, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, ricorrenze patronali o prediche».

Esattamente per questo motivo Nietzsche ha voluto far risalire la rottura con tutto ciò che è festoso in senso proprio al risentimento cristiano. In un frammento degli anni Ottanta enumera ciò che è «*rovinato* per l'abuso fattone dalla Chiesa», e al quarto posto (dopo l'ascesi, il digiuno, il chiostro) vengono «le feste».

Bisogna essere molto grossolani per non sentire la presenza di cristiani e di valori cristiani come un'*oppressione*, sotto la quale ogni vera atmosfera di festa se ne va al diavolo. Nella festa è compreso: orgoglio, tracotanza, sfrenatezza; la stravaganza; lo scherno per ogni forma di serietà e di perbenismo; una divina affermazione di sé per pienezza e perfezione animale – tutti stati d'animo a cui il cristiano non può onestamente dire di sì. *

*La festa è paganesimo per eccellenza.*⁹⁹

Tramite i rituali che regolavano ogni festività ecclesiastica la chiesa vigilava sui cittadini; infatti, dalla metà del XIII fino almeno alla fine del XVI dalle parti delle chiese alla domenica e nei giorni festivi si appostavano gli incaricati della sorveglianza. Tramite il ricorso a riti si regola, come evidenzia Benveniste, l'ordinamento dell'universo, il rapporto degli uomini con Dio e il rapporto degli uomini tra loro¹⁰⁰. Il rito è necessario per conferire un carattere di sacralità al grigiore quotidiano, per creare lo squarcio con cui lo straordinario si immette nell'ordinario. Le feste cristiane ripetono le tappe della vita di Gesù e allo stesso tempo evocano il ciclo della singola vita umana, rappresentano il destino tra la nascita e la morte così come le fantasie di superarlo, perché partecipando al rito, l'individuo ha una parte nella resurrezione¹⁰¹. La ripetizione che caratterizza le ritualità ricollega i partecipanti al passato che si ricorda con quel gesto. Il rito può anche servire a delimitare un terreno, a separare chi è dentro e chi è fuori, chi partecipa al rito e chi no. D'altro canto, però, come sottolinea Victor Turner, il rito può divenire l'esperienza della memoria della *communitas*¹⁰². La ripetizione

⁹⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888. Opere VIII. II*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p. 194.

¹⁰⁰ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., vol. II, pp. 357-358.

¹⁰¹ J. Küchenhoff, *Das Fest und die Grenzen des Ich. Begrenzung und Entgrenzung im "vom Gesetz gebotenen Exzeß"*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 99-119, qui p. 107.

¹⁰² V. Turner, *Dal rito al teatro*, a cura di S. De Matteis, il Mulino, Bologna 1986. Cfr. anche Id., *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, trad. it. di N. Greppi Collu, Morcelliana, Brescia 2001.

rituale può allora sprigionare anche la sua forza creativa, che rinsalda il legame comunitario, facendo leva su di una memoria comune che viene richiamata alla luce.

Ma nella vasta tipologia di attività che si raccoglie nella festa non c'era – e non c'è – solamente spazio per le restrizioni e per il regolamento, bensì, come già succedeva nell'antichità, anche per lo sfogo e per la trasgressione. Una società costantemente repressa ha così modo di trovare in molte feste, tra cui quelle in maschera (non solo il carnevale, ma anche, ad esempio, le feste per il calendimaggio), un'occasione per aprirsi a manifestazioni che trasgrediscono le regole e la normalità quotidiana. Oltre a queste feste nel Medioevo si vedeva anche un gran proliferare di tornei, di giostre e di palii. Vanno compresi come «battaglia rituale, non battaglia simulata; messa in opera di un meccanismo di preda e redistribuzione della ricchezza esattamente come avviene con la guerra»¹⁰³. Numerosissimi e occasione per far sfogare i giovani più turbolenti, questi festeggiamenti non erano solo un passatempo per le famiglie aristocratiche, ma si trasformavano spesso in occasioni di festa che univano i gruppi sociali della zona.

Ancora una volta la festa mostra il suo duplice volto: mangiare più del solito e lanciarsi in attività aggressive e sconvenienti, ma anche votarsi alla preghiera e alla penitenza. Là dove la chiesa governava tramite rigidi rituali queste ultime occasioni, la fantasia e la necessità di evasione dalla quotidianità regnano sulle altre feste. A una cultura seria e ufficiale si contrapponeva una cultura del riso, in grado di mandare a gambe all'aria anche le più sacre consuetudini civili e religiose.

Se le rigide strutture religiose del tardo Medioevo abbiano causato la scomparsa delle feste più licenziose o se la loro severità ne sia un effetto è un problema che gli storici dibattono da tempo. Ci si domanda anche fino a che punto questo abbia a che fare con il nuovo tipo di consuetudini sociali ed economiche che portano al capitalismo e alla rivoluzione industriale. Sobrietà, parsimonia, serietà e operosità divengono ben presto i valori di riferimento a scapito dello spirito festivo. Se l'uomo che entra nel Medioevo trova ad attenderlo di fronte a sé una notevole quantità di feste del più vario tipo, quello

¹⁰³ D. Balestracci, *La festa in armi. Giostre, tornei e giochi nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 51.

che ne esce per affacciarsi sull'epoca moderna ne conosce solamente un numero ridotto e rigidamente protocollato in riti che concedono unicamente la possibilità di riposare ogni tanto dal lavoro produttivo che permea la vita di ogni giorno. Da un calendario costellato di feste si passa lentamente a uno che ne è povero, in cui la religione comincia a perdere buona parte del potere che deteneva sulle vite dei singoli e della comunità. Già durante i Concili di Reims e di Costanza (1413) il teologo francese Jean Gerson propone una riduzione drastica del numero delle feste, a suo avviso troppo numerose perché siano santificate adeguatamente. Risale al 1627 la costituzione *Universa* di Papa Urbano VIII con la quale limita il numero delle feste e riserva a Roma la possibilità di stabilirne.

Senza ombra di dubbio anche il protestantesimo gioca il proprio ruolo all'interno del dibattito sulla perdita dello spirito festivo, o perlomeno di un determinato modo di far festa. Ma se sia da ritenersi, come faceva Max Weber, responsabile della nascita dello spirito del capitalismo o se sia piuttosto un'intensificazione di un modello pre-capitalistico già esistente, come sosteneva nel 1927 Bernard Groethuysen, è ancora oggetto di dibattito¹⁰⁴. Un numero eccessivo di giorni di festa porta direttamente a un minore profitto perché si lavora di meno, producendo una quantità inferiore di merce. La chiesa e la religione iniziano a perdere terreno nei confronti di un primordiale modello di capitalismo che porterà non solo alla scomparsa delle feste in grado di sovvertire il modello esistente di società, ma anche alla presunta scomparsa delle feste *tout court*.

Questo depotenziamento della festa, la scomparsa delle sue componenti trasgressive e fantastiche, avvalora la tesi secondo cui non sarebbe altro che una mera pausa tra un giorno lavorativo e l'altro, un giorno da dedicare al riposo, vuoto di ogni possibile significato. Se il giorno di festa viene defraudato della sua potenza, resta un contenitore, un guscio che protegge il vuoto. Disinnescata la miccia, resta così un rito che non ha più significato alcuno. I riti non vanno infatti d'accordo con la produzione e con il lavoro continuo; perciò, anche quando permangono sono svuotati di senso, meramente decorativi e privi di energia. Solo un organo come la chiesa poteva permettersi delle feste regolate da rigidi

¹⁰⁴ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di A. M. Marisetti, introduzione di G. Galli, BUR, Milano 1991 e B. Groethuysen, *Le origini dello spirito borghese in Francia*, trad. it. di A. Forti, Einaudi, Torino 1949.

riti e protocollati cerimoniali. Avanzando il processo di secolarizzazione anche la chiesa diviene lentamente succube delle dinamiche moderne che mettono in moto un inesorabile processo di svuotamento dei riti: il tempo “perso”, fine a sé stesso, non è più concepibile nella vita dell’uomo.

Secolarizzazione e storia della festa sono argomenti che si intrecciano tra di loro, la «gabbia d’acciaio [*Eiserner Käfig*]»¹⁰⁵ della modernità, per dirla con Weber, si stringe sempre più stretta attorno all’uomo, che non può più evadere, nemmeno nei giorni festivi. Come afferma Cacciari: «la ritualizzazione della festa è il fondamento della sua statalizzazione “borghese”»¹⁰⁶. Le costrizioni provenienti dall’economia capitalista e dalla crescente burocratizzazione ingabbiano le vite dei singoli in una prigione che, per quanto volatile, non permette però di deviare dal percorso imposto dalla società. In questo senso Weber si presenta come «poeta epico della razionalizzazione moderna, [...] il profeta di una quotidianità eroica – eroica nel senso che non c’è più uscita da essa verso la festa»¹⁰⁷.

Nell’immersione in un ambiente pre-borghese che sviluppa con prontezza il suo carattere di modernità, e nella seduzione dell’illusione della totalità in cui il presente non ha alcun rimorso, si stagliano i pinnacoli dell’epoca barocca. Pochi termini che indicano un’epoca o uno stile sono tanto legati al festivo quanto lo è il barocco¹⁰⁸. È facile un appiattimento su questa definizione che sembrerebbe illuminare un periodo intero, anche grazie alla ben nota e affermata metafora del *theatrum mundi* come epoca¹⁰⁹. Ma che tipo di feste mette in scena quest’epoca? È ancora festa la rappresentazione aulica di sé messa in scena nelle feste di corte? Che cosa si festeggia nell’Inghilterra elisabettiana e nella Versailles di Luigi XIV? A prima vista sembrerebbe essere rimasta in vita esclusivamente una festività di tipo celebrativo. Ma la duplicità del carattere festivo (dionisiaco e apollineo) e la ricchezza di sfumature che le appartengono sembrano suggerire che ci sia

¹⁰⁵ M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione I*, trad. it. di E. Donaggio, G. Giordano, H. Grunhoff, a cura di P. Rossi, Edizioni di comunità, Torino 2002, p. 185.

¹⁰⁶ M. Cacciari, *Memoria del Carnevale*, in F.C. Rang, *Psicologia storica del carnevale*, a cura di F. Desideri, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 99-119, qui p. 118.

¹⁰⁷ A. Assmann, *Festen und Fasten. Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 228-246, qui p. 244.

¹⁰⁸ Cfr. W. Barner, *Disponibile Festlichkeit. Zu Lohensteins Sophonisbe*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 247-275, qui p. 247.

¹⁰⁹ R. Alewyn, *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*, C. H. Beck, München 1985.

qualcosa di più. Diversi studi hanno mostrato come numerosi elementi tipici della rappresentazione popolare, tra cui travestimenti, scherzi, burle e poesie in dialetto si facessero largo nelle feste di corte¹¹⁰. D'altro canto, però, la cultura festiva cittadina, al di fuori dunque dei palazzi, sembra offrire, quando non si appoggia alla chiesa, poca alternativa agli splendori dei festeggiamenti di corte. Nel vacuo e ridondante formalismo barocco è però presente il germe del sovvertimento e Aby Warburg potrà così vedere in Rembrandt una sensibilità artistica in grado di opporsi al trionfalismo imperiale, con una barbara energia greca¹¹¹. Alla vuota festa dell'ordine che celebra sé stesso sembra potersi opporre il carattere distruttivo della festa dionisiaca.

Con la festa autoglorificante del barocco ogni istante di essa si sofferma sul presente, se ne inebria. Viene in questo modo meno una delle caratteristiche principali della festa: il porre in relazione tra loro contemporaneamente passato, presente e futuro. Nell'eccesso festivo ci si prende una deroga dal considerare ogni presente un attimo di preparazione del futuro. Ma la festa può anche celebrare un avvenimento, mettendo in rapporto il presente con il passato, oppure come avviene in un matrimonio o un *bar mizvà*, aprire il presente al futuro. Infine, la ricorsività, ogni volta diversa, della festa, fa sì che queste tre temporalità vengano a giustapporsi in quel momento, facendo entrare in relazione tra loro, ogni volta in modo nuovo, passato, presente e futuro. Ma chi sostiene la modernità non vuole avere nulla a che fare con questo. Si sente a disagio con il carattere ciclico, concreto e collettivo del festeggiamento. È un affronto alle classiche convinzioni moderne sulla storicità del mondo, sulla razionalità della società e sull'individualità dell'uomo.

Il progresso fine a sé stesso che caratterizza l'epoca moderna è un treno in corsa, lanciato verso il futuro, non desidera occuparsi del passato e si interessa del presente nella misura in cui è necessario a spingersi sempre un passo più in là. Pensare al passato o al presente in vista di esso appare così una follia che interrompe il flusso costante e sempre maggiore di benessere e produttività che deve essere creato dal progresso. Nell'epoca dell'incessante miglioramento delle scienze, la cui cavalcata trionfale sembra non avere fine, si consolida una cieca

¹¹⁰ Si veda ad esempio P. Hugger, W. Burkert e E. Lichtenhahn (a cura di), *Stadt und Fest - zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*, W&H Verlags AG, Stuttgart 1987.

¹¹¹ Cfr. A. Warburg, *Opere II: La rinascita del paganesimo antico e altri saggi*, a cura di M. Ghelardi, Aragno Editore, Torino 2006.

fede nei loro confronti, che viene controbilanciata da un arroccamento su posizioni trascendentali da parte della metafisica, che pretende così, di mantenere il controllo su di esse, non sporcandosi le mani con l'esperienza. Ma non può esistere una teoria della festa che non ne sia allo stesso tempo una pratica.

È la narrazione stessa della modernità che sembra condannare la festa a essere inghiottita dall'«acqua gelida del calcolo egoistico»¹¹². Come si è visto l'epoca moderna sembra nascere come anti-festiva, e la nascita delle scienze sociali sembrerebbe contribuire a questa tradizione: le festività vengono relegate a oggetto di studio e di analisi minuziosa, le condotte rituali, la cultura popolare tradizionale e il folklore erano considerati decrepiti granelli di sabbia che avrebbero potuto inceppare il meccanismo perfetto della macchina del progresso e della razionalizzazione¹¹³. Ben presto lo studio stesso delle feste venne rubricato come una passione per nostalgici del folklore che non riuscivano a stare al passo con l'avanzare della modernità e che intonavano i canti funebri di un qualcosa per cui la nostalgia non avrebbe dovuto essere necessaria. Le occasioni di interruzione del lavoro, in cui la popolazione avrebbe potuto riunirsi e avere uno spazio comune, appaiono datate in un'epoca dove la borghesia diviene sempre maggiormente classe dominante.

Se lo spazio che caratterizza la modernità è l'*intérieur* borghese, espressione di una vita sempre più privata che si contrappone all'esterno, allora le piazze e le strade in festa non sono più espressione di quel tempo¹¹⁴. Le *Wunderkammern*, i gabinetti delle meraviglie, ricolmi di oggetti preziosi ed esotici, rappresentano il vano tentativo di racchiudere le varietà del mondo in una stanza. Se, per tutta la durata del Medioevo, le piazze nei giorni di festa costituivano un mondo a sé stante, con regole e personaggi propri, queste perdono d'importanza a favore di una vita e di una forma di riflessione che si

¹¹² K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 2014, p. 9.

¹¹³ Cfr. A. Arino, *La trasformazione della festa nella modernità avanzata*, in A. Arino e L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma 1997, pp. 7-21.

¹¹⁴ Una delle principali riflessioni sull'*intérieur* borghese si può trovare in T.W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, trad. it. di A. Burger Cori, Longanesi, Milano 1983, pp. 112-113. Si veda anche W. Benjamin, *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, in particolare pp. 224-242 [*L'intérieur*, la traccia].

rinchiudono all'interno dei comodi salotti delle dimore borghesi, con la convinzione di poter, da lì, interpretare e governare il mondo. Se nelle piazze possono confluire individui di diverse estrazioni sociali e stranieri da fuori la città, all'interno delle case fa il proprio ingresso solo un numero estremamente ridotto di persone.

2.2 Feste senza guerra

Proseguendo nella ricostruzione del rapporto con le feste e del modo in cui vengono studiate si giunge all'ambigua complessità che caratterizza l'epoca contemporanea. Se il percorso che si è delineato dall'antichità sembra mostrare un continuo scivolamento delle feste verso l'insignificanza, la contemporaneità segnerà un'inversione di rotta o potrà piuttosto scriverne infine un epitaffio? Come si rapporta questo nuovo mondo che perde i suoi confini e dove tutto diventa veloce con il momento in cui ci si ferma e si interrompono le attività di tutti i giorni? Senza dubbio il carattere di eccezionalità proprio della festa continua a mostrare il suo volto.

Nel silenzio gelido della notte di Natale del 1914 [...] si levò dalle postazioni dei nemici un lento canto, [...] *Stille Nacht, Heilige Nacht*. Si fece silenzio nelle trincee inglesi, per tutta la durata del canto, poi, dopo qualche secondo di muto stupore, gli inglesi intonarono in risposta *The First Nowell* [...] e poi a vicenda, prima gli uni e poi gli altri, i due eserciti nemici continuarono a scambiarsi canti e applausi¹¹⁵.

Così, attraverso un canto lontano e sconosciuto che si leva dall'oscurità della trincea nemica, Apolito rievoca il potere magico della festa di interrompere la guerra. Anche nel momento apparentemente più buio, a miglia di chilometri da casa, sperimentando le mortali novità del progresso, la festa riesce a creare una frattura anche nella guerra, persino nella mostruosità della Prima Guerra mondiale. Senza nessun accordo preso, perché la festa avviene così, spontanea, migliaia di soldati lungo tutta la linea del fronte stabilirono tra di loro una tregua

¹¹⁵ P. Apolito, *Ritmi di festa. Corpo, danza, società*, il Mulino, Bologna 2014, p. 11.

durante la notte di Natale del 1914¹¹⁶. La festa torna così al suo significato greco, al momento in cui interrompeva ogni guerra. La sua eccedenza spontanea ha il potere, senza che nessun comando venga imposto, di interrompere la violenza degli scontri. Negli anni successivi della guerra vi furono svariati tentativi delle truppe di festeggiare nuovamente il Natale con una tregua, ma vennero repressi in origine dall'attenta prevenzione degli stati maggiori. Il potere al comando può essere infatti esercitato per annullare la festa, ma ogni suo tentativo di istituirla risulta vano.

La tregua festiva che si stabilì tra soldati di schieramenti nemici durante la notte di Natale del 1914 creò una comunità temporanea, un noi che si consolida nell'eccezionalità del momento che prorompe nell'assordante silenzio della notte. Un noi che il giorno prima si sparava addosso e che, a tregua finita, di lì a poco, ricominciava a farlo. Ma è proprio questa la forza della festa, che irrompe tra le due parti in guerra e sovverte la logica amico-nemico proposta da Schmitt. La creazione, seppur temporanea, di una comunità in festa scardina i ruoli prestabiliti e fissi, creando nuove possibilità di dialogo. Stare insieme, condividere un'esperienza comune, anche se dai lati opposti della barricata, è sufficiente a creare una sensazione festiva di comunità. Quale nuova logica, non più oppositiva, si attua nel momento della festa? Che ne è delle comunità festive una volta che la festa termina?

Probabilmente anche per provare a rispondere al senso di insicurezza e all'inquietudine causata dalle due guerre mondiali il Novecento è segnato da un ritorno allo studio della festa. Il pesante clima di continua insicurezza faceva sì che ci si sentisse soli, il senso di comunità era svanito e l'esperienza sembrava perduta per sempre.

E come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze. Una causa di questo fenomeno è evidente: le quotazioni dell'esperienza sono crollate. E sembrerebbe che si tratti di una discesa senza fondo. Ogni sguardo al giornale ci rivela che essa è caduta ancora più in basso, che, da un giorno all'altro, non solo l'immagine del mondo esterno, ma anche quella del mondo morale ha subito trasformazioni che

¹¹⁶ Cfr. T. Vinciguerra, *The truce of Christmas, 1914*, in *The New York Times*, 25 dicembre 2005, disponibile sul sito <https://www.nytimes.com/2005/12/25/weekinreview/the-truce-of-christmas-1914.html>, consultato il 19/01/23.

non avremmo mai ritenuto possibili. Con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era notato, che, dopo la fine della guerra, la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile?¹¹⁷

Così scriveva Walter Benjamin nel 1936 nel celebre testo *Il narratore*, dedicato a Nikolaj Leskov, in cui si parla della perdita di capacità di vivere e di comunicare esperienza (*Erfahrung*), che non sia puramente singolare e riferita al proprio piccolo mondo (*Erlebnis*)¹¹⁸. I mutamenti repentini, il «campo di forze attraversato da micidiali correnti ed esplosioni»¹¹⁹, lascia gli esseri umani, piccoli e solitari al cospetto di cambiamenti che non sono in grado, non solo di governare, ma nemmeno di narrare. A scomparire, così, è il rapporto con l'alterità: cessate le esperienze in comune e venuta meno la capacità di raccontarle a una comunità di ascoltatori, non si può che ritrovarsi soli di fronte a un mondo sempre più colmo di eventi indicibili. Il capitalismo è il segno più evidente di questa scomparsa, presenta un nuovo modo di rapportarsi al mondo, la cui condizione principale è la separazione tra comunità e lavoro. Per la prima volta nella storia è possibile essere lavoratori al di fuori di una comunità, senza terra e mezzi di produzione. Il lavoratore produce, solo e per un altro, in modo completamente dissociato dall'oggetto che sta lavorando¹²⁰. Il lavoro, così come è pensato dal capitalismo per rendere il lavoratore più efficiente, lo strappa dalla comunità, lo isola e fa sì che possa dedicarsi anima e corpo a una piccola parte del processo produttivo.

¹¹⁷ W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, trad. it. di R. Solmi, in id., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, pp. 320-342, qui pp. 320-321. Cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli 1984, pp. 64-65.

¹¹⁸ L'esperienza comprende per Benjamin l'intera filosofia, cioè il sistema che si articola negli ambiti della conoscenza, dell'etica e dell'estetica e che si presenta, secondo un suggerimento del pensiero neokantiano, come quel compito infinito che consiste non solo nella ricerca dei concetti e dei principî su cui si fonda, ma anche in un'unità non condizionata. Cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 19-33.

¹¹⁹ W. Benjamin, *Il narratore*, cit., p. 321.

¹²⁰ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («Grundrisse»), ed. it. a cura di G. Backhaus, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, pp. 477-483. In queste pagine Marx analizza la separazione tra lavoro e comunità partendo dalla dissoluzione del legame con la terra. Questa separazione sarebbe il risultato del nuovo rapporto che si è instaurato tra lavoro e capitale. Si veda anche le parti del primo libro del capitale che sono dedicate alla rivoluzione industriale e alla suddivisione del lavoro specializzato. Id., *Il capitale*, vol. I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino 2013, pp. 462-500.

Nella tempesta di questa mancanza di esperienza e della sua impossibilità comunicativa anche la festa non sembra godere di buona salute. A più riprese ne viene infatti dichiarata l'impossibilità, spesso con toni nostalgici. «La festa presuppone una comunità dotata di linguaggio organico, e questo tipo di comunità è stato, in Occidente, travolto dalla rivoluzione industriale e dallo sviluppo tecnologico, dall'eclisse del sacro e dall'alienazione»¹²¹. Là dove manca l'occasione di vivere esperienze comunitarie sembra che venga meno un presunto carattere di originalità della festa che ne sarebbe *conditio sine qua non* di possibilità. Anche lo studio delle feste sembra andare nella direzione di una dichiarata impossibilità di celebrazione di una festa, che continuerebbe a sopravvivere solamente in forme residuali o surrogate. Aumentano gli scritti sul tema, e più fluiscono teorie, tanto più la festa viene collocata troppo in alto, su un irraggiungibile piedistallo di teoria, là dove nessuno può viverla.

Numerosi studi di celebri antropologi raccontano di feste lontane, di feste degli altri, di popoli che ancora sanno vivere in comunità, non contagiati dalla malattia della modernità. Questa festa appare come un'affascinante eco lontana di qualcosa che è possibile riconoscere, ma che è per l'uomo del Novecento irraggiungibile. La sua festa, la festa nostra, in opposizione a quella degli altri, è esclusivamente un miraggio che parodizza, nel vano tentativo di imitarla, la festa originaria. L'originarietà, grande mito perduto del XX secolo, non è più possibile: sono infatti venuti meno i presupposti sociali e culturali per il festeggiamento, che coinvolge un'esperienza della collettività che non è più vivibile.

Questa visione dell'impossibilità di una festa originaria è basata sul mito rousseauiano dello stato di natura. La festa sarebbe perciò impossibile per gli abitanti della modernità, che ormai da tempo sono usciti dall'innocenza naturale, e sarebbe invece ancora possibile per quelle popolazioni indigene che vivono in uno stato primigenio di contatto con la essa¹²². Se, da un lato, il ritorno a quel contatto con la natura e all'originaria comunità in festa, pare impossibile, dall'altro, sin dal primo momento in cui viene accostato il carattere di purezza a quello dell'originarietà, chi detiene il potere ha sempre suggerito un ritorno a una

¹²¹ F. Cardini, *I giorni del sacro: il libro delle feste*, Editoriale nuova, Novara 1983, p. 23.

¹²² Lafitau giunge persino a sottolineare che i «selvaggi» americani sarebbero superiori ai francesi del suo tempo per le loro squisite gentilezze e per il rispetto del galateo messo in mostra durante la celebrazione delle feste. J.-F. Lafitau, *Feste dei selvaggi americani*, in F. Jesi (a cura di), *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, rosenberg & sellier, Torino 1977, pp. 52-62.

festa che abbia queste caratteristiche perdute. Vengono evidenziati dei peculiari aspetti virtuosi che dovrebbero essere ripresi dai cittadini in festa per ricreare quel senso di comunità perduta e per arginare il rischio che ciò che avviene in quei giorni sfugga al controllo del potere. La festa diviene così un ulteriore mezzo per la creazione artificiale di sentimenti smarriti che consentono a chi detiene il potere di agire in modo prettamente conservativo. Anche la naturalità e la felicità della festa hanno bisogno di essere normate; nel tentativo di regolamentazione queste vengono completamente snaturate in nome di una festa migliore, che sarebbe però persa in un passato mitico e irraggiungibile. Se la vera festa è perduta, è così per colpa delle nuove feste, che l'hanno snaturata. Chi detiene il potere desidera perciò restaurare la bontà originaria controllandone rigidamente lo svolgimento per ricreare in questo modo le condizioni di prosperità che erano presenti nel passato perduto.

Sentendo la stringente urgenza di questi problemi, nel 1977, il giovane mitologo Furio Jesi, decide di curare un'antologia intitolata *La festa. Antropologia, etnologia, folklore* in cui spicca la sua introduzione sulla conoscibilità della festa¹²³. Lì Jesi teorizza l'inaccessibilità della festa, la mancanza di uno spirito festivo: l'unica festa che sarebbe infatti possibile è la «festa crudele», in cui «appare, sì, un'esperienza collettiva, ma solo un'esperienza collettiva di violenza e di dolore»; tuttavia pur sempre una festa: «festa in negativo, forma in cavo di ciò che era la "festa"»¹²⁴. Svanita la festa antica, la sua memoria che perdura, assume, nella forma del rimpianto la sua forma in cavo: «ogni esperienza che sia collettiva, dolorosa, e che in qualche misura corrisponda – appunto in negativo – alle caratteristiche della vera festa»¹²⁵. Venuta a mancare la festa, l'esperienza collettiva scompariva e alcune sue peculiarità facevano incursione nella vita di quel singolo che ancora «manteneva il senso di festività, ma che non poteva più manifestarlo insieme con la collettività in feste davvero salvatrici»¹²⁶.

¹²³ F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, in Id. (a cura di), *La festa*, cit., pp. 4-29.

¹²⁴ Ivi, pp. 6-7. Cfr. anche Id., C. Pavese, *dal mito della festa al mito del sacrificio*, in Id., *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1973, pp. 161-176. Questo breve saggio dedicato a Pavese rappresenta anche il punto di rottura con il celebre mitologo ungherese Károly Kerényi, che Jesi considerava il proprio maestro. Cfr. R. Ferrari, *Il maestro e l'allievo*, in *Riga* 31, Marcos y Marcos, Milano 2010, pp. 166-181; E. Manera, *Feste fiori sacrifici. Mito è nostalgia*, in *Riga* 31, cit., pp. 182-187. Il trittico di romanzi di Pavese, *La bella estate*, *Il diavolo sulle colline*, *Tra donne sole*, diviene «una sorta di paradigma dell'impossibilità di salvare il tempo storico mediante la tecnica rituale dell'antica festa». F. Jesi, C. Pavese, *dal mito della festa al mito del sacrificio*, cit., p. 164.

¹²⁵ Id., *Conoscibilità della festa*, cit., p. 7.

¹²⁶ Id., C. Pavese, *dal mito della festa al mito del sacrificio*, cit., p. 164.

Per Jesi questa è l'occasione per poter criticare le scienze umane di stampo borghese, incapaci di «giungere ad una conoscibilità della festa che non sia soltanto il riconoscimento dell'inconoscibilità della festa stessa»¹²⁷. Ogni conoscibilità della festa sarebbe dunque la ricostruzione fattane dalle scienze: si dichiara in questo modo l'impossibilità di cogliere *in flagranti* ciò che rende viva la festa (e per Jesi anche il mito stesso). L'unico modo con cui si entra in contatto con la festa è per mezzo di una sua ricostruzione scientifica: se ne può toccare solo una morta. Le feste degli altri, delle popolazioni indigene, presentano un'esclusività dovuta all'impossibilità di immergersi in quanto spettatori giudicanti e quelle contemporanee, non sono che feste crudeli, calco negativo delle originarie. Viene così constatata, per mezzo dell'inaccessibilità alla festa, la fine dell'illusione di poter entrare in rapporto con l'alterità. La festa costituisce l'apertura all'alterità e, se è impossibile conoscerla, se non come oggetto di studio scientifico, allora risulta impossibile entrare in rapporto con chi ci circonda. Non c'è dunque modo di tornare a vivere le feste? Ci troviamo a vivere un'epoca solitaria in cui il rapporto con l'altro resta una chimera o un pietrificato resto archeologico?

Nell'annuncio della scomparsa della festa si fa largo anche un altro inquietante aspetto: la mancanza di futuro. Non certo una mancanza di futuro *tout court*, ma l'assenza della possibilità di un futuro diverso. Legate indissolubilmente al carattere di rivoluzione – in senso politico ed etimologico – le feste mettono in atto, nel presente, una possibilità di futuro non ancora scritta, collettiva e in grado di rompere il grande cerchio del tempo. Sono *kairós*, momento opportuno, in grado di sfuggire a *Chronos*, divoratore di ogni istante. Dichiarare l'impossibilità delle feste, la loro morte o la loro scomparsa significa perlopiù volgersi con rimpianto a un passato mitico, fatto di una felice età dell'oro in cui l'armonia regnava sovrana e veniva festeggiata da tutti collettivamente. Una tale concezione della festa non solo non tiene ingenuamente conto della multiforme varietà di sfaccettature che compongono il festivo, ma non mette nemmeno a fuoco la complessità del mondo in cui ci si trova.

Nel corso del XX secolo c'è stato un momento in cui la festa è tornata a rivolgere il proprio sguardo al futuro, che non vuol ingenuamente dire

¹²⁷ Id., *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, cit., p. 2.

dimenticare il passato. Il Sessantotto, preceduto dalla “rivolta di Berkley” di quattro anni prima, ha fatto esplodere un intero universo festoso della politica e dei rapporti interpersonali. La *fantaisie au pouvoir* del maggio francese, prima di venir soppressa da un reflusso di razionalismo, era tornata a mettere le feste al centro del presente e il futuro al centro delle feste. Gli studiosi videro subito in quella stagione un revival delle feste e delle festività, che tornavano a essere non solo al centro degli studi, ma anche della vita della comunità. Non solo una rievocazione, dunque, ma un ritorno effettivo sulla scena. All’insegna della partecipazione si sogna e si mette in pratica una società in cui tutti si sia soggetti politici che collaborano attivamente alla creazione del mondo a venire. Si desidera, come dice Marcuse parlando della letteratura d’avanguardia, «superare il potere dei fatti sul mondo, [...] parlare un linguaggio che non sia il linguaggio di coloro che stabiliscono i fatti, impongono l’obbedienza a essi e ne traggono profitto»¹²⁸. Che cosa resti di questa esperienza è ancora tutto da studiare e valutare. Mentre molte parole sono state spese nel corso del XX secolo sulla festa. Quali sono le principali posizioni assunte dagli studiosi? Fino a che punto sono oggi ancora valide, quando la capacità di fare festa sembra essersi perduta in una miriade di piccole feste e celebrazioni?

2.3 Tra apollineo ...

Lo studio della festa nel corso del Novecento, almeno fino alla fine degli anni Sessanta, ha avuto due grandi correnti, due fiumi che scorrono paralleli, andando a sfociare nel grande mare della scomparsa della festa. Si potrebbero definire, riprendendo la coppia nietzschiana, festa apollinea e festa dionisiaca¹²⁹. Apparentemente in opposizione tra di loro queste due concezioni della festa si mostrano, in ultima istanza, due sentieri diretti verso la stessa meta.

L’idea di una festa apollinea nasce da una certa visione del mondo greco: ordinato e in grado di mettere regole nel caos del mondo. Dal momento che la

¹²⁸ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della “teoria sociale”*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966, p. 10.

¹²⁹ La celebre coppia viene teorizzata da Nietzsche per la prima volta in un suo corso sulla tragedia tenuto a Basilea nel 1870 e poi inserito in uno scritto chiamato *La visione dionisiaca del mondo*. Le due categorie saranno poi il cardine de *La nascita della tragedia*. Cfr. G. Ugolini, *Guida alla lettura della «Nascita della tragedia» di Nietzsche*, Laterza, Bari-Roma, 2007.

festa si separa dal flusso ordinario del tempo, e lo affronta come un tempo della pienezza, è in grado di colmare il divario che separa il tempo della vita da quello della morte. La festa apollinea squarcia il cielo e porta una porzione di tempo divino, di tempo sacro, in terra. La festa mette ordine nel mondo perché è l'irruzione del divino nel mondano e la gioia festiva è un attributo della sua presenza. Diviene così il luogo autentico della religione. Il sacrificio e il culto sono rivolti agli dèi, poiché essi sono i signori della vita e della morte. La mortalità è quindi già designata come una *differentia* specifica che distingue gli umani dagli dèi. Ma questa distinzione tra gli abitanti del cielo e della terra comincia a svanire nella festa nella misura in cui l'*euphrosyne* degli umani diventa una parabola dell'umore degli dèi eternamente viventi¹³⁰.

In Apollo la massima chiarezza annienta l'oscurità della morte, la vita eterna, l'immortalità divina, fanno la loro comparsa nel mondo quotidiano e pervadono l'umano con una felicità propria solo dell'Olimpo. Ogni preoccupazione mondana viene spazzata via nel giorno di festa che introduce una felicità altra all'interno del mondo. Nella festa apollinea ci si riappacifica con l'ordine delle cose e ci si riposa dalle incombenze lavorative della vita di tutti i giorni. «La festa è allora riposo come interiorizzazione della bontà dell'essere e riunificazione della propria esistenza, ciò che è possibile soltanto interrompendo il movimento e la quotidianità»¹³¹. La celebrazione della festa è interruzione del tempo ordinario nella misura in cui viene spezzata la catena di azioni volte al conseguimento di scopi utili alla vita, per introdurre il momento dedicato alla contemplazione della vita stessa. Nell'apollineo la festa è quiete ordinata e serenità della perfezione immobile: è sospensione del tempo di tutti i giorni che apre al tempo altro.

Esattamente per questo suo carattere di interruzione del tempo ordinario, di arresto di ogni attività quotidiana, la festa è stata interpretata per mezzo della categoria del gioco. In una delle sue opere più celebri, *Homo ludens*, Johan Huizinga interpreta il gioco come una delle grandi strutture che interessano tutte le principali attività umane e vede nella festa una sua particolare realizzazione. «La sospensione della vita solita, il tono allegro, dominante – ma non

¹³⁰ Cfr. J. Assmann, R. Kannicht, W. Pannenberg, H.R. Jauss, *Diskussionbericht*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 92-96.

¹³¹ C. Ciano, *La festa è finita?*, in *SpazioFilosofico* 14 (2/2015), pp. 257-265, qui p. 261.

indispensabile – dell'azione (anche la festa può essere seria), la limitazione nel tempo e nello spazio, l'unione di severa determinatezza e autentica libertà: ecco i principali tratti comuni del gioco e della festa»; «fra gioco e festa esistono dei rapporti intimi per forza di cose»¹³². La festa da un lato trascende la routine e il peso della vita quotidiana, ma dall'altro può essere realizzata e goduta insieme solo se tutti i partecipanti aderiscono strettamente alle regole autoimposte del gioco. Per Huizinga il gioco come la festa presuppone convivenza umana ed è in grado di creare cultura. La comunità che festeggia si apre commossa al mistero centrale attorno a cui si riunisce: l'ingresso del divino nella "vita ordinaria".

Non solo Huizinga scopre caratteri simili tra la festa e il gioco, ma anche Karl Kerényi, che non arriva – però – a farli coincidere perfettamente tra loro, scegliendo di mettere in luce affinità e divergenze: «il carattere festivo ammette il gioco; ogni azione festiva è in qualche modo un gioco. Certo non è giocosa in senso proprio, non è gioco per il gioco!»¹³³. Ogni gioco è innanzitutto un atto libero, ha un inizio e una fine e costituisce una cesura dalla vita ordinaria. Si creano mondi provvisori all'interno del mondo ordinario. Una caratteristica fondamentale del gioco è la tensione, la spinta propulsiva verso la sua buona riuscita, che è ciò che lo fa funzionare. Questa tensione conferisce al gioco un carattere etico che gli permette di collocarsi fuori dalla dimensione del bene e del male. «Una volta finito, il gioco non finisce però nel suo effetto, bensì si irradia sul mondo ordinario situato al di là, e origina sicurezza, ordine, benessere per il gruppo che celebrava la festa, sino a che la sacra stagione si presenti di nuovo»¹³⁴.

La festa apollinea diviene così una porta aperta, ma subito pronta a chiudersi, sul mondo divino, che non è però un mondo totalmente altro, bensì la possibilità realizzativa di portare ordine nel mondo di tutti i giorni. In altre parole, una determinata realtà del mondo, diviene tanto più vera tanto maggiore è la fede che si ha in essa. L'ingresso del divino nel mondo umano è il tentativo di cambiare l'ordine del cosmo per renderlo migliore. La festa è tanto più potente quanto è forte la spinta verso quel modello. È vita come propulsione verso una serena e beata felicità. La sua forza, si colloca nella sua immediatezza, nella possibilità di vivere immediatamente, qui e ora, quel modello a cui si attinge, la

¹³² V.J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002, p. 28.

¹³³ K. Kerényi, *L'essenza della festa*, in Id., *Religione antica*, trad. it. di D. Sassi, Adelphi, Torino 2001, pp. 45-68, qui p. 52.

¹³⁴ V.J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., p. 19.

destinazione verso cui si naviga, per un momento è già raggiunta. Festa e creazione culturale giungono a fondersi in una dimensione ritenuta perduta nei tempi moderni. Il paradosso festivo – unione di serietà e giocosità – non sembra più possibile. Questo è «il paradosso della creazione in generale. Non solo il carattere di creazione *non* esclude il carattere di realtà! [...] La nascita di una realtà così concepita, di un'idea, è vincolata come la scienza e il gioco, è potente e arbitraria come la magia – è festiva»¹³⁵. La magia che permea il tempo festivo lo innalza a una «festa fuori dal tempo»¹³⁶. Che quando Kerényi scrive queste pagine abbia in mente una festa apollinea si deduce certamente anche dal fatto che ritiene che «all'essenza della festa appartiene una quiete che si oppone all'irrequietezza dell'operosa vita quotidiana. Una quiete che unisce in sé intensità vitale e contemplazione, ed è capace di unirle anche quando l'intensità vitale cresce fino alla sfrenatezza»¹³⁷. Esiste dunque un lato dionisiaco, fuori controllo delle feste, ma in una lettura di questo tipo, continua a essere dominato dalla pacatezza di una festa in grado di rivelare «il senso dell'esistenza quotidiana, l'essenza delle cose che circondano l'uomo e delle forze che agiscono nella sua vita»¹³⁸. In questo modo la festa diviene la realtà del mondo umano che ciclicamente si soffermano per incontrare le realtà più elevate su cui si fonda la propria esistenza. Così facendo queste realtà plasmano la vita di tutti i giorni, in uno scambio di mondi e di tempi in cui soggettivo e oggettivo non significano più nulla, non si distinguono. Questo fondersi armonioso con il cosmo è l'elemento centrale della festa apollinea: il sentimento di gioia è dominante e non c'è spazio per una critica troppo stringente della realtà. «La gioia è l'ordito stesso del sentimento di festa»¹³⁹. La festa e il mondo degli dèi sono già tra gli uomini. È creativa, ma completamente priva di «spirito pratico», la quiete e la serenità sono gli elementi che la caratterizzano.

In questa linea interpretativa si può inserire anche il lavoro di Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, che, fondando le proprie analisi sulla divisione dell'anno propria dei “primitivi” australiani, offre una teoria della religione e della festa. Le popolazioni australiane avrebbero alternato periodi di

¹³⁵ K. Kerényi, *L'essenza della festa*, cit., pp. 61-62.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ivi*, p. 63.

¹³⁹ P. Apolito, *Ritmi di festa. Corpo, danza, società*, cit. p. 175.

isolamento sociale, durante i quali le uniche preoccupazioni erano il sostentamento e i bisogni più stringenti, a periodi di incontri collettivi, di scambio con l'altro, in cui sono come presi da una forza esterna che muta la percezione che hanno di sé e del mondo. Durante questi ultimi periodi, sostiene Durkheim, gli aborigeni raggiungono un livello di realtà diverso da quello consueto: il sacro, che andrebbe a contrapporsi al profano della quotidianità, fonda la socialità, la rafforza e plasma il rapporto con gli altri¹⁴⁰. Anche in questo caso le feste contribuirebbero alla plasmazione del mondo e a indirizzarlo verso una determinata forma di collettività.

Le pagine di Durkheim non sembrano andare esclusivamente nella direzione di un giorno di festa apollineo: non è presente, infatti, solamente la quiete che deriva da una creazione priva di spirito pratico e i tumulti che accompagnano ogni cambiamento sono dietro l'angolo. Non sembra, come invece crede Jurij Striedter, che la direzione in cui si muove Durkheim in questa analisi sia puramente dionisiaca¹⁴¹. L'effervescenza e le forze comunitarie di cui parla l'autore non sembrano tanto sovvertire una determinata forma di vita collettiva, quanto interpretare e plasmare il mondo per mezzo della cultura.

Fra i tentativi di comprendere le feste come un "contributo" alla società e al mondo si trovano spesso i teorici di orientamento teologico. Una posizione di questo tipo è quella assunta da Pieper¹⁴², che, in esplicita contraddizione rispetto alle tesi di Caillois, caratterizza la festa come assenso nei confronti del mondo, facendo riferimento anche a Nietzsche, ma solo alle sue affermazioni "positive", in particolare alla formulazione: «una volta detto di sì a un singolo attimo, abbiamo detto di sì non soltanto a noi stessi, ma all'intera esistenza»¹⁴³. Per Pieper, un assenso festivo di questo tipo è possibile in qualsiasi momento, cioè anche nella società borghese e nel tempo presente, anche se la vera celebrazione deve ancora essere una lode culturale. In questo senso, il legame con il sacro-culto rimane decisivo non solo per la storia delle origini della festa, ma anche come ideale e criterio di cambiamento verso il quale indirizzare la vita quotidiana.

¹⁴⁰ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di C. Prandi, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁴¹ J. Striedter, *Feste des Friedens und Feste des Krieges in Krieg und Frieden*, in W. Haug e R. Warning (a cura di), *Das Fest*, cit., pp. 375-417.

¹⁴² J. Pieper, *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, trad. it. di F. Russo, Cantagalli, Siena 2009.

¹⁴³ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001, p. 545 n. 1032.

Questo porta, ancora una volta, e quasi inevitabilmente, a valutare il processo di secolarizzazione che ha avuto luogo a partire dalla Rivoluzione francese come un declino – o almeno una riduzione della qualità – della festa genuina.

2.4 ... e dionisiaco

Quali sono, invece, i tratti caratteristici di una concezione dionisiaca della festa? Sembrerebbe che la riflessione moderna sul tema abbia attribuito il carattere apollineo alla festa antica, originaria e perduta. Se questo tipo di festa è impossibile è allora forse possibile una festa di stampo dionisiaco?

Viene così proposta una tesi ancora più radicale: la decadenza festiva e l'eccesso conseguente sono il nucleo originario e salvifico a cui tornare. Sostenuta dai pensatori appartenenti all'*Ecole française de sociologie*, questa formulazione è in contrasto con la concezione di Huizinga della festa come un gioco legato a regole rigide. Proprio uno dei membri di maggiore spicco di quella scuola, Roger Caillois, scrive nel 1939 un testo, *L'uomo e il sacro*, volto a smentire le tesi di Huizinga. In linea con l'atmosfera che si respirava in quegli anni in Europa, Caillois sostiene che la guerra abbia sostituito la festa¹⁴⁴. Anche nell'opera di Ernst Jünger è evidente la connessione tra guerra e celebrazione, appare però come una questione opprimente e scontata. Per Jünger, la Prima guerra mondiale è una "festa di emozioni". Naturalmente, la guerra non è mai stata una festa, il che rende l'immaginazione della festa della guerra ancora più efficace. Distaccata da qualsiasi contatto con la realtà, può diventare un rifugio per fantasie di distruzione, grandezza e potere¹⁴⁵.

Caillois sostiene che «la guerra chiude le frontiere che la festa aveva aperto»¹⁴⁶. La violenza, nelle feste, nasce spontaneamente: «esse contrappongono infatti un'esplosione intermittente a una smorta quotidianità»¹⁴⁷. Per Caillois, però la festa e la guerra presentano anche dei caratteri simili, infatti «la guerra assomiglia alla festa, costituisce un uguale parossismo, appare a sua volta come

¹⁴⁴ Cfr. anche R. Caillois, *Bellone ou la Pente de la guerre* 1950, *La renaissance du livre*, Bruxelles 1963. Si vedano in particolare pp. 214-223 [*De la fête à la guerre*] in cui festa e guerra vengono opposte, ma ne viene sottolineata una certa somiglianza.

¹⁴⁵ Cfr. E. Jünger, *La battaglia come esperienza interiore*, trad. it. di S. Buttazzi, Piano B, Prato 2014.

¹⁴⁶ R. Caillois, *L'uomo e il sacro*, trad. it. di R. Guarino, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 172.

¹⁴⁷ Ivi, p. 91.

un assoluto e suscita alla fine, con la stessa vertigine, la stessa mitologia»¹⁴⁸. Festa e guerra, distruzione e violenza: per Caillois la festa – dionisiaca – diviene guerra, fondendosi, nel processo di progresso tecnico e organizzazione politica. In completa opposizione alla festa apollinea, in cui la massima *quieta non movere* regge l'ordine del mondo, l'effervescenza della festa rompe con il sistema di interdetti, restrizioni e lavori quotidiani che imbriglia la vita regolare. Per Caillois la violenza nelle feste nasce spontaneamente, e dispendio e distruzione, varie forme di eccesso, vi appartengono di diritto.

Tempo di gioia, ma anche di angoscia, l'atmosfera della festa è un mondo d'eccezione. La festa forza l'avvento di un tempo nuovo, rompe con il tempo stagnante, di falsa quiete. Nella vita ordinaria il sacro appare come interdetto, come negativo, e nel giorno di festa questo rapporto può essere capovolto¹⁴⁹. Nell'età dell'oro, quel mondo antico e mitologico, in cui non esistevano né guerra né commercio ha ceduto il passo al mondo della legge: al mondo di sogno è subentrato il mondo della veglia. «La festa viene così celebrata nello spazio-tempo del mito e assume la funzione di rigenerare il mondo reale»¹⁵⁰. Quando la festa finisce viene ristabilito l'ordine. La festa è il caos ritrovato e plasmato, è il ritorno dell'età primigenia. La festa possiede una potenza creatrice tale da far ringiovanire la terra esausta e donare nuova linfa vitale al tempo esaurito. Il mondo della legge, governato dal re, è un mondo conservatore; perciò, alla sua morte è lecito commettere ogni atto precedentemente considerato nefasto. Ma non solo, non sono sufficienti gli atti proibiti e i gesti eccessivi, vanno compiuti anche atti al rovescio. Solo per mezzo del rovesciamento simbolico di tutto ciò che era in vigore, sarà possibile portare un ordine nuovo nel caos precedente. Il re esercita la sua funzione katechontica e la festa sfrenata in occasione della sua morte è l'irruzione del disordine nel mondo.

La critica principale che Caillois muove a Huizinga riguarda la costituzione e il contenuto di giochi e culti: non ritiene infatti che, per il solo fatto di separarsi dall'esistenza quotidiana, questi siano completamente assimilabili. Se, da un lato, «il gioco riposa, distende, distrarre dalla vita, e fa dimenticare

¹⁴⁸ Id., *Bellone ou la Pente de la guerre*, cit., p. 221.

¹⁴⁹ Caillois si rifà alla concezione dell'antropologo Robert Hertz, secondo cui il profano sarebbe un nulla attivo, in grado di degradare ciò che tocca. Cfr. R. Hertz, *La prominenza della mano destra e altri saggi*, trad. it. di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1994.

¹⁵⁰ Id., *L'uomo e il sacro*, cit., p. 100.

pericoli, affanni, faccende», dall'altro «il sacro è invece l'ambito di una tensione interiore, al cui confronto è proprio l'esistenza profana a diventare riposo, distensione e distrazione. La situazione è capovolta»¹⁵¹. Caillois sottolinea l'assorbimento dell'individuo nell'estasi collettiva della festa, ma allo stesso tempo condanna gli eventi festivi delle moderne società di massa come manipolazione e perversione, così come la crescita inequivocabile del campo del "tempo libero"¹⁵².

Un mondo senza sacro, senza feste, senza giochi, e di conseguenza senza punti di riferimento fissi, senza principi di abnegazione e senza licenza creativa, un mondo dove l'interesse immediato, il cinismo e la negazione di ogni norma non soltanto vigono, ma vengono promossi al rango di assoluti al posto delle regole che sono il presupposto di ogni gioco, di ogni nobile e onorevole competizione: ebbene, non ci si stupisca se in questo mondo restano ormai poche cose che non menano alla guerra.¹⁵³

Anche per Mircea Eliade la festa è in grado di ripetere un gesto archetipico, costituente, è la sospensione del tempo profano e rinnovo della creazione; è l'utilizzazione del caos per rinnovare il gesto fondatore, sottomettendolo all'ordine, unico risultato finale possibile¹⁵⁴. Un approccio di questo tipo è già stato formulato da Émile Durkheim e Marcell Mauss, per i quali la festa si inserisce nei temi del "mana" e del "sacro" prodotti dalla società stessa e che sono anche in grado di indirizzarla¹⁵⁵. In René Girard, che pur si richiama a Durkheim, il suo ottimismo positivo scompare e la festa ottiene una valenza di rifondazione nella violenza riformatrice di ogni ordine sociale. Nella violenza sacrificale che si sprigionerebbe durante le feste si celebrerebbe la vivificazione e rinnovazione dell'ordine sociale, che è solo apparentemente messo in crisi dalla violenza generata in quei giorni¹⁵⁶.

¹⁵¹ Ivi, p. 152.

¹⁵² R. Caillois, *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*, trad. it. di G. Dossena, Bompiani, Milano 1981; Id., *L'uomo e il sacro*, cit.

¹⁵³ Ivi, p. 155.

¹⁵⁴ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, trad. it. di G. Cantoni, Rusconi editore, Milano 1975, p. 74.

¹⁵⁵ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit.; M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

¹⁵⁶ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 163: «ripetendo l'esperienza fondatrice, riproducendo un'origine che è percepita come la fonte di ogni vitalità e fecondità».

Nel disperato tentativo di riavvicinarsi a una festa perduta, di trovare la chiave smarrita per accedervi l'uomo moderno tenta di radicalizzare alcuni degli aspetti propri della festa. O si tenta, per mezzo della festa apollinea, di carpire il segreto antico, ora perduto, dell'armonioso rapporto con natura e alterità, in grado di mantenere ordine nel cosmo; oppure, con la festa dionisiaca, si cerca di accentuare gli aspetti distruttivi, di rivolta, in grado di accelerare il mutamento e di ristabilire l'ordine esasperando il caos che vi era subentrato. Appare evidente che entrambi questi modi di concepire la festa non siano soddisfacenti a far trasparire la complessità di significati e di tensioni da cui è attraversata. E non solo, sia la festa apollinea che quella dionisiaca non sono in grado di eliminare l'altra versione dalla propria teorizzazione. Escludere è qua impossibile. La festa crea comunità, si apre all'altro. Nella festa apollinea ci sono aspetti dionisiaci e in quella dionisiaca si può trovare Apollo. Come nella tragedia attica si possono trovare entrambi, così nella festa, si compie il «miracolo metafisico» e «compaiono in ultimo accoppiati l'uno con l'altro»¹⁵⁷. La forza vitale della festa, la sua potente energia, è data dalle componenti apollinee e da quelle dionisiache. Solo prendendo in considerazione entrambi questi aspetti sarà possibile porsi le domande corrette sulla presunta impossibilità di un festeggiamento oggi.

Nella filosofia che Georges Bataille sviluppa nel periodo che intercorre tra le due Guerre la festa e la perduta esperienza della comunità assumono un ruolo centrale, così come i tratti dionisiaci¹⁵⁸. Il filosofo che ha visto l'orrore causato dalla Prima guerra mondiale e che osserva l'Europa prepararsi alla Seconda, vive l'esperienza di chi non sente più un qualcosa al di là della vita stessa, ma si immerge nella follia del tempo che scorre inesorabilmente. Parla di «un'ebbrezza senza domani (quella dell'erotismo e della festa)»¹⁵⁹. In questa esuberanza viene ferito il soggetto identitario e forte della metafisica, si forma un'apertura all'alterità che per Bataille viene soprattutto incarnata nel non-senso. L'esperienza può infatti cessare di essere personale solo laddove si espone al fuori, all'altro, nelle relazioni interpersonali, tra cui l'amicizia risulta punto

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2017, p. 23.

¹⁵⁸ Cfr. G. Bataille, *La congiura sacra*, trad. it. di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1997; Id., *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Dedalo, Bari 1978; Id., *La parte maledetta*, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Si veda anche F. Ferrari, *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997.

¹⁵⁹ G. Bataille, *Il colpevole – L'alleluia*, trad. it. di A. Biancofiore, Edizioni Dedalo, Bari 2021, p. 35.

d'osservazione privilegiato¹⁶⁰, questo perché «l'esistenza non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente [...] essa ha luogo solo nel passaggio dall'uno all'altro»¹⁶¹. In questo passo risuona distintamente l'eco di un celebre paragrafo de *La gaia scienza*: «ma la nostra vita è troppo breve e la nostra vista troppo scarsa perché possiamo essere più che amici nel senso di quella sublime possibilità. Crediamo dunque nella nostra amicizia stellare anche se, sulla terra, dovessimo essere nemici»¹⁶². La comunità possibile diviene esperienza dell'altro che travalica le possibilità terrene, è "amicizia stellare". Nonostante ciò, nella lettura di Bataille della festa, ciò che la caratterizza è principalmente la trasgressione del limite. Nella trasgressione del limite che ci definisce come entità separata, il noi supera l'io¹⁶³. Nella festa, nella comunità di amici che viene a crearsi nell'esperienza traumatica del superamento del confine della propria soggettività si dà la possibilità della creazione di una comunità.

Uno dei concetti più celebri del pensiero di Bataille, la *dépense*, si colloca nell'interpretazione della festa come interruzione e cesura del tempo e come tempo da dedicare al dispendio – questa infatti la possibile traduzione italiana del termine – dello "spreco sacro". Bataille, prendendo ispirazione dal testo sul dono di Marcel Mauss, colloca l'origine di questa caratteristica nelle offerte votive che gli antichi sacrificavano agli dèi senza consumarle. Bataille si scontra con il principio dell'utilità, su cui vede basarsi la civiltà contemporanea e scava a fondo cercando quel dispendio che si trasformerà nella "parte maledetta", nel principio oscuro che si contrappone all'utile¹⁶⁴. In questa indagine si passa così con grande facilità dalle offerte rituali al sacrificio:

il sacrificio restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano. [...] Non è necessario che il sacrificio distrugga, propriamente, l'animale

¹⁶⁰ «La mia amicizia complice: ecco tutto quello che il mio umore dona agli altri uomini. Un sentimento di festa, di licenza e di piacere – indiano – determina i miei rapporti con loro» in G. Bataille, *L'amicizia*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano 1999, p. 21.

¹⁶¹ Ivi, p. 35.

¹⁶² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in Id., *Idilli di Messina, La gaia scienza e frammenti postumi (1881-1882). Opere V.II*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, versioni di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 162.

¹⁶³ Cfr. F. De Petra, *Bataille, Blanchot e Nancy. Dalla «comunità degli amanti» all'impossibile comunicazione*, in *B@beonline* 12(2012), pp. 63-88, qui p. 71. La festa, si dà come una «comunicazione che fin dall'inizio provoca un movimento di uscita». G. Bataille, *L'eroticismo*, a cura di A. Dell'Orto, SE, Milano 1986, p. 195.

¹⁶⁴ G. Bataille, *La parte maledetta, preceduto da, La nozione di dépense*, introduzione di F. Rella, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

o la pianta che l'uomo dovette rendere *cosa* per il proprio uso. Basta che li distrugga in quanto cose, *in quanto sono divenuti cose*. La distruzione è il miglior mezzo per negare un rapporto utilitario tra l'uomo e l'animale o la pianta.¹⁶⁵

Per Bataille si tratta, sulla scorta della logica hegeliana, di sottrarre all'oggettificazione i soggetti, ma senza trovare una sintesi, recuperando per intero la negatività¹⁶⁶. L'accusa che Jean Baudrillard gli muove si basa su questo: sul recupero di una cattiva infinità; infatti l'eccesso del sacrificio fa sempre costante riferimento all'ordine che rompe. L'eccesso viene banalizzato quando rimane intrappolato all'interno della legge. Se la cultura che permea il mondo è una cultura del divieto, le feste si sono cristallizzate nell'estetica del momento di trasgressione¹⁶⁷. Per Baudrillard la concezione dell'eccesso è ancora più radicale: la morte e il sacrificio fanno sì parte delle feste primitive, ma non significano perdita di sé. La morte non si oppone alla vita, ma si crea piuttosto un legame. Entrambe – vita e morte – sono forme simboliche di scambio. Ciò vale a dire che nell'eccesso, nella rottura di un tabù, non viene semplicemente minato un divieto o scavalcato un simbolo, ma si crea anche un legame. La creazione di un legame va oltre la semplice negazione dell'oggetto¹⁶⁸.

Baudrillard cerca quindi un modo per collocare l'eccesso al di fuori della dialettica tra ordine e caos. Riconosce correttamente che l'eccesso sarebbe depotenziato senza la sua antitesi, l'ordine. Tuttavia, un eccesso così concepito può realizzarsi solo nel quadro di una critica totale della società capitalistica moderna e della razionalità occidentale. La teoria sociale di Baudrillard porta perciò all'abbandono della mediazione e a una teoria della catastrofe. Solo una comunità che non è soggetta ai vincoli della razionalità, ma ha a disposizione

¹⁶⁵ Ivi, p. 66.

¹⁶⁶ Su questo si veda J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, pp. 325-358.

¹⁶⁷ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1990, p. 102: «la nostra festa è una “'estetica' della trasgressione”, ciò che non è affatto lo scambio primitivo, in cui ci compiacciamo di trovare un riflesso o il modello delle nostre feste - riscrittura 'estetica' del “*potlâc*”, riscrittura etnocentrica». Cfr. J. Küchenhoff, *Das Fest und die Grenzen des Ich*, cit., p. 104.

¹⁶⁸ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 175, n 34: «La festa primitiva, come il sacrificio, non è trasgressione: reversibilità, rivoluzione ciclica - unica forma che metta veramente fine alla barra dell'interdetto. L'ordine inverso, quello della trasgressione o della liberazione di energie rimosse, non conduce che a una coazione a ripetere l'interdetto. Quindi soltanto la reversibilità e il ciclo sono per eccesso - la trasgressione è ancora per difetto».

modelli di pensiero analogici e magici, è capace di festeggiamenti eccessivi così come li intende Baudrillard.

Pur condannando la degenerazione della festa adattata ai tempi contemporanei e lo snaturamento del termine ormai utilizzato per qualunque cosa, non abbandona la festa al suo destino. Si è detto che la pubblicità è una festa, dal momento che, senza di essa, l'ambiente urbano risulterebbe tetro, afferma Baudrillard. Allo stesso modo già Benjamin, nella sua opera sui *passages*, parlava della calorosa accoglienza riservata a questi mercati coperti, sempre illuminati a giorno e pronti a riportare il sole artificiale anche nelle giornate più uggiose¹⁶⁹. Ma una festa così intesa

non ne fa che un'animazione fredda, simulacro di richiamo e di calore, essa non fa segno a nessuno, e non può essere ripresa da una lettura autonoma o collettiva, non crea delle reti simboliche. Più che i muri che le fanno da supporto, la pubblicità è essa stessa un muro, un muro di segni funzionali fatti per essere decodificati, e il cui effetto si esaurisce con la decodificazione¹⁷⁰.

Questa festa è un vicolo cieco: porta direttamente a un muro. Non c'è oltre, la festa non è più una soglia, la decodificazione del segno è fine a sé stessa: quando la festa finisce è come se non fosse mai avvenuta. Ma non per questo viene condannata o si desidera eliminarla completamente.

A cimentarsi in un ipotetico dialogo con le posizioni di Baudrillard è Michel Houellebecq, che nella sua recente raccolta *Interventi*, riflette, nel suo noto stile provocatorio e irriverente anche sul tema della festa¹⁷¹. «Lo scopo della festa è di farci dimenticare che siamo solitari, miserabili e destinati a morire»¹⁷². Come Baudrillard, Houellebecq riprende il legame tra vita e morte, ma suggerendo che l'uomo oggi si trova nella situazione di non poter accedere alla festa primitiva e nemmeno di festeggiare perché non più in grado di creare comunità: «Sta proprio qui tutto il problema: riuniti in nome di che cosa? In fondo, che cosa potrebbe

¹⁶⁹ W. Benjamin, *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, cit., p. 907-908.

¹⁷⁰ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 93.

¹⁷¹ M. Houellebecq, *Interventi*, trad. it. di S. Arecco, La nave di Teseo, Milano 2022, edizione digitale. L'articolo sulla festa è uscito per la prima volta nel 1996 sulla rivista *20 Ans*, quando il tema della festa suscitava ancora interesse nel dibattito internazionale. A riprova che una certa fascinazione per il tema non è mai svanita, il testo è stato ristampato in due occasioni nel corso degli anni.

¹⁷² Ivi, edizione digitale.

giustificare l'essere riuniti?»¹⁷³. A questa domanda segue una breve disamina, sempre in termini provocatori, dei possibili motivi per cui si festeggia: divertimento, lotta, atti sessuali e celebrazioni.

Ben presto queste diverse tipologie di festeggiamenti vengono intrecciate tra di loro da Houellebecq per dimostrare che non rappresentano un festeggiamento riuscito e che vi è «un'unica soluzione: andarsene al più presto»; «l'ideale sarebbe di rinunciare totalmente alle feste»¹⁷⁴. Infine, in chiusura dell'articolo afferma che, fortunatamente, con il procedere dell'età il numero delle feste diminuisce, sancendo il ritorno alla vita reale che prenderebbe infine il sopravvento. La critica alla travisata festa dell'epoca contemporanea diviene, così, una critica alla festa *tout court*, provvedendo a seppellire tutte le feste, in favore di una realtà apparentemente più seria e migliore.

Uno dei tentativi più interessanti e recenti di non fare una teoria della festa che sia uno stato degli studi, ma che abbia un'influenza sulla realtà è quello di un teologo statunitense, Harvey Cox, che nel 1969 pubblica *La festa dei folli*. Lì sottolinea l'effetto emancipatorio dell'immaginazione festiva, che rende possibile in primo luogo che nella festa l'uomo possa ristabilire il suo vero rapporto con il tempo, con la storia e con l'eternità¹⁷⁵. Nell'unione di festa e fantasia sembrano unirsi caratteri dionisiaci e apollinei, la festa sembra tornare a essere possibile. Ma cosa rimane, oggi, dopo la speranza di un ritorno alla festa degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo? L'accesso alla festa è forse perduto per sempre nonostante la grande quantità di feste e celebrazioni in cui sembra immerso l'uomo moderno? Una teoria della festa che tenga conto di tali questioni è indispensabile affinché non rimanga uno studio avulso dalla prassi, che per quanto riguarda la festa non è una presa di posizione, ma un'indispensabile unione.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Ivi, edizione digitale.

¹⁷⁵ H. Cox, *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia* (1969), trad. it. di L. Pigni Maccia, Bompiani, Milano 1971.

II. Comunità in festa

3. La funzione della festa

3.1 Spettri di comunità

Chi può festeggiare se la festa appare impossibile? Se nel XX secolo è stata relegata nel grande sgabuzzino della storia, quell'irraggiungibile passato mitico? Se la festa è divenuta un fantasma, che tormenta con la sua assenza, ma è presente in mille forme sotto gli occhi di tutti, anche chi vi prende parte non può che assumere un aspetto spettrale. Quando sono dati per scomparsi i festeggiamenti viene meno il momento in cui delle persone si riuniscono legate da uno stesso sentimento, un medesimo sguardo sul mondo. Non solo la festa, perciò, anche la comunità stessa, il suo soggetto, appare subire lo stesso destino. Restano infatti valide le parole che Roberto Esposito scrive nel 1998: «niente sembra più all'ordine del giorno di un pensiero della comunità [...] e tuttavia niente è meno in vista»¹⁷⁶. La comunità che si forma durante una festa, che si unisce gioiosa, è ancora tutta da pensare e da vivere.

Quello sulla comunità è uno dei più appassionati e intriganti dibattiti filosofici che si sono sviluppati tra il finire del XX secolo e l'inizio del XXI, in particolar modo in Italia e in Francia. È Jean-Luc Nancy nel 1986 con la pubblicazione de *La comunità inoperosa*, che si basa su un precedente lavoro dedicato a Bataille, a inaugurare questa discussione¹⁷⁷. A lui si uniscono presto le opere di Giorgio Agamben, *La comunità che viene* e di Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*¹⁷⁸. Se questi studi denunciano e indagano la mancanza di comunità, basandosi sull'idea classica, già presente in Rousseau, che con l'ingresso dell'essere umano nella civiltà venga meno l'esperienza naturale della comunità, appare presto evidente dalle testimonianze dei filosofi che la festa occupa uno spazio privilegiato, che si colloca sulla soglia delle esperienze di comunità [*Gemeinschaft*] e società [*Gesellschaft*]¹⁷⁹. La festa si

¹⁷⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. VII.

¹⁷⁷ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2022. Per la ricostruzione della genesi dell'opera si veda Id., *La comunità affrontata*, prefazione all'ed. italiana di M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. it. di D. Gorret, SE, Milano 2002, p. 12.

¹⁷⁸ G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit.

¹⁷⁹ Per la distinzione classica tra comunità [*Gemeinschaft*] e società [*Gesellschaft*] si veda F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011.

mostra così un nodo complesso nel rapporto tra natura e cultura, tra società e comunità. Non si tratta qui di sciogliere questo nodo, ma di osservare in che modo si intrecci e di indagare le possibilità inesplorate che offrono le sue pieghe.

L'assunto, già ampiamente affermatosi nel corso del diciottesimo secolo, che le "vere" feste sarebbero scomparse, va di pari passo con l'idea che l'esperienza della comunità non sia più possibile nella modernità: lo Stato capitalistico moderno ha frantumato la struttura della società. Già Martin Buber, 40 anni prima che si accendesse il dibattito, nella sua opera del 1947 *Sentieri in Utopia*, proponeva una riflessione volta a superare questo smembramento riarticolarlo in modo originale le tradizioni socialiste, utopiche e anarchiche¹⁸⁰. «L'alternativa al capitalismo, guidato dalla logica efferata e perversa dell'economia e da uno Stato accentrato, burocratico, totalitario per vocazione, non è il socialismo sovietico»¹⁸¹, ma un socialismo altro in grado di creare una nuova comunità. «L'attesa del Messia è per Buber l'attesa della comunità. Sebbene si realizzi storicamente, la comunità è già una categoria messianica. Utopia e messianismo si congiungono strettamente in questo concetto-chiave che attraversa tutta la sua filosofia»¹⁸². Nel giorno in cui si festeggia si rinnova ogni volta la promessa di una comunità a venire che è già presente.

Dal momento, dunque, che la festa verrebbe festeggiata dalla comunità, nel momento in cui questa si snatura, viene a mancare il soggetto proprio della festività. Si tratta perciò di indagare se, alla luce delle diverse concezioni contemporanee dell'idea di comunità sia possibile oggi una festa, o se, come già da tempo viene fatto, bisogna celebrarne il rito funebre. Scomparsa la festa "vera", originaria o mitica, resterebbero solo le numerose feste che vengono celebrate con cadenza quasi giornaliera nella contemporaneità. Queste sono così numerose e sfaccettate da far sì che solamente numeri sempre più esigui di persone possano prendervi parte e non l'intera comunità. La festa ideale proietta le sue caratteristiche su di un passato mitico, un'età dell'oro arcadica, oggi del tutto scomparsa e che perciò non conserva nulla di autentico nel presente. Quale sia il possibile futuro della festa e, con questa, dell'esperienza della comunità, è

¹⁸⁰ M. Buber, *Sentieri in Utopia. Sulla comunità*, a cura di D. Di Cesare, Marietti, Genova 2009.

¹⁸¹ D. Di Cesare, *Introduzione. Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in M. Buber, *Sentieri in Utopia*, cit., pp. 7-34, qui p. 7.

¹⁸² Ivi, p. 17.

perciò in discussione e si legherebbe inquietantemente con discorsi riguardanti l'autenticità e l'inclusione ed esclusione dei suoi partecipanti.

Nel discorso comune l'idea di comunità si è pericolosamente appiattita fino a giungere a una problematica coincidenza con la comunità nazionale, basata su una presunta appartenenza naturale che si rifà alle problematiche categorie di terra e sangue¹⁸³. La festa sembra possedere la capacità di riunire al suo interno persone che apparentemente non hanno nulla in comune. E talvolta l'apparenza non inganna: queste persone non condividono alcunché, se non il partecipare alla festa e provare un sentimento di gioia, radice profonda dell'essere umani. Ma non si festeggia all'interno di una comunità che già c'è? Festeggiare non serve a rinsaldare un noi preesistente? Come è possibile che nelle feste si creino nuove comunità e si rinsaldino quelle già formate?

La creazione di una comunità diviene così il grande spettro che tormenta la festa. Agamben, riprendendo Spinoza, parla di una «comunità *inessenziale*, [...] un convenire che non concerne in alcun modo un'essenza», infatti «*il comunicare delle singolarità nell'attributo dell'estensione, non le unisce nell'essenza, ma le sparpaglia nell'esistenza*»¹⁸⁴. Ciò che è proprio e ciò che appartiene alla natura comune è apparentemente indifferente. La possibilità di festeggiare è già sempre data, insita nella nostra *in-essenza*. La festa è passaggio dalla potenza all'atto: la comunità che già siamo in potenza diventa effettiva e si attua con intensa effervescenza, capace di sfidare e mettere in crisi la società su cui, fin almeno dalla modernità, vengono tradizionalmente fondati gli Stati-nazione. Ma, come si è visto accadere sin dai tempi della repressione dei Baccanali, il potere centrale ha più volte provato ad appropriarsi delle feste per strumentalizzarle e rinsaldare il senso di appartenenza lì prodotto. La festa non si lascia, però, ricondurre al centro, possiede una forza sempre decentrante: l'*auctoritas* non coincide mai con il centro, si moltiplica fino a sciogliersi.

È Roberto Esposito, nel 1998, parlando di comunità, a sottolineare il rimando all'alterità con una paradossale etimologia del termine latino

¹⁸³ Il corrispondente sintagma tedesco *Blut und Boden* è uno dei più celebri slogan della Germania nazista. Viene coniato da Richard Walther Darré, ministro dell'agricoltura dal 1933 al 1942. Cfr. A. D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, Napoli, Cliopress 2007. Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2011.

¹⁸⁴ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 14.

communitas. Ne risulta che il termine *munus* (da *communitas*: *cum – munus*) significa originariamente “dono” inteso come dovere, come obbligo e in ultima analisi denota ciò che non è proprio, il contrario del proprio, ciò che inizia là dove finisce il proprio. «Il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o una appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza»¹⁸⁵. Nella comunità gli individui sono espropriati della loro proprietà più propria, vale a dire della soggettività: non sono più soggetti o lo sono solo in quanto soggetti della propria mancanza, della mancanza del proprio; il soggetto per entrare nella comunità deve alterarsi ed uscire da sé. Ciò che lega i soggetti nella comunità, dunque, non ha nulla di rassicurante, non viene avvertito da essi come indolore, poiché sembra caratterizzarsi come la loro fine, la loro morte.

La festa si dimostra così il tempo proprio della comunità, non come soggetto esteso, bensì come apertura verso l'altro, attenzione per lo sconfitto. Durante i giorni di festa si perdono le certezze offerte da un tempo che scorre continuo e costante, e viene meno un pensiero della *Gemeinschaft* che sottolinei il proprio, il *mein* che così forte risuona nella parola tedesca, dal momento che, il proprio della festa è la costante apertura all'altro.

Ogni volta che si festeggia viene messo in discussione l'appiattimento della comunità sulla nazionalità e si attuano nuovi modi di stare con l'altro. Non più legami basati sul sangue o su una presunta originarietà, bensì una comunità aperta che aspira a connettere il mondo intero. Il XX secolo diviene il laboratorio filosofico per questa utopia comunitaria, che sottrae la festa ai suoi usi strumentali e inaugura nuove rotte politiche. Sembra possibile tracciare un percorso, non sempre lineare o che segua un ben definito progresso storico, che porta da un uso strumentale della festa, volto a rinsaldare la comunità alla scoperta della festa come comunità aperta che si offre a chi si ponga in attenta osservazione. Partendo da un suo possibile uso politico che ne sottrae tutta la sua potenza, passando per un punto sul cammino dello spirito, a una sua valenza estetica, si giunge infine alla scoperta di una comunità aperta.

¹⁸⁵ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. XVIII.

3.2 La festa im-mediata

La riflessione filosofica su feste e comunità comincia dall'Europa della fine del Seicento, quando una congiunzione di elementi porta all'ordine del giorno il tema. L'azione dell'Illuminismo progressista, unita alla *vis polemica* utilitaristica e alle crescenti preoccupazioni ecclesiastiche conducono, in pochi anni, a una drastica riduzione dell'alto numero di feste che erano presenti a quel tempo.

L'odio per lo sperpero si allea con il timore per tutto ciò che di smodato le feste generano. La razionalità economica segue lo stesso tracciato della predicazione morale e religiosa in quanto le «sante giornate consacrate alla devozione» sono, nella pratica, diventate occasioni di ubriachezza e libertinaggio, di risse e di delitti¹⁸⁶.

Montesquieu e Voltaire sottolineano l'enorme vantaggio che avrebbero ai loro occhi i paesi protestanti nei confronti di quelli cattolici, per quanto riguarda la produzione economica dal momento che in essi sarebbe stato fortemente ridotto il numero delle festività pubbliche¹⁸⁷. Per Montesquieu questo porta a un guadagno, nei paesi protestanti, di cinquanta giorni lavorativi l'anno e dunque, a suo parere, non ci sarebbe nulla di strano nel fatto che in un mercato concorrenziale la «merce cattolica» risulti vincente sulla «merce protestante»¹⁸⁸. È in questo modo che si insinua, e diventa poi granitica, l'idea che le feste, contrapposte ai giorni lavorativi, siano una perdita di tempo o, in una visione dedita all'utile, un mancato ricavo produttivo o commerciale.

Nel mezzo del dibattito utilitaristico che si svolge tra XVII e XVIII secolo l'unica voce fuori dal coro è quella di Jean-Jacques Rousseau che difende la festa per la sua capacità di riunire e rinsaldare il patto sociale. Mentre i teorici politici precedenti hanno pensato la creazione di uno stato o la regolazione di una società, Rousseau è, come afferma Jean-Luc Nancy, «forse il primo pensatore

¹⁸⁶ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria, 1789-1799*, trad. it. di F. Cataldi-Villari, Bologna, Patron 1982, p. 3.

¹⁸⁷ Ivi, p. 2.

¹⁸⁸ C.-L. de Montesquieu, *Pensieri*, a cura di D. Felice e D. Monda, Edizione speciale per Corriere della Sera, Milano 2010, p. 116. «Il numero delle festività dei cattolici fa sì che questi lavorino un settimo in meno dei protestanti, ossia che gli imprenditori cattolici producano un settimo di merci in meno dei colleghi protestanti: così, col medesimo numero di operai, l'Inghilterra fornisce un settimo di prodotti in più rispetto alla Francia».

della comunità»¹⁸⁹. Questa è considerata una forma naturale perduta, messa in crisi dalla creazione artificiale della società. Il momento di passaggio tra comunità e società viene individuato da Rousseau nella festa. Nel *Saggio sull'origine delle lingue* del 1771 descrive infatti la nascita della civiltà dalla festa, che rappresenta il momento di transizione dallo stato di natura alla società¹⁹⁰.

In questa età felice, ove nulla scandiva le ore, nulla obbligava a contarle; il tempo non aveva altra misura che il divertimento e la noia. All'ombra di vecchie querce, trionfanti degli anni, un'ardente giovinezza dimenticò gradualmente la propria ferocia, ci si familiarizzò a poco a poco gli uni con gli altri; sforzandosi di farsi capire, si imparò a spiegarsi. Qui si fecero le prime feste; i piedi saltellavano di gioia, il gesto sollecito non bastava più, la voce l'accompagnava con toni appassionati, il piacere e il desiderio, confusi insieme, si facevano sentire a loro volta. Qui fu insomma la vera culla dei popoli e dal puro cristallo delle fontane scaturirono i primi fuochi dell'amore¹⁹¹.

In queste evocative righe Rousseau parla dello sviluppo della civiltà attorno all'acqua. Come ha osservato per primo Derrida, in *Della grammatologia*, Rousseau analizza l'origine della festa all'inizio della socializzazione: le persone si riunivano in festa presso l'acqua, dove le mandrie e i pastori si fermavano nel calore del sud, quello era il luogo della comunicazione originaria, il cui spirito ha favorito lo sviluppo del linguaggio e della capacità umana di comprendersi. Dalla felicità di questa comprensione originale scaturisce la festa come espressione naturale, un'esaltazione spontanea dello sguardo presente nello spirito della socievolezza da poco scoperta.

Lì dove nasce l'amore, dove si comincia a capirsi sorgono "le prime feste" e, nella gioia, la voce giunse a sommarsi al gesto, che più non basta per esprimere le emozioni che vengono sperimentate in quella nuova unione¹⁹². Prima "c'erano

¹⁸⁹ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 33.

¹⁹⁰ Si veda l'analisi di J. Derrida, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jacabook, Milano 1998, pp. 349 sgg. Per un lavoro critico sulle letture di Derrida e Starobinski in una prospettiva della festa legata alla pace si veda K. Stierle, *Die Friedensfeier. Sprache und Fest im revolutionären und nachrevolutionären Frankreich und bei Hölderlin*, cit.

¹⁹¹ J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino 1989, pp. 63-64.

¹⁹² Qui Rousseau propone la nascita delle lingue dalle passioni, in opposizione a quanto veniva proposto da Étienne Bonnot de Condillac, secondo cui le lingue nascerebbero dai bisogni. È.B. de Condillac, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in Id., *Opere*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino 1976, pp. 207- 298, qui p. 270: «I bisogni fornirono agli uomini le prime occasioni di osservare ciò

famiglie, ma non c'erano nazioni; c'erano lingue domestiche, ma non c'erano lingue popolari, c'erano matrimoni, ma non c'era amore»¹⁹³. Continuando l'idea proposta sedici anni prima nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, il problema dell'origine delle lingue viene posto in concomitanza con la questione delle prime associazioni nella storia dell'uomo, che si formano durante le feste.

Sebbene Rousseau non abbia dedicato una particolare opera al tema della festa, questa occupa, come si è cominciato a vedere, un ruolo originale nella sua opera, sia come punto di passaggio tra comunità e società, che, come mostrato in numerosi scritti, per la sua funzione pedagogica: grazie alla sua capacità di ricreare i legami comunitari che erano andati perduti insegnerebbe infatti all'uomo a stare all'interno della società.

La posizione di Rousseau riguardo alla festa si distacca da quella dei suoi contemporanei anche per quanto riguarda la condanna degli spettacoli teatrali che si trova nella *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, dove, dopo una lunga *pars destruens*, propone di sostituire gli spettacoli teatrali con l'introduzione di feste pubbliche¹⁹⁴. Sostiene che, mentre nello spettacolo teatrale c'è trasferimento del potere dal popolo (spettatore) al sovrano (attore) che lo mette in atto, nella festa *en plein air*, così come viene definita da Rousseau, il potere politico non subisce alcun transfer, resta bensì saldo nelle mani del popolo che lo mette in atto in prima persona, creando un nuovo modello di vita comune collettiva¹⁹⁵.

che avveniva in se stessi e di esprimerlo con azioni, poi con nomi. Queste osservazioni ebbero dunque luogo solo in relazione a questi bisogni, e si distinsero parecchie cose solo in quanto i bisogni spingevano a farlo. Ora i bisogni si riferivano unicamente al corpo. I primi nomi che si diedero a ciò che siamo capaci di provare, indicarono soltanto azioni sensibili».

¹⁹³ J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 64.

¹⁹⁴ Lo scritto di Rousseau è fortemente critico verso l'articolo *Genève* scritto da D'Alembert per l'*Encyclopédie*, in cui si trova una difesa dell'arte drammatica per le sue proprietà civilizzatrici. Rousseau vede dietro queste parole la figura di Voltaire, recentemente trasferitosi a Ginevra, desideroso di farvi reintrodurre il teatro dopo che ne era stato espulso. Rousseau aveva in quegli stessi mesi rotto i rapporti con gli enciclopedisti e, in particolare con Diderot. Per questo motivo la lettera, particolarmente dura, di Rousseau è volta a dimostrare i grandi svantaggi che la città otterrebbe se reintroducesse gli spettacoli drammaturgici. Si vedano M. Fuchs, *Introduction à Jean-Jacques Rousseau, Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, Ginevra, Droz 1948; J. Proust, *La fête chez Rousseau et chez Diderot*, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* XXXVII (1966-1968), pp. 175-196.

¹⁹⁵ «Come! Non ci vuole nessuno spettacolo in una repubblica? Al contrario, ce ne vogliono molti; essi sono nati nelle repubbliche ed è in esse che li vediamo risplendere in una autentica atmosfera di festa. [...] Abbiamo già tante di queste feste pubbliche, sarò felicissimo se verranno ancora aumentate. Ma non adottiamo questi spettacoli esclusivi, che rinchiudono tristemente un ristretto numero di persone in un luogo oscuro [...]. No, popoli felici, queste non sono le vostre feste. Voi dovete riunirvi all'aria aperta, per abbandonarvi al piacevole sentimento della felicità. [...] voi stessi sarete il più degno spettacolo che mai possa apparire alla luce di esso». J.-J. Rousseau,

All'immagine di oscurità che si lega agli spettatori reclusi nei teatri, Rousseau contrappone la luminosità e la libertà delle feste all'aria aperta, in cui i popoli sono essi stessi gli attori e non passivi spettatori. All'esclusività dello spettacolo teatrale viene contrapposta la fratellanza che si instaura in una festa in cui tutti sono egualmente partecipi – o almeno dovrebbero esserlo.

Si ha l'impressione che qui Rousseau stia tentando di sviluppare quella che potrebbe essere considerata una teoria della rappresentazione. I legami tra la rappresentazione e la teoria politica e tra la rappresentazione e l'estetica sono infatti ben noti¹⁹⁶: le persone percepiscono la necessità di andare oltre la loro singolarità in cui si trovano costretti e si raccolgono in gruppo superando la particolarità dei propri interessi per creare un rapporto con un qualcosa di più alto, in grado di rappresentare ciò che essi non possono essere se considerati esclusivamente in quanto singoli. Così facendo il potere viene ceduto dall'autore all'attore. Non è però ben chiaro, in Rousseau, se il popolo abbia il solo ruolo di autore o anche quello di attore, se governi in prima persona o se deleghi il potere.

Se da un lato celebra la festa *en plein air*, dall'altro Rousseau condanna le pratiche dionisiache della festa dell'epoca¹⁹⁷. Propone quindi festività modeste, ricalcate su un modello spartano e militare. Uno dei lettori più acuti di Rousseau, Jean Starobinski, parla della vera festa di Rousseau come «festa immediata e iconoclasta» poiché, pura presenza, avviene senza bisogno dei mezzi di mediazione che sono invece necessari alle feste dell'eccesso stigmatizzate dal pensatore ginevrino¹⁹⁸. Nella genesi della festa proposta da Rousseau, infatti, questa ha origine da un avvenimento esterno, che scatena un sentimento festivo che si propaga tramite amore, fratellanza e libertà, ma nella sua idea sarebbe auspicabile non avesse bisogno di ricorrere a quei mezzi esterni che ne garantirebbero la corruzione e la degenerazione (ad esempio la danza, i tamburi, le bevande alcoliche). La festa rousseauiana, pura immediatezza, non ha bisogno di mezzi esterni, ma basta a sé stessa; il suo sentimento festivo supera la divisione

Lettera a d'Alembert sugli spettacoli, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 199-276, qui pp. 268-269.

¹⁹⁶ Si vedano, tra gli altri, F.R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996; H.F. Pitkin, *Il concetto di rappresentanza*, trad. it. di E. Zaru, Rubbetino, Soveria Mannelli 2017.

¹⁹⁷ J.-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, trad. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1964, pp. 465-494.

¹⁹⁸ J. Starobinski, *L'avvenire della libertà 1700-89*, trad. it. di M. Busino-Maschietto, Abscondita, Milano 2008.

tra spettatore e attore, cade la distinzione tra soggetto e oggetto, perché l'oggetto del sentimento festivo è già presente in sé stesso.

La festa di Rousseau sembrerebbe costruita per mezzo dell'eliminazione di tutti quelli ostacoli, di quelle cose che si interpongono ad appannare lo sguardo, in vista della sua trasparenza e immediatezza. Per Rousseau il superamento di questi ostacoli è sempre momentaneo e limitato. La festa immediata e spontanea non prevede rappresentazione e trasferimento, anche simbolico, di potere. L'importante è che l'uguaglianza si crei in quanto stato d'animo collettivo. Questo tipo di uguaglianza, come lucidamente sottolineato da Starobinski, dimostra l'inutilità, agli occhi di Rousseau, di un reale cambiamento nella società. Perciò la libertà proposta non è assoluta, ma limitata, e chi trasgredisce questi limiti, anche se occultati, viene espulso dalla comunità. Non si può così certo fare di Rousseau un anticipatore della proposta marxiana di abolizione delle classi sociali¹⁹⁹. La difesa che Rousseau fa della festa è così strumentale e ascrivibile, almeno in parte, alla concezione illuministica della razionalità economica e all'etica del lavoro. L'ozio e il riposo della domenica non vengono difesi in quanto un momento altro, estraneo a quello del pensiero dominante, bensì in quanto funzionali alla creazione di comunità; una comunità basata però sullo *status quo* attuale²⁰⁰.

Ma di che festa si sta allora parlando qui? Sembrerebbe che la riflessione proposta da Rousseau oscilli continuamente tra due concezioni molto diverse. Se da un lato la festa a cui Rousseau aspira è una festa di pura immediatezza, di sentimento comune che travalica ogni divisione e che, soprattutto, emerge spontaneamente in determinate circostanze, dall'altro lato la funzione pedagogica che la caratterizza ha lo scopo di mettere in scena l'immagine idealizzata del popolo gioioso. In altre parole, questo secondo tipo di festa è imposto dallo Stato per plasmare un popolo a immagine e somiglianza della versione mitica fondatrice che lo ha creato, un popolo dunque che risponderebbe perfettamente alle caratteristiche necessarie affinché lo Stato continui a mantenere indisturbato il proprio potere assoluto e centralizzato.

¹⁹⁹ Id., *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. di R. Albertini, il Mulino, Bologna 1982, p. 179. Cfr. anche R. Esposito, *Communitas*, cit., p. 41 che evidenzia come la struggente esigenza di comunità di Rousseau si rovesci nel suo mito

²⁰⁰ Cfr. M. De Marinis, *La festa tra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau*, in C. Bianco e M. Del Ninno (a cura di), *Festa: antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze 1981, pp. 72-87.

È questa seconda modalità di festa, ammantata di spontaneità, che caratterizza l'importanza accordata al filosofo ginevrino dalla Rivoluzione francese²⁰¹. Nel volume della storica francese Mona Ozouf *La festa rivoluzionaria, 1789-1799*, viene ricostruito in modo chiaro e convincente l'uso strumentale e sempre maggiore che viene fatto delle feste durante il periodo che va dal 5 maggio 1789 (ultima convocazione a Versailles degli Stati generali da parte di Luigi XVI) al 9 novembre 1799 (il 18 di brumaio Napoleone Bonaparte prende il potere)²⁰². La tesi originale dell'autrice è che durante gli anni della Rivoluzione francese ci sia stato un incontro tra il sogno di una festa utopica e il progetto rivoluzionario. La Rivoluzione diviene così ancoraggio dell'utopia, «perché il legislatore fa le leggi per il popolo, ma è la festa che fa il popolo per le leggi»²⁰³. Ozouf sostiene che l'impossibilità di festeggiare una festa pura e originaria porta al tentativo di riempirla di contenuti pedagogici in grado di formare un popolo adatto a essere governato dalle nuove leggi della Rivoluzione²⁰⁴.

La festa rivoluzionaria, che avrebbe voluto essere spontanea, accumula in continuazione obblighi e divieti; genera di continuo esclusi e paria mentre, al contrario, si prefiggeva di unire l'intera comunità: si volge in parodia, si conclude nella solitudine²⁰⁵.

La storia delle feste rivoluzionarie è la storia di una continua delusione, di un progetto utopico che tentava di radicarsi nel presente tramite un desiderio di pace e di uguaglianza imposto dal potere che non tiene conto della «tristezza che sgorga da una festa calata dall'alto»²⁰⁶. In queste feste imposte si cerca di nascondere la violenza da cui è scaturita la Rivoluzione, così le feste celebrano solo falsamente la pace e l'accordo, nascondendo una lugubre realtà, che, travestita da pacifica Arcadia pastorale, cela ingiustizie ed esclusioni. Il fatto che la maggior parte delle feste instaurate facciano riferimento a ordini e regole,

²⁰¹ Non è d'accordo con questa tesi Duvignaud secondo il quale nelle feste della Rivoluzione francese «Rousseau si trova rovesciato o perlomeno posto con la testa in giù». J. Duvignaud, *Fêtes et civilization*, Weber, Parigi 1974, p. 124.

²⁰² M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria, 1789-1799*, cit.

²⁰³ Id., p. 14.

²⁰⁴ Si vedranno più avanti quali sono, secondo l'autrice, le possibili tracce di una festa con carattere diverso, non imposta dall'alto e portatrice di istanze diverse da quelle del potere.

²⁰⁵ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria, 1789-1799*, cit., p. 17.

²⁰⁶ Id., p. 24.

elimina ogni possibile traccia della spontaneità festosa a cui si richiamava Rousseau. «La grande figura invocata dai creatori di feste, [...], è quella del legislatore, detentore del potere delle istituzioni, capace di operare la trasformazione di un mondo selvaggio in uno civilizzato»²⁰⁷. L'ambiguità che però permea la teoria del ginevrino, unita alla mancanza di un lavoro dedicato alla festa e al fatto che le due diverse concezioni che sono state individuate si confondano tra loro all'interno delle stesse opere, fa sì che sia facile richiamarsi alla sua autorità per gli organizzatori delle feste rivoluzionarie.

Questo tipo di festa si propaga a partire da un demiurgo o da un legislatore, «la cui influenza si estende irresistibilmente su tutti coloro che lo circondano. La benevolenza di un'anima espansiva suscita intorno a sé una gioia universale»²⁰⁸. Più volte Rousseau stesso «s'inebria all'idea di rivestire il ruolo dell'inventore e del dispensatore di festa»²⁰⁹, allo stesso modo in cui si identifica con il legislatore o il pedagogo. Il ruolo giocato dal legislatore nell'opera di Rousseau e la continua oscillazione tra una festa spontanea e una organizzata, come notato da Illuminati, è un aspetto della complessa polarizzazione tra individualismo e comunitarismo che può essere individuato nell'intero pensiero del filosofo²¹⁰.

Ciò che importa a Rousseau è che dalla festa instaurata dal legislatore si propaghi un sentimento di uguaglianza e di amore che porti a una condizione di quiete in cui sia facilmente possibile legiferare. Per questo motivo l'uguaglianza di cui parla è il semplice slancio collettivo alla partecipazione comune del popolo tutto alla festa. «Poco importa che le istituzioni non siano egualitarie: a Rousseau basta che l'uguaglianza si realizzi come stato d'animo collettivo»²¹¹. La rappresentazione della festa, lo spettacolo messo in scena, in cui il popolo, da autore diviene segretamente attore inconsapevole, pare essere bastante per la libertà e l'uguaglianza di cui parla Rousseau. «Senza abolire realmente le differenze sociali, lo stato di festa permette di considerarle come indifferenti: l'uguaglianza realizzata nella festa dimostra l'inutilità di una trasformazione

²⁰⁷ Id., p. 430.

²⁰⁸ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Parigi 1971, p. 127.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ A. Illuminati, *Jean-Jacques Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano 1977.

²¹¹ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, cit., pp.123-124.

reale della società»²¹². Le uguaglianze fintamente abolite vanno perciò di pari passo con una falsa libertà. Del resto, nell'articolo *Économie Politique* che Rousseau scrive per l'*Encyclopédie*, l'abbattimento delle disuguaglianze viene definito «supposizione chimerica»²¹³. Quella che Rousseau nomina “festa” appare dunque un’illusione strumentale non solo al mantenimento del potere, ma persino uno strumento ancora più fine, in grado di indirizzare il popolo al rispetto delle leggi, plasmandolo con un’illusione di libertà e di uguaglianza. Se il potere che istituisce una festa non è anche in grado di accettare l’ironia che vi si genera e che può colpirlo, allora vi vede solamente un utile mezzo per esercitare un controllo più stretto sulla popolazione.

Ed è ascrivibile a questa visione della festa anche la falsa difesa dell'improduttività dei giorni festivi. Rousseau sembra solo apparentemente schierarsi contro l'opinione comune dei *philosophes* dell'epoca, secondo i quali, come si è visto, il numero delle feste andrebbe fortemente, in modo da creare maggior profitto. Come afferma De Marinis, se si legge attentamente una delle note in calce alla *Lettera a d'Alembert*, è facile vedere come la difesa che Rousseau fa della festa quale giorno di riposo è «una difesa interessata»²¹⁴. Afferma infatti che:

Volete dunque rendere attivo e laborioso un popolo? Dategli feste, offritegli divertimenti che gli facciano amare la sua condizione e gli impediscano di invidiarne una più comoda. Giornate perdute in questo modo valorizzeranno tutte le altre. Presiedete ai suoi piaceri per renderli onesti: è l'unico modo per ravvivarne il lavoro²¹⁵.

L'aver ammansito il popolo con abbondanza di cibo e averlo fatto sentire a proprio agio nell'attuale condizione farà sì che non si verifichino subbugli e disordini che potrebbero mutare la situazione. Le feste agirebbero dunque, secondo una delle visioni più classiche, da valvola di sfogo che permetterebbe all'ordine prestabilito di continuare indisturbato il proprio corso. Queste

²¹² *Ibidem*.

²¹³ AA. VV., *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 2003.

²¹⁴ M. De Marinis, *La festa tra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 82.

²¹⁵ J. J. Rousseau, *Lettera a d'Alembert*, cit., p. 269.

deviazioni controllate sul percorso non solo impedirebbero, da un lato, rivolte e tumulti di ogni tipo, ma, dall'altro, farebbero ricominciare i giorni della settimana con una maggiore forza produttrice in grado di recuperare il tempo perduto festeggiando, valorizzando così i giorni lavorativi. Infatti, se i piaceri del popolo saranno «onesti», ne verrà ravvivato il lavoro. Una teoria della festa che si sviluppi meramente come cesura dal tempo ordinario, come pausa prima che venga ripreso il lavoro di tutti i giorni, è semplicemente strumentale al mantenimento dell'ordine e all'accrescimento della produttività, secondo una logica di profitto che ha come solo interesse il perfezionamento della condizione vigente.

È un Rousseau fortemente moralista quello che, nelle *Considerazioni sul governo della Polonia*, si rifà ai mitici legislatori antichi suggerendo che non basti un buon legiferare perché i cittadini apprendano le virtù e le caratteristiche che permetterebbero loro di contribuire allo stato di buona salute di una nazione²¹⁶. È convinto che sia necessaria la creazione di sentimenti e vincoli che rendano i cittadini legati alla propria patria in modo che, per loro, difenderla e farla prosperare non siano un compito imposto dall'esterno, quanto piuttosto un'esigenza proveniente da loro stessi. Per questo motivo, suggerisce Rousseau, la Polonia non ha bisogno di una particolare forma di governo piuttosto che di un'altra, quanto del rinsaldamento del legame di appartenenza. Per fare ciò propone l'introduzione di numerose e solenni feste pubbliche volte a commemorare le date degli avvenimenti che hanno reso grande la nazione:

È certo che la confederazione di Bar ha salvato la patria in procinto di morire. Vorrei che fosse eretto un monumento in sua memoria, con i nomi di tutti i confederati, anche di quelli che in seguito potrebbero aver tradito la causa comune; un'azione così grande deve cancellare le colpe di una vita; che venga istituita una solennità periodica per celebrarla ogni dieci anni con una cerimonia non brillante o frivola, ma semplice, orgogliosa e repubblicana; che l'elogio di questi virtuosi cittadini che hanno avuto l'onore di soffrire per la patria sotto le catene del nemico sia dignitoso ma senza enfasi, che alle loro famiglie venga

²¹⁶ Id., *Discorso sul governo della Polonia*, in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970.

persino concesso qualche privilegio onorifico, che ricordi sempre questo bel momento agli occhi del pubblico.²¹⁷

La festa assume così un fine esterno a sé e cessa di essere istanza di pura immanenza, in quanto il fine pedagogico non le è connaturato; va oltre la sua spontaneità e, venendo introdotta dall'esterno crea una gerarchizzazione verticale. Da una parte, in alto, si troveranno i legislatori e coloro che avranno il potere di instaurare feste e dall'altro, in basso, tutti i cittadini che devono prendervi parte per rinsaldare il loro legame. Appare evidente che non ci sia più traccia della volontà collettiva di un popolo che agisce unanimemente, né della felice comunione che si instaura quando tutti sono in relazione tra loro e si comprendono. Non c'è spazio per l'orizzontalità.

I legami che vengono a crearsi non sono più tra tutti i partecipanti, ma di ognuno di loro con il potere istituyente che ha fatto sì che si trovino insieme un dato giorno. La *volonté générale* è calata dall'alto sulle decisioni dei singoli, con lo scopo di far credere loro di provare lo stesso desiderio collettivo. Già Marx si opponeva tenacemente a questo chiedendosi, con il *Leitmotiv* delle *Tesi* su Feuerbach, chi sia a educare l'educatore. E François Furet, nel suo *Critica della Rivoluzione francese*, si richiama a questo ragionamento quando afferma che «la Rivoluzione, come Marx vide esattamente nei suoi scritti giovanili, incarna l'illusione della politica»²¹⁸. Furet prosegue affermando che «Rousseau non è affatto "responsabile" della Rivoluzione francese, ma è indubbio che elaborò, senza saperlo, i contenuti culturali della coscienza e della pratica rivoluzionaria»²¹⁹. Il ruolo di Rousseau all'interno della Rivoluzione è perlomeno ambiguo quanto la sua doppia teoria della festa: se da una parte, la Rivoluzione e la presa della Bastiglia avvengono come una grande festa spontanea, le feste che vengono instaurate dai legislatori durante il Terrore hanno uno scopo ispirato alle teorie rousseauiane della festa civica, soprattutto come sono espresse nelle *Considerazioni*.

È solo in questo testo che emerge pienamente quello che prima era stato solamente accennato: una teorizzazione dell'uso pedagogico e politico della

²¹⁷ Ivi, pp. 1134-1135 [traduzione modificata].

²¹⁸ F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, trad. it. di S. Brillì Cattarini, Laterza, Bari 1980, p. 32.

²¹⁹ Ivi, p. 39.

festa. Questi due piani sono spesso coincidenti nell'opera di Rousseau, che continua a vedere il cittadino come un selvaggio da istruire, un ragazzo da rendere uomo adulto²²⁰. Rousseau «ama l'ordine»²²¹ ed è convinto che la politica per ottenerlo debba passare attraverso l'educazione del popolo. In un ordine politico in cui tutti i cittadini sono partecipi della giustizia non c'è più spazio per le feste spontanee, non necessarie a formare gli individui. Rousseau come teorico della coesione è anche teorico dell'esclusione, alimentando delle feste pedagogiche che creano una comunità unita, ma escludente chiunque vi si avvicini dai margini o dall'esterno. In questo modo è impegnato non solo a escludere qualunque straniero si voglia avvicinare alla città o nazione (Ginevra, Corsica o Polonia) a cui lui sta pensando, ma desidera anche mettere a tacere le possibili voci di dissenso all'interno della comunità che si riconosce in sé stessa.

Non si tratta solamente di concedere dei diritti (per esempio la possibilità di partecipare a una festa), ma anche di avere voce in capitolo nella determinazione degli stessi all'interno di una comunità. Questo argomento è molto caro a Jacques Rancière, che accusa Rousseau di essere impegnato nella «liquidazione di quella parte dei *senza-parte*»²²², togliendo loro il diritto di parola, vale a dire escludendoli dalla possibilità di essere parte della comunità in quanto corpi apparentemente estranei a quella «*volonté générale*» che non risulta comune, ma esclusiva. Il legislatore, che dovrebbe assistere il popolo nel procedimento di esprimere i propri interessi, articolandone le diverse volontà in una sola, collettiva, termina per eterodirigerne i desideri. Il desiderio di coesione e di omogeneità di Rousseau lo porta al desiderio di creare esclusioni e, per questo motivo, viene preso accusato da Benjamin Constant di illiberalità²²³.

Le difficoltà che Rousseau incontra nel delineare la sua teoria della festa, che oscilla continuamente tra due poli opposti, indicano gli ostacoli che affronta

²²⁰ «L'uomo è per natura sociale, o almeno è fatto per diventare tale». L'«uomo naturale» entra nella società e non rimane un «selvaggio» «in fondo alle foreste». J. J. Rousseau, *Émilie o dell'educazione*, trad. it. di M. Valensise, Rizzoli, Milano 2009, p. 374 e 327.

²²¹ Id., *Lettera a Beaumont*, in Id., *Lettere morali*, trad. it. di R. Vitiello, Editori riuniti, Roma 1978, p. 35 [Traduzione modificata]; cfr. Id., *Della società generale del genere umano*, in Id., *Scritti politici*, cit., vol. II, pp. 3-11, qui p. 11; così come Id., *Émilie*, cit., p. 363. Sull'amore per l'ordine di Rousseau cfr. P. Audi, *Rousseau, éthique et passion*, Presses universitaires de France, Parigi 1997, p. 347-386.

²²² J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, trad. it. di B. Magni, Meltemi, Sesto San Giovanni 2007, p. 94.

²²³ B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. Paoletti, Einaudi, Torino 2005, p. 18: «Quel genio sublime, animato dall'amore più puro della libertà», aveva con il suo modello di «sovranità collettiva [...] fornito funesti pretesti a più di un genere di tirannia».

nel cercare di superare l'*impasse* tra singole volontà degli individui e la volontà generale necessaria in uno Stato. Detto diversamente, il problema che resta irrisolto in Rousseau è quello del rapporto tra natura e cultura e del passaggio dall'una all'altra. La festa è lo snodo di passaggio e proprio per questo motivo oscilla continuamente tra una festa spontanea e una civica. Manca una conciliazione perché la festa stessa non lo permette: resta una soglia, terreno marginale di scambio in cui si può entrare e uscire e su cui si può soggiornare. Non c'è appropriazione né dentro né da fuori.

Con suo grande disappunto la teoria che sviluppa non è limpida e lineare, la comunità che si crea è data dall'esclusione, ma, nell'opera tarda *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, si trova lui stesso a essere, in un inquietante ribaltamento delle parti, l'escluso²²⁴. Nonostante il pendolo oscilli pericolosamente verso un regime autoritario e verso una festa utile alla governamentalità, in Rousseau permane l'ambiguità della possibilità di una comunità diversa, che si riunisce in una festa spontanea e senza più ostacoli. Non è un caso, dunque, che questa complessità si rispecchi nelle feste instaurate durante la Rivoluzione francese, quando non accade il contrario di quanto auspicato da Rousseau, ma viene messa in pratica solamente una parte della sua teoria della festa e vengono così a crearsi esclusi e individui al margine. Lo stato di gaiezza generale e il sentimento festivo, che creano un legame di comunità e di uguaglianza, esistono solo nel momento in cui la festa è pura immanenza e spontaneità. Quando, d'altra parte, ha un soggetto diverso da sé, quando è utile ha uno scopo, non crea uguaglianza, bensì esclusione.

La festa che viene calata dall'alto dimostra tutta la sua intrinseca instabilità. Il giorno di festa appare depotenziato quale grigia imitazione del gioioso sentimento di comunità e partecipazione che si trasmette contagioso tra i partecipanti. Nell'eccessivo desiderio di rinsaldare la comunità viene snaturata la festa in cui potrebbe, invece, crearsi, anche se in modi incontrollabili e con esiti potenzialmente inattesi.

3.3 "La festa che l'uomo dà a sé in proprio onore"

²²⁴ J.-J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1123- 1317.

La perdita della comunità a cui Rousseau, come si è visto, tenta di porre rimedio per mezzo della festa, gioca un ruolo importante anche per Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, dal momento che l'ultimo passaggio dello spirito prima dell'assunzione di tutte le figure nel sapere assoluto, è la scissione della comunità. Nel ricostruire la storia dello spirito, e rintracciare la perdita di questa comunità originaria, Hegel si sofferma brevemente sulla festa. Nei passi dedicati alla religione artistica fa infatti riferimento al mondo greco in cui si manifesta lo spirito etico, «la nazione libera, dove il costume costituisce la sostanza di tutti. [...] Vivendo la nazione etica nell'unità immediata con la sua sostanza, e non avendo in lei il principio della singolarità dell'autocoscienza»²²⁵. Ed è qui che secondo Hegel la comunità festeggia sé stessa, con le celebrazioni in onore dell'atleta, «la festa che l'uomo dà a sé in proprio onore»²²⁶. La comunità che pone sé stessa al centro della festa, per mezzo dell'atleta non è però in equilibrio e il cammino dello spirito necessita di proseguire, dal momento che nella «bella corporeità è fuori di sé l'essenza spirituale»²²⁷. È Nancy a proporre una critica radicale di questo passaggio hegeliano: la comunità non è un obiettivo o una tappa di un cammino, un progetto collettivo. Una comunità è invece la continua presentazione ai suoi membri, a sottolineare l'eterna apertura e la mancanza di un residuo mitico che si darebbe invece in una comunità di immortali²²⁸.

Quando Hegel giunge a queste riflessioni non era però nuovo al tema della festa. Come racconta infatti Rudiger Safranski, mentre Schopenhauer scriveva la sua opera principale, *Il modo come volontà e rappresentazione*, Hegel cominciava la sua prima lezione berlinesa con una riflessione sulla doppia verità: quella del giorno settimanale e la verità della domenica²²⁹. Il giorno feriale possiede l'interesse della necessità: lì, infatti, il problema è affrontare la vita pratica, e, secondo Hegel può essere tollerata la domanda “a cosa mi serve questa conoscenza?”. La domenica, invece, non è solo il creatore a riposare dalle sue fatiche. È un giorno di contemplazione e di festa; si può guardare a ciò che si è raggiunto. La filosofia della domenica è ciò che la tradizione chiama *philosophia*

²²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 217-218.

²²⁶ Ivi, p. 234.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit.

²²⁹ R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, trad. it. di L. Crescenzi, Garzanti; Milano 2021, pp. 324-325.

perennis. Non ci sono verità, ma si sta nella verità. Non l'uso, ma la felicità della conoscenza è il segno distintivo della filosofia della domenica. Ma Hegel non dimentica mai che questo piacere teorico è il bisogno di chi ha soddisfatto gli altri bisogni. In questo senso parla della *philosophia perennis* come di un "bisogno di inutilità"²³⁰.

Il bisogno di occuparsi di idee pure presuppone prima un lungo cammino che lo spirito umano deve aver percorso; è, in un certo senso, il bisogno di inutilità, dopo aver soddisfatto i bisogni materiali, a cui lo spirito umano deve essere arrivato. Dopo il lungo cammino dell'uomo e dello spirito che consente di liberarsi dei bisogni materiali, giunge infine il giorno di festa, la domenica, con la sua necessità di inutilità. È già possibile vedere *in nuce* la teoria della festa che comparirà nella *Fenomenologia*, dove la comunità e la festa rappresentano un punto, che deve essere superato nel cammino verso lo spirito assoluto. Benché Hegel colga l'importanza del giorno di festa e del suo bisogno di inutilità, sente anche la necessità di andare oltre, di far proseguire il suo lavoro dialettico, trovando, ancora una volta, uno scopo esterno alla festa, che diviene passaggio nella storia dello spirito. È in netta contrapposizione a questo pensiero della totalità che sarebbe invece necessario pensare al giorno di festa, non una semplice controparte al giorno della settimana, ma un'esperienza a sé stante di tempo altro, in grado però di rapportarsi agli altri giorni del calendario.

Se per Hegel, e per un'intera tradizione a lui successiva, la festa fa parte di una visione apollinea del mondo greco, per un'altra, opposta ed estremamente influente, le sue radici dionisiache avranno il sopravvento. In Sigmund Freud è presente una sorta di "puro negativo" per quanto riguarda il pensiero della festa: il fondo ambivalente e irriducibile della pulsione di morte che traluce nel gioire festivo. Il concetto di negativo è problematico nell'elaborazione della teoria psicoanalitica di Freud e ha riscosso grande successo nel XX secolo negli studi di psicanalisi grazie all'accostamento con il pensiero di Hegel²³¹. Nel breve saggio

²³⁰ È interessante notare come il bisogno di inutilità rappresenti, in seguito, per Heidegger il tratto distintivo di un'esistenza abbandonata alla necessità [Not-Wendigkeit]. Seguendo la traduzione proposta da Volpi si traduce *Notwendigkeit* con «necessarietà» per distinguerla da *Not* il cui significato oscilla tra quelli di necessità, bisogno ed emergenza. Quasi sempre Heidegger sente risuonare nel termine *Notwendigkeit* il verbo *wenden*, volgere, rivoltare, attribuendogli, così, il significato di «volgere la necessità» [*die Not wenden*]. Cfr. F. Volpi, «Glossario», in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 1011.

²³¹ A partire dagli anni Cinquanta, soprattutto in Francia, gli accostamenti tra il pensiero psicoanalitico e la filosofia di Hegel, in particolare per quanto riguarda il ruolo del negativo,

di Freud del 1925, intitolato *La negazione*, si comprende l'importanza del negativo e si osserva una riflessione che presenta una lunga preistoria nel suo lavoro²³². Il suo desiderio è quello di chiarire l'ampliamento del pensiero e della coscienza permesso dall'asserto negativo in quanto «sostituto intellettuale della rimozione». Se, come afferma, «la negazione è un modo di prendere conoscenza del rimosso», questa non può allora che ricoprire un ruolo di primo piano all'interno del discorso psicoanalitico. Il negativo è dunque necessario affinché «il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero» possa «dunque penetrare nella coscienza»²³³. La negazione è il primo passo per prendere coscienza del rimosso, non è però bastevole, agli occhi di Freud, per farlo accettare, basta solamente all'accettazione intellettuale della rimozione. Ma in che modo la festa, come “puro negativo”, si rapporta alla negazione così come viene analizzata nel saggio del 1925?

3.4 Psicanalisi e tabù

Un anno prima dello scoppio della Grande Guerra la pulsione di morte insita nell'eccesso della festa che viola le proibizioni è prospettata da Freud in *Totem e tabù*.

hanno riscosso enorme successo. Althusser ha analizzato criticamente quello che chiama un «ritorno a Hegel» in L. Althusser, *Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire*, in Id., *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994, vol. I, pp. 243-260. Lo sviluppo in quegli anni di studi sul marxismo, e il conseguente interessamento per la dialettica hegeliana, ha in breve portato allo sviluppo di nuove analisi freudo-marxiste. Non si può, inoltre, non tenere conto dell'influenza sempre più estesa di Lacan, che in quegli anni associava le sue letture di Freud a riflessioni hegeliane, che culminano in un seminario del 1954 dedicato al lavoro di Freud sulla *Verneigung* (*La negazione*), con un commento di Jean Hyppolite. J. Lacan, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, a cura di A. Di Ciaccia, trad. it. di A. Sciacchitano e I. Molina, Einaudi, Torino 2014. Sull'importanza del negativo nella filosofia di Hegel per il pensiero del Novecento si veda, tra gli altri, J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998, secondo cui Hegel è il «pensatore che inaugura il mondo contemporaneo» e per cui «il senso non si propone più attraverso il legame religioso di una comunità e il sapere non si subordina più alla totalità di un senso». Nancy afferma che «dopo Hegel, non abbiamo mai smesso di penetrare questa negatività, anche se il tempo di Hegel, proprio come la sua filosofia, sono ormai lontani, dietro di noi». Cfr. anche H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, cit., in cui per l'autore la “negazione determinata” è produttiva in quanto si instaura in una possibilità già reale di una possibilità altra di creare la vita comune.

²³² S. Freud, *La negazione*, in Id., *Opere*, diretta da C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977-1993, vol. 10, pp. 193-201.

²³³ Ivi, p. 198.

La festa è un eccesso permesso, anzi offerto, l'infrazione solenne di un divieto. Gli uomini si abbandonano agli eccessi non perché siano felici per un qualche comando che hanno ricevuto. Piuttosto, l'eccesso è nella natura stessa di ogni festa; l'umore festoso è provocato dalla libertà di fare ciò che altrimenti è proibito²³⁴.

Questa festa crea comunità fondandosi sul lutto; si accompagna infatti a un divieto violato, quello dell'uccisione del totem, e fa scaturire da esso un sentimento di "gioia". Una festa che radica il rinsaldamento gioioso di comunità nel desiderio di morte [*Todestrieb*] apre a una comunità di morte senza residuo, senza alcunché aldilà della morte stessa. Essa assume infatti ogni possibile alterità nel festeggiamento della violazione di un tabù; da un lato ingloba al suo interno ogni cosa, e, dall'altro, esclude categoricamente. Allo stesso modo il parricidio verrà descritto come «gioia festosa e lutto», con il ritorno di questo binomio²³⁵. Il lutto è dovuto al fatto che Edipo deve piangere la sua vittoria, il parricidio, perché in tal modo commette un crimine sia contro il padre che contro quella sua parte di identità ambivalente, che lo ammira, ma deve eliminarlo per prenderne il posto. L'altro dentro di sé viene eliminato e la «gioia festosa» dell'unità escludente può avere infine luogo. Secondo Freud la festa è dialettica: una regolata assenza di regole, una legge per la trasgressione delle leggi, solo così infatti trasgressione e legge si possono appartenere saldamente.

Come afferma Joachim Küchenhoff, «è sorprendente constatare che non esiste una teoria psicoanalitica della festa. Sebbene gli studiosi che abbiano cercato un collegamento con l'etnologia abbiano riferito presto di alcune usanze festive delle culture arcaiche (K. Abraham, G. Roheim, B. Bettelheim), e sebbene queste tradizioni siano state in seguito oggetto di riflessione metodologica da parte di un'etnopsicoanalisi ormai sviluppata (G. Devereux), non si è più tentata un'analisi metapsicologica della festa». Si può tuttavia fare facilmente riferimento a Freud, cioè a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*; «la duplice prospettiva di questo lavoro è utile per una teoria della festa, cioè per interrogarsi sia sulla psicologia di massa sia sull'economia individuale della festa»²³⁶. Come

²³⁴ Id., *Totem e tabù*, in Id., *Opere*, cit., vol. 7, pp. 7-164, qui p. 144.

²³⁵ Id., *Dostoevskij e il parricidio*, in Id., *Opere*, cit., vol. 10, pp. 519-540, qui p. 530.

²³⁶ J. Küchenhoff, *Das Fest und die Grenzen des Ich. Begrenzung und Entgrenzung im "vom Gesetz gebotenen Exzeß"*, cit., p. 99.

si è infatti già visto per quanto riguarda l'analisi compiuta da Rousseau, anche per Freud, la festa ha una funzione chiave nella creazione di comunità. Ma per quest'ultimo il processo di mediazione di un'ideale non è sufficiente a creare un effetto unificante. Sembra invece essere decisiva la "fusione affettiva" [*affektive Zusammenschmelzung*], così come la descrive nel 1921²³⁷. Senza dubbio Freud fu spinto dalla forte impressione che ebbe nell'osservare i cambiamenti che la guerra aveva lasciato nella mentalità delle persone e che già lo avevano portato a scrivere nel 1915 le *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*. Si tratta, in quest'opera, di sviluppare una duplice analisi: dapprima si deve illustrare la psicologia collettiva, che Freud riconduce ai cambiamenti di mentalità introdotti dall'unione in società e, in seguito, osservare come si comporti la psicologia dell'Io e la sua struttura psichica²³⁸. Per Freud

la psicologia delle masse considera quindi l'uomo singolo in quanto membro di una stirpe, di un popolo, di una casta, di un ceto sociale, di un'istituzione, o in quanto elemento di un raggruppamento umano che a un certo momento e in vista di un determinato fine si è organizzato come massa²³⁹.

Non è certo un mistero che già in *Totem e tabù* Freud avesse individuato un parallelismo tra sviluppo sociale e sviluppo individuale, basato sul rapporto edipico con il padre²⁴⁰. Il dibattito intorno alla questione se lo sviluppo del singolo possa essere correlato e applicato come modello allo sviluppo culturale è ampio e risale già agli anni in cui Freud pubblicava questo testo. Se applicare questo modello alle società primitive può oggi apparire poco funzionale, può nondimeno darci informazioni utili sulla società moderna di cui Freud è contemporaneo. Uno degli esempi che Freud porta a sostegno della sua tesi è che per quanto riguarda le «rinunce e limitazioni» che vengono imposte all'Io, «la trasgressione periodica dei divieti è la regola, com'è dimostrato dall'istituzione

²³⁷ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Opere*, cit., vol. 8, pp. 256-330.

²³⁸ Ivi, p. 260.

²³⁹ Ivi, p. 262.

²⁴⁰ Id., *Totem e tabù*, cit., p. 159: «Giunto al termine di questa ricerca condotta con estrema concisione, mi sia consentito rinunciare al risultato: gli inizi della religione, della moralità, della società e dell'arte s'incontrano nel complesso edipico, in piena concordanza con ciò che la psicoanalisi ha stabilito, cioè che questo complesso costituisce il nucleo di tutte le nevrosi, nella misura in cui fino a oggi si sono aperte alla nostra comprensione. Ed è una grossa sorpresa per me che anche i problemi della vita della psiche dei popoli ci abbiano permesso di trovare una soluzione a partire da un unico punto concreto: il rapporto con il padre».

delle feste, le quali in origine non sono altro che eccessi prescritti dalla legge che infatti devono a tale effetto liberatorio il loro carattere gioioso»²⁴¹. Per questo motivo, continua Freud, i saturnali dei Romani e l'odierno carnevale, sarebbero la stessa cosa. Questo perché «l'ideale dell'Io include d'altronde tutte le limitazioni cui l'Io deve conformarsi, e per questa ragione l'abrogazione dell'ideale dovrebbe essere una festa grandiosa per l'Io, il quale avrebbe di nuovo la possibilità di essere soddisfatto di se medesimo»²⁴². Da ciò è possibile notare come, ancora una volta, Freud desideri far coincidere la struttura psichica con quella della società, come la festa rappresenti il punto di snodo tra natura e cultura e tra legge e sua infrazione. Si rimarca incessantemente il carattere gioioso della festa che fondato sulla comune infrazione della legge – o del tabù.

Per Freud è impellente la ricerca delle motivazioni che spingono gli individui a comportarsi in un modo diverso una volta inseriti in una massa. Ne individua l'origine applicando il concetto di libido nel rapporto fra gli individui della massa e fra la massa e il leader. In analogia con quanto avviene fra i figli ed il padre, gli individui di un gruppo mostrano un reciproco attaccamento fondato sulla identificazione nel leader, a sua volta derivante da una comunanza affettiva che unisce ogni individuo al capo. Ma non è tutto. Freud utilizza le dinamiche del complesso di Edipo per affinare ulteriormente questo modello. La sua attenzione si concentra principalmente sulle contestazioni della paternità. Freud nota che anche se il figlio riesce a uccidere il padre e a prenderne il posto, non potrà gioire della propria vittoria. Torna qui in gioco quella dicotomia che già si era osservata nella festa di «gioia festosa e lutto». Il crimine non è infatti commesso solamente contro il padre, ma anche contro quella parte ambivalente della sua identità che traspare nella sottomessa ammirazione per il potere dell'autorità, nella «nostalgia per il padre»²⁴³. Il gesto che compie verso l'altro ferisce una parte di sé e soffre la morte che lui stesso ha causato. Per questo motivo giungeranno «rimorso» e «colpa» una volta commesso il crimine²⁴⁴. Freud pensa persino che questi due sentimenti possano colpire il figlio prima che abbia potuto compiere il misfatto, arrivando persino a impedirglielo.

²⁴¹ Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 318.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Id., *Totem e tabù*, cit., p. 151.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 147.

Uccidere il vecchio padre ed ergersi trionfalmente a nuovo sovrano significa eliminare anche una parte di vecchio sé, ricolmo di volontà di obbedienza. È dunque possibile compiere l'impresa di rovesciare il padre tiranno senza subirne le rovinose conseguenze di rimorso? Questo può accadere solamente interrompendo il ciclo di lotta per il potere e installando un «padre sostitutivo» verso il quale continuare a coltivare il proprio atteggiamento di obbedienza²⁴⁵. A parere di Freud il «totem», rafforzato dal «tabù», diventa il simbolo di questa nuova autorità. Proprio con essa sarebbe «cominciata», come proclama concisamente, «la moralità degli uomini»²⁴⁶ e «le ingiunzioni del tabù furono il primo diritto»²⁴⁷.

Freud riassume in una sola frase il complesso sviluppo che porta dal totem e dal tabù alle leggi e allo stato di diritto: «il Super-io è l'erede del complesso edipico e il rappresentante delle aspirazioni etiche dell'uomo»²⁴⁸. Il potere a cui l'uomo era sottomesso non viene abolito, ma neutralizzato nel suo passaggio dalla morale al diritto e al piano dell'obbedienza etica. In questo modo dall'analisi della psiche dell'uomo si passa all'ordine politico che, per Freud, funziona, come si è visto, seguendo gli stessi precetti. Ma in che modo viene sublimato il potere di un padre "dittatore"? che forma ha questo nuovo ordine politico? Freud ritorna infatti all'idea di dittatura in una lettera a Einstein del 1933 in cui scrive inquietantemente che «la condizione ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione»²⁴⁹. In questa lettera si auspica la supremazia dell'intelletto sulla psiche umana, che riesca finalmente a soggiogarla e a fungere da potenza unificatrice tra le persone. Appare qui evidente il richiamo a Rousseau e alle influenze illuministiche che caratterizzano la sua spregiudicata teorizzazione di una festa utile alla creazione di un sentimento diffuso di comunità²⁵⁰. Questo perché «nell'età moderna l'illuminismo ha svincolato le idee

²⁴⁵ Ivi, p. 130 e 148.

²⁴⁶ Ivi, p. 147.

²⁴⁷ Id., *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere*, cit., vol. 10, pp. 554-629, qui p. 590.

²⁴⁸ Id., *Autobiografia*, in Id., *Opere*, cit., vol. 10, pp. 69-144, qui p. 126.

²⁴⁹ Id., *Perché la guerra? (carteggio con Einstein)*, in Id., *Opere*, cit., vol. 11, pp. 285-306, qui p. 301. Per quanto riguarda il rapporto tra gioco generazionale e i diversi ordini politici si veda D. Thomä, *Puer robustus. Una filosofia del perturbatore*, trad. it. di F. Rambaldini, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 311-318. Per l'uso dell'espressione «dittatura della ragione» si veda anche H. Mann, *Diktatur der Vernunft, Die Schmiede*, Berlino 1923.

²⁵⁰ Si vedano anche le feste dedicate alla ragione instaurate durante la Rivoluzione francese. M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria, 1789-1799*, cit.

di armonia e perfezione dalla loro ipostasi nell'aldilà religioso, e le ha assegnate come criteri allo sforzo umano nella forma del sistema»²⁵¹. Adorno e Horkheimer descrivono una dialettica della festa in modo simile a Freud quando vedono nella festa la vendetta della natura sul processo di civilizzazione e Jesi ha buon gioco ad affermare che

L'espressione «orge primitive» suona un po' falsa; o meglio, pronunciata da Horkheimer e da Adorno, si colora di Europa pre-quattordici (di Europa prima della «festa mondiale della morte»), è una sorta di verbo evocatorio dei selvaggi che il Freud di *Totem und Tabu* mostrava a passeggio per le vie di Vienna.²⁵²

Nelle masse in cui il processo dell'Illuminismo diventa totalizzante e una critica del mito diventa essa stessa mito, cioè nelle masse in cui l'altro della ragione o i momenti di non-identità non hanno più alcun valore, l'impulsività, l'eccesso e la follia sono soppressi; allo stesso tempo, le feste diventano farse. Dove la natura non è più in grado di opporsi al processo di civilizzazione che avanza indisturbato, anche le feste non sono più possibili. Così nel 1912 Anatole France può raccontare gli orrori di una Francia rivoluzionaria in cui la retorica di Rousseau viene lentamente fatta a brandelli, in cui sotto l'Albero della Ragione si dà la caccia alle vecchie che vendono immaginette di santi e in cui, nel nome di una dea di marmo, assetata di sangue e seduta imperturbabile sull'Olimpo, vengono offerti sacrifici alla ghigliottina. La Ragione sembra impazzita²⁵³.

Nel caso di Freud l'idea di una «dittatura della ragione» fa riferimento al fatto che l'unione delle persone in una comunità sia veicolato dal ruolo di un'istanza superiore che gli spinga in una determinata direzione. Questa costrizione non apparirebbe però posta completamente dall'esterno, come avviene per le feste indette da un legislatore nel pensiero di Rousseau, ma diverrebbe, in Freud, un pensiero introiettato e assimilato. Mentre la sovranità del primo è basata sulla volontà generale, la sovranità che ha in mente Freud ha le sue radici nel dominio della ragione, che suppone – o si auspica lo faccia – regni sulla natura, compresa la propria. Per controbilanciarne dunque il potere,

²⁵¹ M. Horkheimer/T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi e introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 2010, p. 94.

²⁵² F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, cit., p. 8.

²⁵³ A. France, *Gli dèi hanno sete*, trad. it. di F. Mallè, Einaudi, Torino 1975.

Freud raccomanda una certa moderazione in questa dittatura, che deve essere tenuta a freno, in modo che il Super-Io non metta in mostra il proprio lato sadico. Da questa aporia nel pensiero di Freud vengono a formarsi le correnti di sinistra e di destra dei suoi lettori: questi ultimi si concentrano sullo sviluppo del Super-io e sul rispetto delle regole sociali a cui diverrebbe sottoposto l'Io, mentre i primi lavorano sulla repressione della ragione, introducendo la fantasia.

Più avanti nella già citata lettera a Einstein Freud afferma che «tutto ciò che provoca solidarietà significative tra gli uomini risveglia sentimenti comuni di questo genere, le identificazioni. Su di esse riposa in buona parte l'assetto della società umana»²⁵⁴. È chiaro che non si tratta più del legame degli individui orientato verso il potere superiore, ma della forza degli individui uniti tra di loro. In questo modo viene messo in discussione il fondamento della forma di potere autoritaria e dittatoriale in favore di una, seppur moderata, apertura alla democrazia. Alcune esperienze possono essere vissute solamente insieme agli altri e alcuni giochi sono possibili solo insieme. Non si festeggia mai da soli. Freud non ignora questi rapporti orizzontali, sebbene sembri relegarli in secondo piano rispetto a quelli verticali verso un capo. Freud scopre l'Altro all'interno di sé, nel "perturbante"²⁵⁵ che ci caratterizza nel più profondo, ma nel momento in cui deve osservarne gli sviluppi nella società sembra non coglierne tutte le possibili implicazioni. Questo perché il modello edipico resta dominante in Freud e la dinamica dei rapporti tra padre e figli (sovrano e sudditi) non lascia spazio allo sviluppo delle dinamiche tra fratelli (democrazia), anche se in lotta tra loro per il potere. Si analizza maggiormente la relazione tra Io e Super-Io e non quella tra Io e altri Io.

Non c'è dubbio che in Freud sia in azione, almeno parzialmente, una struttura di contratto sociale così come presentata da Rousseau, in cui il cittadino è allo stesso tempo sovrano e suddito. In entrambi è in azione un'idea – molto illuministica – di selvaggio che va educato e di rapporto orizzontale con l'altro; però si trovano entrambi a dover far fronte al problema di tenere insieme queste singolarità in una comunità e per fare ciò tengono entrambi molto poco conto della complessità di rapporti verticali e orizzontali che vengono tenuti separati, non entrando mai in una dinamica produttiva. Nonostante sia Rousseau che

²⁵⁴ S. Freud, *Perché la guerra? (carteggio con Einstein)*, cit., pp. 300 sgg.

²⁵⁵ Id., *Il perturbante*, in Id., *Opere*, cit., vol. 9, pp. 77-120.

Freud si scontrino con il problema di bilanciare desiderio e realtà il primo, principio di piacere e principio della realtà il secondo, entrambi propendono infine, senza una vera elaborazione critica per la realtà.

Sarà Herbert Marcuse a mettere in discussione questa visione della realtà di Freud nel 1955, quando in *Eros e civiltà* scriverà:

L'affermazione di Freud che la civiltà è basata sulla repressione permanente degli istinti umani, è stata accolta senza discussione. Il suo interrogativo, se la sofferenza inflitta in questo modo all'individuo valga i benefici della cultura, non è stato considerato con troppo impegno – tanto più che Freud stesso riteneva doversi trattare di un processo inevitabile e non reversibile. La libera soddisfazione dei bisogni istintuali dell'uomo è incompatibile con la società civile: la rinuncia e il differimento della soddisfazione sono i prerequisiti del progresso. «La felicità, – dice Freud, – non è un valore culturale». La felicità va subordinata a un lavoro che occupa tutta la giornata, alla disciplina della riproduzione monogamica, al sistema costituito delle leggi e dell'ordine. Il sacrificio metodico della libido, la sua deviazione, imposta inesorabilmente, verso attività e espressioni socialmente utili, «sono» la cultura²⁵⁶.

In queste righe tratte dall'introduzione Marcuse delinea la questione rifacendosi a un'interpretazione originale del rapporto tra natura e cultura, secondo cui la felicità, appartenente alla dimensione naturale, dovrebbe essere sottomessa alla dimensione culturale che consente la creazione di una società. Nel fare ciò Freud non indagherebbe fino in fondo le possibilità di vita altra – comunitaria più che sociale – già insite nella dimensione naturale. Per dirla in altri termini: Freud non indaga la tensione produttiva, questione del tutto politica, tra i rapporti naturali e culturali. E in gioco, all'interno di questo largo e inesplorato campo di tensione, si colloca la festa.

La civiltà secondo Freud comincerebbe infatti con «l'inibizione metodica degli istinti primari»²⁵⁷; ogni civiltà avrebbe un maggiore o minore grado di repressione che consentirebbe il prosperare della civiltà stessa grazie al contenimento di questa energia potenzialmente esplosiva. Ciò che fa sì che il

²⁵⁶ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1967, p. 51.

²⁵⁷ Ivi, p. 140.

discorso di Freud resti ambiguo è il fatto che questa repressione sia sì necessaria, ma anche un fatto naturale. La critica che viene mossa da Marcuse è che il grado di repressione della società capitalista sia maggiore rispetto a quello delle civiltà precedenti. La repressione che si trova a osservare è divenuta tale da annientare sogni e desideri di libertà dell'uomo, trasformandolo in un essere della produzione. Nel 1964 potrà perciò scrivere *L'uomo a una dimensione* in cui l'uomo che vive in questa civiltà viene caratterizzato da un universo "unidimensionale" in cui l'integrazione è giunta a livello tale da farlo vivere immerso in falsi bisogni che hanno completamente cancellato il pensiero critico²⁵⁸. Marcuse intraprende così la strada interpretativa di Freud che porta a credere che il rapporto orizzontale tra fratelli sia in grado di trovare una possibile via d'uscita dalla situazione in analisi. Da pensatore della crisi, in un tempo di crisi, offre una prospettiva di speranza nel cambiamento sociale, nella rimodulazione dei rapporti che sia in grado di immaginare un futuro diverso. Precisamente per questo motivo diventerà il principale punto di riferimento del movimento del Sessantotto, alla ricerca di uno spazio nuovo all'interno di una società che sembra appiattire tutto su sé stessa, feste comprese.

L'uomo si trova infatti a vivere un'esistenza di giorni sempre uguali, destinati alla produzione e al consumo, in cui la possibilità della festa viene meno. La festa stessa viene repressa e resa unidimensionale, snaturata e usata come valvola di sfogo o come mezzo per la subdola creazione di sentimenti comuni utili al mantenimento di una condizione cristallizzata. Purtroppo Marcuse non sviluppa questo tema, nonostante in Freud troverebbe un trampolino naturale per queste riflessioni.

In Freud, e nella critica di Marcuse, la questione del rapporto tra natura e cultura è ancora determinante e la comunità viene a crearsi o a sciogliersi nel momento di passaggio. Anche per Freud, come per Hegel, seppur in chiave rovesciata – dionisiaca e non apollinea –, la dimensione di comunità che si sviluppa nella festa corrisponderebbe a un semplice punto nella storia dello sviluppo della vita psichica²⁵⁹. Una tale lettura richiede infatti la presenza di

²⁵⁸ Id., *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1999.

²⁵⁹ S. Freud, *Totem e tabù*, cit., pp. 7-8.

un'invariante nel processo storico, vale a dire l'inconscio: immutabile e autentico portatore dell'attività psichica²⁶⁰.

²⁶⁰ Ivi, p. 99.

4. La festa di tutti

4.1 Essere in comune

Nella festa comunitaria si condividono valori comuni, si sperimenta un senso di un'appartenenza unica, un sentimento di parità, vale a dire la *Gemeinschaft*. «La festa è comunanza – scrive Gadamer – ed è la rappresentazione di questa nella sua forma più completa. La festa è sempre di tutti»²⁶¹. La festa ricopre una posizione decisiva nella filosofia di Gadamer: ha infatti un ruolo paradigmatico per tutta la sua estetica e per l'intera esperienza di percezione del mondo. La festa è infatti caratterizzata da un peculiare tipo di temporalità entro cui si è rapiti. Si manifesta e, immediatamente, tutti i partecipanti si trovano in una condizione comune di festività. All'essenza della festa appartiene dunque – come si è già visto in Freud – un sentimento festivo. È chiaro che coloro che partecipano a una festa sono inseriti in un gioco che va oltre la loro scelta, azione o comprensione soggettiva. Non è possibile oggettivare la condizione festiva. Quando avviene è di tutti. Si dà ed è possibile solamente nella comunità che festeggia.

A differenza che nei giorni lavorativi, in cui si viene separati dagli altri, e si svolge singolarmente il proprio mestiere, nei giorni di festa ci si riunisce e tutto viene posto in comune. Anche nel lavoro organizzato, volto alla ricerca di guadagno, vengono condivise determinate energie, ma nel giorno di festa tutto diviene in comune e non in vista di uno scopo eterodiretto. Sembra che qui Gadamer, nella critica all'alienazione faccia propria la critica classica di Marx al lavoro specializzato, in cui l'operaio perde di vista la totalità dell'oggetto da produrre.

La festa è «il segno particolare che contraddistingue la comunità»²⁶². Si festeggia infatti quando ci si riunisce per qualcosa. Per Gadamer non basta il riunirsi in quanto tale, ma è necessaria l'intenzione che raccoglie tutti e faccia sì che non si ricada in monologhi solipsistici e in esperienze vissute singolarmente. Tutto questo rende il festeggiare un'attività. La singolarità dei fini, propria della vita di ogni giorno, lascia spazio «nell'attimo della sospensione festiva, alla loro

²⁶¹ H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 2002, p. 43.

²⁶² *Ibidem*.

comunanza; e si tratta di un attimo che trova il proprio senso non in ciò che si deve fare, non in ciò che si ha di mira, o da cui si deve trarre profitto, ma che ha in se stesso il proprio compimento»²⁶³. Nella festa, come nel teatro, spiega Gadamer, si dà forma a qualcosa che appartiene al nostro essere: si raccoglie la comunità festiva.

Il concetto di partecipazione è centrale nelle idee di gioco e di festa e Gadamer non desidera compiere un'analisi a sé stante dell'idea estetica quale branca singola della filosofia, ma desidera vedere come questi concetti interagiscono tra di loro nel suo tentativo di spiegare la comprensione. Quello che viene intrapreso da Gadamer quando parla della festa partendo dall'esperienza artistica è un dialogo con il suo maestro Martin Heidegger che in due diverse occasioni si era pronunciato sul tema: nel 1936 in *L'origine dell'opera d'arte* e nel 1943 in *Rammemorazione*²⁶⁴. Nel suo libro del 2001 *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkes*, Alfred Knödler sottolinea che lo sviluppo e l'attualizzazione del pensiero di Heidegger riguardo la festa portano alla luce elementi estremamente importanti del suo pensiero, che ancora necessitano di essere esplorati²⁶⁵. Se da un lato non c'è dubbio che questo aspetto della riflessione di Heidegger meriti di essere studiato, forse, gli aspetti che vengono illuminati da un'analisi di questo tipo non sono tanto rivelatori di nuovi temi, ma evidenziano piuttosto anzi alcuni punti di tensione su cui è necessario soffermarsi.

Se per Gadamer la caratteristica predominante della festa è quel sentimento di festività in grado di rendere tutti partecipi, per Heidegger, si connette alla sacertà del tempo di pienezza, proprio degli dèi hölderliniani²⁶⁶. Per entrambi, senza dubbio, riecheggia l'idea che passato, presente e futuro, possano riconfigurarsi in un modo nuovo nella festa. Heidegger, analizzando la poesia *Rammemorazione* osserva che Hölderlin sta riflettendo sui dì festivi [*Feiertage*] come giorni di festività [*Tage der Feier*], durante i quali si sospende l'attività di tutti i giorni, si smette di lavorare. Heidegger lamenta il fatto che i giorni di festa

²⁶³ Ivi, p. 103.

²⁶⁴ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, presentazione e traduzione di P. Chiodi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, pp. 3-69 e Id., *Rammemorazione*, in Id., *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2014, pp. 97-180.

²⁶⁵ A. Knödler, *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkes. Heideggers seinsgeschichtliche Wesenbestimmung des Feste im Ausgang und Astoß von der Tradition*, Dunker & Humblot, Berlin 2001, p. 20.

²⁶⁶ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit.

sono diventati strumentali ai giorni lavorativi. Sono infatti giunti a rappresentare una mera interruzione tra un giorno di lavoro e il successivo, rappresentano un momento di svago dal lavoro. Ma, dice Heidegger: «la festività, presa in senso rigoroso, è altro, non solo il vuoto di un'interruzione»²⁶⁷. La festa ha infatti a che fare con il sacro e con il riposo. Il giorno della festa è il giorno dell'inconsueto e della pausa, un intervallo dal lavoro. In questo modo «far festa è un diventare liberi per il non abituale di un giorno che, a differenza della smorta tetraggine di tutti i giorni, è quello luminoso»²⁶⁸. La festa si riconnette al sacro in Hölderlin in quanto è la festa del banchetto nuziale tra uomini e dèi. Essa giunge dunque a rappresentare il «fra», lo *Zwischen* tra il mondo sacro e quello umano.

Già nel saggio del 1936 *L'origine dell'opera d'arte* Heidegger anticipa alcuni di questi temi riguardanti la festa²⁶⁹. Si interroga sull'origine e sul contenuto di verità di un'opera d'arte e, nel fare questo, riflette su un quadro di Van Gogh figurante un paio di scarpe. Come per la poesia di Hölderlin, in cui si andava oltre il contenuto per parlare del poetato, è qui necessario superare – senza tuttavia accantonare – il carattere di cosa [*dinghaft*], per poter indagare l'opera artistica. La festa entra in gioco quando, parlando delle «scarpe contadine», Heidegger suggerisce che la contadina che le porta, nel momento in cui le indossa ogni giorno per recarsi al lavoro le utilizza per camminare, ma diventano cose, quando, nel giorno di festa, le ripone. In quel momento le può vedere come cose e allora evocano un mondo, quello contadino della campagna e della fatica²⁷⁰.

L'opera d'arte, al pari della festa, costringe a fermarsi, interrompe la frenesia di un tempo che procede sempre uguale, uguale a sé stesso, strappa dal quotidiano, dall'utilizzabilità, riconsegnando le cose (nel caso dell'opera d'arte) e i rapporti (nel caso della festa) alla loro verità, intesa come *alétheia*, non-nascondimento. L'esperienza vissuta si divide tra esperienza dell'utilizzabilità ed esperienza autentica, in grado di far riscoprire un mondo diverso.

In entrambi gli autori, grazie alla festa e all'opera d'arte, il punto di vista della soggettività viene superato in un incontro che si colloca in un contesto più

²⁶⁷ Id., *Rammemorazione*, cit., p. 124.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ Id., *L'origine dell'opera d'arte*, cit.

²⁷⁰ Ivi, pp. 19-20. Di questo discorso sarà debitore Agamben quando svilupperà l'idea di inoperosità come destituzione dell'uso corrente, a favore di un'esibizione priva di scopo pratico ben delineato. Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

ampio²⁷¹. Il riferimento comune secondo cui l'opera d'arte può essere soggettiva e al tempo stesso universale si ritrova già nell'estetica classica, nella kantiana *Critica del giudizio*²⁷². Sia per Heidegger che per Gadamer questo costituisce un riferimento critico dal momento che, tramite un approccio fenomenologico all'estetica, risulta possibile fornire un diverso modo di guardare la questione della soggettività. Per Heidegger, l'autotrascendenza in un evento si realizza attraverso il riconoscimento della nostra ineluttabile relazione con quello che egli chiamava l'evento dell'Essere, che si manifesta nell'opera d'arte come luogo in cui si fonda la storia di un popolo. Per Gadamer, in modo non del tutto dissimile, si tratta di un'esperienza di pienezza e di verità che è in relazione con la nostra autocomprensione. È Kant la radice della soggettivizzazione moderna dell'estetica perché restringe la nozione di esperienza estetica allo stato mentale del soggetto (il libero gioco delle facoltà cognitive, della comprensione e dell'immaginazione).

A differenza di Heidegger, Gadamer si occupa espressamente della relazione dell'opera d'arte con il mondo quotidiano che viene condiviso ogni giorno dai suoi abitanti. Per mezzo di un'estetica soggettivizzata, sia l'opera d'arte che l'esperienza estetica dipendono da un processo di alienazione; si ha così una visione dell'opera che la solleva dal suo radicamento in un contesto di vita originario: la rimozione della differenziazione estetica. In altre parole, Gadamer sembra dire che la differenziazione estetica – che non riconosce la coappartenenza tra opera e mondo, in cui si articolano le decisioni su ciò che è significativo per quella società o comunità – crea istituzioni, come il museo, in cui le opere sono presentate e determinate “dall'esterno”, come arte degna – come oggetti estrapolati da un contesto comunitario e che, inoltre, sono già presentati allo spettatore come opere d'arte. Al contrario, è in questo contesto comunitario e proprio della festa che, per Gadamer, le decisioni sul significato e sulla significatività dovrebbero essere articolate attraverso l'interazione tra artista e società; non si tratta di un'imposizione “dall'esterno”. Perciò Gadamer

²⁷¹ Cfr. I. Scheibler, *Art as Festival in Heidegger and Gadamer*, in *International Journal of Philosophical Studies* vol. 9(2), pp. 151-175.

²⁷² I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Giunti, Firenze 2017, p. 93-94 (§6 *Il bello è ciò che viene rappresentato senza concetti come oggetto di un compiacimento universale*). «Di conseguenza occorre che al giudizio di gusto, con la coscienza dell'astrazione in esso da ogni interesse, aderisca una pretesa di validità per ciascuno, senza una universalità riposta negli oggetti: in altri termini occorre che al giudizio di gusto sia collegata una pretesa all'universalità soggettiva».

scrive che attraverso la differenziazione estetica, l'opera perde il suo posto e il mondo a cui appartiene nella misura in cui appartiene invece alla coscienza estetica²⁷³.

Per Gadamer il fulcro dell'opera d'arte è la questione del gioco, che si limita a presentare sé stesso²⁷⁴. Afferma il primato del gioco sulla coscienza del giocatore e l'idea che «ogni giocare è un essere-giocato»²⁷⁵. In una caratterizzazione più recente della natura del gioco, Gadamer afferma che il suo grande mistero è la sua «reciprocità» [*das Einander*]²⁷⁶. Il suo modo di essere è l'autopresentazione. E allora dove entra in gioco lo spettatore/partecipante? Per Gadamer «ogni rappresentare, secondo la sua possibilità, è un rappresentare per qualcuno»²⁷⁷. L'intenzione di questa possibilità è la caratteristica dell'arte come gioco. In questa visione, lo spettatore si trasforma in attore: «la rappresentazione dell'arte è essenzialmente costituita da questo suo rivolgersi a qualcuno, anche quando di fatto non c'è nessuno che stia solo a guardare o ad ascoltare»²⁷⁸. Poiché il concetto di gioco rende conto dell'opera come rappresentazione, ma non dipendente dalla persona che la rappresenta, per caratterizzare ulteriormente il suo modo d'essere, Gadamer guarda anche alla temporalità distintiva dell'opera d'arte, che fa risalire al carattere temporale delle feste. Questo segna anche un singolare allontanamento dalla visione di Heidegger dell'evento dell'opera come evento fondante, singolare. La temporalità della festa ha il carattere della ripetizione, ma non è una ripetizione letterale. Ogni ripetizione è originale quanto l'opera stessa.

In *Verità e metodo* Gadamer porta l'attenzione del lettore sull'elemento di partecipazione alla festa²⁷⁹. Chiunque la celebri o vi prenda parte è lì, ci è immerso

²⁷³ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 195 sgg.

²⁷⁴ Ivi, p. 241.

²⁷⁵ Ivi, p. 237.

²⁷⁶ Id., *Über den Ernst des Fehlens von Festen: Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Rainer Buland*, in *Homo Ludens*, Vol. 8 (1998), p. 23. Gadamer qui afferma che, «il grande segreto del gioco è la reciprocità». «*Das Einander*» non è facilmente traducibile, ma coinvolge la reciprocità e la coappartenenza.

²⁷⁷ Id. *Verità e metodo*, cit., p. 241.

²⁷⁸ Ivi, p. 245.

²⁷⁹ Nell'intervista con Rainer Buland Gadamer controbatte all'affermazione di Buland secondo cui esisterebbe una generale difficoltà contemporanea a riunirsi nella celebrazione delle feste. Nel rispondere a questa affermazione, Gadamer è pessimista riguardo a quello che, a suo avviso, è un declino dell'esperienza contemporanea della comunità, affermando che resta da vedere se sviluppi come la comunicazione via internet e le nuove tecnologie contribuiranno a questo declino. Cfr. Id., *Über den Ernst des Fehlens von Festen: Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Rainer Buland*, cit., pp. 35-40.

o incluso²⁸⁰. Chi vi partecipa desidera comunicare e comunicare non significa necessariamente uno scambio di parole, quanto un essere con l'altro, un coinvolgimento nell'altro. Essere e stare insieme sono maggiormente importanti che essere d'accordo su questo o quello²⁸¹. Prendere parte alla festa, esservi in comune, è per Gadamer l'elemento di maggiore importanza, persino più del contenuto stesso della festa. Ciò che è promesso dallo stare insieme è più del contenuto ed è costantemente aperto all'altro²⁸².

Per questo motivo per Gadamer il tempo della festa è un «tempo unico». Si tratta di un «tempo pieno», festivo, dove il tempo cronometrabile, che solitamente si controlla, si ferma in un arresto²⁸³. Il tempo della quotidianità è chiamato vuoto da Gadamer, è una temporalità dimentica di sé; si diviene infatti coscienti del tempo stesso solo nel tempo della festa, dove cessa di sfuggire dalle dita. È la festa stessa a riempire il tempo, non è più il singolo a poterlo fare con gli impegni di tutti i giorni. E questa riempie il tempo dell'intera comunità che si riunisce nella festa, che, come si è detto, «è sempre di tutti». Il carattere temporale della festa, il «tempo pieno», non è una successione di istanti: non si dissolve in una serie di momenti successivi. Gadamer lo distingue dalla nostra esperienza abituale e pragmatica del tempo, il «tempo vuoto», che è maggiormente soggetto al calcolo. Al contrario, la temporalità della festa – il tempo «pieno» o «autonomo» – è completamente diversa; ed è anche caratteristica, secondo Gadamer, dell'opera d'arte:

Ognuno sa che, quando v'è la festa, quest'attimo, o questa durata, viene riempita dalla festa. Ciò non è avvenuto per via di qualcuno che avrebbe avuto un tempo vuoto da riempire, ma, al contrario, il tempo è divenuto festivo quando è giunto il tempo della festa, ed a ciò è intimamente connesso il carattere di celebrazione della festa²⁸⁴.

Analizzando la parola tedesca per celebrare, *Begehung*, che deriva da *gehen*, andare, Gadamer sottolinea quanto sia esplicito il rimando alla

²⁸⁰ Id., *Verità e metodo*, cit., p. 271.

²⁸¹ Id., *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2011.

²⁸² Cfr. D. Di Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007.

²⁸³ H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 47.

²⁸⁴ Ivi, pp. 45-46.

rappresentazione di uno scopo verso il quale si va. Questo fa sì che la celebrazione non sia qualcosa verso cui bisogna prima incamminarsi per poi giungervi, ma qualcosa che rimane già sempre presente lungo tutta quanta la celebrazione. La festa è sempre stata e presente per l'intero tempo. «La struttura temporale della celebrazione non è certo quella della disposizione del tempo»²⁸⁵. «In ogni celebrazione il tempo è divenuto il *nunc stans* di una presenza eminente»²⁸⁶.

Anche un'altra caratteristica della periodicità del tempo delle feste è significativa: ci offre un'idea del modo in cui la festa può essere uguale e allo stesso tempo diversa. Si celebra ogni anno la fine dell'anno vecchio – con la stessa festa – ma ogni anno lo si fa in modo diverso. Vale a dire che la festa – ciò che si celebra – è diversa in ogni celebrazione. L'esperienza del tempo della festa, dice Gadamer, «è piuttosto la celebrazione, un presente *sui generis*»²⁸⁷. Il fatto che la festa esista sempre con mezzi diversi, continua Gadamer, suggerisce che sia temporale in un senso più radicale di tutto ciò che appartiene alla storia. Ha il suo essere solo nel divenire e nel ritorno: una festa esiste solo nell'essere celebrata.

La festa ha perciò la sua esistenza nel tempo in cui viene celebrata. Ma il tempo presente non è semplicemente presente, è piuttosto un tempo in cui il passato ritorna e si ripete. La ricorrenza appartiene alla festa non meno che alla comunità che la celebra. "Ricorrere" significa che un evento passato si ripete nel presente, nonostante la sua irripetibilità. Così ogni festa è sempre identica e sempre diversa. È identica perché è una festa che ricorre, come ad esempio quella di Pasqua. Ed è diversa, perché è sempre celebrata in modi diversi, non si riferisce a un evento storico originario che diventa presente nella commemorazione. Anche se una parte importante della festa rimanda a un evento, ci sono feste che esistono solo nella messa in scena rituale della loro celebrazione.

Se nell'analisi di Gadamer si osserva che la comunità in festa non rappresenta una tappa nel processo storico o un soggetto collettivo che semplicemente sostituisce quello singolare della tradizione metafisica, sembra tuttavia venire meno la forte tensione politica che si lega inestricabilmente alla

²⁸⁵ Ivi, p. 44.

²⁸⁶ Ivi, p. 103.

²⁸⁷ Id., *Verità e metodo*, cit., p. 269.

fešta. Se la fešta rappresenta «qualcosa soltanto per coloro che vi partecipano», questa partecipazione è «un tipo di presenza del tutto particolare, e da condurre a termine con piena consapevolezza»²⁸⁸. Per Gadamer farsi carico di ciò significa avere una particolare attenzione critica verso la nostra vita culturale e avere in mente un certo ordine di vita, votato all'integrazione e alla creazione di una comunità.

Gadamer individua il nucleo centrale della teoria nell'idea della fešta ribadendo che

il senso più antico di *theoria* è la partecipazione alla delegazione inviata alla fešta in onore di un dio: [ma] contemplare l'epifania del dio non vuol dire considerare in maniera distaccata uno stato di cose, oppure osservare uno spettacolo meraviglioso, [bensì] significa autenticamente prender parte a ciò che accade, significa un vero e proprio essere-preso. [...] Nell'ottica dei Greci [pertanto] il termine "teoria" non intende, come il rapporto teoretico pensato nell'orizzonte dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che permette di conoscere ciò che è in maniera imparziale e lo assoggetta pertanto ad un dominio anonimo. La distanza della *theoria* è piuttosto quella della prossimità e della coappartenenza [*die Distanz der Nähe und der Zugehörigkeit*]²⁸⁹.

Anche nella prima parte di *Verità e metodo* Gadamer si rifà al «concetto originario di *theoria* [e] al concetto della comunione sacrale che [vi] sta alla base. [...] La teoria» – scrive Gadamer – «è partecipazione reale, non è un fare ma un patire (*pathos*), cioè l'esser preso e come rapito dalla contemplazione. [...] *Theoros*, come si sa, è colui che prende parte a una delegazione inviata alla fešta, [...] dunque lo spettatore nel senso autentico della parola»²⁹⁰.

In *Elogio della teoria* suggerisce infatti che sia necessario soffermarsi sull'«originario significato greco del concetto di teoria» che indica «l'osservare [*Beobachten*], ad esempio le costellazioni astrali, o l'essere spettatore, ad esempio di uno spettacolo, o l'essere partecipante ad una delegazione solenne», e quindi «non significa un mero "vedere" che constata ciò che sussiste o registra informazioni. [...] La "teoria" non è dunque in primo luogo un comportamento

²⁸⁸ Id., *L'attualità del bello*, cit., p. 54.

²⁸⁹ Id., *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1989, p. 44.

²⁹⁰ Id., *Verità e metodo*, cit., pp. 271-273.

per mezzo del quale ci si impadronisce di un oggetto o lo si rende disponibile per via di spiegazione, [...] quanto piuttosto un atteggiamento, uno stato e una condizione in cui ci si mantiene»²⁹¹.

Tramite l'analisi della teoria come partecipazione a una festa Gadamer evidenzia la sua peculiarità nella «partecipazione reale», della «prossimità e della coappartenenza». Per questo motivo la sua analisi delle opere d'arte non parla di un rapimento estatico che viene subito dallo spettatore, ma di un processo sempre attivo di partecipazione interpretante, che contribuisce continuamente a plasmare l'opera. In *Verità e metodo* appare la celebre sentenza secondo cui «l'estetica deve risolversi nell'ermeneutica [*die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*]»²⁹², con cui Gadamer intende tornare alla dimensione esperienziale dell'opera d'arte, apparentemente perduta nella società contemporanea. Questo è possibile solamente nella sua dimensione pratica, che non può che essere ermeneutica.

Esattamente per questa conclusione la dimensione politica presente all'interno della festa appare sbilanciata nella direzione dell'interpretazione estetica dell'opera d'arte che non consente di esplorare tutte le possibilità che vengono invece a condensarsi nella comunità che si riunisce nella festa. Ciò non di meno Gadamer, nella sua riflessione continua su questo tema, sembra indicare una via verso la necessità del recupero di una nuova solidarietà e coesione sociale che si traduce in una critica verso la tendenza all'uniformazione e al conformismo. È solamente attraverso il continuo tentativo di comprendersi in quel dialogo costante e a più voci che è l'occasione festiva che si possono aprire nuovi orizzonti di vita comune.

L'elemento di partecipazione è necessario e la sua mancanza, unita invece a un crescente conformismo, è la critica maggiore che Gadamer rivolge alla società moderna. Nella condizione che si trova a osservare coglie il pericolo estremo e duplice dell'egoismo delle posizioni singolari unito all'uniformarsi delle opinioni; richiamandosi alla filosofia greca oppone a questo mondo una filosofia della libertà che si fonda nel dialogo con l'altro e porta alla solidarietà²⁹³. Insomma, come sottolinea Di Cesare, la portata del pensiero gadameriano non si

²⁹¹ Id., *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, trad. it. di F. Volpi, Guerini, Milano 1989, p. 41.

²⁹² Id., *Verità e metodo*, cit., p. 353.

²⁹³ Per un'interpretazione di Gadamer in quest'ottica si veda S. Marino, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

ferma al – seppur decisivo – *Verità e metodo*, ma è necessario tornare sull'importanza dell'ermeneutica per il pensiero greco e sull'attenzione rivolta da Gadamer alle «questioni più diverse, anche quelle di stretta attualità»²⁹⁴. E la comunità che festeggia è una di queste.

4.2 Il sabato: per lo straniero e lo schiavo

Quando nel 1921 un giovane filosofo, Franz Rosenzweig, che aveva appena pubblicato la propria tesi di dottorato sulla teoria dello Stato in Hegel manda alle stampe di una piccola casa editrice ebraica il suo nuovo libro, *Der Stern der Erlösung*, questo passa quasi inosservato²⁹⁵. L'opera tripartita – secondo lo schema hegeliano a lui tanto caro – divenne, con il trascorrere del tempo, un testo capitale per il pensiero filosofico contemporaneo. Deve senza dubbio apparire paradossale agli occhi del lettore che affronti quest'opera il fatto che, scritta durante un tempo di guerra e di morte da una persona a cui a un anno dalla pubblicazione verrà diagnosticata la sclerosi laterale amiotrofica, la *Stella* contenga una tanto forte spinta alla vita²⁹⁶. Le pagine in questione non sono solo ispirate alle sconvolgenti riflessioni che quegli anni fecero nascere in Europa, ma anche dal riavvicinamento di Rosenzweig alle sue radici ebraiche e alle numerose festività presenti nell'ebraismo. Proprio le feste e il loro rapporto con la comunità giocano infatti un ruolo preminente nella struttura e nel contenuto dell'opera.

Nel sabato è presente un richiamo all'uscita del popolo ebraico dall'Egitto, terra di schiavitù, che lo rende una festa di liberazione di una comunità. Per questo motivo il sabato annuncia «la libertà del servo e della serva in seno al popolo»²⁹⁷ e il rispetto che è dovuto a schiavi e stranieri. Esattamente in questa uscita si colloca la dimensione di costante apertura della comunità che è caratteristica di una simile concezione della festa. La comunità si riconfigura ogni volta nell'incontro con l'altro, lasciando che si prenda parte insieme ai giorni di festa.

²⁹⁴ D. Di Cesare, *Gadamer*, cit. p. 7.

²⁹⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, ed. it. a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2008.

²⁹⁶ L'opera parla del problema della mortalità dell'uomo e della sua esistenza e si apre con l'espressione «Dalla morte [Zum Tode]», si chiude con l'espressione «nella vita! [INS LEBEN]».

²⁹⁷ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 339.

Ma in che modo si uniscono le persone nei giorni di festa? Nell'analisi di Rosenzweig la comunità in festa si riconosce e configura nel silenzio, nel pasto in comune, nella musica e nella danza. Parlando della musica che si può ascoltare durante le feste scrive che:

La musica preaccorda le anime a quella comunanza di vita che si realizzerà poi nel sacramento. Le anime, che nell'accedere allo spazio comunitario erano preaccordate solo alla comunità in generale, alla possibilità della comunità, nel canto comunitario del corale, vengono accordate alla comunità reale²⁹⁸.

Secondo Rosenzweig le anime degli esseri umani sono già «accordate» alla comunità, ma solo nella festa, e grazie alla musica, suo elemento caratterizzante, esse si accordano nella comunità reale. È infatti la festa che prepara e crea quel legame umano a cui le persone sono predisposte ma che si può realizzare compiutamente nel giorno di festa. Per Rosenzweig, nelle feste ebraiche – solo in esse –, viene incluso il dirompente gesto della danza, in grado di far esplodere lo spazio stesso, facendo giungere a compimento l'architettura che crea lo spazio per la comunità. Ogni sabato la comunità in festa si riunisce e si rinsalda. Ed è per questo motivo che Rosenzweig dopo aver analizzato le principali feste del cristianesimo e i punti di vicinanza con numerose feste ebraiche si occupa «delle feste del mondo», in cui

v'è posto per tutte quelle ricorrenze storiche nelle quali l'umanità diviene consapevole del suo cammino attraverso il tempo. Tali giorni anniversari mutano con il mutare dell'epoca, sono diversi da luogo a luogo, da governo a governo, ma finché uno qualsiasi di essi viene celebrato, in esso ancora si condensa la gioia dell'uomo per la sua viva presenza nel mondo e la speranza di una vita ancora migliore, ancora più ricca, in breve: di un incremento di vita in futuro. [...] E tuttavia esse sono sufficienti al popolo come segno del suo permanere attraverso il tempo, proprio nel loro mutare e nella loro temporaneità²⁹⁹.

Per Rosenzweig non importa che le feste mutino finché permane quello stato d'animo festivo che, presente in esse, condensa la gioia della viva presenza

²⁹⁸ Ivi, p. 386.

²⁹⁹ Ivi, pp. 393-394.

del mondo, che si può sperimentare solamente nel senso di comunità che viene a crearsi in questi momenti. Il popolo in festa si sente comunità ben oltre la scansione temporale delle singole festività e, in questi attimi di sospensione del tempo storico, è in grado di sperimentare l'apertura ai suoi membri passati e futuri. Questo si può chiaramente osservare anche nel sabato che scandisce, momento dopo momento, l'anno liturgico.

Ogni sabato assomiglia a tutti gli altri, ma la diversa pericope da leggere distingue ciascun sabato da tutti gli altri, ed in questa pericope che li contraddistingue i sabati fanno conoscere di non essere un momento ultimo, ma di essere soltanto un singolo membro di un ordine superiore, dell'anno. Infatti solo nell'arco di un anno ciò che li differenzia uno per uno si chiude a sua volta nuovamente in un intero. Il sabato conferisce esistenza all'anno. Questo esserci dev'essere ricostruito nuovamente tutte le settimane³⁰⁰.

I sabati, così identici tra di loro, ma ognuno diverso dall'altro, divengono in questo modo le pietre miliari dell'anno che si scandisce secondo il susseguirsi dei giorni di festa. Secondo Rosenzweig precedono tutto ciò che deve ancora venire e procedono oltre ogni altra festa, ogni singolo momento di gioia o dolore che inevitabilmente viene con queste. I sabati «procedono [...] indisturbati attraverso tutta la ricchezza delle feste, con il loro passo ritmato»³⁰¹. Se la creazione si compie, rinnovata, nello stupore del sorgere del sole ogni mattino, allo stesso modo, la festa che ricorda la creazione non può cadere una volta l'anno, ma si rinnova ogni settimana. La forza della festa è quella di non essere un mondo altro, avulso dalla settimana lavorativa, ma di scandirla, creando un tempo diverso, che non cancella l'altro sussumendolo pienamente in sé. Infatti «il sabato è il sogno del compimento, ma è solo un sogno»³⁰². Solo così è in grado di avverarsi, come tensione costante al compimento che è creazione sempre nuova di vita festiva.

Inoltre, con una mossa speculativa dall'ampia portata teologica, Rosenzweig unisce nel giorno di festa redenzione, rivelazione e creazione. Dal momento che, infatti, il sabato ricorda il giorno di riposo di Dio dopo i sei della

³⁰⁰ Ivi, p. 331-332.

³⁰¹ Ivi, p. 332.

³⁰² Ivi, p. 335.

creazione, in esso è presente la creazione stessa. Ma per l'uomo, nella rivelazione di essere creato a immagine e somiglianza di Dio, è presente la redenzione «ad ogni possibile compimento»³⁰³. Nello stesso scandirsi delle preghiere del sabato (sera, mattina e pomeriggio), creazione, rivelazione e redenzione vengono a confluire nella medesima, e sempre nuova, festa. Ed è qui, nel giorno della festa, che temporalità umana e divina giungono a incontrarsi nella sospensione del tempo di tutti i giorni. Nell'irruzione di questo tempo nella quotidianità viene cancellato ogni "ieri" e ogni "domani", che vengono piuttosto sussunti nell'"oggi".

Nella trattazione proposta nella *Stella della redenzione* il sabato non finisce, ma "esce", non c'è compimento in esso, nessuna *Vollendung* in una «festa del riposo e della contemplazione»³⁰⁴. La peculiarità del sabato è quella di non separarsi nettamente dal resto dell'anno, come invece fanno le feste vere e proprie. Rimane all'interno del mondo di tutti i giorni, creando un ciclo di ripetizione e differenza, dal quale le altre feste traggono la propria linfa. La festa non cancella il giorno quotidiano, non propone un tempo altro che sia mera sovversione, ma pianta nella settimana il germoglio di un tempo nuovo. Redenzione significa infatti riposo, e la festa della creazione riguarda il compimento. La redenzione, *Vollendung*, riguarda la *volle Endung*, il compimento³⁰⁵.

Non può lasciare esterrefatti la visione di Rosenzweig della festa come apertura costante all'altro, senza necessità di un ritorno al sé, se si pensa alla sua idea di traduzione che, come sottolinea Di Cesare, rappresenta un modello «del tutto nuovo di intendere il tradurre» che manifesta l'estraneità dell'altro come differenza da sé, dove l'idea di ritorno viene persino messa in discussione³⁰⁶. Infatti «nell'ermeneutica ebraica, di cui Rosenzweig si fa portavoce, con la traduzione si propone un'estraneazione del proprio»³⁰⁷.

La festa che, per alcuni versi, è vista da Rosenzweig come speculare a quella del sabato è la festa di Sukkot, la festa delle capanne. Essa è allo stesso

³⁰³ Cfr. *ivi*, p. 448.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 334.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 260.

³⁰⁶ D. Di Cesare, *Utopia del comprendere. Da Babele a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2022, p. 77.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 86.

tempo «festa della peregrinazione e quella del riposo»³⁰⁸. Nel ricordo del pasto condiviso sotto il tetto di una capanna durante la fuga dall'Egitto, riunendosi in una capanna che lascia intravedere il cielo, si ricorda che anche la casa più stabile non è che una capanna temporanea che consente il riposo durante la lunga peregrinazione. Sukkot evoca l'insicurezza mondana e, non avendo una controparte tra le feste del cristianesimo, è considerata da Rosenzweig distintiva dell'ebraismo.

I pasti gioiosi che vengono consumati collettivamente e in modo inusuale durante Sukkot sono per Rosenzweig espressione della rigenerazione della vita comune, il rinsaldamento del legame di comunità, allo stesso modo in cui per il singolo l'atto di mangiare e di bere gli offre nutrimento e lo rigenera nella sua vita corporea³⁰⁹. Tramite il pasto in comune della festa la comunità sperimenta sé stessa e la sua apertura nel raccogliersi insieme per sfuggire agli accidenti del mondo. Se Ludwig Feuerbach scriveva provocatoriamente che "l'uomo è ciò che mangia", si potrebbe dire che la comunità è quando si mangia insieme³¹⁰. Per Rosenzweig non conta tanto la discussione che può avvenire tra i membri della comunità che si riuniscono per mangiare insieme, tanto quanto il silenzio tra di loro. È infatti il pasto in comune, non le parole scambiate, che segna la comunità «realmente vivente nella vita»³¹¹.

Il legame che era stato postulato come indissolubile tra festa e comunità non viene dunque smentito nel momento in cui non si cerca di fare un uso strumentale della festa, trasformandola in celebrazione e tentando di plasmarla a proprio piacimento per un'artificiosa creazione di legami tra singoli individui che dovrebbero infine riconoscersi nel modello proposto. Non si trova dunque un cammino verso una meta, una delle cui tappe è la creazione di comunità festiva, bensì la festa produce la comunità nel suo continuo darsi, in una riserva di energia creativa costante e in grado di tratteggiare vividamente una nuova visione del mondo. Ed è esattamente per questa ragione che la festa non può rappresentare esclusivamente una cesura, una pausa dal tempo di tutti i giorni, o un modello banalmente contrapposto a quello che inevitabilmente tornerà con

³⁰⁸ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 343.

³⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 336-337.

³¹⁰ Si veda L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, trad. it. di E. Tetamo, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

³¹¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 337.

l'inizio della nuova settimana e con il susseguirsi degli impegni lavorativi. Nella sua riscoperta complessità il giorno di festa ci presenta una comunità sempre aperta, attenta alla possibile presenza dell'altro, nella veste dello straniero e dello schiavo. Esattamente in questa apertura si colloca la chiave dello spirito festivo che consente la felicità come suo attributo.

In Esodo 20, 8-11 si parla del sabato, giorno del riposo, dell'interruzione del tempo quotidiano e si dice che non si lavorerà. Dal momento che in sei giorni Dio aveva creato il cielo e la terra, il mare e tutto quello che in essi è contenuto, il settimo giorno si riposò. Per questo motivo il sabato è stato benedetto ed è giorno del riposo in cui la comunità può riunirsi, una volta accantonati tutti i singoli impegni lavorativi dei precedenti sei giorni³¹². A godere del riposo saranno anche i figli e le figlie e, soprattutto, gli schiavi e gli stranieri che si trovano in città. Come viene sottolineato anche da Hermann Cohen il sabato non è solo per chi può decidere del proprio lavoro, ma è per l'altro, per lo straniero, lo schiavo e il bestiame che non possono farlo indipendentemente³¹³.

Sia nel mondo romano, in cui in alcuni giorni di festa era prestata una particolare attenzione ai servi, sia nel pensiero biblico in cui la festa concede nuovi diritti a stranieri e schiavi, viene alla luce una concezione della giustizia diversa da quella di tutti i giorni. Nel giorno di festa la giustizia è eccedente, travalica i confini rigidi dello Stato e giunge ad abbracciare tutti. Nel suo paradosso di essere particolarmente rivolta agli ultimi si rivela in tutta la sua potenza. Viene mostrato un modo nuovo di vivere insieme, destinato, certo, a finire, ma anche a tornare continuamente in quella ripetizione mai uguale che è il giorno di festa. Una legge più giusta non è un qualcosa a venire che si realizzerà in un altro mondo, ma come è dimostrato nei giorni di riposo, non solo è possibile in questo mondo, ma è già presente, invita solo a essere accolta.

La costante apertura festiva crea una breccia nella muraglia fortificata che separa lo Stato dal suo fuori, da tutto ciò che altro. La comunità in festa è ora sempre pronta ad accogliere nuovi partecipanti al suo interno. Le feste non servono più a rinsaldare il senso di appartenenza alla comunità/società statale, anzi, lo minano continuamente. La possibilità che lo schiavo e lo straniero siano

³¹² Cfr. A.J. Heschel, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, trad. it. di L. Mortara e M. Mortara Di Veroli, Garzanti, Milano 2018.

³¹³ Cfr. H. Cohen, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, in Id., *Jüdische Schriften*, a cura di B. Strauß, 3 vol., Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, vol. 2, pp. 45-72, qui, pp. 63-64.

partecipi, che diventino le persone a cui la festa stessa è rivolta contribuisce fatalmente a far scricchiolare la complessa architettura dello Stato. «Lo Stato non si fonda sul legame sociale [...] ma sullo s-legarsi, che proibisce»³¹⁴. Per questo motivo la comunità festiva può e deve caratterizzarsi come qualcosa d'altro. Lo Stato tenta disperatamente di mantenere il legame sociale con il tentativo di rinsaldarlo tramite la proclamazione di nuove festività. Ma la pacifica comunità in festa fa tremare un insicuro apparato statale che continua a tentare questo uso strumentale dei giorni festivi, temendo le potenzialità sovversive e rivoluzionarie che vi si mostrano. Quali siano le ricche potenzialità di una festa concepita in questo modo è ancora tutto da osservare. La festa entra di soppiatto nelle mura della città e spalanca la porta di ingresso: chi vuole unirsi è ben accetto.

³¹⁴ A. Badiou, *L'essere e l'evento*, trad. it. di G. Scibilia, Il melangolo, Genova 1995, p. 113.

III. Politica della festa

5. Scuotere l'ordine

5.1 Attacco al «gelido mostro»

Ogni qualvolta la festa accade e la comunità vi si rinnova la dimensione politica torna a fare il suo ingresso nella *pólis*, là dove questa si è inaridita in una governamentalità tecnica, senza immaginazione. La prospettiva di una comunità aperta e di un'organizzazione diversa dei rapporti sociali sono temute da uno Stato che desidera rendere più sicuri i propri confini e gestire la situazione corrente. Risultano vani i tentativi di inglobare la festa all'interno di un sistema ordinato in cui può essere usata. Nelle piazze, nelle strade, di notte, nei quartieri di periferia e nei centri delle città questa continua a fare la sua comparsa, incontrollata, gioiosa e luminosa, e talvolta anche violenta e irrefrenabile. La festa non fa però il suo ingresso dal portone principale, non segue un rigido protocollo e, soprattutto, non si lascia piegare a regole stabili. Ogni volta che ci si trova insieme in una festa balena la possibilità di una comunità che si contrappone nelle forme più inconsuete alla macchina del potere. Con la vitalità che la caratterizza la festa si oppone al funzionamento automatico del potere come semplice governo delle cose. Se lo Stato diventa il «più gelido di tutti i gelidi mostri [*das kälteste aller kalten Ungeheuer*]»³¹⁵ è perché ha avuto la presunzione di poter incardinare ordinatamente tutte queste forze al suo interno e di scartare come escrescenze tutto ciò che non trovava il proprio giusto spazio. Ma nel secolo dell'«immanenza satura», là dove il fuori non c'è più³¹⁶, sembra che tutto possa improvvisamente fare ritorno nella sua forma spettrale, che inquieta. E anche la festa, di cui si è celebrata la morte nel XX secolo ha ora la possibilità di riaffacciarsi.

Non più, dunque, uno Stato come gelido mostro che tenga insieme, come nota Derrida rifacendosi alla critica posta da Rousseau a Grozio e a Hobbes, una

³¹⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici di M. Montinari con nota introduttiva di G. Colli, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 52. Non solo «il più gelido di tutti i gelidi mostri», lo Stato è anche, nelle parole di Nietzsche, «nuovo idolo». Lo Stato-nazione è in crisi, ma idolatrando quel modello ogni possibile critica viene distrutta alla radice. Lo Stato è un mostro gelido, privo di vita, è divenuto una macchina che esala odore fetido [*schlechten Geruche*].

³¹⁶ D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, cit., p. 11.

comunità originaria di uomini che sono animali, bestie³¹⁷; ma uno Stato divenuto, se possibile, ancora più freddo, una macchina. Già Hobbes, nelle parole di Derrida, vede lo Stato come

una sorta di robot, di mostro animale che, nella figura dell'uomo, o di uomo nella figura del mostro animale, è più forte, ecc., dell'uomo naturale, [...] una macchina morta, addirittura come una macchina di morte, una macchina che è solo una maschera del vivente³¹⁸.

Le caratteristiche di una macchina sono inquietantemente semplici e godono dell'attributo di infallibilità conferitole dalla fede nel progresso. Chi governa si limita ad amministrare una macchina priva di vita, svuotata della sua dimensione umana. Affidarsi a una macchina sgrava da ogni peso della responsabilità: quella non può sbagliare, funziona senza il bisogno dell'intervento umano (o con il minimo indispensabile). «La macchina è ciò che funziona da sola girando su se stessa»³¹⁹. Non è un caso che Derrida riproponga l'immagine del girare: gli ingranaggi girano, i meccanismi degli orologi, piccola macchina perfetta, girano minuziosamente incastrati l'uno con l'altro³²⁰. La tecnica si è infiltrata nel cuore della politica e ne ha lentamente preso il posto. La festa sembra contenere in sé la possibilità di inceppare il funzionamento apparentemente perfetto dei meccanismi. Si tratta di vedere in che modo questa potenzialità possa divenire atto.

La mostruosa macchinizzazione dello Stato produce un'inedita forma di idolatria verso il funzionamento di un sistema infallibile pronto a inghiottire anche il più intimo momento della vita. In questa idolatria viene santificata l'alienazione come tale, l'uomo viene totalmente incluso nell'apparato, vi

³¹⁷ J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume 1 (2001-2002)*, ed. italiana a cura di G. Dalmasso, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, p. 31. Il passo di Rousseau a cui fa riferimento è il capitolo secondo di J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin e introduzione di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 7-9.

³¹⁸ J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume 1 (2001-2002)*, cit., p. 51.

³¹⁹ Id., *La bestia e il sovrano. Volume 2 (2002-2003)*, ed. italiana a cura di G. Dalmasso, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, p. 118.

³²⁰ Nella *Prefazione ai lettori* che antepone al *De cive* Hobbes annuncia che analizzerà lo Stato scomponendolo come un meccanismo, come un grande orologio, per poi ricomporlo. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948, p. 61. «Come in un orologio e in qualsiasi altro meccanismo più complesso non si può capire il funzionamento di ciascuna parte e di ciascun ingranaggio, se non lo si smonta, e se non si guarda, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti».

precipita e viene inghiottito. Se la politica è fatta di ingranaggi che governano, allora il corpo che vi entra ne è schiacciato. Se invece la comunità si unisce politicamente, il suo corpo è quanto ci sia di più vivo e contrapposto a un rigido processo burocratico. Alla legge morta che funziona incessantemente si interseca il giorno di festa, interrompendo il suo perpetuarsi sempre-uguale. Non si può non pensare ad alcuni celebri personaggi di Kafka: K. o Josef K. che subiscono la forza distruttrice della macchina³²¹. Questo processo è divenuto sempre più omnicomprensivo, tanto che «il meccanico è una parte della macchina non solo in quanto meccanico ma nel momento stesso in cui smette di esserlo»³²². Uno Stato meccanizzato rende i cittadini a tal punto ingranaggi da sottrarre loro ogni altra caratteristica. È in atto una subdola biopolitica in grado di prosciugare ogni tratto di vitalità, ogni carattere umano che non trovi il suo posto all'interno dell'apparato. L'antica formula marxista dell'alienazione è solo divenuta meno apparente, non è certo scomparsa³²³. È soprattutto Marcuse a integrarla riconoscendo che l'enorme apparato di dominio della società odierna non lascia margini di libertà alle persone che divengono ingranaggi di quel grande sistema di cui si trovano a far parte³²⁴. Esiste ancora la possibilità che la festa interrompa questo flusso di giorni sempre uguali restituendo una possibilità diversa di stare insieme?

Quando il lavoro e l'assoggettazione, per quanto mascherata, a un rigido sistema offrono un'immagine della festa come valvola di sfogo, lì risiede il pericolo maggiore: nella determinazione negativa della festa. In questo modo allora la festa è davvero inconsolabilmente perduta, nell'impossibilità di distacco dalla concezione del tempo che propone una vita fatta di lavoro e di tempo libero necessario a ricaricare le energie in vista della ripresa della produzione. «Questo aspetto [...] ci dà una visione della festa come momento ricalcato sulla quotidianità, come tempo di non lavoro, attribuendo così alla festa

³²¹ F. Kafka, *Il castello*, trad. it. di A. Rho, in Id., *Romanzi*, Mondadori, Milano 1970, pp. 561-904; Id., *Il processo*, trad. it. di E. Pocar, in Id., *Romanzi*, cit., pp. 315-532.

³²² G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 2010, p. 141.

³²³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004, pp. 66-82.

³²⁴ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., in particolare pp. 9-11; 33-68. Per il superamento della concezione di Marx, Marcuse è fortemente debitore alla concezione della tecnica così come viene sviluppata da M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Ugo Mursia Editore, Milano 2001, pp. 4-27.

una dimensione pensata in negativo»³²⁵. Questa era già stata parte della critica che Heidegger aveva rivolto a questa concezione del festivo³²⁶. Nel momento in cui il lavoro termina ci si ritrova irrimediabilmente soli, pronti a svolgere il proprio ruolo di ingranaggio all'interno della macchina; la festa non è solo un'interruzione. Ma non è nemmeno il paradigma di un vago e altro sistema di opposizione al modello vigente: la festa è concretamente, ogni volta che si propone, una realizzazione politica di una vita in comune, sempre diversa e sempre uguale nella gioia festiva. Tutte le volte che si festeggia qualcosa è necessario che vi sia condivisione comunitaria; il sentimento festivo non può essere confuso con qualunque altro sentimento che si avverte individualmente. Si riconosce un'umanità comune che è viva e che si contrappone al morto ingranaggio meccanico. La condivisione diviene così del tutto politica.

Secondo un'importante intuizione di Jacques Rancière si può parlare dell'azione politica come di

quell'attività che sposta un corpo dal luogo che gli era stato assegnato, o che cambia la destinazione di un luogo; fa vedere ciò che non aveva modo di essere visto, fa sentire un discorso laddove ne risuonava solo l'eco, fa sentire come discorso ciò che era inteso soltanto come rumore», quella, cioè, che permette spazio a «una parte dei *senza-parte*»³²⁷.

Rancière è però attento a non svalutare la politica *in toto*, opponendole una «metapolitica» come «ipocrisia» a cui è contrapposto un qualcosa di più «vero che si chiama società», creando così un «*al di là della politica*»³²⁸. Alla rigida politica statale/governamentale si contrappone tenacemente una diversa forma, comunitaria, ma altrettanto politica di stare insieme. Proseguendo lungo il percorso tracciato da questo pensiero, un'idea della festa così come ha cominciato a delinearsi, sembra avere numerosi punti in comune con un'azione che riconfigura l'uso del tempo e dello spazio e che si apre a chi era stato precedentemente escluso o marginalizzato, restando completamente politica.

³²⁵ G. Pierazzuoli, *Il lavoro è una cosa "seria". Apologia della festa*, prefazione di F. Demitry, ombre corte, Verona 2020, p. 19.

³²⁶ M. Heidegger, *Rammemorazione*, cit.

³²⁷ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 46.

³²⁸ Ivi, p. 99; 101; 106.

Senza dubbio però questo non è sufficiente a mettere definitivamente in crisi la macchina statale e rompere il complesso e ordinato sistema capitalistico che, anzi, continua imperterrito nel suo tentativo di normalizzazione della festa. Lungi da ipotizzare un ritorno trionfante di un tempo festivo che miracolosamente si contrapponga a un sistema perpetuantesi, ma anche dal dichiarare la festa, una volta di più, completamente perduta, è necessario indagare la prorompente energia politica che scaturisce dalla comunità in festa.

Riunirsi in festa come comunità è già di per sé un atto carico di rilevanza politica nel momento in cui è esente dalla necessità di determinare per esclusione il soggetto istituentesi, vale a dire il noi che festeggia. Come sottolinea Agamben «il fatto nuovo della politica che viene è che essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma lotta fra lo stato e il non-stato (umanità), disgiunzione incolmabile delle singolarità qualunque e dell'organizzazione statale»³²⁹. Non si tratta del sociale contro lo Stato, bensì di una nuova forma, politica e comunitaria di vita comune: una forma festiva. Nella sua opera *La comunità politica*, Miguel Abensour riflette su un termine di Étienne de La Boétie di difficile traduzione: *tous-uns*, contrapponendolo a *tous-Un*. Mentre quest'ultimo propone, sin da Hobbes, un modello di società dei tutti in uno, che si risolve in «una totalità chiusa in se stessa, piramidale, unitaria, verticale e gerarchica»³³⁰, nel caso del *tous-uns*, ogni individuo si confronta come unico nel «libero gioco delle nostre differenze o delle nostre dissonanze»³³¹. Il momento della festa ricorda e rinnova ciclicamente questa unicità in grado di tenere in vita una democrazia, di mantenere attiva la tensione interna, le aporie e gli scarti. Se la divergenza è negata e la festa è solo il momento comandato dallo Stato per un tentativo di rinsaldamento della comunità è allora un giorno vuoto, in grado di mettere in pericolo più che di consolidare il legame democratico. Depotenziata della sua apertura e delle sue caratteristiche più sovversive, contribuisce all'appiattimento del pensiero democratico sul piano statale, che anzi rinsalda.

Seguendo questa prospettiva, che muove dal riconoscimento di una creazione sempre nuova di comunità all'interno del momento festivo, non si può non osservare le forme del tutto politiche attraverso cui questo avviene. Anche

³²⁹ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 58.

³³⁰ M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Milano, Jaca Book, 2017, p. 93.

³³¹ Ivi, p. 99.

chi ha più volte auspicato un ritorno a una festa originaria vede in essa un potente ritorno del politico sulla scena. Ma l'unico modo in cui questo sembra ammissibile è per mezzo del capovolgimento carnevalesco e violento della situazione corrente. Ancora una volta viene evocata la festa dionisiaca, che sottrae le numerose sfaccettature che la caratterizzano. Ma nei momenti politici che caratterizzano il festeggiamento si mettono in mostra nuove e diverse forme comunitarie, non esclusivamente riconducibili – almeno apparentemente – a un paradigma di presa del potere e di sostituzione del tempo festivo a quello quotidiano.

5.2 Il primo laboratorio politico della festa

La storia che intreccia la Rivoluzione francese, la festa, e le rivolte è lunga e tortuosa, si annoda all'interno delle più diverse interpretazioni che, nei più disparati momenti storici, si sono occupate degli ultimi decenni del XVIII secolo. Si è visto che una certa interpretazione di Rousseau aveva portato a considerare le feste come un utile strumento per consolidare determinate idee, ma gli altri nodi sono ancora tutti da dipanare. Se la festa risulta tanto complessa e non facilmente catalogabile, allora, anche gli intrecci di fili che si intersecano nella Rivoluzione non saranno univoci e semplici da seguire. Come afferma Tocqueville in una lettera del 16 maggio 1858 riportata in un articolo di Abensour: «Indipendentemente da tutto ciò che si spiega della Rivoluzione francese, c'è qualcosa di inspiegabile nel suo spirito e nelle sue azioni»³³². Questo “qualcosa” che rimane di inspiegabile è molto vicino al nucleo misterioso della festa e si può provare a osservare solo intendendone tutte le implicazioni politiche pronte a deflagrare. Dal momento che la Rivoluzione francese ha assunto il carattere di archetipo di ogni rivoluzione, indagare il suo complicato rapporto con la festa sarà utile per chiarire alcuni dei principali aspetti che uniscono ogni rivoluzione alle feste. Gli anni successivi al 1789 sono il laboratorio politico per eccellenza sulla festa. Slavoj Žižek ricorda che «da nessuna parte il detto “ogni storia è una storia del presente” è più vero che nel caso della

³³² Lettera di A. de Tocqueville al cugino e amico L. de Kergolay del 16 maggio 1858, citata in M. Abensour, *La disposition heroique et son alienation*, in *Tumultes* 2/3 (1993), pp. 59-87, qui p. 60.

Rivoluzione francese: la sua ricezione storiografica ha sempre rispecchiato da vicino le svolte delle lotte politiche successive»³³³.

Se spesso i testi dei rivoluzionari dell'epoca propongono un'idea di festa utile alla creazione di una nuova cultura rivoluzionaria³³⁴, lo storico francese Jules Michelet non ricerca necessariamente la festa là dove viene suggerita dagli organizzatori stessi, ma non rinuncia, piuttosto, a scorgerla in avvenimenti che non ne portano il nome. Si potrebbe allora pensare che Michelet faccia della "giornata" rivoluzionaria la più riuscita di tutte le feste rivoluzionarie, ma si commetterebbe un errore dal momento che secondo Mona Ozouf «quasi sempre la presenza della violenza impedisce a Michelet di concludere in termini di allegria»³³⁵. Sarà invece Charles Péguy a conferire al 14 luglio 1789, alla presa della Bastiglia, il carattere di festa per eccellenza³³⁶. Per Michelet infatti la festa non può possedere in sé nessun tratto di violenza, perché, allo stesso modo della Rivoluzione, non vive di altro che del suo potere di unificazione.

Con il passare degli anni, con le crescenti angosce che opprimono i rivoluzionari – dall'esterno la costante minaccia di invasione da parte di altri Stati e dall'interno dalle mai completamente domate forze controrivoluzionarie – la festa diviene sempre più mezzo per cercare di rispondere in modo compatto e con una sola voce a chi dichiara l'illegittimità delle azioni rivoluzionarie. È con lo stesso principio che il Terrore mostra pubblicamente la propria violenza politica, esercitando, come scrive Di Cesare,

quel puro potere sovrano, di camminare sull'orlo dell'abisso, che non è il vuoto del nulla, ma è il ricettacolo incommensurabile da cui soltanto possono scaturire nuove forme. Non è il nulla nichilistico, bensì l'istante del nulla – quell'istante straordinario in cui il popolo ha conquistato la sovranità.³³⁷

³³³ S. Žižek, *Foreword: The Dark Matter of Violence, or, Putting Terror in Perspective*, in S. Wahnich, *In Defence of the Terror. Liberty or Death in the French Revolution*, Verso, Londra 2012, pp. XI-XXIX, qui pp. XI-XII.

³³⁴ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, cit. p. 32.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ C. Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Parigi, Gallimard 1932, p. 115. «La presa della Bastiglia, dice la Storia, fu la prima celebrazione, la prima commemorazione e per così dire già il primo anniversario della presa della Bastiglia; [...] Ci si è ingannati [...]. Non è la festa della Federazione la prima commemorazione, il primo anniversario della presa della Bastiglia. È stata la presa della Bastiglia la prima festa della Federazione».

³³⁷ D. Di Cesare, *Terrore e modernità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 68.

Ma la festa non si lascia schiacciare sull'esercizio della violenza ed è, per sua natura, allergica a un uso strumentale volto al mantenimento della sovranità. «La grande figura invocata dai creatori di feste, [...], è quella del legislatore, detentore del potere delle istituzioni, capace di operare la trasformazione di un mondo selvaggio in uno civilizzato»³³⁸, la festa però mantiene al suo interno un "qualcosa" che rimane inspiegabile e selvaggio, non si lascia ricondurre all'ordine che si mantiene costantemente uguale a sé stesso. La festa rimanda costantemente ai movimenti di tensioni interni, di agonismo e antagonismo – come saranno chiamati da Chantal Mouffe in riferimento alla democrazia³³⁹ – che si trovano all'interno del politico.

La festa non è strumentalizzabile al fine di sottrarre terreno al disordine in modo da inaugurare un mondo ordinato e assolutamente intellegibile, perfetto nella sua stabilità. La comunità in festa che si mantiene costantemente aperta, contiene continuamente quel germe di instabilità che costituisce il motore della politica. Ozouf racconta che una delle poche voci fuori dal coro è Nicolas de Condorcet che reputa con un lucido pessimismo che gli antichi legislatori, aspirando a rendere eterne le costituzioni che presentavano all'entusiasmo del popolo in nome degli dei, vi introducevano un «germe di profonda distruzione»³⁴⁰. Si uniscono in questo modo le leggi celesti, quelle umane e la distruzione divina che vi si inserisce all'interno. La festa non riesce a rendere stabile perché costantemente inquieta e inquietante nella sua apertura e nel suo movimento.

Nello strabiliante numero di piccole feste di federazione che si sviluppano durante gli anni del periodo rivoluzionario scompare ogni forma di violenza; sembrerebbe così perduta ogni traccia di spontaneità, ma questo può avvenire solamente se si lega – come sovente accade – il carattere festivo a quello di una rivoluzione violenta: questi non si escludono di certo, ma sembrano ben lontani da rivelarsi l'uno *conditio sine qua non* dell'altro. L'obiettivo dei legislatori rivoluzionari è semplice: «si organizzeranno feste pubbliche, un'indicibile emozione, una sorta d'ebbrezza s'impadronirà di tutti. La pace e l'intesa regnano in tutti i cuori. Tutti amici, tutti fratelli. Ciascuno gioisce della gioia altrui, si sente

³³⁸ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, cit. p. 430.

³³⁹ C. Mouffe, *Agonistics: Thinking the World Politically*, Verso, London-New York 2013.

³⁴⁰ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, cit., p. 438.

unito agli altri per mezzo di questa gioia»³⁴¹. Ci si basa infatti sulla distinzione di quella che Groethuysen identifica in Rousseau come una duplice tipologia di vita: da un lato la vita dello stato di natura e dall'altro quella dell'uomo che rinuncia a sé per riconoscersi esclusivamente nell'anima della comunità. «Non può essere felice se non nella felicità del tutto. La sua vita è interamente dominata dalla passione del pubblico bene; non è mai tanto felice come quando assiste a una festa in cui si trova riunito l'intero popolo, e prendere parte alla sua gioia»³⁴². Ancora una volta si torna al richiamo al significato originale della festa che si ricollega agli *theorói* che osservavano la festa e traevano gioia da un vedere che è prendere parte, unirsi alla parte di coloro che gioiscono insieme. E di nuovo si mette in mostra quella stringente dicotomia che separa con un taglio netto festa apollinea e dionisiaca.

La festa, comunque sia intesa, rappresenta quasi un'ossessione per i rivoluzionari e nel discorso pronunciato alla Convenzione il 18 di fiorile dell'anno II (ovvero il 7 maggio 1794) Robespierre dichiara che «un sistema di feste nazionali ben inteso sarebbe allo stesso tempo il più dolce legame di fratellanza e il più potente mezzo di rigenerazione» e spera «che ci siano feste più solenni e generali per tutta la Repubblica; che ci siano feste particolari per ogni luogo [...] che tutte tendano a risvegliare i sentimenti generali che sono la gioia e l'ornamento della vita umana, l'entusiasmo per la libertà, l'amore per la patria, il rispetto delle leggi; che la memoria dei tiranni vi sia votata all'esecrazione; che quella degli eroi della libertà e dei benefattori dell'umanità vi riceva il giusto tributo della riconoscenza pubblica»³⁴³. Già in queste parole è possibile sentire risonare, forte, l'eco di due diverse tonalità squillanti. Nello scontro sul tema della festa, già durante la rivoluzione, ci si attacca da un lato al tema della festa come saturnali ed eccessi, dall'altro al tema della festa solenne e fossilizzata³⁴⁴. La storiografia giacobina insiste continuamente sulla solennità e la *grandeur* delle

³⁴¹ B. Groethuysen, *Filosofia della Rivoluzione francese*, trad. it. di G. Tarizzo, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 213.

³⁴² Ivi, p. 216.

³⁴³ Il rapporto tenuto da M. Robespierre il 17 fiorile dell'anno II a nome del Comitato di salute pubblica intitolato *Sur le rapport des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*, consultabile a <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6950545j/f1.item.r=Sur%20le%20rapport%20des%20idé%20religieuses%20et%20morales%20avec%20les%20principes%20républicains%20et%20sur%20les%20fêtes%20nationales.zoom> consultato il 22 giugno 2023. Ringrazio Michele Magri per il proficuo dialogo sulle feste rivoluzionarie così come sono viste dalla storiografia contemporanea.

³⁴⁴ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, cit., p. 107.

feste rivoluzionarie, mentre quella controrivoluzionaria mette esclusivamente in luce gli aspetti violenti, distruttivi e licenziosi di queste³⁴⁵. Non sembra esserci posto per una festa che intersechi nella sua complessità caratteri diversi e, talvolta, non apparentemente conciliabili tra loro.

Tra le tante feste che caratterizzano quegli anni vale la pena soffermarsi su quella dell'albero di maggio, simile, ma non identica alle celebrazioni per l'albero della libertà. Quest'ultimo arbusto, più celebre, era solito venire piantato al centro della piazza principale dei comuni con grandi cerimonie pubbliche e manifestazioni popolari di gioia. Anche Hegel, Schelling e Hölderlin, studenti a Tubinga entusiasti della Rivoluzione francese piantarono un albero della libertà attorno a cui danzare³⁴⁶. Indissolubilmente legato all'immaginario della vita, l'albero di maggio, conosciuto in Italia anche come albero della cuccagna, affonda saldamente le sue radici nel profondo della storia. Già nell'antico Egitto, infatti, durante importanti festività che si svolgevano nel mese di Khoiak, volte a celebrare la ricostruzione del corpo di Osiride dilaniato da Set, veniva eretto un pilastro che rappresentava la capacità di rigenerarsi. Nel mondo antico – secondo l'archeologo Georges Posener si tratterebbe di un feticcio preistorico – il simbolo del pilastro veniva talvolta interpretato come una rappresentazione stilizzata di un albero in fiore o sfrondata, o come un palo formato da fasci di steli vegetali³⁴⁷. Mentre nell'antica Grecia, le Menadi si esibivano in una danza di maggio utilizzando dei nastri per ricostituire il corpo di Dioniso che era stato diviso in nove pezzi dai titani³⁴⁸, richiamando così il mito di Osiride. Alcune ceramiche greche risalenti al V secolo a.C. mostrano Dioniso con le sembianze di un albero,

³⁴⁵ Un'importante studioso critico della Rivoluzione francese come Furet scriverà che «la metafisica egualitaria e moraleggiante di Robespierre regna dunque incontrastata su una Rivoluzione finalmente coerente al proprio principio. La festa dell'Essere supremo e il Grande terrore sono investiti della stessa finalità: assicurare il regno della virtù. La ghigliottina è lo strumento della separazione fra i buoni e i cattivi». F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 80.

³⁴⁶ K. Rosenkranz, *La vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 137. Cfr. P. Neumann, *Jena 1800. La repubblica degli spiriti liberi*, trad. it. di R. Lista, Einaudi, Torino 2020, p. 114.

³⁴⁷ G. Posener (a cura di), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Fernand Hazan, Parigi 1959.

³⁴⁸ Si vedano H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, cit., pp. 380-381; L.B. Lawler, *The Maenads: A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece*, in *Memoirs of the American Academy in Rome* 6 (1927), pp. 69-112, qui p. 78.

vestito e mascherato, incoronato e circondato da Menadi che avvolgono nastri (fatti di foglie e fiori) intorno al suo corpo smembrato³⁴⁹.

L'albero di maggio, simbolico o concretamente piantato, rappresenta così il richiamo all'idea di rigenerazione, di inaugurazione di un tempo nuovo che non ha però completamente tagliato il legame con il proprio passato. È ancora una volta Frazer a vedere le origini dell'albero della cuccagna in un particolare tipo di albero di maggio, sulla cui cima venivano posti generi alimentari e corone di fiori, difficili da raggiungere³⁵⁰. Mona Ozouf vede nel sempre più tradizionale passaggio, avvenuto durante gli anni della Rivoluzione, dall'albero della cuccagna all'albero della libertà un passaggio dal segno carnevalesco dell'abbondanza a quello politico della rivolta. All'inizio del periodo rivoluzionario, prima degli Stati Generali, l'innalzamento dell'albero di maggio avviene per iniziativa di chi si rivolta contro l'*ancien régime*³⁵¹. L'albero, a differenza degli altri simboli ufficiali della rivoluzione (il berretto frigio, la *culotte*, etc.) non rappresenta un distintivo personale, ma appartiene sempre alla comunità, alla cui frondosa ombra può riunirsi³⁵².

Coloro che piantano l'albero di maggio lo definiscono sempre con parole di gioia, non c'è alcun richiamo alla violenza a cui spesso è legato, e nemmeno alla libertà, che pochi anni dopo diverrà parte del nome: «il maggio è quindi uno strumento affettivo di partecipazione, mentre con l'albero della libertà si è già passati a una forma codificata, cioè anchilosata, di rappresentazione»³⁵³. Tra i molti simboli della rivoluzione il maggio è uno dei più amati e non c'è dubbio che presenti un legame privilegiato con la gioia collettiva, «per quanto nato dall'insurrezione non è in sé insurrezionale»³⁵⁴. L'albero offre anche la possibilità di pensare a un futuro meno carico di ansie, a un divenire sereno, senza mutamenti bruschi. La condizione felice che rappresenta viene proiettata all'infinito in un continuo perpetrarsi ciclico della primavera. Se l'albero del maggio si legava alle insurrezioni rurali, quello della libertà è ormai un simbolo

³⁴⁹ Cfr. F. Otto, *Dioniso. Il mito e il culto*, rad. it. A. F. Calenda, Genova, 1990, p. 130. Cfr. anche J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit. pp. 441-447.

³⁵⁰ Ivi, p. 151-154.

³⁵¹ Cfr. P. Alatri, *Saggio introduttivo*, in B. Premoli (a cura di), *Le radici dell'albero della libertà*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1990, pp. 11-19, qui p. 16.

³⁵² In generale si veda G.B. Bronzini, *L'albero della libertà e l'albero della fecondità*, in *Lares* 68, 3 (luglio-settembre 2002), pp. 427-438.

³⁵³ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, cit., p. 375.

³⁵⁴ Ivi, p. 379.

istituzionalizzato che, nonostante il nome, desidera fare più riferimento a un sentimento di uguaglianza che di libertà.

Sembra che vi sia una discrepanza antinomica tra il folklore che caratterizzava le feste preesistenti la Rivoluzione e i dettami di quest'ultima. Sempre Ozouf sottolinea che

se nel breve periodo il folklore, [...] sconfisse la Rivoluzione, la Rivoluzione penetrò nel folklore prima di sconfiggerlo completamente. E molte delle innovazioni più astratte, apparentemente le meno adatte a essere accolte dalla mentalità contadina, come il libero cittadino, emancipato dalle strutture clientelari, e il suffragio in cui un voto vale come un altro, apparentemente meno adatto a imporsi sulla mentalità contadina, ebbero uno straordinario futuro concreto.³⁵⁵

Allo stesso modo sembra che la festa sortisca maggiore effetto quando non viene completamente eterodiretta e imposta dal cuore di Parigi a ogni piccolo centro abitato delle campagne. Quando sorge spontanea riesce pienamente a realizzare quell'intreccio di riti folkloristici preesistenti e di istanze rivoluzionarie che porteranno cambiamenti politici di cui si può ancora oggi vedere la portata. La festa ha successo nel suo essere politica, non è il semplice capovolgimento di una determinata condizione, ma comprende il ritorno nella *pólis* (o nelle campagne): si intreccia con il mondo che c'era prima, per cambiarlo.

Nonostante qualche voce dal coro appena sentita, sembra che i grandi vincitori siano stati coloro che hanno inteso le feste della Rivoluzione francese – o la Rivoluzione francese come festa – esclusivamente nel senso del capovolgimento a cui il termine stesso di rivoluzione fa riferimento in ambito astronomico. Ma la festa – e anche la Rivoluzione francese – non rappresentano semplicemente il calco negativo di una fotografia preesistente, hanno invece il compito di inaugurare nuove immagini, nuovi spazi e tempi a venire. Sostenere questo non significa però sottostare a una visione della festa come serena e impolitica: una festa, insomma, che abbia lasciato da parte ogni suo tratto dionisiaco e che proceda, impassibile, senza cambiare nulla. Tutto al contrario. La festa sembra essere, in sommo grado politica, e capita che spesso assuma

³⁵⁵ M. Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Parigi 1989, p. 64.

connotazioni violente e selvagge, in cui gli eccessi sono all'ordine del giorno; ma nel fare ciò non manca di mettere in atto un mondo nuovo, un modo nuovo di stare insieme e di vivere. Non basta ribaltare il mondo per cambiarlo e renderlo migliore.

A venire assunto come modello delle feste come rivolta distruttrice è lo *charivari*. Il termine francese *charivari* che parrebbe derivare dal greco *karebaría*, mal di testa, fa probabilmente riferimento al chiasso che si verificava in queste circostanze. Le origini della parola sono incerte perché questa tradizione, seppur con diversi momenti di splendore e altri in cui era caduta in disuso, riscuoteva un notevole successo. In inglese il fenomeno prende il nome di *rough music*, con riferimento al rumore di campanacci (o di qualunque altro strumento producesse fracasso fastidioso) che venivano suonati. Con questi nomi vengono indicate secondo lo storico Edward P. Thompson diverse forme di «ostilità ritualizzata»³⁵⁶. Solitamente si trattava di un gruppo di persone appartenenti alla comunità che, talvolta indossando travestimenti, faceva baccano di fronte alla casa della persona che aveva trasgredito delle leggi non scritte. Lo scopo era di escludere questa persona dalla comunità: i disturbi continuavano fino a che non se ne fosse andato, non avesse adeguatamente cercato una forma di perdono o si fosse tolto la vita. Le cause potevano essere le più varie, ma erano tradizionalmente legate a matrimoni tra persone separate, con una notevole differenza d'età o a relazioni adulterine³⁵⁷. Queste comunità, attraverso forme di prevaricazione, cercavano di immunizzarsi escludendo chiunque non rispettasse determinate forme di moralità.

L'ordine del cosmo (o del microcosmo-centro abitato), che era stato turbato da un qualche avvenimento che trasgrediva la morale comune, viene ristabilito per mezzo del capovolgimento di condizione che mira a ripristinare tutto così come già era stato. Non sembra ci sia alcun tipo di scarto. Il fatto, inoltre, che spesso nelle prime forme di *charivari* fossero le associazioni giovanili dell'epoca a prendere parte a questi cortei fa pensare che fossero da un lato modi

³⁵⁶ E.P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, trad. it. di E. Grendi, Einaudi, Torino 1997, pp. 137-180. Thompson era in polemica con le tesi presentate da Lévi-Strauss, secondo cui lo *charivari* sarebbe esclusivamente rivolto contro gli scambi matrimoniali che si sottraggono alle norme e alle consuetudini. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, trad. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1966, pp. 379 sgg.

³⁵⁷ G. Peignot, *Histoire morale: civile, politique et littéraire du charivari, depuis son origine, vers le IVème siècle*, Hachette Livre, Parigi 2014.

di far «sfogare le tensioni nei confronti degli altri gruppi d'età in forme di aggressività controllata, più o meno riconducibili all'inversione di tipo carnevalesco»³⁵⁸. Queste compagnie erano spesso associate a feste volte a propiziare la fertilità dei campi e avevano luogo in primavera ed era quello il periodo in cui si manifestavano gli *charivari*³⁵⁹. Durante le feste era più lecito che si verificassero degli sfoghi di aggressività, in modo da controllarli e poter incanalare quella violenza nel ristabilimento di un ordine preesistente. Le feste che vogliono sovvertire il mondo corrono il rischio di capovolgerlo e farlo tornare esattamente come era prima. L'ordine torna a regnare, non c'è spazio alcuno per uno scarto che potrebbe rappresentare un cambio di passo. Persino le energie dei giovani non diventano una creazione festiva, ma vivono il pericolo di una *reductio ad ordinem*. Non c'è tanto una tendenza distruttiva rivoluzionaria volta a scardinare le vecchie istituzioni per fornire linfa vitale, quanto un'escrecenza violenta che è bene si sfoghi affinché tutto resti immutato.

5.3 Carnevale. L'archetipo mitico

La piazza del paese sembra divisa a metà: sul lato sinistro un uomo in carne cavalca una botte, circondato da una grande ricchezza di pietanze succulente e seguito dal suo colorato corteo. Sul lato opposto, il destro, avanza una donna emaciata, trainata da un frate e una monaca. Lo scontro tra il carnevale e la quaresima avviene come in un torneo e le lance sono uno spiedo con polli infilzati per il primo, e una pala con due semplici aringhe per la seconda. Il dipinto del 1559 *Kampf zwischen Fasching und Fasten* di Pieter Bruegel il vecchio rappresenta parodicamente lo scontro tra il carnevale e il mondo di penitenza della quaresima³⁶⁰. Le radici del carnevale sprofondano tanto più in là nella storia, e in questa festa si concentrano tante tradizioni e rituali diversi, che sembra difficile affermare come fa Frazer che se «è stata spesso sottolineata la somiglianza fra gli antichi saturnali romani e il moderno Carnevale; [...] alla luce di quanto abbiamo

³⁵⁸ C. Ginzburg, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in *Quaderni storici* 49, 1(1982), pp. 164-177, qui p. 171.

³⁵⁹ G.C. Pola Falletti-Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche. Loro origini*, vol. I, Bocca, Milano 1939, pp. 37 sgg.

³⁶⁰ Cfr. C. Vöhringer, *Pieter Bruegel. 1525/30-1569*, Tandem Verlag, Potsdam 2007, p. 40. Per lo scontro dell'epoca tra carnevale e quaresima si veda G. Ciappelli, *Carnevale e Quaresima: comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Cinquecento*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 1997.

scoperto, ci si può chiedere se non si possa parlare di identità, più che di somiglianza»³⁶¹. Il carnevale, per la sua enorme popolarità e per le numerose attenzioni che riceve da parte degli studiosi diviene ben presto un catalizzatore di tutto ciò che concerne la festa. Ne diviene ben presto un archetipo e quasi un sinonimo.

È lo stesso Michail Bachtin nell'introduzione del suo celebre libro del 1965 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* a dare delle indicazioni di massima sull'importanza del carnevale:

L'atmosfera carnevalesca dominava anche la rappresentazione dei misteri e delle *soities*. E regnava egualmente in alcune feste agricole, come la vendemmia (*vendange*), che era celebrata anche in città. Il riso accompagnava anche le cerimonie e i riti civili della vita di ogni giorno: buffoni e stolti vi partecipavano sempre e parodiavano tutti i diversi momenti del cerimoniale serio (proclamazione dei nomi dei vincitori di un torneo, cerimonie per la concessione di diritti feudali, vestizione di cavalieri, ecc.). E nessuna festa aveva luogo senza che vi mancassero elementi dell'organizzazione comica come, per esempio, l'elezione, per il periodo della festa, di "re e regine «per burla» (*roi puor rire*)"³⁶².

Non c'è dubbio che l'operazione di Rabelais di riconoscere il carnevale come un'istituzione sociale che riguarda la collettività sia di grandissimo impatto e abbia aperto la strada a correnti di studio che si sono occupate del ruolo della cultura popolare nella formazione di cultura *tout court*³⁶³. Non si può però non notare che amplificando in questo modo il ruolo del carnevale si corre il rischio di appiattare su quello ogni festa. Se è vero che «nessuna festa aveva luogo senza che vi mancassero elementi dell'organizzazione comica», si potrebbe pensare che il comico sia un carattere del festivo e non del carnevale che lo lascia in dote a ogni altra festa dopo averla resa simile a lui. Allo stesso modo il potere rivoluzionario delle feste viene disinnescato riconducendole esclusivamente ai, seppur degni di nota, capovolgimenti carnevaleschi. L'interpretazione di Bachtin sembra così il culmine di un processo di "carnevalizzazione" della festa che era

³⁶¹ J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., p. 651.

³⁶² M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit., p. 7.

³⁶³ M. Holquist, *Dialogism: Bakhtin and his world*, Routledge, Londra 2002; T. Todorov, *Michail Bachtin: il principio dialogico*, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1990. Si veda anche P. Burke, *La storia culturale*, a cura di P. Capuzzo, trad. it. di D. Giusti, Il Mulino, Bologna 2006.

già in corso da secoli. Ciò che viene messo in evidenza e che diviene ben presto unico tratto del festivo è il capovolgimento del mondo. Ancora una volta Dioniso la fa da padrone.

Bachtin riconosce brillantemente che «le feste (qualunque esse siano) sono una forma primaria molto importante della cultura umana. Non si deve considerarle né spiegarle come un prodotto delle condizioni e degli scopi pratici del lavoro collettivo o, – interpretazioni ancora più volgare – del bisogno biologico (fisiologico) di riposo periodico. Le festività hanno avuto sempre il contenuto essenziale e il senso profondo di una concezione del mondo»³⁶⁴. Ricorda inoltre che questo senso profondo si lega a un rapporto essenziale con il tempo, perché alla base delle feste si colloca sempre una «concezione determinata e concreta del tempo naturale (cosmico), biologico e storico»³⁶⁵. Per dimostrare ciò Bachtin distingue tra feste ufficiali e feste autentiche che si sottraevano a una logica di comando e possedevano in sé elementi carnevaleschi. Se infatti le prime erano in sostanza rivolte all'indietro, al passato, di cui si servivano per consacrare l'ordine sociale esistente, le seconde lo distruggevano.

La festa ufficiale, a volte nonostante la sua stessa intenzione, convalidava la stabilità, l'immutabilità e l'eternità dell'ordine esistente: la gerarchia, i valori, le norme e i tabù religiosi, politici e morali in vigore. La festa era il trionfo della verità già data, vittoriosa, dominante, che assumeva l'aspetto di una verità eterna, immutabile e perentoria.³⁶⁶

Così la festa ufficiale assume una tonalità seria e gravosa, in linea con la freddezza monolitica della cultura dominante. Per Bachtin però il cuore autentico della festa non veniva scalfito e le feste ufficiali furono costrette a concedere uno spazio in cui far sfogare questo centro incandescente, sempre potenzialmente esplosivo. Sembra che si riproponga la distinzione tra vera festa – più o meno perduta – e la festa ufficiale, depotenziata.

³⁶⁴ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit., pp. 11-12. Si noti come la concezione di Bachtin della festa si avvicini per molti tratti a quella di Gadamer. Sebbene il libro di Bachtin venga pubblicato solo nel 1965, la sua composizione risale all'immediato dopoguerra, quasi a voler rimarcare il loro contenuto essenziale di umanità e il «senso profondo di una concezione del mondo» di cui, dopo la guerra non sembra più esserci riscontro.

³⁶⁵ Ivi, p. 12.

³⁶⁶ Ivi, pp. 12-13.

Il carnevale rivela l'elemento più antico della festa popolare e, senza alcun dubbio, possiamo considerarlo come il frammento che si è conservato meglio di questo mondo così immenso e ricco. Da qui il diritto di usare l'aggettivo «carnevalesco» in un senso più ampio, per designare non soltanto le forme del carnevale nel senso stretto e preciso del termine, ma anche tutta la vita ricca e varia della festa popolare del Medioevo e del Rinascimento con le sue caratteristiche rappresentate in modo evidente dal carnevale dei secoli seguenti, quando la maggior parte delle altre forme erano morte o degenerate.³⁶⁷

La ricerca di un'autenticità e di una più antica originarietà relegano la festa carnevalesca nel passato, oppure ne inaridiscono le possibili diramazioni, condannandola a essere uguale a sé stessa, costretta in determinati canoni carnevaleschi, che non tengono conto delle diverse possibilità in cui può svilupparsi una festa. La festa popolare di quei secoli giungerebbe così a incarnarsi nel carnevale, dal momento che «la maggior parte delle altre forme erano morte o degenerate». Per Bachtin è quindi un dato di fatto che «il processo di unificazione carnevalesca delle forme della festa popolare ha seguito il proprio corso nei diversi secoli e non soltanto nei diversi paesi, ma persino nelle diverse città. Nel modo più netto e, come dire, in forma classica, questo processo si è sviluppato in Italia e soprattutto a Roma (ma anche in altre città italiane, se pure in modo meno chiaro), poi in Francia, a Parigi»³⁶⁸. E se in altri luoghi questo processo si è svolto meno organicamente, in modo più frammentario, in Russia non sarebbe affatto esistito e non è esistita nessuna forma preponderante di festeggiamento popolare che potesse essere paragonata al carnevale europeo.

Quando l'attributo maggiormente caratteristico del carnevale diviene il rovesciamento delle regole correnti, il cambiamento perde d'importanza, viene piuttosto messo in luce ciò che non va. Il rischio di attribuire principalmente questo significato alle feste è di renderle una semplice negazione che ha sempre bisogno di ciò che va negato per affermare la propria positività. Come ricorda Di Cesare «il movimento che vorrebbe essere rivoluzionario intende la rivoluzione solo come “capovolgimento”. Rivoluzionario sarebbe allora solo l'opposto, l'altra

³⁶⁷ Ivi, p. 238.

³⁶⁸ Ivi, p. 239.

faccia, di ciò che è conservatore. Perché nel capovolgimento la rivoluzione si fa irretire da quel che l'ha preceduta»³⁶⁹. Il mondo delle feste diviene allora una semplice negazione dell'ordine di tutti i giorni, immancabilmente destinato a scomparire. Il pericolo è di nuovo quello che le feste divengano una semplice cesura tra un giorno qualunque e quello successivo, che non rappresentino altro che una pausa, per quanto degenerata ed estrema, tra un giorno lavorativo e il seguente.

Il rovesciamento carnevalesco agisce per mezzo della comicità. Il corpo e la carne, in un'epoca tanto volta all'aldilà quanto era il Medioevo, rappresentano un gesto rivoluzionario. Il corpo e la carne sono tutto ciò che è di basso, terreno, popolare e avverso quel *haut lieu* che è il luogo di governo in cui si amministrano ogni giorno quotidianità e moralità. Per questo motivo l'opera di Bachtin mira al tentativo di strappare i romanzi di Rabelais *Gargantua e Pantagruelle*³⁷⁰ alle interpretazioni predominanti, rivendicando la preponderante presenza di elementi comici, bassi, denigratori, che erano stati fino a quel momento tralasciati dalla critica. Il corpo grottesco viene così assunto a modo letterario in grado di trasformare la realtà. Se fino ad allora la cultura bassa, popolare, era stata esclusa dalla cultura tradizionale – tanto da non meritare nemmeno la definizione di cultura – ora parrebbe possibile una loro rivendicazione sociale. Il comico infatti, come ricorda anche Deleuze parlando di *Bartleby*, è sempre letterale e quanto di più concreto ci sia³⁷¹. Questa idea affonda le sue radici lontano nel tempo, già Aristotele, infatti, sosteneva che la commedia fosse, non differentemente dalla tragedia, imitazione. Ma imitazione di un tipo particolare: di persone più volgari. Questa volgarità non era intesa nel senso di una bruttezza fisica o morale, bensì ridicola, che è una parte del brutto stesso. Dice infatti che la maschera comica è qualcosa di simile al vero, ma di orrendo e stravolto, ma senza che questo provochi dolore³⁷². Negli anni più recenti, in un lavoro dedicato alla commedia, Dmitri Nikulin sostiene che la commedia e la filosofia ricostruiscono la giustizia

³⁶⁹ D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 277.

³⁷⁰ F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, a cura di E. Trevi, trad. it. di G. Passini, Newton Compton, Roma 2012.

³⁷¹ G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in Id. e G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 8-44, qui p. 11.

³⁷² Aristotele, *Poetica* 5, 32-36.

sociale e dialettica, dal momento che è solitamente uno schiavo l'unico in grado di oltrepassare le differenze sociali e di ristabilire la giustizia perduta³⁷³.

Ci sono alcuni elementi tipici della festa-carnevale che si ammantano di un particolare significato politico. Oltre al già citato innalzamento di tutto ciò che è considerato volgare e basso (per esempio le funzioni corporee), anche il motivo della maschera viene messo in luce da Bachtin, che lo considera «il motivo più complesso e più ricco di significato della cultura popolare»³⁷⁴. Nella maschera si rivela infatti in modo chiaro l'essenza profonda del grottesco.

La maschera è legata alla gioia degli avvicendamenti e delle reincarnazioni, alla relatività gaia, alla negazione gioiosa dell'identità e del significato unico, alla negazione della stupida coincidenza con se stessi; la maschera è legata agli spostamenti, alle metamorfosi, alle violazioni delle barriere naturali, alla ridicolizzazione, ai nomignoli (accompagnati dai nomi); in essa è incarnato il principio giocoso della vita; alla sua base sta il rapporto del tutto particolare della realtà e dell'immagine, caratteristico di tutte le forme più antiche di riti e spettacoli.³⁷⁵

Indissolubilmente legata alla gioia di vivere la maschera supera l'ebbrezza estatica delle vecchie figure, immobili e costrette a recitare senza sosta la medesima parte, ma indica nuove figure e forme possibili. La maschera accenna alle infinite possibilità in cui si attua la vita, alle innumerevoli combinazioni in cui il gioco si può manifestare. Rompendo l'identità dell'uguale a sé stesso la maschera sgretola la compattezza granitica dell'identità, del ruolo prestabilito che deve essere giocato all'interno della società.

La maschera indossata durante i festeggiamenti è la possibilità di giocare con la propria identità fino a liquefarla, renderla fluida e mutevole. La non-identità non è legata a un processo di regressione individuale che rende le persone malate, ma è socialmente sanzionata, dal momento che rende

³⁷³ D. Nikulin, *Comedy, seriously. A philosophical study*, Palgrave Macmillan, New York 2014, p. XIII; «We might say that the justice of comedy consists in the recovery of human equality and dignity, of the well-being and freedom that is achieved in and as the end of (often difficult) action and deliberation with others».

³⁷⁴ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit., p. 47. Per un lavoro recente che apre numerose traiettorie dedicate allo studio delle maschere si veda B. Chitussi e G. Zanetti (a cura di), *Noi maschere. Storie e paradigmi della personalità*, Cronopio, Napoli 2021.

³⁷⁵ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit., p. 47.

difficilmente catalogabili e soggetti all'ordine vigente. Del resto, disgregandosi l'identità, vengono meno sia il soggetto che l'ordine. Joachim Küchenhoff ricorda che già Rimbaud aveva vertiginosamente riassunto la condizione di intersoggettività dell'esperienza di sé nella frase "io è un altro [*je est un autre*]". Lacan ha usato spesso questa citazione per descrivere l'idea psicoanalitica secondo cui l'Io sarebbe il risultato di esperienze intersoggettive, e l'identità il risultato di una precedente identificazione con l'altro³⁷⁶. Nella vita di ogni giorno la possibilità di non essere identici a sé stessi o di scegliere un'altra identità è scarsamente contemplata, se non a costo di essere ridotta a psicopatologia.

Il corpo grottesco non è un corpo individuale, è un corpo in continuo cambiamento, che si ricostituisce di momento in momento nello scambio con l'ambiente, in cui gli orifici e gli organi sessuali giocano un ruolo decisivo, così che questo corpo appare de-individualizzato. Essere in grado di dissolvere l'identico senza paura significa essere in grado di essere creativi o di giocare. Noi già siamo queste maschere, non ricordiamo, ma possediamo la possibilità di essere duplici; questa l'originale tesi di Andrea Cavalletti che nel suo saggio *L'immemorabile* scrive: «forse gli uomini vivono confessando nei gesti più comuni e tradendo in ogni parola che la memoria di sé esige un sé non ricordabile, che l'identità individuale implica la scissione e la lacuna, che la presenza è la promessa della sua crisi e che vuoto è il centro pulsante della coscienza»³⁷⁷. Il soggetto borghese, con la sua identità salda, si rivela abitato da maschere che non sembrano lasciare posto a una possibilità di ricomposizione delle lacerazioni. Küchenhoff sostiene che il declino delle feste in maschera potrebbe allora essere collegato ai crescenti disturbi dell'identità, nel senso che, quando le possibilità di non-identità in un determinato contesto sociale diminuiscono, la pretesa di un'identità salda diviene una richiesta eccessiva da sopportare³⁷⁸.

Accennando a infinite possibilità e alle innumerevoli combinazioni, la maschera, afferma Massimo Cacciari, «conduce alle sue conseguenze radicali il

³⁷⁶ J. Küchenhoff, *Das Fest und die Grenzen des Ich. Begrenzung und Entgrenzung im "vom Gesetz gebotenen Exzeß"*, cit., p. 114. L'espressione di Rimbaud si trova in due lettere del maggio 1871, una a Georges Izambard e una a Paul Demeny; cfr. A. Rimbaud, *Non sono venuto qui per essere felice. Corrispondenza (1870-1886)*, a cura di V. Sorbello, Nino Aragno Editore, Torino 2014, p. 40; p. 46.

³⁷⁷ A. Cavalletti, *L'immemorabile. Il soggetto e i suoi doppi*, Neri Pozza, Vicenza 2020, p. 18.

³⁷⁸ J. Küchenhoff, *Das Fest und die Grenzen des Ich. Begrenzung und Entgrenzung im "vom Gesetz gebotenen Exzeß"*, cit., p. 116.

principio carnevalesco della “inversione”. La norma è maschera – le nostre figure “normali” lo sono. E il grande riso le fa esplodere. Ora, la maschera da carnevale manifesta il vero volto, [...] perché sempre, nella sua essenza, è la Morte»³⁷⁹. La maschera della morte è la maschera *par excellence*, dal momento che «ciò che non è maschera, che sta dietro ogni nostra maschera viene “rovesciato” in maschera del Carnevale»³⁸⁰. I ruoli occasionali, le contingenze e le maschere di tutti i giorni vengono depotenziate dall’uso estremo, eccessivo, che lascia al suo posto la maschera che si cela dietro tutte le altre: la morte. Non solo, nell’epoca contemporanea, sembra perso il rapporto con la festa – o sia quanto meno diventato problematico – ma anche il rapporto con la morte non gode di buona salute. Nascosta dietro una maschera, relegata lontano da una vita che non ha tempo di fermarsi, la morte è stata esiliata dal centro delle nostre città. Non si è più disposti a sopportare che «la morte dell’altro, soprattutto se lo si ama, non è l’annuncio di un’assenza, di una sparizione, la fine di questa o quella vita, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta la fine del mondo nella sua totalità, la fine di tutto il mondo possibile, ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita»³⁸¹.

Sia la festa che la morte rappresentano, seppur in forme diverse, gioia e lutto, un rapporto con l’aldilà, con il mondo altro. De Martino in *Morte e pianto rituale* osserva che «nella morte della persona cara siamo perentoriamente chiamati a farci procuratori di morte di quella stessa morte, sia destinando a una nuova riplasmazione formale la somma di affetti, di comportamenti, di gratitudini, di speranze e di certezze che l’estinto mobilità in noi finché fu in vita, sia facendo nostra e continuando e accrescendo nell’opera nostra la tradizione di valori che l’estinto rappresenta»³⁸². De Martino individua una “crisi del cordoglio” che si presenta come «il rischio di non poter transcendere il momento critico della situazione luttuosa»³⁸³. Ma festa e morte si sono sempre compenstrate, sin dalle tradizioni egizie. L’occasione di una morte può dar luogo

³⁷⁹ M. Cacciari, *Memoria del carnevale*, cit., p. 107.

³⁸⁰ Ivi, p. 108.

³⁸¹ J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Roma 2005, p. 11.

³⁸² E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 8.

³⁸³ Ivi, p. 42.

a incontri festosi in cui oltre a ricordare il defunto si rinsaldano i legami comunitari e si ristabilisce un contatto con il mondo che trascende la quotidianità. Jankélévitch parla di una

grande festa funebre con i suoi cortei e i suoi fasti [che] permette all'istante di eccedere fuori della sua istantaneità, di irradiare come un sole attorno al suo apice: al posto dell'istante impercettibile, c'è un istante glorioso. [...] Festa periodica o festa prolungata, la festa permette all'istante mortale, in entrambi i casi, di coabitare familiarmente con la vita quotidiana. Il morente non cessa di morire! Una frazione di secondo per rendere l'ultimo respiro, tutta l'eternità per continuare questo respiro... Beninteso, questi comportamenti tutti simbolici non rendono perenne l'istante senza durata, ma ne rendono perenne solo la partecipazione sociale, e solamente per i sopravvissuti: servono a confondere o a sfumare la nettezza della frattura.³⁸⁴

È nell'attimo festivo che il tempo pare cristallizzarsi immobile, eppure così movimentato, frenando lo scorrere frenetico e incessante delle ore. Il respiro sembra interrompersi, come nella morte, e invece accelera veloce nel continuare eterno del mondo che in quel secondo si sta aprendo per la prima volta. Non estromettendo la morte dalla città si accoglie quell'apertura estrema che anche la comunità in festa incarna. La comunità in festa che non ha estromesso la morte, rimane aperta ai propri defunti, non dimenticando il passato, anche quello apparentemente perduto. Ciò che è lontano e ignoto diviene, con un salto di epoche, immediatamente presente e noto.

Non ovunque il rapporto con i morti e le feste è guastato a questo punto. Durante i primi due giorni di novembre le strade delle città del Messico sono inondate da persone in festa. La più importante festa messicana ricombina in modo inedito miti e tradizioni precolombiane e ispaniche, allo stesso modo in cui vi si intrecciano passato e presente, amore e scherzi, il mondo terreno e l'aldilà. Questa particolare fusione di tradizioni così diverse fa sì che la festa mantenga la sua importanza, allo stesso modo in cui le radici precolombiane e ispaniche della popolazione messicana sono diventate sempre più una sofferente accettazione di

³⁸⁴ V. Jankélévitch, *La morte*, a cura di E. Lisciani Petrini, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2009, pp. 226-227.

un'identità che è aperta nel suo essere composta da colonizzatori e popolazioni precedentemente presenti.

La festa in quanto soglia tra due mondi, in particolare se festa dei morti, apre uno squarcio nel cielo della storia, mostrando oggi cosa offre il dopodomani. Le categorie di passato, presente e futuro smettono di funzionare in senso stretto e strumentale. Il tempo scorre insieme infinitamente più veloce e si cristallizza in un istante che pare l'eternità. Soggiornando sulla soglia ci si accorge che, nonostante la gioia festiva, accogliere la tremenda apertura che ci si staglia di fronte richiede il coraggio di sopportare lo sguardo sulla vita. E la morte ve ne fa parte. I preparativi di una festa, allo stesso modo che il lamento funebre di cui parla De Martino, sono tempo dell'attesa della venuta dell'eccezionalità temporale in cui passato e presente si compenetrano.

6. Festa, rivolta e rivoluzione

6.1 Sparare agli orologi

È con Walter Benjamin che all'idea di festa si affianca dirompentemente la valenza politica dell'interruzione del tempo. Benché nei suoi scritti, come spesso accade, il tema della festa non sia trattato in forma esaustiva una volta per tutte, si fa largo a più riprese come un timido raggio di luce che squarcia le nuvole. Posta al crocevia tra riflessioni politiche e teoretiche la festa funge da catalizzatore per le riflessioni sulla storia, sulla temporalità, sulla rivoluzione e sulla rivolta.

La fascinazione di Benjamin per il festivo parte da lontano: in uno scritto del 1913 intitolato *Gedanken über Gerhart Hauptmanns "Festspiel"* Benjamin parla dell'importanza del testo di Hauptmann al quale «siamo debitori [...] per questo senso giovanile della lotta e della festa»³⁸⁵. Benjamin coglie l'occasione della composizione del saggio per parlare, con tono hegeliano, dello spirito della storia che «risplende solo nella festa»³⁸⁶. Con la lotta si conquista la libertà e questa libertà si dà solamente nella possibilità dei giovani di compiere imprudenze perché «solo nella festa il giorno e l'attività sconsiderata possono trasformarsi in coscienza dello spirito»³⁸⁷. Il tema della gioventù si intreccia così a quello della festa. È il momento in cui si compie la storia e si acquista la libertà. Lungi dal poter affermare che Benjamin stia già vedendo in azione la festa come farà nei tardi anni Trenta, è altresì possibile osservare come rappresenti già un tema privilegiato e connesso con la storia. La storia si realizza infatti nel giorno di festa. Lo spirito della storia è confusionario, non lineare, e la festa «celebra la *pace* come senso riposto della lotta»³⁸⁸.

³⁸⁵ W. Benjamin, *Considerazioni su Festspiel di Gerhart Hauptmann*, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser; ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, pp. 167-170, qui p. 170.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ Ivi, p. 169. Per quanto riguarda l'idea di Benjamin di esperienza e di gioventù nelle fasi giovanili del suo pensiero si veda Id., «*Esperienza*», trad. it. di I. Porena, in Id., *Opere complete I*, cit., pp. 164-166 e la lettera a Carla Seligson dell'8 luglio 1913 in Id., *Gesammelte Briefe, Bd. I (1910-1918)*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, pp. 71-74.

³⁸⁸ Id., *Considerazioni su Festspiel di Gerhart Hauptmann*, cit., p. 169.

Il 19 agosto del 1925 viene pubblicato sulle pagine del *Frankfurter Zeitung* un testo di Walter Benjamin e della regista teatrale lettone Asja Lācis, che Benjamin aveva conosciuto l'anno precedente durante il periodo trascorso a Capri³⁸⁹. Il testo, scritto quasi interamente da Benjamin, è importante per diversi motivi: mostra anzitutto quanto l'autore fosse affascinato da questa città, tanto che nel 1931 vi dedicherà anche una delle sue conferenze radiofoniche; in secondo luogo è interessante perché alla città di Napoli è collegata una trattazione del tema della festa che contiene spunti per la teorizzazione più tarda e maggiormente accurata del concetto. Quando, nel 1924, Benjamin si reca a Napoli per partecipare al convegno internazionale di filosofia organizzato come «altisonante corona»³⁹⁰ del settimo centenario dell'università non si aspetta che sarebbe presto fuggito da quella smorta festa ufficiale, per lasciarsi trascinare dalla vitale festosità che caratterizza naturalmente l'intera città.

Napoli è una città che sa ancora vivere un tempo di festa, non è un sapere conscio il suo, ma un sapere viscerale e ancestrale che si risveglia nei giorni segnati in rosso sul calendario. Nel rifiuto di tutto ciò che è definitivo che, secondo Benjamin è una peculiarità dei napoletani, è possibile vedere un fenomeno di trascendenza collettiva che si attua nella festa. Nel loro vivere tutto l'anno sul limite che divide l'*interieur* dalla strada, i napoletani, sulla soglia delle loro case, lasciano sempre aperta la porta all'imprevisto arrivo di una nuova modalità di vita comune. Il tempo della festa è, a Napoli, così ben riuscito, perché non c'è una vera distinzione tra giorno lavorativo e festivo, la vita del singolo è «lo sbocco bizzarro di una vita pubblica spinta all'eccesso»³⁹¹: la vita privata è continuamente investita da processioni di vita comunitaria, in casa l'uomo napoletano non si ritira, ma esce, spinto da una forza inesauribile che è quella della comunità. Il mondo e il tempo odierno sospingono ogni istante verso una vita il più possibile volta al singolo. La festa, invece, si mostra come momento di partecipazione collettiva, di creazione di comunità e di esperienza come *Erfahrung*.

«L'esistere, che per l'europeo del nord rappresenta la più privata delle faccende, è qui [...] una questione collettiva»; la festa, che, come si è visto, è il

³⁸⁹ Id. e A. Lacis, *Napoli*, trad. it. di H. Riediger, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, pp. 37-46.

³⁹⁰ Ivi, p. 38.

³⁹¹ Ivi, p. 40.

naturale sbocco di questa singolare vita privata del napoletano, diventa una questione esistenziale, rende il *Bestehen* (l'esistere) non una questione privata, bensì un qualcosa che si sente e si vive appieno come comunità che si riunisce per celebrare una festa, dato che «i napoletani non riescono a concepire la vita se non insieme a una folla brulicante»³⁹².

Una delle caratteristiche di Napoli individuate da Benjamin, e anche una di quelle che hanno riscosso maggiore successo, è la sua porosità³⁹³. Allo stesso modo del tufo, pietra usata per le costruzioni locali, nell'architettura, la tecnica arriva a coincidere con il materiale, diventando, anch'essa, porosa. Il susseguirsi incessante di portici, scale, anfratti, cortili e vicoletti fa sì che la geografia della città custodisca gelosamente la possibilità sempre nuova di incontri inaspettati e sorprese. Il carattere poroso mantiene al suo interno l'antinomia della sussistenza contemporanea di coppie di opposti quali dentro/fuori, conosciuto/sconosciuto, quotidiano/festivo. Le persone si incontrano così per strada in modalità che paiono sempre inedite. Per questo motivo il ritmo della vita sembra folle ed è sempre incalzante. Niente è dato una volta per tutte e le possibilità continuano a offrirsi. L'incontro imprevisto sottrae il viaggio dalla sicurezza protetta a cui i percorsi tradizionali delle guide dell'epoca affidavano la borghesia europea. Qua Benjamin sembra preconizzare quella "fine dei viaggi" dei *Tristi tropici* su cui si interrogherà una trentina di anni più tardi Claude Lévi-Strauss³⁹⁴.

Queste grandi feste di Napoli, come quella di Piedigrotta, che ricorre l'8 settembre, «oltrepassano ogni possibile immaginazione», sono uno spettacolo di dionisiaca liberazione, dove «tutti i ragazzi e le ragazze si propongono, al cadere della notte, di fare una sarabanda infernale avanti e indietro per le strade» e «quasi tutti hanno una di quelle orrende trombette colorate [...], vanno in giro in bande con l'unica intenzione di pescare le persone perbene, sbarrar loro la via, stringerle in cerchio e poi strombazzare loro nelle orecchie finché quelle povere vittime non cadano a terra stordite o non riescano a scappare»³⁹⁵. Ma a Napoli

³⁹² Id., *Napoli*, trad. it. di G. Schiavoni, in Id., *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, pp. 410-417, qui p. 411.

³⁹³ La stessa Lacis rimarrà molto influenzata dall'idea di porosità tanto da scrivere nei suoi appunti: «Una volta osservai che le case di Napoli sembravano porose. Quando torno a casa, mi dissi, farò delle scenografie con un numero infinito di ribalte». A. Lacis, *Professione: rivoluzionaria*, trad. it. di E. Casini-Ropa, Feltrinelli, Milano 1976, p. 102.

³⁹⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, trad. it. di B. Garufi, il Saggiatore, Milano 2015.

³⁹⁵ W. Benjamin, *Napoli*, cit., p. 415.

non ci sono solo queste enormi feste, ce ne sono anche di minori, così numerose da sembrare quasi una ogni giorno. Il fatto più sorprendente di questa città, sostiene Benjamin, è che giorni normali e giorni di festa si susseguono tra loro finendo per mescolarsi «tanto che anche nei giorni normali le strade hanno un'aria di festa, risuonando di canzoni, riempiendosi di gente sfaccendata e presentandosi con la biancheria stesa e agitata dal vento come una sfilza di bandiere, e che anche la domenica mantiene qualcosa dei giorni feriali, dato che ogni piccolo droghiere può tenere aperto fino a notte fonda»³⁹⁶. Ed è probabilmente questa commistione di festa e normalità che rende i napoletani tali e fa sì che abbiano un'identità tanto caratteristica: se infatti la festa aiuta a ergersi al di sopra delle singolari soggettività per trovare una identità collettiva i napoletani trovano questa identità tutto l'anno, seppure inconsapevolmente, allo stesso modo in cui non si riflette sulla commistione di giorni festivi e di giorni normali che caratterizza la città.

La festa di Piedigrotta viene ripresa in una recensione del 1928 al libro di Jacob Job *Neapel. Reiserbilder und Skizzen*³⁹⁷. In questa breve recensione Benjamin tratteggia il libro come un utile invito a conoscere Napoli, ma non sufficiente, in quanto non riesce a rendere la particolare atmosfera della città. Questa particolare atmosfera lo porta a chiedersi

dove potrebbe trovare, in Europa, un altro oggetto come Napoli, dove il viaggiatore come l'indigeno è continuamente testimone del modo in cui una superstizione antichissima e una modernissima impostura si congiungono in funzionali procedure di cui egli è l'usufruttuario o la vittima?³⁹⁸

Solo a Napoli, ancora, è possibile vivere queste esperienze, che fanno provare una particolare appartenenza comunitaria e fanno esclamare Benjamin: «in che modo incomparabile i due momenti si fondono tra loro nelle feste, che in questa città sono decuplicate, poiché ogni quartiere celebra il proprio santo, invitando gli altri quartieri!»³⁹⁹. La «decuplicazione» delle feste consente un

³⁹⁶ Ivi, p. 416.

³⁹⁷ Id., *Jakob Job*. Napoli. Immagini di viaggio e schizzi, trad. it. di G. Carchia in Id., *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, pp. 108-111.

³⁹⁸ Ivi, p. 110.

³⁹⁹ *Ibidem*.

maggiore senso di appartenenza comunitaria, in quanto nella festa, è possibile avere una nuova esperienza politica dello stare insieme.

Nello stesso anno pubblica la recensione di un altro libro che parla di una città: *Moskau* di Aleksej A. Sidorov, nel quale si descrive la capitale russa. In questo testo viene scritta una frase che si colora, soprattutto alla luce del pensiero successivo dell'autore, di un significato particolare: «le case del sindacato, le fabbriche, i palazzi di consumo, le cui facciate nelle festività rosse costituiscono il rosso calendario a muro del proletariato»⁴⁰⁰. Con questa frase Benjamin connette il tema della festa a quello del calendario. Nella tesi XV si afferma che «la grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario [...] e, in fondo, è sempre lo stesso giorno che ritorna in figura dei giorni di festa, che sono giorni della rammemorazione»⁴⁰¹. La festa rimanda esperienzialmente al giorno della rivoluzione. I giorni segnati in rosso sul calendario, riportano, con un balzo, al momento in cui il tempo è stato cambiato, il procedere sempre uguale interrotto, e un nuovo calendario inaugurato. In questo modo per i proletari di Mosca le facciate degli edifici conquistati durante la Rivoluzione del 1917, rimandano a quella allo stesso modo dei giorni di festa.

6.2 Orrore e fuochi d'artificio

Il testo più celebre di Canetti riguardo la massa non manca di analizzare anche le feste, dal momento che ne costituiscono una parte rilevante. Individua infatti un tipo di massa denominato “festivo”, che non ha una meta comune a tutti i partecipanti, una destinazione finale da raggiungere collettivamente. Ma è la festa stessa a essere la meta, ed è già stata raggiunta.

Si vive nella prospettiva del momento di festa e lo si determina coscientemente. Persone che altrimenti si vedono di rado, sono state invitate cerimoniosamente e in gruppi. L'arrivo dei singoli contingenti è fortemente posto in evidenza; esso accresce a scatti la gioia comune.

⁴⁰⁰ Id., *Aleksej A. Sidorov*. Mosca, trad. it. di G. Carchia, in Id., *Opere complete III*, cit., pp. 164-165.

⁴⁰¹ Id., *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2006, pp. 483-517, qui p. 491.

In tali circostanze si ha la sensazione di garantire molte feste future, partecipando al piacere comune della festa di oggi. Con danze rituali e rappresentazioni drammatiche si ricordano occasioni simili del passato. La loro tradizione è nel presente della festa attuale. [...] Le feste si “chiamano” l’un l’altra, e attraverso la concentrazione di cose e persone si moltiplica la vita⁴⁰².

Ma la massa in festa non ha solamente la connotazione positiva individuata da Canetti e le masse possono essere organizzate per partecipare alle feste. «Nella Russia post-rivoluzionaria e nella Germania nazionalsocialista, la mobilitazione delle masse per i cortei assume dimensioni grottesche. Queste celebrazioni servono a dimostrare il potere al mondo esterno e ad assicurare il dominio all’interno», e questo è reso possibile dalla creazione artificiale di una massa “sottomessa”⁴⁰³.

Nel 1929 Benjamin pubblica *Kurzen Schatten*⁴⁰⁴ dal quale viene escluso un brevissimo testo che risulta del massimo interesse per la trattazione del tema della festa e della massa e dove le sfumature di giudizio si fanno meno marcate. Il testo in questione si intitola *Schönes Entsetzen*⁴⁰⁵ e parla del 14 luglio a Parigi.

Perché l’acuto grido dell’orrore, il terrore panico è il rovescio di ogni vera festa di massa. Lo brama ardentemente il brivido sottile che corre lungo le innumerevoli schiene. 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 quel l’ora in cui il panico e la festa, riconoscendosi fratelli dopo una lunga separazione, si abbracciano nell’insurrezione rivoluzionaria. A

⁴⁰² E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Bompiani, Milano 1988, p. 74.

⁴⁰³ J. Küchenhoff, *Das Fest und die Grenzen des Ich. Begrenzung und Entgrenzung im “vom Gesetz gebotenen Exzeß”*, cit., p. 100.

⁴⁰⁴ Id., *Ombre corte II*, trad. it. di G. Carchia, in Id., *Opere complete III*, cit., pp. 279-284. Quando Benjamin spedisce a Max Rychner, redattore della *Neue Schweizer Rundschau* una copia di *Ombre corte*, questa comprendeva dieci testi, e riceve la proposta di escludervi *Seducente orrore*. Il 7 giugno 1929 risponde: «Non attribuisco un valore determinante a *Seducente orrore* - benché mi sia caro per l’esperienza di cui è frutto. Affinché queste ombre non richiamino in maniera presuntuosa il musicale numero nove, le mando un nuovo testo per il posto che ora si è liberato, e rimaniamo a dieci». Nonostante ciò, la versione definitiva di *Ombre corte* conterrà otto pezzi, e non siamo a conoscenza di quale fosse il testo sostitutivo. Cfr. G. Schiavoni, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Strada a senso unico*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, pp. IX-XXXIII.

⁴⁰⁵ Id., *Seducente orrore*, trad. it. di G. Carchia, in Id., *Opere complete III*, cit., p. 278.

ragione perciò in Francia si celebra la notte del Quattordici luglio con i fuochi d'artificio.⁴⁰⁶

“L'esistenza più profonda” riesce a vivere nella festa un senso di comunità che trascende la massa in quanto agglomerato informe di persone, e rende coscienti di un'appartenenza comunitaria ben diversa, in cui si mantiene la propria singolarità. Il terrore e il tempo festivo diventano furia rivoluzionaria, insurrezione. L'attimo estatico del *deinós* è capovolgimento rivoluzionario che viene riportato in vita ogni 14 luglio. Pare interessante notare come in molti testi di Benjamin, là dove si parla di Parigi, vengano evocate le masse di persone festanti che scendono in strada. La Parigi tanto cara a Benjamin prefigura la *Festa mobile* di Hemingway.

In questo breve testo la fanno da padrone l'udito e la vista, in un continuo scambio sinestetico di sensazioni che sembra stordire tanto il lettore quanto il partecipante ai festeggiamenti. Osservando l'esplosione colorata dei fuochi d'artificio nel cielo si sente un sussurro [*ein Flüstern*] che anima e muove sinuosamente la folla, facendola incresparsi come le onde del mare carezzate da un filo di vento, che, in questo caso spira dal passato, dal 14 luglio del 1789. Per chi si sofferma ad ascoltare, cercando di andare oltre, più a fondo, «l'attesa dei razzi e dei bolidi luminosi»⁴⁰⁷, sente risuonare qualcosa d'altro. È la possibilità fortemente presente, che il sussurro aumenti di intensità fino a divenire una folata minacciosa di vento che rovesci le pieghe del mantello per mostrare il lato fino ad allora nascosto. La folla sembra in attesa che qualcosa giunga a far deflagrare quell'accumulo di tensione che cresce di istante in istante, «un incendio o la fine del mondo»⁴⁰⁸. L'attesa potrebbe essere l'attesa di una sciagura [*Unheil*], che come correttamente segnalato da Kirchmayr, crea una catena di significati con *Heil* e *heilig*, aprendo la prospettiva alla dimensione sacrale e teologica della storia. Lo splendore visivo dei fuochi d'artificio si lega così al loro suono cupo, che evoca l'orrore. Nella festa si intensificano le energie dei partecipanti, alla gioia estrema si lega l'apocalisse rivoluzionaria, che ne è

⁴⁰⁶ *Ibidem*. Cfr. R. Kirchmayr, *La storia, l'istante, l'oblio. Su una citazione di Nietzsche in Benjamin*, in *Aut Aut* 367 (2015), pp. 31-56; D. Gentili, *Ebbrezza e distruzione, rivolta e festa: Walter Benjamin e Furio Jesi*, in *Polemos* 1 (2022), pp. 123-139.

⁴⁰⁷ W. Benjamin, *Seducendo l'orrore*, cit., p. 278.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

significato nascosto, segreto. Sembra possibile l'istante dell'emancipazione, la festa si unisce al panico, «si abbracciano nell'insurrezione rivoluzionaria [*im revolutionären Aufstand einander umarmen*]»⁴⁰⁹. La festa comprende sempre al suo interno la possibilità di infrangere il momento cristallizzato in cui si festeggia e quello che si sta ricordando; tra le schegge di vetro in frantumi, questi due momenti si sfiorano, rompendo la storia così come è stata fino a ora e aprendo alle più proprie possibilità rivoluzionarie.

Il 9 maggio 1931 Benjamin tiene una conferenza radiofonica dedicata a Napoli. Dopo il testo scritto a quattro mani, questa città continua ad affascinarlo e decide di raccontarla ai suoi «egregi invisibili»⁴¹⁰, i piccoli ascoltatori. La festa, così come si caratterizza a Napoli, trascende la mentalità dominante e sempre vincente, crea un altrove fatto di dimensione collettiva, «per il resto, quello che avviene a Piedigrotta oltrepassa ogni possibile immaginazione»⁴¹¹. Viene ancora una volta descritta da Benjamin la commistione di giorni festivi e di giorni feriali che si manifesta nella città di Napoli⁴¹². Solo là si crea questo tempo particolare, dove si genera comunità.

Questa mescolanza di tempo feriale e festivo diventa più chiara alla luce del frammento *Kapitalismus als Religion*. Il rito viene svuotato del suo significato perché reso momento di ogni giorno. Allo stesso modo, il capitalismo fa restare aperti i negozi di Napoli fino a tarda notte anche nei giorni di festa, come la domenica. La Napoli che viene descritta è una città capace di mostrare un tempo qualitativamente diverso, ma anche di farlo soccombere, inconsapevolmente al dominio del tempo del capitale.

A questo proposito, in un testo del 1934, intitolato *Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers* (Sull'attuale posizione sociale dello scrittore francese), parlando di Céline afferma che egli «riesce a rendere molto bene la tristezza e la desolazione di un'esistenza in cui sono cancellate le differenze fra giorno feriale e festivo, atto sessuale e esperienza amorosa, guerra e pace, città e campagna, egli non ha, d'altra parte, la capacità

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ Cfr. G. Schiavoni, "Egregi invisibili!". *Le micro-narrazioni di Walter Benjamin (1929-1932)*, in M. Ponzi (a cura di), *L'angelo malinconico. Walter Benjamin e il Moderno*, Lithos, Roma 2001, pp. 69-81.

⁴¹¹ W. Benjamin, *Napoli*, cit., p. 415.

⁴¹² *Ivi*, p. 416.

di indicare quelle forze di cui la vita dei suoi reietti è la conseguenza»⁴¹³. La vita in cui il giorno festivo viene appiattito su di quello feriale è una vita carica di «tristezza e desolazione». Non esiste tempo di festa se ogni istante è una festa. Nella festa è possibile una nuova concezione del tempo perché avviene un cambiamento, una frattura. La festa rappresenta una cesura nel tempo di tutti i giorni, se diventa però tempo consueto non permette più di fermarsi e adottare una nuova prospettiva.

Benjamin richiama la concezione di cesura propria di Hölderlin secondo cui essa è una «interruzione aritmica». Hölderlin aveva teorizzato questo concetto nelle *Note all'Edipo* e all'*Antigone*⁴¹⁴.

Nella successione ritmica delle rappresentazioni in cui il trasporto si descrive, diventa necessario ciò che nella metrica si chiama cesura, la parola genuina, l'interruzione controritmica, per fronteggiare il trascinate alternarsi delle rappresentazioni giunto al suo culmine.⁴¹⁵

La cesura interrompe un «trascinate alternarsi», il *continuum* storico che fluisce sempre uguale. La parola pura, *das reine Wort*, diviene una smentita del sempre uguale. Così, in Benjamin, il tempo della festa diviene una smentita del tempo di tutti i giorni, capace di un'apertura ad una nuova concezione della storia, che è anche una nuova concezione del rapporto con l'altro, dello stare insieme politico.

Ed è proprio lo stare insieme, l'appartenere a una collettività che viene richiamato da Benjamin insieme al concetto di festa nello scritto del 1935 *Gespräch über dem Corso. Nachklänge vom Nizzaer Karneval* (Dialogo sul corso. Echi del Carnevale di Nizza)⁴¹⁶. Raccontando il carnevale a Nizza Benjamin descrive i giochi di luce sulle facciate degli edifici di Place Masséna, piazza che «appartiene a quella grande e nobile schiera di piazze europee le cui origini si ritrovano in Italia e grazie alle quali le feste italiane, con i loro corsi e processioni – per non

⁴¹³ Id., *Sull'attuale posizione sociale dello scrittore francese*, trad. it. di A. M. Solmi, in Id., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, cit., pp. 5-28, qui p. 14.

⁴¹⁴ F. Hölderlin, *Sul tragico*, trad. it. di G. Pasquinelli, Feltrinelli, Milano 1989.

⁴¹⁵ Ivi, p. 95.

⁴¹⁶ W. Benjamin, *Dialogo sul corso. Echi del Carnevale di Nizza*, trad. it. di F. Boarini, in Id., *Opere complete VI*, cit., pp. 247-253.

dimenticare il carnevale – sono diventate così determinanti per tutta l'Europa»⁴¹⁷. La piazza rappresenta il luogo d'aggregazione, fin dai tempi della *agorá* essa è il luogo di riunione, in cui si forma la comunità. La piazza è un luogo politico. E le feste si svolgono in piazza.

Queste piazze erano destinate non solo a ospitare i mercati e le riunioni di popolo durante i giorni feriali, ma anche a fare da sala delle rappresentazioni nei giorni di festa, la sala illuminata a festa sotto il cielo stellato, che non doveva essere da meno di quella riccamente rivestita e coperta del palazzo del duca.⁴¹⁸

Le piazze nelle quali si svolgono le feste arrivano qui ad assumere l'aura del sontuoso palazzo nobiliare in cui si svolgeva una celebrazione. La popolazione vi si riunisce e lì si crea un senso comunitario d'appartenenza che rende in grado di esperire una *Erfahrung*.

Nel senso comunitario creatore d'esperienza proprio della festa si avverte un senso di leggerezza. Nella festa si è più liberi di saltare, danzare e prendere il volo verso una concezione altra del tempo e del mondo. Benjamin scrive: «ma per noi adulti il carnevale dovrebbe essere un'occasione, al meno una volta l'anno, per comportarci un po' da giganti, più disinibiti e al tempo stesso più composti di quanto facciamo ogni giorno»⁴¹⁹. Essere disinibiti non è mancare di compostezza: nel salto leggero c'è più grazia che nell'immobilità dello scorrere del tempo sempre uguale e monotono.

Ma è con lo scritto *Über einige Motive bei Baudelaire* (Su alcuni motivi in Baudelaire)⁴²⁰ che la festa comincia a configurarsi nella sua teorizzazione più matura e definita. Si ricompongono tutti gli spunti di pensiero che erano rimasti incompiuti nelle opere più giovanili. Al termine del secondo capitolo Benjamin avverte che «dove c'è esperienza nel senso proprio del termine, determinati contenuti del passato individuale entrano in congiunzione, nella memoria, con quelli del passato collettivo»⁴²¹. Nella memoria insomma, tramite l'*Erfahrung*, è possibile che si congiungano momenti del passato individuale e del passato della

⁴¹⁷ Ivi, pp. 251-252.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ Id., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, trad. it. di R. Solmi, in Id., *Opere complete VII*, cit., pp. 378-415.

⁴²¹ Ivi, pp. 381-382.

comunità. Nella memoria si può compiere il balzo della tigre verso il passato e salvare i morti da un destino che sembra ineluttabile.

Benjamin aggiunge che «i culti con i loro cerimoniali, con le loro feste (di cui forse non si parla mai in Proust), realizzavano di continuo la fusione fra questi due materiali della memoria»⁴²². Nelle feste è possibile l'incontro memoriale tra collettività e singolarità. Nella festa si fondono memoria collettiva e memoria singolare, creando un accesso al passato di stampo storico materialista. La *Recherche* di Proust sembrerebbe essere un libro che parla continuamente di feste, ma non sono le feste come intese da Benjamin. Le feste/*parties* proustiani non necessitano della costruzione di un sentimento di appartenenza comunitario, né ne promuovono uno, anzi, l'esclusione è spesso predominante. In esse il giovane Marcel si mimetizza, osserva da dentro permanendo nel fuori. Non c'è commistione della sua memoria con quella collettiva, non c'è nuovo o vero accesso al passato nelle feste dei Guermantes.

Cionondimeno Proust scrive un romanzo che dice qualcosa sulle feste. È ancora Benjamin a notare che «in Proust noi siamo come avventori, e passando sotto l'insegna oscillante varchiamo una soglia oltre la quale ci attendono l'eternità e l'ebbrezza»⁴²³. Nei tomi della *Recherche*, come nel giorno di festa, passato, presente e futuro si intersecano e se ne esce diversi da come si è entrati: «Proust ha realizzato l'impresa inaudita di far invecchiare, nell'istante, tutto il mondo di un'intera vita umana. Ma proprio questa concentrazione in cui fulmineamente si consuma ciò che altrimenti soltanto appassisce e si spegne lentamente, si chiama ringiovanimento»⁴²⁴. L'esperienza di un giorno di festa è tale da far invecchiare chi vi partecipa e, al contempo, da farlo arrivare a sera ringiovanito dall'aver bruciato e consumato in un istante secoli di storia.

Le feste di cui parla Benjamin, i giorni di festa in senso proprio, fanno scaturire un ricordo in determinate epoche e permangono come appigli a esso per tutta la vita. Nel giorno di festa si rivive il momento rivoluzionario che ha stabilito quella festa. «Ricordo volontario e involontario perdono così la loro esclusività reciproca»⁴²⁵. A portare a una *Erfahrung* che possa schiudere un contatto con il passato è una *Erlebnis*. Nella poesia di Baudelaire è un'esperienza

⁴²² Ivi, p. 382.

⁴²³ Id., *Per un ritratto di Proust*, in Id., *Opere complete III*, cit., pp. 285-297, qui p. 293.

⁴²⁴ Ivi, p. 294.

⁴²⁵ Id., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 382.

di questo tipo, uno shock a far scaturire la possibilità di comporre poesia. Memoria volontaria e memoria involontaria entrano in contatto tra di loro per creare una forma di accesso al passato che lo riconfiguri in modo da riaccendere la speranza per chi non ne possiede più.

Più avanti nel testo Benjamin torna al tema della festa affermando che «aver unito il riconoscimento della qualità alla misurazione della quantità è stato il merito dei calendari, che lasciano – per così dire – in bianco, nei giorni di festa, gli spazi del ricordo»⁴²⁶. Il calendario è in grado, a differenza di altre forme di misurazione del tempo di segnare, non solo lo scorrere di esso, ma anche la sua qualità. Ma i giorni di festa, una volta che l'uomo ha perso la capacità esperienziale, divengono appuntamenti mancati. Il giorno di festa, segnato in rosso sul calendario, è qui bianco, perché inaccessibile. Permangono nel calendario in quanto tempo qualitativamente diverso, ma l'uomo resta escluso dal calendario.

Benjamin richiama alcuni versi della celebre poesia *Spleen*⁴²⁷, sostenendo che quella descritta sia la sensazione sperimentata dall'uomo che ha perduto la capacità di provare esperienze, nelle domeniche. Le campane che rintoccano la domenica rimandano all'appuntamento perduto, condannano l'uomo moderno a una condizione errante e senza patria. Quel suono ricorda che "*L'Espoir / Vaincu, pleure*".

Nel materiale preparatorio alle tesi *Über den Begriff der Geschichte*, nella *Nuova tesi K* si legge che:

Il mondo messianico è il mondo dell'attualità universale e integrale. Solo in esso si dà una storia universale. Ma non in quanto scritta, bensì in quanto festeggiata. Tale festa è depurata da ogni celebrazione. Essa non conosce canti di festa. La sua lingua è la prosa liberata, che ha fatto esplodere i vincoli della scrittura.⁴²⁸

Solo nel mondo messianico si dà una storia universale, perché «solo a una umanità redenta tocca in eredità piena il suo passato. [...] Solo a una umanità

⁴²⁶ Ivi, p. 407.

⁴²⁷ C. Baudelaire, *I Fiori del male*, a cura di G. Raboni, Einaudi, Torino 1999: «*Des cloches tout à coup sautent avec furie / Et lancent vers le ciel un affreux hurlement, / Ainsi que des esprits errants et sans patrie / Qui se mettent à geindre opiniâtrement*».

⁴²⁸ W. Benjamin, [Appendice a Sul concetto di storia], trad. it. di M. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII*, cit., pp. 494-517, qui p. 499.

redenta il passato è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti»⁴²⁹. La festa non è più necessaria, non serve l'appuntamento con il passato a una umanità redenta. Non è necessario il sentimento d'appartenenza che scaturisce dalla festa perché esso c'è già, è già dato. Ogni giorno è di festa nel mondo messianico, ma non sempre uguale come in quello dominato dalla religione del capitale. Ogni giorno è il giorno del giudizio e perciò ogni attimo vissuto diviene una *citation à l'ordre du jour*.

Il fatto che la festa stravolga la vita e i rapporti sociali è testimoniato anche dal frammento T 4a, 1 dei *Passages*⁴³⁰, nel quale si parla di illuminazione partendo da una citazione di Dolf Sternberger che, in un gioco di scatole cinesi, ne contiene una di Gottfried Semper. Quest'ultimo afferma che l'illuminazione a gas, tralasciando gli effetti sulla vita quotidiana, arricchiva le feste. Sternberger scrive: «questa singolare preminenza degli incontri festivi su quelli quotidiani o, piuttosto, notturni – la notte cittadina si trasforma, grazie alla generale illuminazione, in una specie di eccitata festa continua...»⁴³¹. L'interesse di Benjamin è sì rivolto al cambiamento che avviene nella città moderna, guidato dalla tecnica, ma è anche rivolto alle feste⁴³². La città, grazie a uno strumento della tecnica, usato dal capitale diviene promotore di una festa continua. Gli incontri possono avvenire di giorno come di notte, la socialità diviene liquida, assume la forma informe della massa, la luce a gas colora delle stesse sfumature ogni angolo e la festa di cui si parla non è certo *Feiertag*. Questa è la festa del capitalismo che svuota di significato ogni rito e risucchia il tempo omologando giorno e notte⁴³³. Permane una flebile speranza che si intensifica nella catastrofe: «tutte le festività sono divenute logore. Ovunque ci si imbatte nel punto di impatto del guadagno.

⁴²⁹ Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 499.

⁴³⁰ Id., *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, cit., p. 637.

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² Per la questione della notte nei lavori di Benjamin, in particolare nel libro sui *passages*, si veda F. Rambaldini, *Ritorno al sogno. Notte, esperienza e capitalismo nel Passagenwerk di Walter Benjamin*, in M. De Palo, L. Marchetti, F. Sterpetti (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori. Volume I*, pp. 95-106, Mimesis, Milano-Udine 2024.

⁴³³ Per un'importante lettura circa il tentativo del capitalismo di conquistare la notte si veda J. Crary, *24/7: il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. it. di M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015. Per quanto riguarda la perdita di ritualità della festa, il suo svuotamento e l'impossibilità di viverla appieno si fa riferimento a un confronto su questo tema all'interno dell'opera di Benjamin, Baudelaire e Leopardi. J.M. Baker Jr., *Vacant Holidays: The Theological Remainder in Leopardi, Baudelaire, and Benjamin*, in MLN, Vol. 121, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 2006), pp. 1190-1219.

Ma il capitalismo, disimparando a celare i propri meccanismi, va in rovina»⁴³⁴. Là dove la rovina della festa è al suo culmine si mostra l'ingranaggio nudo della macchina del capitale.

Notte e giorno, sonno e veglia sono temi che diventano sempre più ricorrenti nelle ultime opere di Benjamin. Con il calare della notte, nonostante le strade restino illuminate, si insinuano la "paura dell'ignoto" e "il desiderio di avventura". Inizialmente il carattere dell'illuminazione è descritto come festoso, ma ben presto emergono i pericoli di un'illuminazione costante. Se, infatti, «non di rado la festa supplisce la catastrofe»⁴³⁵, è perché ne è la porta sempre spalancata. Nella festa la possibilità catastrofica è sempre innocuamente presente, contribuendo così a tenerla lontana. Allo stesso modo in cui con la vaccinazione il pericolo viene provocato in modo innocuo per evitare la catastrofe, allo stesso modo la festa ne evoca i tratti sconvolgenti, occhieggiando all'abisso senza posarvi completamente e totalmente lo sguardo. La vaccinazione «non deve imporsi su un corpo sano», per quanto, afferma Benjamin, «nella mia vita interiore avevo più volte sperimentato come fosse salutare il metodo della vaccinazione»⁴³⁶. Ma richiamarsi alle immagini dell'infanzia, non con nostalgico desiderio di recuperare un'irrimediabilmente perduto passato autobiografico, e lasciarsi coinvolgere in una festa posseggono la potenzialità di «preformare nel loro intimo l'esperienza storica successiva»⁴³⁷.

Il carattere festoso si lega in queste pagine anche all'attesa. La veglia di chi non desidera arrendersi al sonno, al chiudere una volta per tutte la giornata, privandola di tutte le possibilità inesprese che racchiude in sé è «l'attesa festosa di cui fanno qualcosa i bambini che non vogliono andare a letto»⁴³⁸. Certamente questa viene depotenziata dal venire meno delle possibilità avventurose che si celavano negli angoli bui delle strade, ora illuminati dai lampioni. La rinuncia a questo è la rinuncia alla possibilità di fare esperienza e anche alla possibilità di andare a dormire consegnandosi al mondo dei sogni.

⁴³⁴ W. Benjamin, *Paralipomena*, in Id., *Opere complete VIII. Frammenti e paralipomena*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, trad. it. di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2014, pp. 227-431, qui p. 275.

⁴³⁵ W. Benjamin, [Appendice a *Su alcuni motivi in Baudelaire*], trad. it. di F. Boarini, in Id., *Opere complete VII*, cit., pp. 416-430, qui p. 418.

⁴³⁶ Id., *Infanzia berlinese attorno al millenovecento*, trad. it. di E. Ganni, in Id., *Opere complete VII*, cit., pp. 17-61, qui p. 17.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ Id., [Appendice a *Su alcuni motivi in Baudelaire*], cit., p. 419.

La festa, intesa invece nel senso di *Feiertag*, si pone in forte contrapposizione con il capitalismo, minandone alla base i principî. In a 18a, 1 si legge che «nei giorni di festa nazionale si potevano disimpegnare gratis alcuni oggetti dai monti di pietà»⁴³⁹. Diviene così lampante il carattere rivoluzionario del giorno di festa che instaura un rapporto nuovo con l'oggetto impegnato. La gratuità del riscatto stravolge completamente qualunque tipo di rapporto capitalistico. Si pone come gesto altro, al di fuori di una logica capitalista⁴⁴⁰. Il riscatto gratuito sottrae con un abile furto il valore di scambio all'oggetto in questione. Dopo che gli era stato completamente sottratto il suo valore d'uso, quest'ultimo gli viene restituito e si configura come l'unica cosa che conta in un giorno festivo. La festa restituisce e dona gratuitamente. Si pone sempre al di fuori di una logica del rapporto strettamente commerciale, aprendo a un diverso scambio con l'altro. Anche i corpi, nel giorno di festa, vengono privati della loro funzione produttiva di utile, legata al lavoro, e vengono consegnati alle innumerevoli possibilità di usi nuovi che si aprono loro nel tempo senza lavoro⁴⁴¹. Ogni agire viene affrancato da un'economia dei fini che ne indirizza quotidianamente il corso.

Anche il testo g 2,2 dei *passages* tratta della festa e del capitalismo. Si tratta di una citazione di Lafargue che si apre affermando che il protestantesimo ha tolto i santi dal cielo in modo da poter togliere sulla terra i giorni di festa a essi dedicati. Lafargue suggerisce che il protestantesimo abbia agito a favore del capitalismo eliminando i santi per togliere giorni di festa, aumentando i giorni lavorativi e contribuendo, così, a rendere i giorni tutti uguali tra loro. Si spinge ancora oltre affermando che anche durante la Rivoluzione francese si andò nella direzione di togliere i giorni di festa, superando persino quanto fatto dal protestantesimo, dato che

⁴³⁹ Id., *Opere complete IX*, cit., p. 803.

⁴⁴⁰ Non è qui ancora presente la riflessione di Jacques Derrida sul dono impossibile. Derrida non intende una non-possibilità o una non-realtà, ma parla di una ante-realtà e di una ante-possibilità; un possibile che può ancora avverarsi. L'impossibile di cui parla Derrida chiama in causa l'impulso a divenire, la possibilità in potenza che si colloca ai margini di un evento chiedendo di essere riconosciuto, ospitato e accolto, come ineludibile gesto precedente a ogni appropriazione. Il dono, per la sua natura informe, appare a Derrida come uno stimolo a pensare, uno stimolo a divenire. Con la sua messa in movimento è in grado di schiudere un orizzonte su quanto prima non era mai stato pensato ed era anche impossibile da immaginare. Si veda J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

⁴⁴¹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 1004-1279 [L'uso dei corpi].

la religione riformata aveva conservato la domenica, ai borghesi rivoluzionari parve che un giorno di festa ogni sette fosse ancora troppo e perciò essi stabilirono, al posto della settimana, la decade, in modo che il giorno di riposo ricorresse ogni dieci giorni lavorativi; e per seppellire del tutto ogni traccia di festività ecclesiastiche sostituirono, nel calendario repubblicano, i nomi dei santi con nomi di metalli, di piante e di animali.⁴⁴²

Per Lafargue la rivoluzione del 1789 rende le settimane decadi per attaccare una festa che vedevano ancora troppo presente e in grado di rimandare a pensieri di religiosità che desideravano venissero cancellati dal momento che non contribuivano alla propaganda degli ideali rivoluzionari. La festività ecclesiastica deve essere abolita nella memoria, dimenticata per non rimandare a un momento che la Rivoluzione, in quanto tradizione vincente, vuole scompaia. La tradizione vincente ritiene della massima importanza appropriarsi delle festività, per cancellare i luoghi nei quali non desidera che la memoria si rechi, e per fondarne di nuovi che mitizzino sé stessa e il momento in cui è giunta a prendere il potere.

Nella tesi XV⁴⁴³ vengono utilizzate due diverse immagini per rappresentare le due diverse concezioni di tempo di cui Benjamin desidera parlare. Il tempo sempre uguale e ripetitivo, proprio del capitalismo, viene rappresentato dallo scorrere del tempo segnato dall'orologio, mentre il tempo che può interrompersi e che si presenta in forme nuove è rappresentato dallo scorrere dei giorni in un calendario⁴⁴⁴. Il tempo rappresentato dall'orologio si ripete ogni ventiquattro ore sempre uguale, continua a tornare nella medesima forma. Il movimento meccanico dell'orologio, gli ingranaggi che girano perfettamente fanno pensare ad un tempo che scorre da solo e che si scandisce già sempre di per sé, senza mai fermarsi.

L'immagine del tempo dell'orologio risale ad un'opera giovanile di Benjamin intitolata *Trauerspiel und Tragödie* (*Trauerspiel* e tragedia) del 1916⁴⁴⁵. In

⁴⁴² Id., *Opere complete IX*, cit., p. 850-852.

⁴⁴³ Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 491.

⁴⁴⁴ Cfr. F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, cit., p. 22.

⁴⁴⁵ W. Benjamin, *Trauerspiel e tragedia*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete I*, cit., pp. 273-276.

quest'opera Benjamin contrappone il tempo della storia, carico di attesa messianica, al tempo meccanico e vuoto degli orologi. Infatti «non si deve pensare che il tempo non sia altro che il metro con cui è misurata la durata di un cambiamento meccanico. Questo tempo è certamente una forma relativamente vuota che non ha senso pensare ricolma. Ma il tempo della storia è diverso da quello della meccanica»⁴⁴⁶. Nelle *Tesi* fluisce un concetto già presente in un testo del 1916, perché per Benjamin la concezione del tempo e della storia sono della massima importanza. Il compito politico più urgente è ripensare il tempo.

In *Trauerspiel und Tragödie* viene già prospettato il balzo della tigre, il movimento verso il passato, volto a riappropriarsi di una tradizione dimenticata, degli sconfitti, per liberarla. Benjamin accenna alla possibilità di compiere un movimento qualitativamente diverso da quello dello scorrere ininterrotto del tempo misurato dalle lancette, di un movimento leggero che consenta di arrivare là dove non pareva possibile. «Il tempo della storia determina molto di più che la possibilità di spostamenti di una determinata grandezza e regolarità – ossia del movimento della lancetta dell'orologio – durante spostamenti simultanei di struttura più complicata»⁴⁴⁷.

Il tempo della storia porta con sé un'eccedenza qualitativa rispetto al tempo misurato dall'orologio, porta con sé, la non ancora concettualizzata possibilità di accesso all'altro. «E, senza specificare che cos'è questo "di più" che è determinato dal tempo storico – dunque senza definire la sua differenza rispetto al tempo meccanico – dobbiamo dire che la forza determinante della forma temporale della storia non può essere interamente compresa da nessun accadimento empirico, e non può essere interamente raccolta in nessuno»⁴⁴⁸. L'idea di una trascendenza nel tempo messianico, l'idea del compimento della storia, della redenzione apocatastica è qui presente *in nuce*. Questo movimento parte dal singolo ma non vi si ferma, si deve dare in un movimento collettivo, perché «l'idea del tempo storico compiuto è diversa dall'idea di un tempo individuale»⁴⁴⁹. Il tempo individuale è tempo tragico, la salvezza, la redenzione del passato si può dare solo attraverso il Messia.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 274.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

La festa assume una grande importanza all'interno delle *Tesi* poiché rappresenta il momento in cui è dato un accesso privilegiato al passato, il momento in cui la memoria del singolo entra in contatto con quella storico-collettiva. La festa è un atto rivoluzionario perché consente la partecipazione alla comunità. In questo modo si apre un varco sul passato per redimerlo e attualizzare la concezione della storia storico-materialista descritta nelle *Tesi*. Per questo motivo «nella Rivoluzione di Luglio è accaduto un episodio in cui questa coscienza [storica] si fece ancora valere»⁴⁵⁰. Si racconta che in quei giorni, al termine della prima giornata di scontri, in più punti della città, i rivoluzionari si trovarono a sparare agli orologi dei campanili. La coscienza storica si manifesta così comunemente, mostrandosi nel medesimo momento in luoghi differenti senza un precedente accordo. Sparare agli orologi è un gesto di estrema ribellione contro una concezione del tempo sempre uguale e vuoto che procede senza mai arrestarsi e che rende schiavi e imprigionati in una storia e una vita scritte da coloro che hanno sempre vinto.

Benjamin aggiunge che «un testimone oculare, che deve forse la sua divinazione alla rima scrisse allora: *Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure / De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*»⁴⁵¹. La figura di Giosuè richiama un passo di *Zentralpark* (Parco centrale) in cui Benjamin scrive che «interrompere il corso del mondo – era la più profonda volontà di Baudelaire. La volontà di Giosuè. Non tanto la volontà profetica, poiché non pensava ad alcun ritorno»⁴⁵². In *Giosuè 10, 12-14*⁴⁵³ si dice che Giosuè, dopo essere scappato dall'Egitto al seguito di Mosè, divenne poi suo successore e compì le prime conquiste in terra d'Israele. Per conquistare la città di Gabaon fece fermare il corso del sole per ottenere il tempo necessario alla sua vittoria. L'accostamento di Giosuè a Baudelaire rappresenta, nei termini benjaminiani, l'accostamento di un'azione al tempo stesso rivoluzionaria e messianica. Fermare

⁴⁵⁰ Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 491.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Id., *Parco centrale*, trad. it. di R. Solmi ed E. Ganni, in Id., *Opere complete VII*, cit., pp. 179-209, qui p. 188.

⁴⁵³ Gs 10, 12-14 «Allora, quando il Signore mise gli Amorrei nelle mani degli Israeliti, Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: "Sole, fermati in Gabaon e tu, luna, sulla valle di Aialon". Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto: "Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero. Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché aveva ascoltato il Signore la voce d'un uomo, perché il Signore combatteva per Israele?"».

il tempo è il gesto veramente rivoluzionario e anche, suggerisce Benjamin, la *condicio sine qua non*, per compiere una rivoluzione.

Fermare il sole e sparare agli orologi sui campanili sono gesti indispensabili alla vittoria. Sono gesti di una coscienza storica che, come sottolinea argutamente Michael Löwy, si incontrano ancora agli albori del XXI secolo. Racconta infatti che in Sud America, nel 2000, nel corso delle proteste che furono organizzate da alcune comunità indigene contro le celebrazioni ufficiali dei 500 anni della scoperta del Brasile, i membri di una di quelle tribù si misero a scagliare frecce contro una grande orologio, messo in piazza da una televisione, che scandiva i giorni e le ore del centenario⁴⁵⁴.

Il tratto politico presente all'interno delle feste viene fatto emergere da Benjamin in tutta la sua problematica complessità. Non mero rovesciamento, ma possibilità di inaugurare un tempo nuovo, di creare una comunità di persone che travalichi la storia e che porti redenzione agli sconfitti di tutte le epoche.

6.3 "I primi quindici giorni del gennaio 1919 a Berlino"

È sulla scia delle riflessioni di Benjamin attorno a festa, rivolta e rivoluzione che si articolano alcune delle più complesse opere di Furio Jesi. Con *Spartakus. Simbologia della rivolta* desidera compiere un'operazione prettamente politica di spaesamento, volto a richiamare un'alterità che sia veramente tale, non semplicemente l'opposto di un demoniaco assunto a nemico. Diversamente il nemico non smetterebbe mai di vincere, dal momento che risucchierebbe nella sua temporalità omogenea e vuota una falsa-alterità che è solo un'opposizione. Nell'individuare un nemico demoniaco, prospettandosi come suo opposto, si ricade nell'estrema imboscata da lui ordita nel sentirsi aggredito. Un sistema basato su opposizioni non porta infatti a un altro vero e proprio. Nell'opposizione resta il nemico, come forma in cavo, come negativo, come ombra. Non viene del tutto debellato, ma si presenta nascosto, pronto a essere di nuovo vincitore, deve solo attendere. La creazione di un tempo altro passa per una rottura che, nell'opera di Jesi si dà in un vuoto che apre all'altro nella sua richiesta di senso, una richiesta di interpretazione che si rivela un compito senza

⁴⁵⁴ M. Löwy, *Segnalatore d'incendio*, trad. it. di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 111.

fine. L'epifania, per essere tale, deve essere rottura vera e propria, configurazione di un altro che spezzi completamente il legame con il presente omogeneo e vuoto che caratterizza la storia dei vincitori.

Analizzando questo concetto Jesi parla di rivolta e rivoluzione, partendo dalla critica che Marx ed Engels rivolsero nel *L'ideologia tedesca* a Max Stirner, secondo il quale la rivoluzione e la rivolta si distinguono per il fatto che una è atto e l'altra no.

Jesi, da parte sua, rimette in opera la distinzione oppositiva in una maniera tutta particolare: la rivolta viene ora riconosciuta come atto che compie una immediata «sospensione del tempo storico», laddove la rivoluzione comporta una strategia a lungo termine, tutta calata e volta a creare le condizioni di un cambiamento nel tempo storico.⁴⁵⁵

Jesi desidera ricomporre la frattura che si è creata nel considerare la rivolta un atto del singolo e la rivoluzione come un atto collettivo. Suggerisce che in ogni fenomeno di insurrezione spontanea si celi uno «spazio di pura rivolta», uno spazio in cui agiscono «componenti di ribellione nate dalle singole frustrazioni private, estranee al quadro della coscienza e della lotta di classe»⁴⁵⁶. Il separare «la tattica e la strategia dei rivoluzionari» dall'«insurrezione spontanea del rivoltoso» significa ricadere nella «dialettica mito-storia immanente alla manipolazione borghese del tempo»⁴⁵⁷.

Jesi si occupa, in questo testo, di ripensare la categoria di rivolta per salvarla da un appiattimento che la definisce come spontanea e senza senso. Per compiere questo ripensamento si affida al mito e all'anarchia. La rivolta viene così vista come un presente estremamente inattuale che rappresenta «l'intersezione tra tempo mitico e tempo storico»⁴⁵⁸ che «prepara il dopodomani»⁴⁵⁹. La rivolta risulta essere, in meri termini strategici, un errore, ma in grado di provocare un'uscita dal tempo borghese, creando una rottura totale con l'esperienza del tempo tipica della classe dominante, portando però alla luce

⁴⁵⁵ A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. XVI.

⁴⁵⁶ F. Jesi, *Spartakus*, cit., p. 35.

⁴⁵⁷ A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, cit., p. XVII.

⁴⁵⁸ F. Jesi, *Spartakus*, cit., p. 56.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 82.

un'istanza privata (che è già sempre componente fondante della rivolta) che contribuisce al ripensamento degli schemi di interazione con l'altro. La rivolta, a differenza della rivoluzione, si configura come *Jetztzeit* di breve durata, ma che ricompone al suo interno, in forma caleidoscopica, una vita intera. La vita si mostra così in una compiutezza di senso che non aveva mai avuto e che non avrebbe potuto avere all'interno del tempo lineare e ordinario. Infatti il valore della rivolta viene assunto nella partecipazione e non nel suo successo, come invece avviene per la rivoluzione. Mentre la rivoluzione si basa su un progetto a lungo termine che si inserisca nella visione della storia, la rivolta è uno scoppio immediato che interrompe questa visione. «Durante i primi quindici giorni del gennaio 1919 a Berlino cambiò l'esperienza del tempo»⁴⁶⁰. Ciò che è fondamentale nella rivolta è già contenuto in essa: la rivolta stessa; mentre la rivoluzione ha un fine posto al di fuori di sé. La rivoluzione è un'opposizione dialettica che, a causa del suo restare intrappolata in uno schema di immanenza non riesce a superare il tempo storico; mentre la rivolta è un superamento che è deflagrazione del tempo precedente in grado di aprire realmente al dopodomani. La rivolta è in grado di evocare il dopodomani del futuro, perché distrugge, non prepara a un domani.

Jesi, compiendo un gesto benjaminiano, restituisce voce, in *Spartakus*, alle istanze spartachiste che furono silenziate nell'inverno del 1918⁴⁶¹. Con questo particolare tipo di scrittura, sempre decentrato e aperto, vengono riportate in vita delle possibilità non date che sono giunte a brillare nel momento del pericolo. Jesi scrive un libro che non è la storia del movimento spartachista, e nel farlo rimette in gioco il carico enorme ed eversivo delle speranze che sono state sconfitte. Cavalletti, nella sua introduzione al libro, scrive che ogni riga di quest'opera si configura come campo di battaglia che si spinge «fin dove ha luogo la genesi dei simboli del potere e si decide pertanto la sorte di ogni simbolo, nel cuore del linguaggio»⁴⁶². Per questo motivo la composizione di *Spartakus* si prospetta come un tentativo di comunicare il silenzio, un tentativo di tenere aperto il passato che la tradizione ha sepolto. In questo modo Jesi rivendica una

⁴⁶⁰ Ivi, p. 20.

⁴⁶¹ Per una ricostruzione storica di quegli anni si veda M. Jones, *Founding Weimar: Violence and the German Revolution of 1918–1919*, Cambridge University Press, Cambridge 2016. Su Rosa Luxemburg cfr. H. Arendt, *Rosa Luxemburg*, a cura di R. Peluso, Mimesis, Milano-Udine 2022.

⁴⁶² A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, cit., p. XVIII.

vera epifania che discosta dal tempo presente gestito dei vincitori e ricolloca su di un altro piano.

La scrittura di *Spartakus* diviene l'atto di rivolta che permette di recuperare lo spartachismo. Questo atto è la pura potenza della scrittura che si rivela, qui, costante demitologizzazione (*Entmythologisierung*) dei miti creati nella manipolazione borghese del tempo e sempre rinviati a un vuoto come contenuto inattuabile che è il mito. Nelle righe di *Spartakus* il tempo storico si ferma, il lettore si trova tra le strade di Berlino alla scoperta della fondazione dei simboli che andranno scoperti, analizzati e scardinati nella demitologizzazione. Anche la morte eroica che avviene nella rivolta ne sancisce il fallimento in un duplice senso: viene consacrata la vittoria borghese nella sconfitta della rivolta e avviene una sua appropriazione in un rimando a un mito della morte, che reinserisce immediatamente in una concezione della temporalità che non può qui e così venire superata. La rivolta spartachista fu infatti utile al potere contro cui si era scagliata, che temeva che, con il passare del tempo riuscisse a instaurarsi un movimento rivoluzionario organizzato che avrebbe potuto abbattere le immagini del capitalismo. Per questo motivo la repressione della rivolta spartachista, servì, in chiave mitologica, alla riappropriazione di un mito sul quale si basò il successivo predominio di stampo borghese. La rivolta viene così reinserita in una mitologia della morte, rappresentandola come un inutile, quanto necessario sacrificio. Jesi desidera proporre una lettura che si caratterizzi per essere scampo dal manicheismo tra grandi sacrificatori e grandi vittime.

Brecht e Mann, nel *Doktor Faustus* e in *Trommel in der Nacht*, svolgono un compito della massima importanza nell'evocare la rivolta spartachista senza farla ricadere nel paradigma mitologico di vincitori e vinti, ma tenendola in sospeso, sullo sfondo, non vedendo in essa un dramma del destino, ma facendo emergere una sconfitta e un dramma personali. Mantengono in questo modo viva la tensione tra rivolta e rivoluzione che può, in queste righe, portare alla creazione di un tempo che non è storico e neanche mitico, ma che è un'apertura che si colloca nell'intersezione tra mondo divino e umano, sulla soglia tra passato e dopodomani.

Il passato può così essere citato senza divenire una mera ripetizione ma una ri-petizione che, rifacendosi al termine latino *petitio*, richiesta, riporta alla luce un'istanza che era stata cancellata e sembrava andata perduta e che viene

qui riproposta, per una seconda volta, con tutta la forza della prima per mezzo della citazione. La richiesta d'aiuto che spira dal passato viene ascoltata e vengono riportate sul campo di battaglia le energie per l'apertura di un tempo diverso che sembravano perdute. Ri-petere significa qui farsi per un attimo da parte e lasciar parlare l'altro. L'atto politico si lega a quello letterario nel momento in cui la voce dello scrittore si spegne per dare voce direttamente, tramite la citazione, all'altro e riproporre così la sua istanza, carica di nuova forza. La citazione si mostra così come un atto potente di cura verso l'altro che viene strappato dal passato e riportato alla vita. Nel 1843 Kierkegaard, indossando una delle sue numerose maschere, pubblica un testo sotto lo pseudonimo di Costantin Costantius intitolato *La ripetizione*. In questo lavoro propone una felice distinzione tra ricordo e ripetizione:

ripetizione e ricordo sono lo stesso movimento, tranne che in senso opposto: l'oggetto del ricordo, infatti, viene ripetuto all'indietro, laddove la ripetizione propriamente detta ricorda il suo oggetto in avanti, per questo la ripetizione, qualora sia possibile, rende felici, mentre il ricordo rende infelici.⁴⁶³

Per questo motivo la rivolta, al pari della festa, porta con sé un carattere di profonda inattualità: la sospensione del futuro non è volta al domani, bensì al passato. Nel fare ciò si apre uno squarcio sul futuro, che dura un singolo istante, si intravede una visione del dopodomani.

Forse per il suo carattere intrinsecamente ambiguo la festa viene talvolta avvicinata alla rivoluzione e altre alla rivolta. Fermo restando la distinzione tra le due, l'impossibile mantenimento dei tratti di entrambe, così come sembra essere proposto da Jesi nella sua lettura di Benjamin potrebbe essere utile a mantenere attiva la tensione tra tratti apparentemente inconciliabili che crea quel campo di forze attraversato da una costante tensione che è il giorno di festa.

Come una stampa lenticolare che, variamente inclinata, restituisce immagini diverse, la festa propone aspetti tipici della rivolta, tanto quanto della rivoluzione. La domanda sulla possibilità della vera festa, celebrata in modo genuino, si intreccia così con il compito politico del mantenimento attivo delle

⁴⁶³ S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico*, a cura di D. Borso, BUR, Milano 1996, p. 11-12.

istanze di rivolta e di rivoluzione. Se la rivolta, nella sua spontanea insorgenza, irrompe nel tempo lineare della storia, creando uno squarcio che prepara al dopodomani, la festa che scoppia spontanea in una piazza ne costituisce il doppio. Allo stesso modo in cui si attende trepidanti una festa impegnandosi in meticolosi preparativi, così si prepara una rivoluzione: con lo studio minuzioso e strategico, nell'attesa speranzosa di un domani che si prospetta migliore. Tutte queste diverse istanze sono mantenute nel giorno di festa, che diventa sempre più impalpabile, fino a considerarsi del tutto perduta.

È lo storico francese Yves-Marie Bercé nel 1976 a difendere la tesi secondo la quale l'unione di festa e rivolta sia un mito contemporaneo frutto di un'errata interpretazione che non si occupa degli avvenimenti storici. Scopo della sua opera *Festa e rivolta* è quello di chiedersi, dal momento che le feste sarebbero state tutte eterodirette, «come vi si potesse insinuare a volte il disordine e la sommossa e come fosse possibile con l'andar del tempo il crollo di una struttura così elaborata»⁴⁶⁴. Nella sua visione ogni festa è intrisa di potere e offre ai partecipanti una rappresentazione della sovranità. Anche per lui l'immacolata religiosità delle feste antiche è andata perduta, soppiantata dalla profanità pervadente. E proprio allora la violenza si sarebbe fatta strada all'interno dei festeggiamenti. «La comunità, aggredita dalla modernità statale, poteva dare le sue risposte di violenza attraverso questo linguaggio di gesti convenuti»⁴⁶⁵.

La riscoperta della complessa molteplicità di significati che si celano dentro il termine festa consente invece un'immediata chiarezza. Gli schiamazzi, le urla e i canti sembrano, nella loro caotica confusione, caricarsi di senso. Non uno univoco, ma tanto più intrigante quanto più in grado di caricarsi di significato. Anche se chi festeggia è, per dirla con Jesi, un "diverso", «proprio perché la festa è l'acme della loro peculiarità umana, in stato di festa essi posseggono ed esibiscono anche la massima densità, concentrazione della loro umanità universale»⁴⁶⁶. Nella massima differenza, nel momento in cui il caos sembra regnare, la comprensione di quanto sta avvenendo consente, infine, di prendere parte ai festeggiamenti. Una eventuale risposta ai quesiti sulla possibilità della festa, sulla sua assimilabilità a rivolta e rivoluzione spira dal

⁴⁶⁴ Y.-M. Bercé, *Festa e rivolta*, trad. it. di P. Niutta, introduzione di D. Scafoglio, Pellegrini editore, Cosenza 1985, p. 26.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 248.

⁴⁶⁶ F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, cit., p. 13.

porsi in ascolto della lingua che viene parlata nel giubilante caos che anima un giorno di festa. Questo ascolto, che si configura come il rammemorare proprio del giorno festivo, giorno del ricordo, permette una comprensione che riporta in vita il passato caricandolo di suoni nuovi, di nuove parole. Ai canti del passato si uniscono quelli del presente, le differenze si ricompongono. Il diverso è umano, solo il partecipare alla festa è in grado di riconoscerlo pienamente e di vedersi come tale.

IV. Domani è già qua

7. Sospensioni

7.1 La lingua in festa

Un tentativo di indagare più a fondo l'idea di comprensione festiva non può non avvalersi dell'idea di un compito messianico del traduttore così come inteso da Benjamin: «redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra; o, prigioniera nell'opera, liberarla nella traduzione: è questo il compito del traduttore»⁴⁶⁷. Nel comprendersi che è all'opera nel giorno di festa si mostrano pezzi della torre di Babele andata in frantumi: la traduzione della lingua straniera «libera la lingua straniera non meno della propria, perché facendo amorosamente (*liebend*) entrare nella propria lingua il modo di intendere dell'originale, lascia apparire entrambi sotto un'altra luce»⁴⁶⁸. L'osservatore "diverso" che partecipa alla festa può farlo solo nella misura in cui si cala, diverso tra i diversi, al suo interno, riconoscendo tutte le diversità, compresa quella del suo sé con sé stesso, riconoscendo l'armonia dell'umanità universale. Allo stesso modo nel riconoscersi della diversità delle lingue che si opera nella traduzione e che si riflette su di entrambe affiora l'armonia dei modi di intendere, la lingua pura [*reine Sprache*]⁴⁶⁹.

Nel giorno di festa si innalza in un canto una moltitudine di voci che dice in un solo momento tutto il dicibile in tutti i modi in cui può esser detto. Questa lingua non è universale, ma un dialogo, una richiesta di comprensione e di redenzione, un riconoscimento costante di tutte le diversità. In questa nuova e antica lingua risuonerà tutto il dicibile che porterà alla redenzione del passato, la lingua sarà in festa, non cioè nella sua totale comprensione, ma nella dimostrazione della sua profondità feconda, dell'ampiezza di significati alla costante e speranzosa ricerca di interpretazione e traduzione. In questa richiesta si colloca la dimensione dialogica. La richiesta e la domanda non mettono mai un punto, non terminano, sono anzi un invito a continuare, a proseguire uno scambio. Riconoscersi tutti come diversi significa volersi comprendere e aver cominciato a farlo.

⁴⁶⁷ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, trad. it. di R. Solmi, in Id., *Opere complete I*, cit., pp. 500-511, qui p. 509.

⁴⁶⁸ D. Di Cesare, *Grammatica dei tempi messianici*, Giuntina, Firenze 2011, p. 34.

⁴⁶⁹ Su questo si veda Ead., *Utopia del comprendere*, cit., p. 92.

Scrivere Bachtin:

Questa eliminazione temporanea, ideale e reale, dei rapporti gerarchici fra le persone, creava sulla piazza carnevalesca un tipo speciale di comunicazione, impensabile in tempi normali. Si assisteva all'elaborazione di forme specifiche di linguaggio e di gesti della pubblica piazza, aperte e schiette, che abolivano ogni distanza fra gli individui in comunicazione, libere dalle regole correnti (non carnevalesche) dell'etichetta e della decenza.⁴⁷⁰

La comunicazione di tutti i giorni è diversa da quella possibile durante il giorno di festa, in cui cadono le barriere e il parlarsi non è più volto direttamente a un utile immediato o a uno scambio di informazioni strettamente necessarie.

A scrivere del nesso tra il linguaggio e la festa, tra la lingua pura e il compimento della storia è Donatella Di Cesare che richiama una delle note preparatorie alle tesi *Sul Concetto di storia* in cui si intrecciano alcuni temi benjaminiani:

Il mondo messianico è il mondo di una totale e integrale attualità. Solo in questo mondo vi è per la prima volta una storia universale. Ciò che si chiama oggi così non può essere altro che una sorta di esperanto. Ad esso non può corrispondere nulla, finché la confusione che proviene dalla torre di Babele non sia stata appianata. La storia universale presuppone una lingua in cui deve essere tradotto integralmente ogni testo di una lingua viva o morta. O meglio: la storia universale è questa lingua stessa. Ma non in quanto è scritta, bensì in quanto viene festosamente celebrata. Questa festa è depurata da ogni cerimonia e non conosce canti festivi. La sua lingua è l'idea della prosa stessa che è compresa da tutti gli esseri umani, così come il linguaggio degli uccelli viene compreso dai nati di domenica.⁴⁷¹

La storia redenta, alla fine della storia stessa, si compirà per Benjamin solo quando ogni momento sarà citabile. Per far sì che questo accada l'unico modo possibile è che avvenga per mezzo di una lingua pura. La lingua pura è lingua nella sua immediatezza, privata di ogni suo uso strumentale, non costretta

⁴⁷⁰ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit., p. 14.

⁴⁷¹ Questa traduzione è di D. Di Cesare, citata in Ead., *Utopia del comprendere*, cit., p. 102.

violentemente a mezzo di qualche fine esterno che le viene imposto o incollato sopra come un'etichetta. La lingua pura, liberata infine dal suo uso strumentale, diviene allora l'opposto della violenza, la liberazione dalla costrizione. L'accordo avviene nella comprensione dei parlanti che resta del tutto inaccessibile alla violenza. Nel dialogo ci si apre all'altro nel desiderio di essere compresi e comprendere.

In una lettera del 17 luglio 1916 Benjamin spiega in dettaglio le ragioni che lo portano a rifiutare di collaborare alla rivista mensile *Der Jude*, alla quale Martin Buber, in qualità di direttore, lo aveva invitato a collaborare. Se è vero che il suo rifiuto è giustificato anche dalla posizione interventista di Buber e da molti contributi della rivista riguardanti la guerra, tuttavia, Benjamin non si è tanto preoccupato di protestare contro una posizione politica in senso partitico. Piuttosto, lo scoppio della guerra aveva «finalmente e decisamente» aperto la sua posizione fondamentale «a tutta la scrittura politicamente efficace»⁴⁷². Nella misura in cui questo tipo di scrittura ha come prerequisito inespresso una certa concezione dell'essenza del linguaggio, forma la lamina dalla quale separa la propria visione.

La convinzione diffusa è che la caratteristica decisiva per la scrittura politica si esprima nel considerare il linguaggio nel suo rapporto con l'azione solo come un mezzo. Per chi pensa in questo modo «il linguaggio è solo un mezzo di diffusione più o meno suggestiva dei motivi che determinano l'azione nell'anima»⁴⁷³. Benjamin contrasta questa «tendenza espansiva di una serie di parole su parole», in cui l'atto emerge alla fine come il risultato di un processo di calcolo, con il suo «concetto di stile e scrittura allo stesso tempo oggettivo e altamente politico»: desidera cioè «condurre verso ciò che è negato alla parola»⁴⁷⁴.

Questo non deve essere inteso come un appello a non agire. Piuttosto, l'atto non è più inteso come un risultato indiretto della parola, ma sorge direttamente dove la parola non è usata come un mezzo con intento pratico. Solo dove la «sfera del senza parole» si apre in modo puro può scoccare la «scintilla magica tra parola e azione in atto»⁴⁷⁵. Questa convinzione si basa su una concezione del tutto non strumentale del linguaggio. Il linguaggio non si

⁴⁷² W. Benjamin, *Gesammelte Briefe. Band I: 1910-1918*, cit., p. 126.

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 128.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

dimostra mai efficace servendo come mezzo per un fine che sta al di fuori di esso, ma solo per il fatto di essere “non-significante”. Questa comprensione del linguaggio, che Benjamin chiama “magica”, gli sembra coincidere con la natura «estremamente fattuale della scrittura sobria» e allo stesso tempo suggerire «la relazione tra conoscenza e azione proprio all’interno della magia linguistica»⁴⁷⁶. L’idea della lingua come mezzo «è la concezione borghese della lingua [...]. Essa dice che il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo. Mentre l’altra teoria non conosce alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione»⁴⁷⁷. L’«altra teoria» che viene citata è quella che dichiara lo spessore ontologico della lingua, la sua «magia» in quanto «espressione immediata» della spiritualità delle cose.

Se la si osserva da vicino, la lettera di Benjamin a Buber tenta di superare, nei termini della filosofia del linguaggio, un dilemma a cui lo aveva condotto l’esposizione dell’etica di Kant nel suo testo del 1913 *L’insegnamento della morale*. Lì aveva definito la volontà morale nel senso di Kant come «immotivata, [...] determinata unicamente dalla legge etica»⁴⁷⁸. Di conseguenza, nella lettera a Buber, rifiuta l’idea che il linguaggio serva a diffondere più o meno suggestivamente le opinioni. Scozza l’intuizione che, come afferma, «nessun particolare influsso empirico ci dà la certezza di cogliere realmente la volontà etica in quanto tale»⁴⁷⁹.

Benjamin propone la sua visione del mondo messianico – il mondo di una totale e integrale attualità – nel quale soltanto si realizza per la prima volta una storia universale che si deve tradurre in un una lingua di tutti «ma non come scritta, piuttosto come festosamente celebrata»⁴⁸⁰. Il linguaggio di questa festa è l’idea della prosa stessa, che è compresa da tutti, come la lingua degli uccelli dai nati di domenica. Di Cesare osserva che il paragone complica piuttosto che chiarire. Chi sono i nati di domenica? Era credenza diffusa che i nati di domenica, perciò durante il giorno ufficiale di festa, possedessero dei poteri magici, che

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ Id., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo*, in Id., *Opere complete I*, cit., trad. it. di R. Solmi, pp. 281-295, qui p. 284.

⁴⁷⁸ Id., *L’insegnamento della morale*, in Id., *Opere complete I*, cit., trad. it. di I. Porena, pp. 158-163, qui p. 158.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 159.

⁴⁸⁰ Id., *[Appendice a Sul concetto di storia]*, cit., p. 499, traduzione modificata da D. Di Cesare.

potessero avere accesso a un mondo che gli altri non vedono⁴⁸¹. Un altro passo in cui Benjamin parla di questi bambini si trova in alcuni frammenti dedicati alla “percezione”. I nati di domenica «vedono giardini incantati là dove gli altri trovano che sia tutto normale, scoprono tesori là dove gli altri passano indifferenti»⁴⁸². La sensibilità di questi bambini è diversa, sembrano in grado di sottrarsi, con il loro sguardo, alla dicotomia tra vero e falso, «hanno un'altra, più felice percezione degli esseri comuni, senza che una delle due sia falsa, e perciò senza che una delle due sia vera. La percezione non viene toccata da questa alternativa»⁴⁸³.

Oltre ai bambini nati di domenica, ci sono anche degli adulti che vedono altro e che per questo motivo vengono esclusi dalla comunità in modo da immunizzarla. I malati di mente.

Ovunque vive ancora l'idea in base alla quale l'esclusione dalla comunità, la rottura definitiva tra comunità e singolo individuo dipende essenzialmente dalla malattia mentale. Forse è anche per questo motivo che le strutture che ospitano questi malati non si trovano mai all'interno della città come invece accade per gli altri ospedali.⁴⁸⁴

Se ai bambini viene concesso di poter vedere tesori, non c'è posto nella comunità per chi non adegua occhi e lingua a quelli di tutti gli altri. Allora il parlare diviene un dirsi ciò che già si conosce e si ascoltano solamente cose che già si sanno. Non più fortunati che scorgono tesori, ma visionari pericoli pubblici da cacciare dallo spazio comune. Un fortunato saggio di Susan Sontag suggerisce che lo stesso Benjamin possedeva un che di saturnino, ricordando il suo sguardo apparentemente rivolto verso vuote lontananze imperscrutabili che celavano lussureggianti giardini segreti colmi di tesori⁴⁸⁵. Nella lingua pura che si parlerà

⁴⁸¹ D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., pp. 106-107. Prima che il giorno di festa settimanale, in Occidente, divenisse la domenica, era il sabato e i bambini “magici” erano i nati di sabato, i *Samstagskinder*. C'è una lunga tradizione che a partire da Idel collega questa tradizione all'influsso di Saturno che subirebbero tutti gli ebrei. Si veda M. Idel, *Gli ebrei di Saturno. Shabbat, sabba e sabbatanesimo*, trad. it. di F. Lelli e E. Zevi, Giuntina, Firenze 2012.

⁴⁸² W. Benjamin, *Frammenti*, in Id., *Opere complete VIII: Frammenti e paralipomena*, cit., pp. 5-226, qui pp. 62-63.

⁴⁸³ Ivi, p. 63.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 62.

⁴⁸⁵ S. Sontag, *Sotto il segno di Saturno. Interventi su letteratura e spettacolo*, trad. it. di S. Bertola, Einaudi, Torino 1982, pp. 90-92.

nei giorni di festa sarà infine possibile comprendere il linguaggio della pazzia e dei bambini, ascoltare le descrizioni dei mondi fantastici che sono già qui come possibilità di stare insieme politicamente.

Alla perfetta comprensione che avverrà con la lingua pura farà seguito il silenzio messianico. Non solo il caos e le urla gioiose sono propri della festa, ma anche un silenzio solenne che accompagna la quiete. Questo silenzio, solo apparentemente muto, si rivelerà come il momento in cui tutto è stato detto all'unisono, così come al momento delle più alte grida segue un interminabile istante in cui tutto tace e la piazza in festa sembra cristallizzata.

È in questo silenzioso *non liquet*, e non in una positiva conciliazione, che dobbiamo vedere, secondo la profonda intuizione di Rosenzweig e di Benjamin, l'essenza del dialogo tragico («Il tragico — scrive Rosenzweig — si è creato la forma del dialogo per poter rappresentare il silenzio»). Se vi è conciliazione fra le due «moire» dell'uomo, fra φύσις e λόγος, fra la sua voce e il suo linguaggio, essa può consistere soltanto nel silenzio.⁴⁸⁶

Agamben prospetta una rappacificazione di *phúsis* e *lógos* che può avvenire solo nel silenzio che segue la redenzione della lingua. La filosofia con la sua ricerca di un'"altra voce", si mette sul cammino del silenzio solenne che ha la sua controparte nell'ascolto attento. La totale comprensione che precede il silenzio può darsi, infatti, solo nell'ascolto. Il silenzio di tutti i giorni sarebbe la prefigurazione del silenzio appagato. Portando alla luce i limiti del linguaggio umano, l'uomo si apre al linguaggio divino. In questo silenzio è possibile ascoltare quella che per Benjamin è la voce dei vinti che spira dal passato. Il silenzio è così il passato e, allo stesso tempo, il futuro. E questa è la dimensione più umana che la filosofia può pensare. È un compito altamente politico, e in fondo etico, quello che cerca di eliminare l'indicibile dal linguaggio, dando voce al muto, ma rispettando al contempo il desiderio delle cose di restare caparbie nel loro silenzio, dicibili solo nella lingua divina.

Nella prospettiva benjaminiana, lingua e storia si muovono nel tentativo di raggiungere un'identità totale, il momento in cui la lingua scomparirà come

⁴⁸⁶ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 112.

categoria autonoma e gli uomini potranno intendersi tra loro come i bambini nati di domenica intendono la lingua degli uccelli. Per Benjamin anche gli ultimi dubbi sono destinati a dissolversi: nel nome si rende infine leggibile il compimento del destino dell'uomo. Ogni singolo momento storico diviene completamente citabile nella sua pienezza e complessità: la storia è infine redenta nella sua totale dicibilità.

Se questo discorso è valido per la parola parlata, cosa significa invece stare davanti a una parola scritta? La risposta tentata da Benjamin è la seguente, e riporta di nuovo alla festa:

Un testo scritto è una città di cui le parole sono mille porte. E come tutte le feste e i pericoli della città si muovono <?> attorno alla porta, così la fatica e la ricompensa dei testi si muove solo attorno alla parola. Lo sapevano gli antichi la cui filologia <lacuna> Ma i nuovi studi corteggiano le sintesi; il loro scopo è il «centro», come i tedeschi nell'ultima guerra con la loro artiglieria riuscirono a raggiungere le cattedrali dentro la città, ma non Parigi stessa.⁴⁸⁷

Ciò che viene qui proposto è la via del giusto studio: non la fretta barbara di giungere alla sintesi, ma la pazienza, tranquilla o malinconica, di chi scopre i collegamenti, i passaggi segreti, talvolta sotterranei, che legano parola a parola, porta a porta e i diversi luoghi tra di loro. Talvolta queste vie portano la luce gioiosa della festa e conducono alla piazza dove si svolge; altre volte si trasformano in vie oscure, mal illuminate e lontane dal centro borghese della città.

Se, secondo Benjamin, le feste, allo stesso modo delle parole, si muovono attorno alle porte è perché sono fenomeni della soglia. Non dividono nettamente un di qua nostro e un di là diverso. Mettono in comunicazione. A volte sono nascoste, e le si attraversa senza rendersene conto pienamente. Altre invece sono in bella vista e attraversarle avanti e indietro è una scelta ben precisa. Durante le feste, nello scambio continuo consentito dalle porte aperte, la lingua riconfigura il proprio significato. Il latino *porta*, ricordano gli etimologisti romani, deriva da *portare*, sollevare, dal momento che, quando Romolo tracciò i confini della città di Roma, segnò un solco con l'aratro sollevandolo però nel luogo dove sarebbero

⁴⁸⁷ W. Benjamin, *Frammenti*, cit., p. 224.

sorti gli ingressi⁴⁸⁸. Questa tesi, per quanto non abbia basi consolidate, si rifà anche alla distinzione tra *ianua*, porta di abitazione, rispetto a *porta*, che era solito venire usato per le città.

Quando, infine la lingua sarà redenta, si avvicinerà al non detto, all'indicibile, risuoneranno libere, perché non scritte, le parole dei vinti. Le porte saranno state scardinate, la festa potrà soggiornare sulla soglia, tutti si intenderanno tra di loro perfettamente, non ci saranno porte perché il fuori non sarà più così lontano. Senza porte la città sarà il luogo aperto della festa in cui si potrà comunicare la lingua liberata da tutte le sue costrizioni.

La festa ha luogo nello spazio aperto delle porte scardinate. L'urbanistica cittadina tenta di ordinare e di escludere, di dividere e di partire, mentre l'aperto consente il movimento non costretto – e dunque non controllabile. Con il paesaggio si apre la possibilità di un fuori selvaggio e inappropriato, la riconquista di un bene (lo spazio) a lungo requisito. Alla prigionia di un dentro privato e nascosto si contrappone la gioia libera di uno spazio ritrovato in cui il fluire inesauribile della comunità può avere luogo.

È la filosofia intera a configurarsi come ricerca della lingua liberata, di una voce altra che si presenti «come una ripresa e, insieme, un superamento della sapienza tragica: essa cerca di dar voce all'esperienza silenziosa dell'eroe tragico e di costituirla, in questo modo, a fondamento della dimensione più propriamente umana»⁴⁸⁹. Il tentativo di comunicare in opera nella festa è il superamento della solitudine dell'eroe tragico che si attua nel desiderio di condividere l'esperienza, di rendere il sapere fruibile dalla comunità.

Con-dividere il sapere è l'esperienza significa ampliare i confini del proprio mondo e non abitarlo in solitudine, ma popolarlo di relazioni. Lo ricorda una delle più citate frasi del *Tractatus* di Ludwig Wittgenstein secondo cui «i

⁴⁸⁸ Si veda in particolare Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 27: «Perché [i Romani] ritengono ogni fortificazione inviolabile e sacra e le porte no? O, come scrisse Varrone, bisogna considerare sacra una fortificazione perché su quella combattono arditamente e muoiono? Così infatti sembra che anche Romolo uccise il fratello poiché tentava di valicare un luogo santo e inviolabile. Non era invece possibile dichiarare sacre le porte, attraverso le quali portano fuori dalla città molti altri carichi necessari e i cadaveri. Per questo motivo i primi fondatori della città, aggiogati un bue e una vacca, arano dove intendono fortificare: quando tracciano il circuito delle mura, misurato lo spazio necessario per le porte, sollevano il vomere e trasportano oltre l'aratro, perché credono che tutta la terra arata sia sacra e inviolabile».

⁴⁸⁹ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 112.

limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»⁴⁹⁰. Non sono in grado di parlare di ciò che non fa parte del mio mondo e ciò mi spaventa. Non si è in grado di parlare dell'altro, del diverso e perciò lo si mette al bando. Lo stesso procedimento si verifica con ciò che più di tutto spaventa, l'altro per eccellenza: la morte. La festa, come la morte, il grande aperto, il volgersi verso l'altro vengono allontanati a favore di una miope chiusura su sé stessi che porta all'impoverimento barbarico di lingua, esperienza e conoscenze.

Dalla mancanza di conoscenza nascono i problemi filosofici: «un problema filosofico ha la forma: “Non mi ci raccapezzo” [*Ein philosophisches Problem hat die Form: Ich kenne mich nicht aus*]»⁴⁹¹. Quando la lingua sarà liberata dai vincoli che la costringono, allora la conoscenza sarà comunicabile e i problemi filosofici saranno risolti. Ma cosa sono per Wittgenstein i problemi filosofici? E in che modo sarebbe possibile risolverli? I problemi filosofici «non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo»⁴⁹². Per Wittgenstein nel nostro linguaggio sono già presenti tutti i mezzi necessari a risolvere i problemi filosofici. «La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»⁴⁹³. Il linguaggio non ancora liberato, usato strumentalmente, soggioga il nostro intelletto, rendendolo limitato ai limiti che ci imponiamo con la nostra ristretta conoscenza del mondo. Le risposte sono già nel nostro linguaggio, non sono necessarie spiegazioni, sono le descrizioni che devono prenderne il posto. «E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici»⁴⁹⁴.

La soluzione dei problemi filosofici per quanto possa sembrare necessitare di complicate teorie esplicative sarebbe invece già tutta, in modo inaspettatamente semplice, contenuta all'interno del linguaggio. Per Wittgenstein bisogna «confrontare la soluzione di problemi filosofici con il dono nella fiaba, dono che nel castello incantato appare magico, ma quando da lì si esce, di giorno, e lo si osserva, non è nient'altro che un qualsiasi pezzo di ferro (o

⁴⁹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 133.

⁴⁹¹ Id., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995, p. 69.

⁴⁹² Ivi, p. 66.

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

qualcosa del genere)»⁴⁹⁵. Se si sente di continuo ripetere che, dai tempi dei greci, la filosofia non ha fatto nessun vero progresso, dal momento che ci si occupa ancora dei medesimi problemi filosofici di cui si occupavano i greci, «la ragione è che il nostro linguaggio è rimasto lo stesso e ci seduce di continuo verso gli stessi interrogativi»⁴⁹⁶.

«Solo pensando ancora più follemente dei filosofi si possono risolvere i loro problemi»⁴⁹⁷. Ritorna il richiamo alla follia, allo sguardo del folle, che non va allontanato perché pensa – e perciò si esprime – in modo diverso. Questa follia contiene la potenza di addentrarsi nei problemi filosofici. Pensare senza confini, follemente e spericolatamente, può portare alla chiarezza che «è certo una chiarezza completa. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire completamente»⁴⁹⁸. Se «la vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. – Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione la filosofia stessa»⁴⁹⁹, questa avverrà quando la lingua sarà completamente liberata, il filosofo festeggerà insieme alla comunità la piena comprensione. Secondo Wittgenstein non esiste una strada univoca per arrivare alla risoluzione dei problemi filosofici, così come la lingua non è univoca e «non c'è un metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie»⁵⁰⁰. La paura non è certo quella di impazzire, la malattia non è temuta, «non è *obbligatorio* considerare la follia come una malattia»⁵⁰¹ – ma piuttosto il timore è quello di fare filosofia per risolvere problemi e credendo di averlo fatto una volta per tutte.

Nel paragrafo 38 delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein attacca il modo di approcciarsi ai problemi filosofici e alla lingua proprio della metafisica: «proviene da una tendenza a sublimare, per dir così, la logica del nostro linguaggio»⁵⁰². Nel momento in cui il denominare appare come un «processo occulto», «una strana connessione di una parola con un oggetto», è ancora valida la concezione cartesiana di un soggetto posto di fronte a un oggetto che, «per

⁴⁹⁵ Id., *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2022, p. 35-36.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 41.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 145.

⁴⁹⁸ Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 71.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ Id., *Pensieri diversi*, cit., p. 108.

⁵⁰² Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 30.

scoprire che cos'è la relazione tra nome e nominato, fissa un oggetto posto davanti a sé e ripete innumerevoli volte un nome, o anche la parola "questo"»⁵⁰³. In questo modo il denominare diviene «un singolare atto spirituale, quasi un battesimo di un oggetto»⁵⁰⁴. Ma la frase più complessa di questo passo e che, al fine di questo lavoro, merita maggiore attenzione è quella precedente: «i problemi filosofici sorgono infatti quando il linguaggio fa vacanza»⁵⁰⁵. Infatti nell'originale tedesco il passo suona così:

Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert.

La questione ruota attorno alla traduzione italiana di "*feiert*", che nel suo significato originale significa "festeggia". Il passo suonerebbe allora così: «i problemi filosofici sorgono infatti quando il linguaggio festeggia». Se, da un lato, è chiaro che Wittgenstein sta affermando che i problemi filosofici vedono la luce «quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera»⁵⁰⁶, vale a dire quando il linguaggio, anziché essere utilizzato secondo le determinate regole dei giochi linguistici correnti, diviene il mezzo utile a estrarre delle verità (delle denominazioni) *sub specie aeternitatis*. Per Wittgenstein non può esistere un qualcosa di questo genere, che astragga dall'uso concreto della lingua, che non sia vuoto. Se si pensa però al fatto che questi problemi nascano quando il linguaggio festeggia si colgono altre sfumature della frase. Rimanda infatti alla libertà del linguaggio, che gioca creando confusione, facendo nascere i paradossi e la poesia di cui è intriso il mondo. Il linguaggio è in grado di sorprenderci e di creare i problemi filosofici, ma quando la lingua sarà completamente liberata, pura, allora il linguaggio farà festa completamente, i legami saranno sciolti e i problemi dissolti. Il rapporto di Wittgenstein con la filosofia stessa si dimostra ambiguo: se, da un lato, considera filosofica la propria attività e sé stesso un filosofo, dall'altro lato critica e scarta *in toto* la tradizione filosofica – si potrebbe dire metafisica, ma non solo – passata e a lui contemporanea.

La festa del linguaggio che crea i problemi filosofici è l'ombra fantasmatica della lingua in festa promessa dall'arrivo del Messia. I giochi linguistici e i

⁵⁰³ *Ibidem.*

⁵⁰⁴ *Ibidem.*

⁵⁰⁵ *Ibidem.*

⁵⁰⁶ Ivi, p. 71.

problemi filosofici sono la preparazione costante alla lingua pura. Sono un lavoro costante che non può essere interrotto mandando la lingua in vacanza. Tramite di questi si è connessi alla sacralità, che conserva anche un carattere pauroso, orrorifico. Scrive infatti Wittgenstein: «il concetto di “festa”. Per noi connesso con il divertimento; in un’altra epoca forse solo con la paura e l’orrore. Ciò che chiamiamo “motto di spirito” e “umorismo”» certamente in altri tempi non c’era. Ed entrambi mutano di continuo»⁵⁰⁷.

Al mutare del linguaggio corrisponde il cambiamento di significato di un termine. Solo apparentemente le feste sono uguali a sé stesse, dimostrano invece di aver assunto su di sé il carattere dell’umorismo. Non è per Wittgenstein un carattere banale, non è «una disposizione dell’animo, bensì una visione del mondo. Perciò, se è giusto dire che nella Germania nazista l’umorismo era stato estirpato, ciò non significa che la gente non fosse di buon umore, ma qualcosa di molto più profondo e importante»⁵⁰⁸.

Questa accezione dell’umorismo intreccia il pensiero di Wittgenstein all’ebraismo, con il quale instaurerà un complicato rapporto lungo tutto il corso della sua vita. La festa, il Sabato, non rappresentano, dunque, per Wittgenstein solamente il quieto far nulla, la sospensione del tempo ordinario e il riposo dal lavoro⁵⁰⁹. La lingua in festa sarà la creazione continua, la comprensione. «Che *Rast* <riposo> faccia rima con *Hast* <fretta> è un caso. Ma un caso fortunato, e tu questo caso fortunato puoi *scoprirlo*»⁵¹⁰. La lentezza era vista da Wittgenstein come la qualità indispensabile di chiunque voglia filosofare⁵¹¹. E giunge a dichiarare: «Le mie proposizioni vanno lette tutte *lentamente*»⁵¹². La lentezza e una certa idea di riposo in-operoso, un uso diverso della lingua, divengono caratteri identificativi dell’idea di festa.

7.2 Felicità divina. L’inoperosità

⁵⁰⁷ Id., *Pensieri diversi*, cit., p. 150.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 149.

⁵⁰⁹ Cfr. ivi, p. 153. «Il Sabato non è semplicemente il tempo della quiete, del riposo. Dovremmo considerare il nostro lavoro dall’esterno, non solo dall’interno».

⁵¹⁰ Ivi, p. 155.

⁵¹¹ Ivi, p. 74. «Nella corsa della filosofia vince chi sa correre più lentamente. Oppure: chi raggiunge il traguardo per ultimo».

⁵¹² Ivi, p. 114.

La lentezza non è prevista dalle giornate lavorative che si ripetono con un ritmo cadenzato che scandisce il loro incessante susseguirsi. Lo svago possibile nei giorni di festa che interrompono il flusso del tempo sembra necessario esclusivamente a ricaricare le energie in vista della ripresa della settimana. Interruzione fine a sé stessa, o utile al mantenimento dello *status quo*, la festa così concepita è la subdola riproposta del modello capitalistico già all'opera nella nostra società. Questo non si pone frontalmente in contrasto con le feste – così facendo ne verrebbe riconosciuta la dignità di valido nemico – ma adotta una strategia inglobante e depotenziante. Se le feste divengono così numerose da essere inutili e l'una uguale all'altra, saranno allora loro stesse a depotenziarsi e a scomparire. Se diventano un'occasione come un'altra per consumare, anzi, occasione privilegiata per occupare il proprio tempo consumando maggiormente, allora non ci sarà bisogno alcuno, per il capitalismo, di opporvisi nettamente.

Le giornate mondiali dedicate a uno all'altro tema si susseguono senza soluzione di continuità, quasi ogni giorno sembra essere una giornata di festa per qualcosa. Gruppi e interessi sempre più ristretti e particolari si raccolgono in questi momenti che svuotano di qualunque valore collettivo la festa. Il mondo intero continua a lavorare come se nulla fosse e i gruppi di persone che si riuniscono sono così piccoli da rappresentare qualcosa che non è in grado di lasciare il segno. Le feste che ancora ricoprono un importante significato collettivo finiscono per confondersi tra gli innumerevoli giorni qualunque dedicati a qualcosa che spesso non si ripete nemmeno di anno in anno. Il carattere di eccezionalità e di ripetitività della festa viene così meno. Se ogni giorno è lo stato d'eccezione, allora non c'è stato d'eccezione alcuno. La miccia sovversiva della festa pare essere troppo zuppa per reagire alla scintilla.

Cavalcando la lunga onda del successo della ricezione di Carl Schmitt, uno dei padri moderni di questo dibattito, il discorso sullo stato d'eccezione ha a più riprese riscosso un successo di vastissima portata⁵¹³. In *Teologia politica*, l'opera di Schmitt che fece la sua prima comparsa in Germania nel 1922 e che riscosse largo successo la categoria di stato d'eccezione [*Ausnahmezustand*] ne è l'arco

⁵¹³ Nel 2022 è uscito un libro che tenta, dopo il ritorno alla ribalta del tema nella gestione del Covid-19, di rendere conto del dibattito sull'argomento. M. Croce e A. Salvatore, *Che cos'è lo stato d'eccezione*, nottetempo, Milano 2022.

portante⁵¹⁴. Il giurista tedesco sostiene che non sia comprensibile l'articolazione del potere, né l'articolazione di leggi su cui si fonda, senza porsi la domanda centrale su chi detenga il potere di deliberare sullo stato d'eccezionalità. Alla sua notissima definizione di sovranità, «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»⁵¹⁵, si contrappone la figura del sovrano così come è tinteggiata da Walter Benjamin nel *Dramma barocco tedesco*. Questo sovrano infatti, descritto richiamando la figura di Amleto e del sovrano del *Trauerspiel* tedesco del XVII secolo, manifesta tutta la sua tragicità nell'aderire totalmente al proprio destino essendo incapace di decidere. Come sostiene lo stesso Benjamin nelle tesi *Sul concetto di storia* l'eccezione è ormai divenuta la regola: «la tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato d'eccezione" in cui viviamo è la regola»⁵¹⁶. Non è più il sovrano che decide sullo stato d'eccezione, perché ogni momento è diventato tale, «rientra nel dispositivo economico della crisi che, in politica, corrisponde a una forma di governo di matrice amministrativa: la governamentalità»⁵¹⁷.

Un lavoro decisamente utile per quanto riguarda la comprensione della festa come stato d'eccezione fatto norma è *Stato d'eccezione* di Agamben, secondo libro del progetto dedicato alla figura dell'*homo sacer*. Nella sua ricostruzione l'errore che avrebbe impedito a Schmitt di venire a capo delle aporie relative allo stato d'eccezione sarebbe stato l'averlo confuso con la dittatura. Questo errore avrebbe radici profonde, dal momento che «era certamente più facile giustificare giuridicamente lo stato di eccezione iscrivendolo nella tradizione prestigiosa della dittatura romana che restituendolo al suo autentico, ma più oscuro paradigma genealogico nel diritto romano: il *iustitium*»⁵¹⁸. In una prospettiva di questo tipo, infatti, lo stato d'eccezione non potrebbe essere definito, dittatorialmente, come la pienezza dei poteri, bensì, all'opposto, «come uno stato kenomatico, un vuoto e un arresto del diritto»⁵¹⁹.

⁵¹⁴ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, trad. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 33.

⁵¹⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 486.

⁵¹⁷ D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

⁵¹⁸ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 213.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

L'istituto del *iustitium* sembra paradossalmente operare inversamente a un'istituzione, non riempiendo, istituendo, bensì svuotando⁵²⁰. Nel momento in cui Roma fosse stata minacciata da un pericolo di gravissima portata, il senato emetteva un *senatus consultum ultimum* che dava luogo alla proclamazione di un *iustitium*⁵²¹. Era così prodotto un vuoto giuridico che si attuava nella sospensione di legge e diritto. Nessun cittadino romano, avente carica pubblica o meno, aveva allora poteri o doveri. Se tradizionalmente il *iustitium* viene chiamato “ferie giudiziarie” [*Gerichtsferien*], il primo a sostenere che il termine celava molto di più è il giurista Adolph Nissen che nel 1877, nel volume *Das Iustitium. Eine Studie aus der römischen Rechtsgerichte* lega l'istituto in analisi al pericolo estremo, andando perciò oltre il significato di “ferie giudiziarie”. Se questo appare senz'altro corretto, degno di nota è anche il collegamento con le ferie. È nel momento del non lavoro, in cui la giustizia va, per così dire, in vacanza, che hanno luogo sia lo *iustitium* che la festa.

Contro l'interpretazione tradizionale che riconduce le feste anomiche ai cicli agrari legati al sole o a una funzione periodica di purificazione, il filologo svizzero Karl Meuli riconduce queste feste all'anomia che si cela già sempre nascosta nel cuore del diritto. In queste feste, nel rovesciamento estremo, viene alla luce il legame segreto che intreccia la legge e la sua assenza. L'eccedente vitalità festiva che mette in mostra l'anomia non può far altro che ricordare che il legame tra diritto e vita non può essere rigidamente controllato. Nei giorni di festa lo stato d'eccezione è irrompente e sospende legge e diritto creando un'armonia comunitaria che ricorda direttamente l'ispirazione divina della festa. Nel mondo divino non esiste lo scarto tra giustizia e legge, perciò, per un giorno, la legge viene meno e la felicità di stare insieme come fanno gli dèi ha il sopravvento. Non solo viene meno la legge, ma i ruoli si dissolvono: soggetto e oggetto, attore e agito si confondono, i confini divengono porosi e la soglia si fa

⁵²⁰ Negli ultimi anni in Italia il dibattito sulle istituzioni è stato principalmente animato da Roberto Esposito che ha pubblicato numerose opere sul tema aprendo nuove prospettive di studio: R. Esposito, *Pensiero istituzionale. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2018; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021; Id., *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023. Si veda anche M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020.

⁵²¹ Anche nel diritto romano le posizioni sul valore del *senatus consultum ultimum* sono varie e discordanti; ancora recentemente il dibattito si è espresso tornando alle fonti antiche, nelle quali poche – o nessuna – traccia si trovano dell'istituto. Si veda per esempio P. Buongiorno (a cura di), *Senatus consultum ultimum e stato di eccezione. Fenomeni in prospettiva*, Franz Steiner, Stuttgart 2020.

più ampia. Non è tanto importante che i ruoli si scambino, quanto che vengano meno: non c'è mero rovesciamento, un capovolgimento che mantiene intatto il gioco delle parti, i diversi ruoli si dissolvono nel coro. Un ferreo riconoscimento delle funzioni sembra invece strumentale all'età contemporanea che fa di queste una necessità e sembra, per questo motivo, temere le azioni generantesi nelle feste.

La ventennale ricerca di Agamben pare perciò concentrarsi sulla nozione di inoperosità in cui il suo significato «come prassi propriamente umana e politica potrà apparire nella sua luce propria»⁵²². Per mezzo di questa pratica sembra infatti possibile andare oltre «l'enfasi ingenua sulla produttività e sul lavoro, che ha durevolmente impedito alla modernità l'accesso alla politica come dimensione più propria dell'uomo»⁵²³. Questo avviene perché «ciò che chiamiamo forma-di-vita non è definito dalla relazione a una prassi (*enérgeia*) o a un'opera (*érgon*), ma da una potenza (*dýnamis*) e da una inoperosità»⁵²⁴. Nell'inoperosità si mette in evidenza la possibilità prettamente divina di non-fare.

Nel sabato ebraico è evidente l'interrelazione tra festa e inoperosità. Il sabato è l'archetipo di ogni festa e il paradigma della fede (*Yesod ha-Emunah*) e trova la sua giustificazione e collegamento con l'inoperosità in Genesi 2, 2-3, in cui si dice che Dio, il settimo giorno, portata a compimento la sua opera di creazione, cessò ogni lavoro. Perciò nel sabato l'uomo si pone nella condizione che gli è più propria, *menucha*, di inoperosità. Questa è la condizione che gli è più propria dal momento che è quella tanto gioiosa e perfetta da definire l'essenza stessa di Dio. Ricorda infatti Agamben che secondo Filone di Alessandria l'inoperosità è propria solamente di Dio. Nel sabato l'uomo, cessando ogni lavoro, si avvicina incommensurabilmente a Dio. Ma questo non significa che, durante il sabato, ci si debba astenere da ogni tipo di attività: ciò che è dirimente è la finalità produttiva. Un aspetto tipico di queste feste e, più in generale, dello spirito gioiosamente festivo, è legato a una determinata idea di sperpero, di uso in eccesso. Durante le feste si mangia e vengono indetti banchetti. Si sacrifica cibo agli dèi e si mangia e beve più del necessario. Già in Omero si trovano

⁵²² G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 383.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ *Ivi*, p. 1251.

innumerevoli testimonianze dell'uso del banchetto per celebrare i momenti di festa. A testimoniare la sacralità del momento i partecipanti al pasto, prima e dopo lo stesso, si lavavano le mani, o, se ospiti provenienti da lontano, vengono condotti a fare il bagno⁵²⁵. Questi momenti di festa in Omero comprendono il banchetto solenne che segue il sacrificio e conferma il rapporto privilegiato della festa con la sfera del sacro⁵²⁶; il banchetto nuziale che accompagna la formazione di nuove comunità; il banchetto funebre, spesso accompagnato da gare agonistiche⁵²⁷; e il banchetto di tipo simposiale tra compagni, *etaïroi*⁵²⁸.

Per parlare dello sperpero che accompagna le feste Agamben si rifà a un racconto di Plutarco che, nelle *Questioni conviviali*, racconta di aver assistito in Beozia nella sua città natale, Cheronea, a una festa chiamata *boulímou exélasis*, ovvero espulsione della fame⁵²⁹. La festa, celebrata pubblicamente dall'arconte e in privato dai cittadini, consiste nella cacciata, a suon di verghe di agnocasto, di uno dei servi gridando: "fuori bulimia, dentro ricchezza e salute". Riflettendo sul nome *Boulimos*, Plutarco dice che significa "fame da bue" e che esisteva a Smirne una festa non dissimile durante la quale veniva immolato un toro nero per cacciare la *boubróstis*, il fatto di "mangiare come un bue". Scacciando simbolicamente questa malattia, ciò che viene allontanato è una certa modalità di mangiare, bulimica appunto, come quella degli animali. Nel tedesco esiste una differenza tra il mangiare degli animali, per cui si usa il verbo *fressen* e quello degli umani, per cui il verbo utilizzato è *essen*. Quando, nel 1932, lo psicoanalista Mosche Woolf descrive per la prima volta la bulimia, utilizza il termine *fressen* per quei pazienti che divoravano il cibo con voracità bestiale.

Scacciata la fame bulimica si apre lo spazio per una modalità diversa di mangiare, umana e festosa, che può avere inizio «quando la bulimia è stata resa inoperosa e santificata»⁵³⁰. Per questo, continua Agamben, «il bulimico è l'inutile capro espiatorio dell'impossibilità di un autentico comportamento festoso nel nostro tempo, il residuo inservibile di una cerimonia purificatrice di cui le società

⁵²⁵ Omero, *Odissea*, IV, 38-40; VIII, 424 sgg.

⁵²⁶ Cfr. Omero, *Iliade*, I, 458-474.

⁵²⁷ Ivi, XXIII, 29; XXIV, 802.

⁵²⁸ Ivi XXII, 492; Id., *Odissea*, XI, 185-187.

⁵²⁹ Plutarco, *Questioni conviviali*, VI, 8,1.

⁵³⁰ G. Agamben, *Una fame da bue. Considerazioni sul sabato, la festa e l'inoperosità*, in Id., *Nudità, nottetempo*, Roma 2009, pp. 147-159, qui p. 151.

contemporanee hanno smarrito il significato»⁵³¹. Il significato della festa, oggi, ha seguito un percorso del tutto simile: innumerevoli feste che hanno perso la capacità di rendere “inoperosa e santificata” la bulimia. Per Agamben, con il vomito successivo all’abbuffata, il bulimico sembra voler purificarsi dalla fame da bue redimendosi da essa. La funzione a cui assolve è totalmente catartica, o, per dirla con altre parole, santifica. Vomitando viene allo stesso tempo cessata e resa inoperosa la fame da bue.

L’inoperosità – questa è almeno l’ipotesi che intendiamo suggerire – non è una conseguenza o una condizione preliminare (l’astensione dal lavoro) della festa, ma coincide con la stessa festosità, nel senso che questa consiste appunto nel neutralizzare e rendere inoperosi i gesti, le azioni e le opere umane, e solo in questo modo renderli festosi (far festa significa, in questo senso, “fare la festa”, consumare, disattivare e, al limite, eliminare qualcosa).⁵³²

La versione della festa secondo cui non si lavora perché è festa, o viceversa, presuppone una totale aderenza a un paradigma della contemporaneità succube delle categorie capitaliste. Pensarne diversamente l’ontologia della festa diviene l’azione rivoluzionaria che riformula il non discusso rapporto effettuale e causale. La festosità stessa in questa lettura coincide pienamente con l’inoperosità. È un gesto che sottrae all’uso dei giorni comuni, al valore dei giorni comuni. Ma questo gesto sottraente è anche un gesto creativo? Se, «in una ricerca filosofica, non soltanto la *pars destruens* non può essere separata dalla *pars construens*, ma questa coincide in ogni punto senza residui con la prima»⁵³³, allora bisogna soffermarsi sulla rilevanza politica dell’identificazione tra festa e inoperosità.

Nella sua recente opera intitolata *A feminist theory of refusal*, Bonnie Honig affronta la questione dell’inoperosità festiva così come è intesa da Agamben. Attraverso una lettura delle *Baccanti* influenzata da Agamben e Judith Butler,

⁵³¹ Ivi, p. 152.

⁵³² Ivi, p. 154.

⁵³³ Id., *Homo sacer*, cit., p. 1011. Carlo Salzani sottolinea che «la sua proposta politica, la *pars construens* del suo progetto, risulta incomprensibile (e anche per questo ha ricevuto tanti attacchi) se non la si pensa all’interno di questo ambito: una nuova politica (data l’insormontabile crisi della vecchia) è possibile solo attraverso una nuova ontologia. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, il melangolo, Genova 2013, p. 13.

Honig formula una sua teoria femminista dell'inoperosità. La critica di Honig parte da un articolo del 2018, intitolato *Is Man a "Sabbatical Animal"? Agamben, Rosenzweig, Heschel, Arendt*⁵³⁴. Lì sostiene che Agamben veda nel sabato ebraico – e dunque nelle feste – un elemento chiave per la sua battaglia contro l'“uso”. Il sabato ricopre un ruolo tanto importante non solo perché sospende l'uso canonico, ma anche perché apre la porta a un uso nuovo. Facendo questo sottrae l'inoperosità a una dimensione di esclusiva sacralità, la profana portandola nel nostro mondo devoto all'uso e al consumo ventiquattro ore su ventiquattro e sette giorni su sette⁵³⁵. Ma questa profanazione porta a un altro tipo di sacralità: non irraggiungibile e altro, ma che emerge dall'uso nuovo delle attività umane che può verificarsi nei giorni di festa. Se nel corpo glorioso di cui parla Agamben si evidenzia la sospensione dell'uso, nel sabato viene messo in luce il nuovo uso⁵³⁶. Agamben parla della danza come esempio chiarificatore dell'uso nuovo. È un nuovo tipo di movimento in cui il corpo che cammina e basta non è più riconoscibile. Precisamente in questo punto si inserisce la critica di Honig:

why does Agamben say about the mouth that it is only truly a mouth when it is “about to be kissed?”. Why not when it is “about to” eat? His move from eating to kissing suggests that eating is old use and kissing is new use, as if it is obvious and unproblematic (rather than atavistically pre-Freudian) to declare the erotic epiphenomenal by contrast with the nutritive or functional, which is assumed to be essential or teleological, as if eating is what mouths are meant for, and as if eros and use were not merged in the earliest nutritive experiences. Might not the nutritive power of food actually depend upon eating's implication in the erotic? (Why not?) Note how the very claim – that eating is what mouths are (first) meant for, before we turn them to the new uses (of eros) – is the

⁵³⁴ B. Honig, *Is Man a "Sabbatical Animal"? Agamben, Rosenzweig, Heschel, Arendt*, in *Political Theology* 20 (2019), pp. 1-23.

⁵³⁵ Sul sabato come resistenza al mondo del consumo si veda W. Brueggemann, *Sabbath as resistance. Saying no to the culture of now*, Westminster John Knox Press, Louisville 2014.

⁵³⁶ Senza dubbio la nozione agambeniana di corpo glorioso è debitrice a quella di Deleuze e Guattari di corpo senza organi. Nella dimensione del corpo glorioso non sembra ancora esplorato, come afferma Agamben stesso, il nuovo uso: «Nel corpo glorioso è stata pensata per la prima volta una separazione dell'organo dalla sua funzione fisiologica. Tuttavia la possibilità di un altro uso del corpo, che questa separazione lasciava intravedere, è rimasta inesplorata. Al suo posto, subentra la gloria, concepita come l'isolamento dell'inoperosità in una sfera speciale. L'esibizione dell'organo separato dal suo esercizio o la ripetizione a vuoto della funzione non hanno altro scopo che la glorificazione dell'opera di Dio, esattamente come le armi e le insegne del generale vittorioso esibite nel trionfo sono i segni e, insieme, l'effettuazione della sua gloria. [...] Vi è una defecazione gloriosa, che ha luogo solo per esibire la perfezione della funzione naturale. Ma del suo possibile uso i teologi non fanno parola.». G. Agamben, *Nudità*, in Id. *Nudità*, cit., pp. 83-128, qui pp. 113-114.

*product of a use-orientation: Is use lurking at the core of Agamben's inoperativity theory?*⁵³⁷

Per Honig, nell'adesione all'ideale di inoperosità sabbatica di Agamben mancherebbero alcune sfumature proprie dello Shabbat: per esempio la sua richiesta di eguaglianza. Questo avverrebbe perché «l'uguaglianza non è riducibile all'ideale di anti-uso [*anti-use*] o di post-uso [*post-use*] che è l'orizzonte principale del pensiero di Agamben. L'uguaglianza presuppone l'operosità e l'inoperosità»⁵³⁸. Lo scontro si gioca su questa ambivalenza, che vorrebbe sfuggire a un'opposizione dicotomica che Honig sembra riscontrare nello Shabbat di Agamben. Nella Bibbia, infatti, continua Honig, lo Shabbat è connesso ad altri due. Lo *Shemittah* è l'anno sabbatico che si verifica ogni sette anni, durante il quale vengono rimessi i debiti⁵³⁹, i campi dedicati all'agricoltura vengono lasciati a riposo e ciò che vi cresce spontaneamente viene lasciato agli indigenti. Lo *Yovèl* invece avviene ogni 7 volte 7 anni, nel cinquantesimo anno di giubileo durante il quale vengono liberati gli schiavi e le terre restituite⁵⁴⁰. Nello *Yovèl* è l'istituto stesso del debito a venir messo in crisi: la redenzione si colloca nella cancellazione del debito non nella restituzione di una somma⁵⁴¹.

A fare dello *Yovèl* il cardine del suo pensiero e di una rivoluzione permanente è stato Gustav Landauer che nel suo *Appello al socialismo* vi scorge la restituzione della terra, la remissione dei debiti e la liberazione degli schiavi⁵⁴². Lo *Yovèl* è così un modello teologico-politico alternativo per pensare la

⁵³⁷ B. Honig, *Is Man a "Sabbatical Animal"?*, cit., p. 6.

⁵³⁸ Ivi, p. 7.

⁵³⁹ Per un'analisi volta ai moderni istituti finanziari cfr. M. Grillo, *Giubileo e remissione del debito: antiche istituzioni sociali e finanza moderna*, Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa, Quaderno 57, 2016. Per un'analisi filosofica del concetto di debito si veda E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

⁵⁴⁰ Per *Yovel* si veda Levitico 25, 8, 24; per *Shemittah* Levitico 25, 1-7 e Deuteronomio 15, 1-11. L'istituzione dello *Yovèl* viene menzionata anche da Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, 2 voll., a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 2000, vol. I, p. 213, libro III, 3. Tracce di decreti di questo tipo si trovano nelle antiche legislazioni dei Sumeri, degli Assiri e di Babilonia e anche in Egitto. Hamurrabi proclamò una sorta di tabula rasa lo stesso anno della sua elezione al trono nel 1792 a.C. Secondo la teoria di Hudson la Stele di Rosetta riguarderebbe la cancellazione dei debiti proclamata da Tolomeo V in Egitto nel 196 a.C. Cfr. M. Hudson, *Proclaim Liberty Throughout the Land: The Economic Roots of the Jubilee*, in *Bible Review* 15, 1 (1999), pp. 26-29, 31-33, 44.

⁵⁴¹ Cfr. D. Graeber, *Debito. I primi 5000 anni*, trad. it. di L. Larcher e A. Prunetti, Il Saggiatore, Milano 2011, p. 378.

⁵⁴² G. Landauer, *Appello al socialismo*, a cura di G. Ragona, Castelvechi, Roma 2019.

rivoluzione come una permanente interruzione dell'ordine⁵⁴³. Allo stesso modo la festa non finisce senza lasciare segni e finché dura non permette al diritto consueto di governare. Essendo la remissione dei debiti strettamente legata alla ridistribuzione della terra, si crea una nuova uguaglianza tra le persone. La disuguaglianza viene spezzata, non momentaneamente sopita. Lo *Yovèl*, insomma, la festa delle feste, conterrebbe in sé la possibilità, come afferma Roberto Esposito, di passare «da un debito sovrano a un debito comune, a una comunità del debito»⁵⁴⁴.

Honig sostiene che il gesto agambeniano si fermi un momento prima di assumere tutte le sue possibili conseguenze, tra cui il riconoscimento di una diversa esperienza del tempo che viene data tramite la restituzione delle terre e la remissione dei debiti. Quello che apparentemente – sembra infatti che la critica di Honig sia maggiormente volta ad ampliare il discorso agambeniano, piuttosto che portarlo in una diversa direzione – è un lungo scontro con Agamben continua anche, come si è detto, nell'opera dedicata alle *Baccanti* e a una teoria femminista del rifiuto.

⁵⁴³ Cfr. D. Di Cesare, *Rimettere i debiti. La rivoluzione anarchica dello Yovèl ebraico*, in *Filosofia e teologia* XXX (2016), 2, pp. 279-296.

⁵⁴⁴ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 223.

8. Restare in città

8.1 Baccanti. Le donne in festa

Sin dai primi versi della tragedia la venuta da oriente di Dioniso sconvolge la città. Il dio arriva, straniero, si maschera, danza, confonde gli animi, è uomo, donna e animale⁵⁴⁵, porta la festa nella città, poi fuori da essa e, infine, nuovamente tra le mura. Non solo, figlio di un dio e di una donna mortale, confonde in sé, al pari della festa, tratti del mondo divino e di quello umano. Il tranquillo e ordinato cosmo greco è messo sottosopra. Dioniso rappresenta, in un modo che sconvolge, la diversità dell'altro e la vicinanza del prossimo. L'inconciliabile aporia si realizza ogni volta dirompentemente, così come il giorno di festa non si lascia ingabbiare in una rigida teoria filosofica della festa.

Dioniso è adirato con Tebe perché il suo culto non viene riconosciuto e perché il sacro è negato, manipolato per il mantenimento del potere. La festa – il legame con il mondo sacro – è strumentalizzata. Il ritorno di Dioniso in città è il ritorno di ciò che è stato estromesso da una politica della governamentalità che punta a non riconoscere ed escludere le diversità, anche quelle solo apparenti. Il dio, incollerito, anche se continua a mostrarsi sereno sulla scena, agisce con delle azioni teatrali che si rivelano, in ultima istanza, di metateatro⁵⁴⁶. Dioniso convince le donne dalla città a uscirne e rifugiarsi sul monte Citerone, dove creano una comunità nuova in cui vivere a contatto con la natura in una dimensione di pace, festa e inoperosità. Dioniso tenta Penteo, il re della città, con l'idea di spiare le menadi. Un elemento tragico si trova nel fatto che Penteo pagherebbe “oro” per assistere a quello spettacolo allo stesso tempo “doloroso” [*pikrá*] e “piacevole” [*edéos*]⁵⁴⁷. Perché Penteo è così desideroso di assistere a quello spettacolo che considera tanto deplorevole? Desidera ardentemente assistere al proibito: proietta su ciò che è straniero e che non conosce tutto ciò che non ritiene – in una memorabile inversione di sacro e profano – civile, degno cioè di restare in città. Ciononostante desidera assistere a quello che immagina come uno spettacolo

⁵⁴⁵ Cfr. Euripide, *Baccanti*, 454-459. Cfr. D. Susanetti, *Collera, crisi politica e soggetti queer. Da Antigone a Dioniso*, in *EuGeStA – Journal on Gender Studies in Antiquity* 4 (2014), pp. 1-30. Su un Dioniso queer si veda M. Fusillo, *Il dio ibrido. Dioniso e le “Baccanti” nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2006.

⁵⁴⁶ Si veda C. Segal, *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 215-271.

⁵⁴⁷ Euripide, *Baccanti*, 811-815.

proibito⁵⁴⁸. Una dimensione oscura del desiderio prende posto nel centro della politica della città. Per ribaltare questa situazione Dioniso convince Penteo a servirsi di uno degli attributi principali della festa: la maschera⁵⁴⁹. Ma il travestimento, che dovrebbe portare al soddisfacimento del desiderio, non ha, infine, effetto alcuno, porta però alla dissoluzione del potere così come è stato esercito fino a quel momento. Il regicidio è già in atto nella disobbedienza alle leggi, nella creazione di un'eterotopia. Quando Penteo giunge sul Citerione non assiste a nessuno scandalo: di fronte agli occhi ci sono scene di quieta convivenza con la natura.

L'uccisione del sovrano è violenta. Il rito messo in scena è particolarmente cruento. Abitualmente inserito all'interno dei misteri dionisiaci, lo *sparagmós* sarebbe consistito nel dilaniamento della vittima sacrificale⁵⁵⁰. «Sebbene l'arcaicità e la barbarie del rito ci permettano di supporre ancora una volta che esso fosse predionisiaco e venisse già celebrato nel culto delle divinità alle quali Dioniso successe», non ci sono dubbi «circa la relazione del dio con le forme di un sacrificio comprendente [...] il laceramento della vittima»⁵⁵¹. Come sempre in questi casi, sussistono forti dubbi sulla possibilità che riti sacrificali di questo genere avvenissero realmente. Gli effetti, però, che anche solo la raffigurazione mitica e tragica sono in grado di creare sono di ampia portata. Il sovrano, e con lui il potere, vengono fatti a brandelli. Tradizionalmente questo rito viene affiancato dall'omofagia, in cui i partecipanti mangiano direttamente la carne del

⁵⁴⁸ Penteo immagina di poter assistere a una fantasia onirica in cui si scatenino i fantasmi di eros, in cui possa persino vedere licenziosamente gli stessi membri della propria famiglia e spiare i segreti della madre. Ma la festa orgiastica a cui Penteo desidererebbe tanto assistere è solo evocata e promessa, forse solo da lui stesso. «Contrariamente a quanto pensava Nietzsche, [...] il dio non vuole che il desiderio dei suoi invasati sia portato a compimento». G. Colli, *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977, p. 21. «La forza dell'*éros*, i fantasmi della sessualità che abitano e sconvolgono Penteo costituiscono il perno su cui il disegno di Dioniso insiste per annullare ogni resistenza, per trasformare l'aggressività del nemico in sottomissione: per effetto dei suoi stessi spettri mentali, il padrone di Tebe diventa schiavo arrendevole, pronto a subire quanto gli viene imposto» D. Susanetti, *Collera, crisi politica e soggetti queer. Da Antigone a Dioniso*, cit., p. 25.

⁵⁴⁹ Sullo scambio, la maschera e la differenza sessuale che pervade l'intera tragedia si veda V. Wohl, *Beyond Sexual Difference: Becoming-Woman in Euripides' Bacchae*, in V. Pedrick e S. M. Oberhelman (a cura di), *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 137-154. Si veda anche M. Jameson, *The Asexuality of Dionysus*, in T. H. Carpenter e C. A. Faraone, *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca 1993, pp. 44-64.

⁵⁵⁰ Cfr. B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1991, p. 186; B. Weaver, *Sparagmos: The Significance of Dismemberment as Myth and Metaphor in Ancient Greek Literature*, Yale University Press, New Haven 1996; Id., *Euripides' Bacchae and Classical Typologies of Pentheus' Sparagmos, 510-406 BC*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52 (2009), pp. 15-43.

⁵⁵¹ H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, cit., p. 254.

sacrificato. La distribuzione del potere viene così sancita dalla sua sussunzione da parte della comunità che vi si riunisce. Il passaggio simbolico dalla monarchia alla democrazia avviene, nel mito, tramite la distruzione del corpo del sovrano. Il fatto che i pezzi del suo corpo vengano redistribuiti rappresenta una dissoluzione del potere, ora diviso e collettivo. L'uno è svanito, sciolto in un sacrificio che si ripresenta più volte nella mitologia greca: dal corpo dei titani, a Orfeo e a Dioniso. La molteplicità subentra all'unità di un sovrano, che è uno, ma incapace di gestire il potere, incapace di riconoscere il divino nello straniero che viene da lontano. La nuova formula di detenzione del potere, ora distribuito, non viene accettata a Tebe, nella *pólis* dove il vecchio ordinamento sembra ancora pienamente in vigore. Per questo motivo sul finire della tragedia Agave verrà mandata in esilio.

Nel momento in cui Euripide scrive le *Baccanti* non vive più ad Atene, ma è migrato in Macedonia. Sembra predire che la Grecia, nella veste di Tebe, sarà invasa dai barbari, diverrà terra di conquista, nulla sarà più lo stesso e il potere, se permarrà in sé stesso, immobile e chiuso, sarà completamente impotente di fronte alle diversità e ne sarà travolto. Il teatro svolge così una molteplice funzione: mostra il vuoto che alberga al centro del potere, palesa agli spettatori lo spettacolo catartico di una pulizia radicale della corruzione che affligge la città e vivifica la democrazia che sa restare comunità aperta, festiva. Dioniso incarna la potenza distruttrice e divina della festa, lascia solo macerie dietro di sé. Ma cosa resta una volta che la festa è terminata e ha distrutto il potere irrigidito?

Qui l'interpretazione della tragedia che fa Honig diverge, ancora una volta, dall'idea di inoperosità di Agamben. Al Bartleby del "*I would prefer not to*" viene contrapposta la sorellanza delle beccanti. Honig sostiene che Bartleby rimanga solo nella sua formula, mentre nel canto delle baccanti è sempre presente la comunità⁵⁵². Se le baccanti vivono, sul Citerione, in una condizione festosa di squisita inoperosità, cosa succede una volta che Penteo è stato fatto a brandelli e con lui è venuta meno l'immagine di un certo potere? Agave e le baccanti non restano sul monte, isolate, ma tornano in città, tra le macerie. Dietro l'inoperosità permane sempre un'operosità, quasi riflessa, comune, che ne resta

⁵⁵² Se la frase di Bartleby lo frena dall'agire, il canto delle baccanti non sembra porre freno alcuno, anzi pare incitarle. È Butler a notare il potere di questi canti collettivi. J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa della collettività*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Roma 2017, p. 184.

la chiave di lettura. Ma il rientro non è sempre facile e felice. L'adesione alla festa può infatti comportare dolore e rinunce nello scontro con il mondo di tutti i giorni, nel quale, terminata la festa, si fa ritorno. Così la gioia tripudiante di Agave per la testa di leone, glorioso bottino di caccia, si trasforma presto in dolore straziante nel riconoscimento del volto del figlio.

È sulla sorellanza e sul ritorno in città che la lettura di Honig fa perno. Sulla sorellanza perché i loro gesti sono sempre collettivi e perché «la relazione di sorellanza è la più egualitaria»⁵⁵³, sul ritorno in città perché la politica si fa nella *pólis*, e la permanenza al di fuori sarebbe una rinuncia e un abbandono degli altri cittadini⁵⁵⁴. Anche in Platone, del resto, il prigioniero fa ritorno nella caverna dopo essere stato abbagliato dalla luce del sole. Per Honig il modello della *pólis* non permette la permanenza – forse più semplice – sul Citerione e non rappresenta nemmeno, un modello superato, un paradigma astratto, dal momento che, come ricorda Arendt: «la *pólis* greca rimarrà alla base della nostra esistenza politica, dunque nel fondo del mare, finché continueremo a usare la parola “politica”»⁵⁵⁵. Quella del filosofo che rientra nella *pólis* a costo della propria vita è una delle figure chiave della filosofia⁵⁵⁶.

L'uscita dalla città di Agave e delle sue sorelle le ha portate a vagare in un territorio ignoto, dove hanno dato luogo a una condizione di vita, di sorellanza, festosa, in cui si sono ricongiunte con Dioniso. Invece, sottolinea Honig, sia il rifiuto di Bartleby che quello di Antigone non li hanno portati a una condizione felice. La vita in festa che si sviluppa sul Citerione è un'eterotopia. Ma, se la festa è destinata, a fine giornata, a terminare e le baccanti a rientrare in città, tutto ciò che è successo in quel momento è andato perduto? O è impossibile riprendere la vita di tutti i giorni come se nulla fosse accaduto? Non si tratta semplicemente di un nuovo inizio, di fare *tabula rasa* di ciò che c'era prima o di sovvertirlo come avviene in quelle riduttive letture della festa che ne fanno un capovolgimento. Si crea, invece, un piccolo scarto, un cambiamento in grado di mutare l'ordine del

⁵⁵³ B. Honig, *A feminist theory of refusal*, Harvard University Press, Cambridge 2021, p. 60.

⁵⁵⁴ Il fatto che le donne facciano parte della città è attestato e riconosciuto anche in Aristotele, *Politica*, 2, 9 1269b, in cui si dice, però, che la libertà concessa alle donne è dannosa sia all'interno della costituzione che all'interno dello Stato. Al fatto che le donne facciano parte dello Stato non consegue l'apparentemente logica conclusione che siano delle cittadine.

⁵⁵⁵ H. Arendt, *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, trad. it. di A. Carosso, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, p. 89.

⁵⁵⁶ Cfr. D. Di Cesare, *La vocazione politica della filosofia*, cit.

mondo, un cambio di passo nella percezione del tempo, che non può far tornare alla vita quotidiana.

Pierre Vidal-Naquet sostiene che la città antica sarebbe fondata sull'esclusione delle donne allo stesso modo in cui era fondata sull'esclusione degli stranieri e degli schiavi⁵⁵⁷. Il fatto che le baccanti escano dalla città e poi vi facciano ritorno rappresenta la rivoluzionaria sovversione di questo assunto: le donne fanno parte della città e sono proprio loro a essere in grado di trasformarla nel profondo. Il fatto che stiano dentro o fuori i confini della *pólis* non è certo irrilevante. È Barbara Goff a suggerire che le donne, nell'antica Grecia, fossero in possesso di una cittadinanza "latente" che diverrebbe visibile nella messa in atto di rituali di gruppo⁵⁵⁸. Sarebbero in possesso di una forma di potere sempre in potenza, che diviene atto in alcuni modelli di agire comune. Se le donne, all'interno della città, vengono scelte per questi rituali secondo un criterio aristocratico o in modo democratico, questo non ha valore al di fuori della città, dove un criterio di uguaglianza fraterna diviene dominante. Tutte le donne possono partecipare democraticamente alla vita politica. Come osserva accortamente Di Cesare: «Le donne premono ai confini della *pólis*, minacciano la politica degli *ándres*, la incalzano dal lato del politico»⁵⁵⁹.

Non sono solo donne, ma anche straniere. Il coro delle baccanti è composto da migranti che hanno abbandonato la loro patria⁵⁶⁰. Queste convivono pacificamente con le tebane, una volta che queste hanno abbandonato le costrizioni della città: ancora una volta, nella festa si crea una nuova comunità, aperta senza riserve allo straniero che viene da lontano. Nel primo stasimo della tragedia le baccanti asiatiche immaginano un'eterotopia in cui ogni differenza viene meno in cui Dioniso offre il piacere del vino che annienta le differenze⁵⁶¹. Ciononostante continuano a permanere delle differenze tra le baccanti tebane e

⁵⁵⁷ P. Vidal-Naquet, *The black hunter and the origins of the Athenian ephebeia*, in R.L. Gordon (a cura di), *Myth, religion, and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 147–162.

⁵⁵⁸ B. Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2004, p. 164. Ringrazio Nebošja Todorovic per i preziosi consigli di lettura sulle interpretazioni politiche delle *Baccanti*.

⁵⁵⁹ D. Di Cesare, *Democrazia e anarchia. Il potere nella pólis*, Einaudi, Torino 2024, p. 138.

⁵⁶⁰ Euripide, *Baccanti*, 21.

⁵⁶¹ Ivi, 421-423.

quelle provenienti dall'Asia, a prova che nella comunità in festa non entra il gioco un'omologazione appiattente che non si faccia carico delle differenze⁵⁶².

E se le baccanti e i partecipanti alla festa fossero pazzi? Chi abbandonerebbe una situazione tranquilla per gettarsi nell'ignoto? E – ancora – chi sarebbe così pazzo, da tornare poi in città a raccontare quanto fosse felice la vita altrà, lontana dalla normalità acquisita? L'intera tragedia delle Baccanti si gioca sulla follia e la sua percezione, in un continuo scambio che avviene in scena. Tiresia afferma che danzare per Bacco è saggezza, e lui e Cadmo sono i soli così saggi da lasciarsi andare alla follia. Il dio, nella festa, vuole essere celebrato da tutti, senza differenze⁵⁶³. Nel giorno di festa si invertono all'infinito follia e saggezza, fino a rendere arduo distinguerle. La follia è necessaria per abbandonare le rovine della terra, legata alla vecchia legge, e avventurarsi nel mare aperto dove la vecchia non è più in vigore e la nuova legge è ancora di là da venire. È con Foucault che la follia del navigante diviene un sapere proibito, in grado di mettere in crisi l'ordine della terraferma. I motivi sono molteplici e come scrive Foucault nella sua *Storia della follia*:

Affidare il folle ai marinai significa evitare certamente che si aggiri senza meta sotto le mura della città, assicurarsi che andrà lontano, renderlo prigioniero della sua stessa partenza. Ma a tutto questo l'acqua aggiunge la massa oscura dei suoi valori particolari; essa porta via, ma fa ancor più: essa purifica; e inoltre la navigazione abbandona l'uomo all'incertezza della sorte; là ognuno è affidato al suo destino, ogni imbarco è potenzialmente l'ultimo. È per l'altro mondo che parte il folle a bordo della sua folle navicella; è dall'altro mondo che arriva quando sbarca. Questa navigazione del pazzo è nello stesso tempo la separazione rigorosa e l'assoluto Passaggio.⁵⁶⁴

Impossibile mantenere il folle all'interno della città; questo viene confinato in uno stato d'esilio permanente, mandato in mare. Condannato a una situazione liminare può trovare la morte e mostrare un nuovo modo di vivere. Non è più

⁵⁶² Sulla differenza che intercorre tra le baccanti asiatiche e quelle di Tebe si vede il recente articolo di Luigi Battezzato che tiene conto del lavoro di Honig. L. Battezzato, *Migrant Refusal: The Inoperativity of the Asian Bacchae in Euripides*, in *Classical Antiquity* 41, 2 (2022), pp. 4-15.

⁵⁶³ Euripide, *Baccanti*, 206-208.

⁵⁶⁴ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, nuova edizione a cura di M. Galzigna, BUR, Milano 2011, p. 52.

libero di tornare all'interno delle mura, ma ha di fronte a sé la libertà sconfinata del mare. Ma cacciare il pazzo dalla città è scacciare il divino, dal momento che quella è l'origine della follia umana. Per questo motivo Dioniso infliggerà la sua vendetta contro Tebe.

Già Platone nel *Fedro* osserva l'origine divina della *manía*. Spunto dell'intero dialogo è la dichiarazione di Lisia della necessità di un amore moderato, a cui viene contrapposta una *manía* che ricorda i discorsi di Diotima nel *Simposio*. La follia può così essere definita "dono divino" da cui derivano i "più grandi doni"⁵⁶⁵. Uno dei tre tipi di pazzia che vengono poi riconosciuti da Socrate è proprio quello dionisiaco, con funzione catartica e iniziatica. Chi viene pervaso da questo tipo di *manía* e invasamento divino viene liberato dai mali presenti. Nell'origine divina è infatti sempre presente quella tensione, tipica anche del giorno di festa, in cui il legame tra terra e cielo si fa più stretto.

Nonostante ciò durante il Medioevo la follia è duramente condannata, inserita tra i vizi che si spartiscono il dominio dell'anima. E con il Rinascimento riesce a conquistare il pauroso trono di ciò che minaccia gli esseri umani. La follia di cui parla Erasmo da Rotterdam nella sua opera più celebre viene vista con una satira morale. E così Foucault può scrivere che «mentre Bosch, Brueghel e Dürer erano spettatori terribilmente terrestri, e implicati nella follia che vedevano sorgere intorno a loro, Erasmo la scorge abbastanza da lontano da essere fuori pericolo; egli l'osserva dall'alto del suo Olimpo; e se canta le sue lodi è perché può riderne del riso inestinguibile degli dei»⁵⁶⁶. La follia è uno spettacolo di origine divina, «essa è solo uno spettacolo ben noto allo spettatore estraneo»⁵⁶⁷. Ritorna continuamente l'immagine dello spettatore estraneo che assiste tanto alla festa, quanto alla follia.

Negli attributi di Dioniso, si può osservare nella tragedia euripidea, non risuonano solo i caratteri del festivo che gli vengono tradizionalmente collegati. Non solo l'ebbrezza sconfinata e la sediziosa rivoluzione, ma tutto è legato a una duplicità caratteristica che illumina una volta di più l'autentico tratto rivoluzionario delle feste. Ogni festa inaugura un tempo nuovo, una comunità diversa, aperta. E ogni festa è destinata a finire, con il sorgere del sole del giorno

⁵⁶⁵ Platone, *Fedro*, 244 a.

⁵⁶⁶ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit. p. 68.

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

nuovo che segna il ritorno alla vita quotidiana e alle incombenze di tutti i giorni. Ma il tratto dionisiaco più autentico sta nello sterminato residuo di festosità che permane nella vita una volta che il giorno di festa viene lasciato alle proprie spalle.

A tornare a mettere l'accento sull'inattività, la fatica e il riposo è Byung-Chul Han, che a più riprese, in diverse opere, torna sul tema parlando della festa. Condannando le attuali condizioni di vita, recrimina duramente la scomparsa della sacralità:

Oggi abbiamo del tutto smarrito il riposo festivo, caratterizzato dalla simultaneità di intensità vitale e contemplazione. È proprio nel momento in cui la *vita activa*, che nella sua crisi tardo-moderna degenera in iperattività, assorbe in sé la vita contemplativa che la vita raggiunge una reale intensità.⁵⁶⁸

Il riposo e il silenzio sono infatti una parte del sacro che non deve essere sporcato dal lavoro che appartiene invece totalmente all'ambito del profano. In questa divisione manichea che riprende le teorie di Durkheim compare quella che è una « *differenza ontologica, o addirittura teologica*»⁵⁶⁹. L'alternarsi di sacro e profano dovrebbe essere scandito dal susseguirsi di giorni di festa e giorni lavorativi, che è però venuto meno in una contemporaneità succube di un lavoro tanto totalizzante da togliere persino il sonno. Questa è l'originale tesi di Jonathan Crary che nel suo *24/7: il capitalismo all'assalto del sonno* sostiene che il capitalismo, dopo aver occupato ogni spazio e tempo a sua disposizione si rivolge alle ore dedicate al riposo⁵⁷⁰. Una delle conseguenze più inquietanti della modernizzazione capitalistica sarebbe l'appiattimento del carattere ciclico proprio della quotidianità, soppiantata da forme cumulative, anticicliche e ripetitive. «l'occorrenza periodica della festa è sostituita dal tempo libero mercificato e viene creata una sequenza interminabile di bisogni apparenti per degradare e umiliare i semplici atti di condivisione per mezzo dei quali da tempo immemorabile gli appetiti umani vengono gratificati o soddisfatti»⁵⁷¹. In questo

⁵⁶⁸ Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, trad. it. di S. Aglan-Buttazzi, nottetempo, Roma 2021, p. 55.

⁵⁶⁹ Ivi, p. 56.

⁵⁷⁰ J. Crary, *24/7: il capitalismo all'assalto del sonno*, cit.

⁵⁷¹ Ivi, p. 72.

modo, come già osservato da Heidegger, il riposo è squisitamente funzionale alla ripresa del lavoro. Nella festa invece è la vita a farla da padrone, di contro al lavoro. La festa è «la forma intensa della vita»⁵⁷². Quando, come oggi, il tempo è volto alla produzione costante, la festa scompare e la vita ne è impoverita, privata della sua forma più concentrata.

La direzione del tempo verso uno scopo esterno alla festa stessa le sottrae la sua linfa vitale, è il dirigersi stesso a far sfiorire il tempo. Nella festa è insito, infatti, un che di imperituro, che lo eterna. Il tempo della festa è un “tempo elevato”, e qui Byung-Chul Han gioca con la parola tedesca *Hoch-Zeit*, che senza trattino significa matrimonio. Richiama in questo modo Hölderlin che definiva la festa un matrimonio con gli dèi. Nell’avvicinamento tra mondi si intensificano tempo e vita.

L’accento viene posto sulla ritualità insita nel tempo festivo, che dopo il Medioevo è andata scomparendo, lasciando la festa una vestigia vuota di ciò che era un tempo.

Le celebrazioni o i festival odierni hanno ben poco a che spartire con quel tempo elevato. Sono oggetto di un management di eventi. L’evento come forma di consumo della festa rivela una struttura temporale molto diversa, come si deduce dalla parola latina *eventus*, che significa “sbucato fuori all’improvviso”. La sua temporalità è l’eventualità. È casuale, arbitrario e non vincolante.⁵⁷³

Ponendo così l’accento su una struttura temporale rigida e legata a doppio filo con la ritualità Byung-Chul Han sottrae alla festa la dimensione di spontaneità e di leggerezza che la rende libera da una facile soggiogazione al potere. «La totalizzazione della produzione conduce quindi a una totale profanazione della vita. Anche il riposo viene sequestrato dalla produzione e degradato a tempo libero, a pausa per riprendersi, non introduce alcun sacro periodo di riunione»⁵⁷⁴. Ma il sacro periodo di riunione potrebbe anche essere un evento? Secondo Heidegger «l’evento affida (*übereignet*) il Dio all’uomo dedicando (*zueignet*) quest’ultimo al Dio. [...] L’evento è il frammezzo riferito al passar via del Dio e alla storia dell’uomo. Non è però un indifferente diaframma,

⁵⁷² Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, cit., p. 58.

⁵⁷³ Ivi, p. 60.

⁵⁷⁴ Ivi, p. 61.

bensi il riferimento al passar via è l'apertura del fendersi di cui il Dio ha bisogno»⁵⁷⁵. È dunque nell'evento che si schiude la soglia festiva che lega il mondo umano a quello divino. In un'ottica in cui il lavoro ha assunto una forma sempre più frenetica, in cui non si rivela nessun bisogno di interruzione e di festa e in cui «la coazione a produrre conduce alla disgregazione della comunità»⁵⁷⁶, sembra tanto più necessario un evento, che irrompa nel corso del tempo sempre uguale. Del resto, come scrive lo stesso Byung-Chul Han: «Il rallentamento, da solo, non fa del lavoro una festa. Oggi rallentare non serve, è invece indispensabile una rivoluzione del tempo, che inauguri un tempo del tutto diverso. Quello che si lascia accelerare è un tempo egoico, è il tempo che prendo per me»⁵⁷⁷. Finché la festa resta una pausa, un rallentamento, non è in grado di inceppare i meccanismi della macchina produttiva capitalistica, che è sempre in movimento e non si ferma mai per poter continuare a creare utile. Nella riconquista, suggerita, di un riposo contemplativo, molto peso ha ancora il rito, che sembra l'unica forma funzionante, nella religione, di creare una comunità in festa. Qualunque forma di eccedenza dionisiaca viene così accantonata.

Il tempo della festa è rivoluzionario perché non passa, è intramontabile. Inaugura un nuovo corso, che quandanche termina la giornata festiva, lascia dietro di sé, nella vita di tutti in giorni, un profumo di un modo diverso di vivere la vita che è stato possibile. E se è stato possibile, e non solamente una fantasia, perché andrebbe accantonato improvvisamente?

Il cosiddetto accelerazionismo, che è attualmente così sostenuto, non riconosce che l'odierna crisi del tempo non va raggiunta mediante la decelerazione o l'accelerazione dei processi. Abbiamo bisogno di una nuova forma di vita, di una nuova narrazione, dalla quale derivi un tempo altro, una vita altra, che ci salvi dall'impasse.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, a cura di F.-W. Von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p. 54.

⁵⁷⁶ Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, cit., p. 61.

⁵⁷⁷ Id., *Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Interviews*, Matthes & Seitz, Berlin 2019, p. 106.

⁵⁷⁸ Id., *La società della stanchezza (Nuova edizione ampliata)*, trad. it. di F. Buongiorno, nottetempo, Roma 2019, p. 106.

Contro le tesi che hanno riscosso un certo successo nei primi anni '10 del XXI secolo⁵⁷⁹, Byung-Chul Han sostiene che non basti l'intensificazione estrema delle condizioni esistenti fino alla loro esplosione per far sì che si crei un tempo nuovo. Serve un nuovo modello. Non basta la permanenza esasperata all'interno del modello di tempo capitalista per uscirne. Viene così contrapposta una temporalità piena, il "tempo solenne", che, nutrito di ritualità, non può subire variazione alcuna.

La coazione ad agire, ergo all'accelerazione della vita, si rivela un efficiente strumento di dominio. Se oggi una rivoluzione pare impossibile, allora forse il motivo risiede nel fatto che non abbiamo più tempo per pensare. Senza tempo, senza il tempo di riprendere fiato, ecco che l'Egualo va perpetuandosi, e lo spirito libero muore.⁵⁸⁰

Per salvare il tempo della festa, ormai scomparso e inglobato in quello omnicomprensivo del lavoro, Han propone un ritorno al tempo mitico della pienezza. Il tempo del lavoro ha oggi dissolto lentamente nella nebbia i confini tra di sé e il tempo festivo. In questa indeterminazione il tempo festivo non compare più agli occhi di chi lo cerca. La libertà è così solo di facciata, siamo noi stessi a sfruttarci all'infinito e all'apparente libertà fanno da controcanto le malattie psichiche della nostra epoca. «La repressione cede il passo alla depressione»⁵⁸¹. Questa vita può tutt'al più mirare alla sopravvivenza: non è più libera – nonostante l'apparenza – di fare uso del proprio tempo. Questa non-libertà ha inglobato anche il politico, rendendolo incapace di pensare nuove forme di comunità e nuovi modi di vivere il tempo. La questione è sempre: come è possibile festeggiare oggi? *"There is no alternative"* non significa altro che la fine della politica, la cessazione della capacità di immaginare, l'addio alla fantasia. È certamente per questo motivo che un ritorno senza limiti alla bella festa originaria, così come era festeggiata nell'antichità, sembra una vana ricerca

⁵⁷⁹ Per le teorie accelerazioniste cfr. N. Srnicek e A. Williams, *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro*, trad. it. di F. Gironi, Nero Editions, Roma 2018; R. Mackay (a cura di), #ACCELERATE: *The Accelerationist Reader*, Urbanomic, Falmouth 2014.

⁵⁸⁰ Byung-Chul Han, *Vita contemplativa, o dell'inazione*, trad. it. di S. Aglan-Buttazzi, nottetempo, Roma 2023, p. 33.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

dell'*arché* perduta. Vivere nuove forme di vita nel giorno di festa significa immaginare mondi nuovi che investano anche il passato.

8.2 “Corpolentissima” fantasia al potere

La festa immagina e attualizza nuovi modelli di vita comunitaria. La fantasia ne costituisce, per questo motivo, uno degli aspetti maggiormente degni di nota. A constatare che la fantasia non è un distaccamento completo dalla realtà è già Aristotele nel *De Anima*, che si richiama alla descrizione che ne aveva fatta Platone nel *Timeo*⁵⁸². Aristotele assegna alla fantasia la funzione di mediazione tra intelletto e sensazione, facendone così il presupposto della memoria; le attribuisce inoltre la caratteristica di essere solamente propria degli esseri umani. Nel Medioevo il termine venne tradotto con *imaginatio*, e per Alexander Gottlieb Baumgarten, fantasia e facoltà inventiva sono, nell'*Aesthetica* (1750) ancora una sola cosa⁵⁸³. Fantasia è la disposizione naturale a immaginare, che deve collaborare con le altre facoltà. La traduzione dal greco al latino dei testi aristotelici porta all'appiattimento del termine *imago* (immagine) e della parola *imaginatio* (immaginazione)⁵⁸⁴. La fantasia però, così celata dietro altri vocaboli e concetti, continua a muoversi nel corso dei secoli all'interno del pensiero filosofico e politico.

Neppure nella *Scienza Nuova* di Giambattista Vico sussiste una differenza rigida tra fantasia e immaginazione, sebbene la fantasia sia propriamente atta a produrre i contenuti dell'immaginazione. La fantasia degli uomini delle età antiche si colloca all'origine della sapienza poetica, il cui dispiegamento si dà in universali fantastici, in una fantasia creatrice con una valenza conoscitiva e geroglifica, che Vico legge secondo una prospettiva anticartesiana. Nella *Scienza Nuova* la fantasia non contribuisce certo a occultare la verità, creando

⁵⁸² Aristotele, *De Anima* 428 b 26-27, 429 a 2-3; Platone, *Timeo* 71 ssg. Nel *Timoteo* Platone ritiene che la facoltà immaginativa possieda una certa indipendenza dalla sensazione e che possa perciò rielaborare liberamente ciò che ha precedentemente appreso per mezzo dei sensi. Aristotele sottolinea invece il legame che sussiste tra fantasia e sensazione, dal momento che in assenza di sensazione non si darebbe pensiero.

⁵⁸³ A. Gottlieb Baumgarten, *Estetica*, a cura di S. Tedesco, nuova edizione riveduta da A. Nannini, Aesthetica, Sesto San Giovanni 2020.

⁵⁸⁴ Quintiliano, riferendosi alla fantasia, chiarisce la differenza tra il termine greco e quello latino: «*quas φαντασίαις Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesententur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur*». Quintiliano, *inst.*, 6, 2, 29.

parallelamente delle immagini false, al contrario, la fantasia produce verità, è una forza produttiva e conoscitiva che gli «uomini ingegnosi e profondi» sono in grado di far «balenare» grazie alla loro riflessione⁵⁸⁵. La grandiosa impresa di Vico di dare vita a una logica della fantasia come teoria gnoseologica, e capace di produrre mondi nuovi, si snoda lungo l'intero corso della sua produzione. Infatti, la memoria, attivata dalla fantasia, è in grado di produrre nuova conoscenza, ovvero scienza nuova⁵⁸⁶.

Nonostante l'idea comune che pensa la fantasia come opposta alla realtà, sarebbe invece in grado di generare conoscenza, utile all'uomo e al pieno realizzarsi di una vita collettiva. Gli istituti politici che sono tanto necessari al vivere comune non sarebbero dunque, in alcun modo, opposti alla fantasia, ne sarebbero, anzi, un prodotto. Se è dunque impossibile, per la natura che la caratterizza, imbrigliare la fantasia e tenerla soggiogata immobile, ne consegue che anche gli istituti politici non possono e non devono essere considerati come degli immutabili e vuoti palazzi granitici che nessuno ricorda più perché siano stati eretti.

Vico insiste, nuovamente, nel secondo libro de la *Scienza nuova*, sul fatto che la fantasia sia qualcosa di concreto. Infatti la capacità creatrice dei primi uomini, in grado di mettere in moto il processo di incivilimento, agisce in funzione di una peculiare virtù della fantasia, quella di essere "corpulentissima", pervasa cioè della sua natura corporea⁵⁸⁷. La fantasia creatrice, poetica, ha natura sostanziale, estremamente corporea⁵⁸⁸. È il fantasticare creativo che modella la prima comprensione del mondo e opera su un piano pre-razionale, che precede e eccede la logica. Queste non sono separate tra loro e senza comunicazione, ma la fantasia è in grado di essere chiave d'accesso privilegiata alla logica razionale. Anche l'ordinamento del mondo, per questo motivo, è intriso di fantasia: «in

⁵⁸⁵ G. Vico, *Vita scritta da sé medesimo*, in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971 pp. 3-54, qui p. 5.

⁵⁸⁶ Id., *Scienza nuova*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., pp. 377-701, qui p. 445.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 476 «In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano, quali gli abbiamo pur nelle Dignità divisato, dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal creare che fa Iddio: perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, per ch'era corpulentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si criavano, onde furon detti "poeti", che lo stesso in greco suona che *criatori*».

⁵⁸⁸ Su questo tema si veda M. Sanna, *Vico*, Roma, Carocci, 2016, p. 47 e p. 83

conformità di tali nature, l'antica giurisprudenza tutta fu poetica»⁵⁸⁹. Le «favole» delle leggi, le «ragioni favoleggiate da fantasia», si inseriscono così in una storia che non nasce con loro, e divengono le prime prove concrete di un ordinamento delle nascenti comunità di persone. Le favole di Vico, mosse dalla fantasia, costituiscono l'impianto legislativo che diviene così perpetuamente mosso dalle aspirazioni sociali e dalle immagini politiche che mettono in moto la fantasia stessa.

Già Giordano Bruno, muovendo da alcune riflessioni di Marsilio Ficino, aveva proposto una suggestiva teoria riguardante immaginazione e fantasia⁵⁹⁰. Nell'opera del 1584 *De l'infinito* viene esaltata l'incredibile potenza della fantasia, capace di immaginare all'infinito, andando oltre ogni grandezza e numero, estendendo così il suo potere al di là della realtà, ma senza perdere il contatto con essa⁵⁹¹. La fantasia è capacità di ricordare, ma di creare nuovi collegamenti da questi ricordi, superando i flebili legami imposti dallo spazio e dal tempo nella realtà. La fantasia riesce a sfondare la marmorea facciata della realtà delle cose, rendendole anche materiale di creazione. Le radicali proposte politiche di Bruno portano alla sovversione dell'ordine del mondo, che è solamente uno dei mondi possibili che sono dati nell'infinita potenza dell'universo. Riconoscerli significa avere il potere di agire efficacemente sulla realtà per mutarla seguendo l'indirizzo della fantasia.

Il nesso tra realtà e fantasia non è così fissato ontologicamente, ma i confini appaiano permeabili. La dissociazione galileiana di scienza e poesia – potremmo anche dire di realtà e fantasia – sembra portare all'odierno scollamento tra le due, che sposta l'ago della bilancia a totale favore della seria pesantezza della realtà/scienza. Come scrive Enzo Melandri a proposito della poesia: «Questa polarizzazione – che di fatto esiste e non ci sogniamo di negare per nulla – rende però ragione solo della tematica, non del sistema con cui opera»⁵⁹². Per questo

⁵⁸⁹ G. Vico, *Scienza nuova*, cit., p. 677.

⁵⁹⁰ M. Ficino, *Opera*, 2 voll. ex officina Henricpetrina, Basel 1576, vol. II, p. 156: «L'immaginazione conviene col senso in quanto percepisce le cose particolari; supera il senso perché, anche senza che nulla ci sia, produce immagini».

⁵⁹¹ G. Bruno, *De l'infinito universo e mondi*, in Id., *Opere italiane*, testi critici di G. Aquilecchia, coordinamento generale di N. Ordine, UTET, Milano 2014, pp.

⁵⁹² E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un saggio introduttivo di G. Agamben, Quodlibet, Macerata 2004, p. 525.

motivo non si può, interrogandosi sulla festa, scavare alla ricerca della fantasia, che già sempre la mette in moto.

Se, tradizionalmente, la fantasia si lega all'idea di futuro, alla possibilità di cambiare il presente, non può certo passare inosservato il fatto che sia stata più volte legata alla memoria, e quindi al passato. La fantasia, l'attività immaginativa, nasce da un ricordo presente e porta così *in nuce* la possibilità di riconfigurare il passato così come ventilata da Benjamin⁵⁹³. Risvegliare i morti e riparare ciò che è stato distrutto sono le vocazioni redentrici della fantasia festiva. La sua peculiarità consiste nell'immediatezza della messa in atto di queste fantasie che vengono concretamente vissute nell'istante in cui vengono alla luce. Nell'immediatezza fantastica del giorno di festa passato, presente e futuro si intrecciano fino a creare un tempo del tutto nuovo, che non è, però, un nuovo inizio. L'inizio si perde nella riconfigurazione del passato, nel suo darsi in nuove modalità, non tuttavia avulse da ciò che è stato e ciò che è.

Non è certo un caso che una delle divinità maggiormente accostate alle festività sia Saturno: nei saturnali emergono numerosissimi attributi festivi. Nella mitologia latina Saturno ricopre il ruolo che Chronos svolge in quella greca. È una divinità di un'altra generazione, una generazione precedente, è uno dei Titani. Rappresenta un tempo altro, che si perde in un passato mitico, ma la cui presenza è costante e risuona ancora nel presente. Chronos è il dio di un tempo diverso, apparentemente perduto, ma, al pari della festa, ancora fantasticabile e, per questo motivo, concretamente sperimentabile. La storia di Chronos racconta di un'utopia divenuta realtà: nei *Saturnalia* di Luciano si racconta di come egli abdichi a favore di Zeus, di come ceda il potere alla generazione successiva per sperimentare un tempo altro sulla propria pelle, il tempo dell'abbandono del lavoro, dell'inoperosità⁵⁹⁴. La messa in atto dell'utopia di Chronos richiama l'era mitica di questa divinità, in cui «tutto cresceva senza essere arato né seminato, non vi erano spighe, ma il pane era pronto e la carne preparata, il vino scorreva a fiumi e vi erano fonti di miele e di latte: tutti erano buoni, infatti, e tutti d'oro. [...]: nessuno, infatti, era schiavo al mio tempo»⁵⁹⁵.

⁵⁹³ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 491.

⁵⁹⁴ Luciano, *Saturnalia*.

⁵⁹⁵ Luciano, *Sat.*, 7.

Colui che fu re, che detenne il potere nella mitica età dell'oro, lo depone per dimostrare che un regno di libertà per tutti è una festosa utopia possibile, da fantasticare perché diventi realizzabile. Un altro paradigma di vita è possibile ed è un potere ancestrale, perduto, a mostrarlo. Ma solo nella riconfigurazione fantastica e festosa dei tempi può divenire evento. Nel tempo della festa si può immaginare un'utopia che rende la felicità un bene collettivo, senza discriminazioni⁵⁹⁶.

Lo stesso rimescolio dei tempi è evocato a più riprese da Benjamin che può parlare dei giorni di festa, sempre, in fondo, lo stesso giorno, che sono giorni della rammemorazione⁵⁹⁷. Il passato può, tramite la memoria, essere strappato all'omologazione appiattente che prevede già sempre la sua integrazione nel *continuum* della storia⁵⁹⁸. Questo è orientato verso un indefinito e futuro progresso, che risplende in lontananza e attira inesorabilmente verso di sé qualunque cosa, al pari di un enorme buco nero. La peculiarità del giorno di festa, che lo rende tanto prezioso agli occhi di Benjamin, è quella di poter, in un istante, far riemergere dalla polvere del passato un piccolo particolare, all'apparenza insignificante, e farlo risplendere in tutto il suo rivoluzionario splendore. La festa scintilla di queste micrologie, ne è ricolma: ogni piccola cosa può divenire il brillante fulcro festivo di uno di quelli scoppi di gioia tanto numerosi tra le persone che si riuniscono in queste occasioni. È data dalla fantasia la capacità di prendere queste apparenti minuzie e vedervi le prefigurazioni di un nuovo gioioso modo di vivere insieme. Queste pre-figurazioni sono «lo stesso giorno che ritorna in figura [*Bild*] dei giorni di festa»⁵⁹⁹.

La fantasia non è esclusivamente rivolta al futuro, anzi, opera, come si è visto, per mezzo della memoria. La rivoluzionarietà sembra collocarsi perciò nella distruzione della unidirezionalità. Non più delle frecce che puntano esclusivamente avanti o indietro, bensì un più complesso, quanto più produttivo, scambio continuo. La memoria reste così fedele al passato solo lasciandolo

⁵⁹⁶ Per il tema dell'utopia all'interno della commedia antica e del mondo greco, si veda M. Farioli, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

⁵⁹⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 491.

⁵⁹⁸ Cfr. G. Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 107-120.

⁵⁹⁹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 491.

sopravvivere nel presente, che si proietta nel futuro. Il passato è tradito, mutato, variato, e ogni volta nuovo, pur rimanendo lo stesso giorno di festa.

C'è stato un momento, nella storia recente, in cui è sembrato che la festa potesse non essere morta, che la fantasia l'avrebbe salvata e avrebbe, al contempo salvato il mondo. In quegli anni di barricate, rivolte e di sommosse politiche il passato sembrava destinato a essere redento, a mutare il presente per poter creare un futuro nuovo, di tutti. L'onda di insoddisfazione che sembrava scuotere un'intera generazione era stata senza precedenti, gli effetti culturali e politici erano enormi e sembravano in grado di scuotere l'architettura statale stessa. Che cosa è successo poi? Cosa rimane oggi di quel decennio che tra gli anni Sessanta e Settanta fece tremare al ritmo della festa la marmorea stabilità delle istituzioni?

Se il maggio del '68 viene da subito caratterizzato come "l'evento" (*les événements*) è per il suo carattere di dirompenza e la sua immediatezza in un darsi non mediato, ma capace di cambiare la società creando una nuova collettività. Lo slogan "tutto il potere all'immaginazione" prometteva uno svuotamento del potere così come conosciuto fino a quel momento: gli *arcana imperii* si sarebbero volatilizzati e l'immaginazione avrebbe riempito quegli spazi. La pluralità insita nell'immaginazione liberava delle concrete possibilità di occupare spazi conosciuti in determinati modi, riconfigurandoli per accogliere la nuova comunità che andava creandosi. La creatività politica permessa dalla fantasia fa sì che la storia intera sembra concentrarsi strepitosamente in singole giornate dense di avvenimenti.

La rinascita della fantasia, come della festività, è essenziale alla sopravvivenza della nostra civiltà, comprese le istituzioni politiche. Ma la fantasia non può mai essere completamente assoggettata a un particolare programma politico. Legare lo spirito creativo alle ragioni dell'ideologia equivale a ucciderlo.⁶⁰⁰

Così scrive Cox nel suo libro su feste e fantasie, delineando la necessità vitale dell'attenzione che in quegli anni veniva rivolta a temi che, ancora oggi, richiedono prepotentemente di tornare sulla scena. Ma perché la fantasia è tanto temuta? Al pari della festa, quando non viene imbrigliata e spira libera, si sviluppa in una forma peculiare, che si potrebbe chiamare "pensiero utopico".

⁶⁰⁰ H. Cox, *La festa dei folli*, cit. p. 109.

Questo trascende la mera immaginazione politica, concepisce concretamente forme nuove di esistenza sociale e le attua senza chiedersi se siano o meno possibili. «Il pensiero utopico è per la *polis*, la comunità sociale degli uomini, quel che la fantasia è per il singolo»⁶⁰¹. Il giorno di festa unisce la comunità sociale in modo da rimodellare la città e prevenendone una statica cristallizzazione che correrebbe presto il rischio di farla morire essiccata. L'uomo in rivolta di Camus combatte così la propria battaglia contro l'assurdità del mondo creando un futuro diverso, agendo allo stesso tempo su realtà e forma, mettendo in atto, come in una festa, la rivolta sul mondo quotidiano⁶⁰².

L'accusa di mancanza di realismo che viene spesso rivolta alla fantasia e alle feste, si basa ancora sull'idea di una rigida disgiunzione che intercorre tra realtà e utopia. Ma è possibile essere così certi che il termine "realtà" indichi qualcosa di più concreto? O c'è stato solamente un sovrapposizione tra ciò che dovrebbe rappresentare la parola e il suo grado di possibilità? Dichiarare qualcosa maggiormente reale di qualcos'altro è scandire una profezia autoavverantesi. Il cambiamento è irrealizzabile finché non diviene realtà. È la paura di smuovere determinati interessi che può rendere facile la condanna di qualunque cambiamento. Ma l'utopia politica ha sempre progettato non piccoli scostamenti, ma terremoti epocali⁶⁰³. Eppure questo tipo di pensiero utopico sembra atrofizzato, le immagini del futuro sono sempre più simili a un presente distorto: manca l'audacia di sognare sfrenatamente e di mettere in pratica festosamente il sognato. Quando Freud si occupa dei sogni perde l'occasione di occuparsi di un tipo peculiare: il sogno a occhi aperti. Seppur vi riconosca il nucleo incandescente dei sogni notturni, vengono psicoanaliticamente visti come il controeffetto di un desiderio inappagato. La loro potenza sulla realtà viene così frenata, restano una reazione a una mancanza e non sono genuinamente produttivi di alcunché.

⁶⁰¹ Ivi, p. 110

⁶⁰² Cfr. A. Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 2002.

⁶⁰³ Basti pensare ai lavori di Thomas Moore, Edward Bellamy, Tommaso Campanella, ma si potrebbe persino risalire alla *Repubblica* di Platone. L'uomo si dimostra in grado di pensare trasformazioni epocali per la propria comunità, tali da esercitare una profonda influenza sul tessuto sociale.

Uno dei più celebri slogan del '68 rende perfettamente l'idea della concreta potenza della fantasia: "*sous le pavés, la plage!*"⁶⁰⁴. Al di là del rumore delle barricate e del baccano delle assemblee, c'è una festa in corso, non il tentativo di cambiare il mondo, ma il cambiamento già in atto. Anche sotto, ovvero, al di là, oltre, alle spalle, di un qualcosa di tanto concreto come il selciato delle strade di una grande città, si può trovare qualcosa che richiama la libertà quale è la sabbia delle spiagge⁶⁰⁵. Ma la sabbia è pietra sgretolata, altrettanto concreta; è la sovversione della durezza del materiale che cede alla provocazione della fantasia, in grado di mutarne lo stato.

Ci si è accontentati? L'inarrestabile marcia del progresso ha forse trovato un ostacolo lungo i suoi binari? O siamo forse giunti alla meta? Sembra che l'immaginazione sociale si sia stancata, soddisfatta dei risultati ottenuti e non desideri cambiamenti di alcun tipo. Né progresso, né rivoluzione. Si riescono a descrivere esclusivamente futuri distopici, eterni presenti in cui la mancanza di alternativa regna sovrana⁶⁰⁶. Il presente non può – e non deve – cambiare, dal momento che non potrà mai raggiungere nuovamente i fasti di un passato mai esistito. Quando una giustificata critica nei confronti dei tempi accelerati dello sviluppo tecnologico si trasforma in cieca paura nei suoi confronti, non solo si perde la capacità di immaginare un futuro – troppo lontano e imprevedibile –, ma si perde persino la capacità di mutare un presente che non si è in grado di intendere. La critica che Heidegger muove alla tecnica a partire dagli anni '50 parte dalla modalità con cui l'uomo, per mezzo di quella intende il reale,

⁶⁰⁴ Seppure divenuto uno dei più celebri slogan del Maggio 1968 l'origine di questo slogan appare incerta e non fa parte di quelli affissi l'8 maggio 1968 all'atelier des Beaux-Arts. Secondo alcune fonti si ritroverebbe la frase in questione in uno spettacolo teatrale messo in scena nel marzo del '68 dal poeta e drammaturgo Armand Gatti, intitolato *La Passion du général Franco*. Cfr. E. Paolini, *Pourquoi les slogans de Mai 68 sont-ils repris dans chaque manifestation*, in *Le Figaro* del 3/05/2018. <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Fwww.lefigaro.fr%2Factualite-france%2F2018%2F05%2F03%2F01016-20180503ARTFIG00069-pourquoi-les-slogans-de-mai-68-sont-ils-repris-dans-chaque-manifestation.php#federation=archive.wikiwix.com&tab=url> (sito consultato l'ultima volta il 8/01/24). Secondo altre voci la leggenda vuole anche che sia stata la scrittrice e regista Marguerite Duras a coniare il celebre slogan.

⁶⁰⁵ Sullo slogan e sul ruolo che il situazionismo gioca all'interno del movimento del 1968 si veda M. Wark, *The beach beneath the street: the everyday life and glorious times of the Situationist International*, Verso, Londra-New York 2011.

⁶⁰⁶ Su distopia e utopia in letteratura e filosofia si veda Á. Heller e R. Mazzeo, *Il vento e il vortice. Utopie, distopie, storia e limiti dell'immaginazione*, Edizioni Centro Studi Erikson, Trento 2017. Si veda anche G. Claeys, *When Does Utopianism Produce Dystopia?*, in Z. Czigányik (a cura di), *Utopian Horizons. Utopia and Ideology - The Interaction of Political and Utopian Thought*, CEU Press, Budapest 2016, pp. 41–61.

attraverso un modo del disvelamento in cui questo diviene un fondo da impiegare⁶⁰⁷. Per Heidegger l'essenza della tecnica è una questione eminentemente metafisica, e per questo motivo tanto carica di conseguenze: ne va del futuro dell'umanità. L'apparente libertà portata da questo modo di stare al mondo è controbilanciata dall'uniformazione che verrà in seguito condannata anche dal suo allievo Marcuse.

Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano della uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra. La libertà moderna della soggettività si fonda completamente nella oggettività corrispondente. L'uomo non può svincolarsi da questo destino [*Geschick*] della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana. Ma l'uomo può, nella sua meditazione preparatoria, comprendere che l'esser-soggetto da parte dell'umanità non è stata, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico. Un'ombra passeggera di nubi su una piana velata, questo è l'oscuramento che la verità come certezza della soggettività, preparata dalla certezza di salvezza del cristianesimo, distende su un evento che essa stessa non è in grado di comprendere.⁶⁰⁸

La denuncia della distopia in cui l'uomo contemporaneo si trova a vivere porta Heidegger a spendere parole dure nei confronti della tecnica che conduce a una conformità in grado di cancellare ogni altra "possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico". Sembra però essere assente in Heidegger – coerentemente con il suo *modus philosophandi* – una riflessione sulle possibilità futurative dell'utopia. I poeti e la comunità di amici futuri restano solo accenni a una possibile alterità nella storia dell'essere. Rimane dunque nella poesia l'accento salvifico e criptico a una possibile speranza di immaginare un mondo diverso.

È Marcuse che riprendendo Freud e, precorrendo lo *Zeitgeist* che di lì a un decennio animerà le università americane, in un capitolo di *Eros e civiltà* intitolato

⁶⁰⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo Mursia, Milano 2019, pp. 5-27.

⁶⁰⁸ Id., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71-190, qui p. 97 n. 9.

Fantasia e utopia, mostra la fantasia come capace di alterare la realtà là dove questa ostacoli il principio di piacere⁶⁰⁹. L'“oggettività” viene distrutta per fare spazio a modi alternativi di soddisfare ciò che è ricercato. Ma se Freud pensa che questo non porti lontano e si fermi a un modo di fare infantile, per Marcuse «le forme di libertà e felicità che essa invoca pretendono di liberare la *realtà* storica»⁶¹⁰. Ancora una volta il confine tra realtà e fantasia – come del resto succede nei giorni di festa – pare possa non tanto sgretolarsi, quanto mostrarsi in tutta la sua labilità. La denuncia di Marcuse è violentemente volta alle condizioni che non consentono la possibilità di immaginare concezioni sociali radicalmente divergenti dalla modalità predominante di stare al mondo, in cui la gioia viene accantonata a favore di consumo e spettacolo.

A testimoniare la continua necessità di una riflessione sul tema, recentemente Roberto Mordacci ha pubblicato *Ritorno a Utopia*, in cui partendo dalla richiesta di «riabilitare il concetto di utopia»⁶¹¹, ne ricostruisce la storia, dall'origine del nome in Thomas Moore, agli antecedenti platonici, fino ad arrivare alle più recenti interpretazioni. La necessità di un ritorno al pensiero utopico è data dal bisogno di «denunciare il pericolo e reagire alla deriva nichilista del pensiero postmoderno, che ha decretato per anni il rifiuto di ogni fiducia moderna nelle capacità umane di abitare il tempo e di contribuire a costruirne il senso»⁶¹². Sentendo la necessità di coniare un termine che richiami l'urgenza di un ritorno all'utopia e un richiamo alla critica del pensiero postmodernista Mordacci parla di “anterotropia”: «L'anterotropia è nient'altro che il nome dell'utopia nella chiara percezione, oggi ineludibile, che il non-luogo dove collocare l'immagine della società giusta è e deve essere il futuro»⁶¹³. La chiosa finale è volta alla concretezza dei progetti in cui necessariamente deve esprimersi un pensiero utopico, che potrebbe oggi articolarsi in un «mondo-città-giardino, una repubblica di repubbliche sovrane ma connesse attraverso una rete di patti sulle questioni cruciali per la vivibilità e la convivenza fra gli esseri umani, i quali non sono stati destinati a un ineluttabile conflitto definitivo»⁶¹⁴.

⁶⁰⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 171.

⁶¹⁰ Ivi, p. 175.

⁶¹¹ R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Bari-Roma 2020, p. VII.

⁶¹² Ivi, p. 139.

⁶¹³ Ivi, p. 140.

⁶¹⁴ Ivi, p. 142. Una simile proposta si ritrova nell'ultimo testo postumo di Beck, U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Bari-Roma, 2017. Per una lettura che

Senza dubbio queste riflessioni rimandano all'autore che più ha legato il proprio nome all'idea di utopia nel XX secolo: Ernst Bloch, che da un lato ha spinto l'idea di utopia verso il suo estremo profetico e rivolto inesorabilmente al futuro, e dall'altro lato, verso l'estremo che la considera qualcosa di estremamente concreto e in grado di legare a doppio filo presente, passato e futuro. Contro Engels, che credeva che l'evoluzione scientifica del socialismo avrebbe tolto all'utopia ogni possibile ruolo, Bloch la pensa come un motore costante, una forma del desiderio che mantiene in moto la storia. Contro ogni immobilismo, ogni desiderio di portare indietro le lancette della storia o di rendere ogni futuro uguale al presente, l'utopia scompiglia le carte in tavola e rende universale un'idea di mondo che può così divenire reale.

Ogni progetto e ogni creazione che siano stati spinti ai limiti della loro perfezione hanno sfiorato l'utopia e, come già detto, proprio alle grandi opere culturali, che seguitano sempre ad agire in senso progressivo, hanno dato un'eccedenza al di là della loro mera ideologia di valore locale, e con ciò niente di meno che il sostrato dell'eredità culturale.⁶¹⁵

Per Bloch è in azione una "coscienza anticipante" che permette di spingersi oltre l'esistente, un qualcosa di astratto solo perché non ancora in atto. Oggi non c'è, ma domani potrebbe esserci. La speranza nel futuro mantiene in costante moto la comunità di persone che si unisce grazie all'azione di questo principio. La speranza desidera per sua natura aver successo, si attua balenando per un secondo nell'istante in cui viene vista come possibile. Bloch non ha mai preteso di negare ciò che spetta alla realtà: si è solamente rifiutato di considerarla immutabile e senza speranza di cambiamento. Se il treno della storia procede sulle quanto mai concrete rotaie delle realtà, queste possono sempre essere scardinate, il treno può essere deviato o fatto deragliare. La forza della speranza è debole, per usare un'ossimorica espressione enigmatica di Benjamin⁶¹⁶. Per

accentua le tensioni costruttive presenti nella proposta di Beck si rimanda a F. Rambaldini, *Democrazia della metamorfosi. Un'eredità di Ulrich Beck*, in *Rivista sperimentale di freniatria* CXLVII (2), 2023, pp. 13-28.

⁶¹⁵ E. Bloch, *Il principio speranza (1938-59)*, trad. it. di E. De Angelis, T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005, pp. 184-185.

⁶¹⁶ Nella seconda tesi sul concetto di storia Benjamin afferma che «allora a noi, come a ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto». Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 484.

Bloch all'angoscia del nostro tempo può essere contrapposto, con lo stesso grado di probabilità, il controcanto della speranza. Se l'angoscia sembra privare di sbocchi ogni sentiero e di ridurre lo spazio in cui respirare, la speranza è una boccata d'aria fresca nell'orizzonte che si apre di fronte agli uomini. Questo aperto è vasto a tal punto da illuminare anche il passato: come ricorda Marchesoni, è stato Bloch, nello *Spirito dell'utopia* a insistere sulla possibilità di riportare alla luce le possibilità non espresse del passato⁶¹⁷.

Il giorno di festa incarna la debole forza della speranza in un mondo diverso. Nell'incarnazione si esalta la forza, dal momento che i giorni di festa esplodono nel calendario. Minano il percorso ordinato dei giorni sempre uguali. La debolezza è invece intrinseca di un giorno destinato a finire. L'utopia che si avvera nei giorni di festa è destinata a svanire con la fine della festività. Rimane però, nei giorni successivi, un profumo di festa, che mantiene vivo nelle memorie rivolte al futuro, quella possibilità di una vita diversa, che funge da motore e bussola per le azioni umane. L'utopia è inseparabile dal pensiero emancipatore⁶¹⁸.

8.3 Un gran balzo nel dopodomani

La presupposta serietà che caratterizza la vita adulta va di pari passo con la concretezza della realtà, non certo con l'incertezza della fantasia, del pensiero utopico, della capacità di immaginare propria dei bambini e dei giorni di festa. Si è insinuato il pensiero che la fantasia e le festività non fossero rispettabili, non aderendo pienamente agli archetipi di serietà necessari. Rispetto a quanto accadeva tra gli anni '60 e '70, oggi lo scontro non è più generazionale e non si contrappongono più direttamente due modelli di vita. Festa e fantasia sembrano ancora più in crisi dal momento che non riescono a mostrare una vera alternativa. Non esiste scontro se non ci sono parti in lotta. Chi oserebbe, in politica, parlare di un futuro utopico? Verrebbe immediatamente etichettato come "sognatore", inutile là dove si cercano disperatamente dei bravi amministratori, dirigenti d'azienda e tecnici. In questo modo il futuro non può distaccarsi dal presente. Il

⁶¹⁷ Sul concetto di *Eingedenken* tra Benjamin e Bloch si veda E. Bloch e W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano-Udine 2017.

⁶¹⁸ Cfr. M. Abensour, *Utopiques: tome 1. Le procès des maîtres rêveurs*, Sens & Tonka, Parigi 2012.

tempo nuovo è direttamente derivato dal tempo vecchio, non c'è scarto di alcun tipo. Non si staglia alcun *clinamen* lucreziano all'orizzonte. Se qualcosa non funziona nel presente, è certamente scarsa la possibilità che si aggiusti in futuro dal momento che questo è derivato direttamente e non si è immaginata nessuna alternativa.

Ma come incoraggiare questa immaginazione? Come ridestare la disposizione alla fantasia socioculturale in una epoca realistica, condizionata dall'"attuabilità"? Come riconquistare il dono di concepire futuri radicalmente alternativi, che non siano né una pura estensione del presente né una scelta tra opzioni che siano state giudicate "attuabili" alla luce dei mezzi disponibili? Questa è la domanda principale.⁶¹⁹

Ma se per Cox la risposta si trova nel ruolo della religione nella creazione di una fantasia politica⁶²⁰, dei futuri possibili vengono messi in atto ogni volta che si festeggia.

Esiste un modo festivo di appropriarsi il passato, che accetta il passato senza lasciarsene condizionare, e concepisce la storia non come una prigione dalla quale fuggire o un resto archeologico da conservare, ma come una dimensione di realtà che dilata e illumina il presente.⁶²¹

La festa non deve essere idealizzata, porta con sé contraddizioni, ma apre squarci di futuri possibili. Così, spesso, le comunità sono trascinate nelle feste dai personaggi che Hobsbawm descrive nel suo *I Ribelli* o che Thomä ricostruisce come modello filosofico nel suo *Puer robustus*⁶²². Sono certamente figure dalle molte sfaccettature, ma che trovano dei precedenti ben lontano nella storia del ribelle, del ragazzo combina guai, del *trickster*. La figura che rovescia per un giorno l'ordine costituito e diviene re temporaneo della festa, "*Lord of Misrule*"⁶²³.

⁶¹⁹ H. Cox, *La festa dei folli*, cit. p. 113.

⁶²⁰ Cox intende tutti gli esperimenti di diversi stili di vita compiuti dalle comunità monastiche, così come la creazione di comunità religiose negli Stati Uniti a metà del XX secolo.

⁶²¹ H. Cox, *La festa dei folli*, cit., p. 50.

⁶²² E. J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, trad. it. di B. Foà, Einaudi, Torino 2002; D. Thomä, *Puer robustus. Una filosofia del perturbatore*, cit.

⁶²³ In M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit., pp. 216-219 si legge del ruolo del "*Lord of Misrule*" in un contro-mondo di breve durata. Si veda anche P. Burke, *Helden, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 73 sgg.;

È Agamben, a inquadrare, recentemente e in modo originale questa figura tratteggiandola come pulcinella:

Secondo i folkloristi e gli storici del teatro, Pulcinella – come Arlecchino e lo Zanni – fa parte di quel corteggio di figure infernali che accompagnano il Monarca dei matti, il Biagio o il Re del Carnevale nel ciclo delle feste carnevalesche che si sostituiscono per tempo nell'Europa cristiana ai Saturnali pagani, di cui riproducono gli *insaniae ludibria* e le *debacchationes obscenas*. Se nel Carnevale si ride e si scherza, è perché risa, tumulti e disordini riproducevano in qualche modo antichi riti agrari e servivano a favorire la fecondità della terra e la ricchezza delle messi.⁶²⁴

La festa sfrenata si conclude, di solito, con un regolare processo. Il Carnevale viene giudicato e condannato a morte come «insolente, fraudolento, mendace, vorace, lordo, balordo, onto, bisonto, malvagio, lascivo e prodigo»⁶²⁵. Dopo la sentenza, il Carnevale, personificato da un fantoccio di paglia o un pupazzo di cenci, viene bruciato, impiccato o fucilato. A volte, a essere processato e condannato invece del Carnevale, è Arlecchino. Perché nella vita infernale, ma comica, caratterizzata dal riso e dalla burla di Arlecchino deve fare il suo ingresso il diritto? Perché Arlecchino, il re del carnevale, nel momento in cui il suo potere è al massimo dello splendore, deve essere condannato? E, ancora, che tipo di diritto entra in gioco per giudicare chi regna sullo stato d'eccezione? Sarà forse un diritto eccezionale, o quello di ogni giorno è bastevole? E, se sì, allora, di che stato d'eccezione si tratta? Come si può normare chi regna, monarca assoluto, sul caos, non prendendo nulla sul serio?

Nel decidere di sottostare al processo e alla propria morte, Arlecchino non depone il suo potere, ma lo consacra. Impossibilitato al dire con le parole del senso comune, il comico agisce come solo lui può fare, comicamente, sottostando a regole che non sono le sue. Nello scontro tra questi due poteri Arlecchino ha apparentemente la peggio, se solo non tornasse poi, ogni anno a regnare nuovamente sul carnevale. Come ricorda Agamben a proposito di Pulcinella «il

120 sgg.; 232. Sull'attualità di questa figura, J.R. Keller, *The Lord of Misrule: Eminem and the Rabelaisian Carnival*, in *Americanist* 24 (2007), pp. 101-116.

⁶²⁴ G. Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, nottetempo, Milano 2015, p. 49.

⁶²⁵ P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 231.

lazzo non è un'azione imputabile, non prevede responsabilità – è un puro, irreparabile come, senza sostanza né persona morale»⁶²⁶.

Uno dei tratti tipici della figura di Arlecchino è la fantasia. Mentre i primi servi nella commedia dell'arte sono caratterizzati dalla furbizia, dalla scaltrezza, il secondo servo è più sciocco, le sue invenzioni sono meno volte a un fine. E questa caratteristica è ereditata dalla figura di Arlecchino. La sua fantasia non possiede la *facies* dall'astuzia, quanto quella della creazione. L'approccio di Arlecchino è caotico, confusionario e in grado di rimescolare tutti i termini delle operazioni in corso. Nel fare questo ne cambia l'ontologia: se la situazione non è quella auspicata, la sua fantasia è in grado di rimodellare il mondo attorno a lui per generare una nuova "realtà". Il suo pensiero è veloce e multiforme, in un certo senso anche anarchico, dal momento che è in grado di distruggere ogni fondamento e ogni certezza in gioco. Questo rende Arlecchino una figura della soglia, un essere liminale: ancora si trova in questo mondo, ma lo eccede vivendo in uno nuovo. Questa sua alterità sostanziale lo rende difficilmente comprensibile e inquadrabile nelle categorie convenzionali, dal momento che ogni volta che sembra che gli si sia trovata una collocazione, Arlecchino spicca uno dei suoi mirabolanti balzi e si lascia alle spalle questo mondo.

Così Arlecchino con i suoi balzi e i suoi lazzi non rappresenta solo il carnevale come moderno saturnale in grado di rovesciare e destabilizzare una situazione prestabilita, ma incarna anche il potenziale festivo di messa in atto di un nuovo mondo che, per un giorno, si mostra già, colorato e altro, nel grigiore della quotidianità. Cox propone un'immagine di Cristo arlecchino che è «lo scherzo nel mezzo della preghiera. O forse più esattamente, è la preghiera come scherzo o lo scherzo come preghiera. È lo spirito ludico in un mondo di calcolata serietà utilitaristica»⁶²⁷. Il fatto che Arlecchino, per mezzo delle sue fantasiose creazioni riesca sempre ad avere la meglio sui suoi padroni, pur nel caos che genera, rappresenta la vittoria puramente politica di una vita insieme, più democratica, in cui l'abuso di chi detiene il potere può essere combattuto da una nuova potenza, che eccede le norme già date. Per questo motivo il potere che deve mantenersi e perpetuare un certo tipo di ordine costituito non può tollerare un simile stato d'eccezione.

⁶²⁶ G. Agamben, *Pulcinella*, cit., p. 52.

⁶²⁷ H. Cox, *La festa dei folli*, cit., p. 179.

La condizione paradossale che viene a crearsi è quella del potere ordinario che pretende di giudicare il potere dello stato d'eccezione, cercando di rispondere alla questione schmittiana della detenzione del potere da parte di chi decide sullo stato d'eccezione. Ma, la domanda che diviene urgente porsi è: questo giudizio funziona? Appare impensabile poter giudicare qualcosa di completamente altro e che eccede in ogni modo la pratica attuale. Qualcuno che persino con il suo corpo non sottostà alle leggi della fisica e crea nuovi movimenti. Qualcuno che – e questo dimostra l'alterità del suo potere – nasce donna, e poi diviene maschera, moltiplicando all'infinito la sua persona, diventando uno e tutti. Arlecchino non è mai solo con sé stesso, è sempre masnada, ma prospetta nuove possibilità di vita comune. Arlecchino, di contro a Kantorowitz, sembra avere un solo corpo, vivo e morto, altro allo stesso tempo⁶²⁸.

Arlecchino e il suo corpo non sono sempre aggraziati, possono anzi, essere goffi e giungere a occupare lo spazio circostante in modi nuovi e inauditi, come è del resto il suo sguardo sul mondo. Tutti possono vestire i panni di Arlecchino, assumendo questo potere, correndo il rischio di essere soggetti al giudizio del tribunale che teme ogni tipo di alterità e rischiando di perdere la propria identità. A questo proposito, ricorda Agamben, non si può non pensare al ritratto di Tristano Martinelli, uno dei più celebri arlecchini, ora esposto al museo dell'Hermitage, in cui l'attore guardando serio lo spettatore, tiene tra le mani la nera maschera da Arlecchino, ormai divenuta parte inseparabile di lui. Ed è proprio con il nome di Don Arlequin che dedica al Re di Francia e a sua moglie Maria de' Medici le *Compositions de Rhétorique*, stampate “*delà le bout du monde*” (al di là della fine del mondo), che è il luogo a cui appartiene, inferno o mondo

⁶²⁸ Si fa qua riferimento alla duplice natura di Arlecchino: se infatti da un lato si ha la maschera della commedia dell'arte che tutti conoscono, con il suo vestito a toppe colorate, dall'altro c'è il demone Arlecchino, con il suo corteo di anime infernali. Orderico Vitale, monaco cristiano, storico e cronista inglese, vissuto tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo, nella sua *Historia Ecclesiastica* racconta dell'apparizione di una “*familia Herlechini*”, un corteo di anime morte guidato da questo demone/gigante. Anche in epoca pagana era credenza condivisa in tutto il centro e nord dell'Europa che nel periodo “oscuro” (invernale) dell'anno e in occasione di feste particolari, come la notte di Valpurga, una Caccia Selvaggia composta di spiriti dei morti corresse per il cielo e sulla terra, con a capo una divinità secondo il pantheon del luogo. Inizialmente, le Hellequins – o Herlequins – erano le donne che cavalcavano con la dea della morte Hel, durante le cacce notturne. Ma passando nella cultura francese, Hel divenne un uomo, il re Herla o Herlequin, uno spirito della natura mascherato che, ereditato dalla commedia dell'arte italiana, conserverà – apparentemente – soltanto l'aspetto del travestimento del personaggio. Cfr. M. Oldoni, *La famiglia di Arlecchino. Il demonio prima della maschera*, Donzelli, Roma 2021; A. Nicoll, *Il mondo di Arlecchino*, trad. it. di E. Spagnol, Bompiani, Milano 1965; P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, cit.

nuovo che sia⁶²⁹. Questo testo è paradossalmente composto da settanta pagine bianche e da cinque piccole incisioni. Quasi a voler mostrare l'indicibilità del mondo nuovo che è venuto a testimoniare e per il quale è stato condannato, Arlecchino scrive un testo senza parole. Bianco significa ancora da scrivere, ancora da immaginare e da mettere in pratica, ma già potenzialmente tra noi.

Probabilmente a essere messa in discussione, giudicata, e, inevitabilmente condannata è la possibilità di alterità che Arlecchino viene a testimoniare. In gioco c'è qualcosa di molto di più che il sovvertimento della legge come rovesciamento: viene prospettata e applicata una legge altra, dai tratti violenti e infernali perché sono quelli temuti, ma in realtà un libro bianco, da scrivere, con solo cinque piccole immagini che testimoniano la possibilità, piccola e colorata di una nuova legge che è un modo diverso di stare insieme, in festa. Arlecchino e la festa non regnano sovrani: ispirano il cambiamento. L'anarchia che porta con sé il festivo non può infatti regnare, può bensì essere, ed essendo, muovere il mondo, cambiare la politica.

Arlecchino viene condannato per la sua estraneità, perché rappresenta tutto ciò che è temuto perché altro, diverso sconosciuto. Arlecchino è creatura della fantasia, in cui c'è genitivo oggettivo e soggettivo. Egli è una creazione fantastica, ma, allo stesso tempo è una creatura che, per mezzo della fantasia, apre a nuovi possibili modelli di vita comune, ci ricorda, con ogni suo gesto, che un'uscita è sempre possibile, dista solo un balzo. L'utopia non è tanto lontano, tantomeno irraggiungibile o inesistente: i giorni di festa lo testimoniano. Un balzo o un piccolo scarto sono bastanti, bisogna solo avere la fantasia di trovare lo spazio corretto per metterli in pratica. Là dove il tempo di tutti i giorni e il potere che lo amministra sembrano aver occupato ogni spazio a disposizione, dove l'aria sembra rarefatta per la mancanza di ossigeno, c'è sempre la possibilità di immaginare un luogo e un tempo in cui sia possibile festeggiare la vita.

⁶²⁹ Cfr. G. Agamben, *Pulcinella*, cit., p. 91. Il peculiare libro di Martinelli esiste probabilmente in una sola copia, consultabile alla BNF. È possibile anche l'accesso online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8607039k/f1.item> (consultato l'ultima volta il 23 gennaio 2024). Il titolo completo dell'opera è *Compositions de rhétorique de m. don Arlequin, comicorum de civitatis Novalensis, corrigidor de la bonna lingua francese et latina, condutier de comediens, connestabile de messieurs le badaux de Paris, et capital ennemi de tut les laquais inventeurs desrobber chapiaux*.

Epilogo: Il giorno finisce. La festa anarchica

Ci sono momenti nella storia, e i giorni di festa sono tra questi, in cui l'ordine dell'*arché* sembra poter essere messo in discussione. Il mondo trema al ritmo delle danze festive. E nello scuotimento che ne deriva crollano i castelli del potere, logorati da una consuetudine nascosta. Le feste sono incursioni anarchiche nell'ordine del tempo: lo sconvolgono senza pretendere di sostituirsi a esso. Nei giorni di festa la comunità che si crea si avvicina all'altro, si apre per accoglierlo dedicandogli il proprio tempo, si crea quella che Abensour chiama "temporalità della prossimità":

la temporalità della prossimità è eccezionale; non solo sconvolge, turba il tempo degli orologi, ma introduce un'altra prova che il tempo può essere diverso dal tempo della coscienza o dalla temporalità che si esprime nel Detto. A suo modo, la temporalità testimonia l'anarchia.⁶³⁰

La temporalità della prossimità, il tempo altro dei giorni di festa è l'evento-testimonianza che un altro modo di vivere il tempo è possibile. Ma la festa è destinata a terminare con il sorgere del sole del nuovo giorno. Se così non fosse cesserebbe di essere eccezionale, si sostituirebbe al tempo di tutti i giorni, l'anarchia diverrebbe immediatamente *arché*, e la festa giorno comune. Che cosa succede dunque quando la festa termina? Tutto è perduto e si è costretti a tornare alle proprie monotone occupazioni? Huizinga scriveva che «una volta finito, il gioco non finisce però nel suo effetto, bensì si irradia sul mondo ordinario situato al di là, e origina sicurezza, ordine, benessere per il gruppo che celebrava la festa, sino a che la sacra stagione si presenti di nuovo»⁶³¹. Benché la sua visione della festa sia particolarmente apollinea, su una cosa non sbaglia: una volta finita la festa non cessa il suo effetto. La sua potenza eccedente si svela solamente allora. La speranza di una politica diversa si fa strada nelle menti e nei cuori di chi ha festeggiato, una speranza concreta perché la sua potenza si è mostrata, per un

⁶³⁰ M. Abensour, *An-archia tra metapolitica e politica*, trad. it. di S. Dadà, in Ead. e M. Polleri (a cura di), *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni. Almanacco di Filosofia e Politica 5*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 251-271, qui p. 265.

⁶³¹ V.J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., p. 19.

breve istante, in tutto il suo splendore. Resta un sogno lucido, a occhi aperti, che si interpreta nel suo dispiegarsi.

Questa peculiare forma della festa, dicotomica e di passaggio, le conferisce un carattere di perenne apertura; come è cominciata è già finita. E promette costantemente il proprio ritorno. Non può perciò esistere una festa originaria. Credere che il passato offrisse occasioni di feste pure che oggi non sono più possibili è cedere alla tentazione di semplificare il mondo, oppure servirsi del mito del passato per rinsaldare la propria autorità. Come sottolinea Furio Jesi «quel suono cupo dell'*Ur*» che nella lingua tedesca lascerebbe echeggiare il passato e l'origine, è stato troppo spesso utilizzato come «mistificazione d'infanzia e innocenza» per non credere che non abbia più altro significato che «potere e morte, la morte di cui si serve il potere»⁶³². Una politica che si incammini nella direzione di una festa di questo tipo per trovare giustificazioni alle sue azioni e rinsaldare il proprio dominio è una politica di morte che riafferma la sua identità in sé stessa. Il passato mitico resta irraggiungibile perché non c'è nessuna innocenza smarrita.

Scuotendo il fondamento su cui si basa una certa concezione del potere la festa mostra anche le sue potenzialità di messa in crisi del concetto di *arché* nel suo significato di comando. È noto che il comando sia il gesto di chi ordina e dispone e che questo rapporto prospetti una visione verticalizzante dei rapporti sociali: il comando del sovrano cala infatti dall'alto sui sudditi che devono obbedirvi, pena l'esclusione dai rapporti sociali. Dal momento che, però, in democrazia, il movimento prevalente è quello della trasversalità, si inceppa – o perlomeno dovrebbe farlo – il rapporto diretto tra due dei significati di *arché*: primo e comando. È in particolar modo nella lingua latina, con la traduzione del termine greco in *princeps* e *principium* che i due diversi significati giungono a sovrapporsi completamente. «Le filosofie prime forniscono al potere le sue strutture formali»⁶³³. La possibilità di una riconfigurazione, ogni volta nuova, dei rapporti sociali che si manifesta in un giorno di festa corrisponde all'orizzontalità dei rapporti democratici. Distruggendo i ruoli prestabiliti nella vita quotidiana le feste contribuiscono a far scricchiolare una catena del comando calata dall'alto.

⁶³² F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 26.

⁶³³ R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, ed. italiana a cura di G. Carchia, Neri Pozza, Vicenza 2019, p. 25. Cfr. anche ivi, p. 203.

La festa non è teleologica, ma espansiva, un morbo contagioso che indebolisce l'organismo del potere.

Al contrario di quanto avviene nelle celebrazioni calate dall'alto, il progetto politico che sorge nelle feste è instabile, una flebile fiammella. Difficilmente si è riusciti a renderlo proposta politica concreta, inseribile all'interno del panorama politico inteso in senso governamentale. È stata a più riprese sottolineata la difficoltà delle manifestazioni di massa a delineare a mantenere stabilmente degli obiettivi politici⁶³⁴. Il giorno di festa non è da meno: la forma di vita che propone è tanto radicale e tal punto uno shock da essere difficilmente incasellabile in un determinato obiettivo politico. Ma la democrazia necessita di movimenti di questo tipo, che la tengono in vita e la rendono capace di non avvizzire immobile di fronte alla complessità delle sfide dell'età contemporanea. Pensare che un movimento di questo tipo possa slegarsi completamente dalla forma democratica così come fa Žižek individuando la democrazia come nemico, significa relegare la festa alla sua irraggiungibile condizione mitica originaria⁶³⁵. La democrazia si nutre della tensione con la forma di vita futura creantesi nei giorni di festa. Come sottolineano Ernesto Laclau e Chantal Mouffe là dove la democrazia si attua nella sua infondatezza diviene superfluo il ricorso a fondamenti su cui renderla stabile⁶³⁶.

Come linfa vitale che scorre nelle vene della democrazia, le feste contribuiscono a tenerla in moto, a scuoterla ogni qualvolta ricada nella letargia indotta dal placido funzionamento della macchina statale. Il tempo politico procede lento e invariabile finché una festa, ciclicamente, non giunge a ricordare pressantemente la possibilità di pensare un tempo qualitativamente diverso. La festa come evento non si basa sull'assenza di un fondamento, che sarebbe a sua volta un nuovo fondamento, bensì sull'interruzione del *continuum* del tempo storico. Questa interruzione è un sempre aperto, ma non un limite inabitabile, bensì una soglia su cui soggiornare. È un'interruzione e un continuo scuotimento della politica come irrigidimento legislativo. Mette invece in atto ciò che concerne

⁶³⁴ P. Apolito, *Ritmi di festa*, cit., p. 89, n. 94 cita come esempi R. Esposito, *La rivoluzione fragile*, in *La Repubblica*, 22 luglio 2013 e R. Staglianò, *Intervista a Ulrich Beck: «Ulrich Beck. Ci salverà la generazione dei giovani Colombo»*, in *La Repubblica*, 17 luglio 2013.

⁶³⁵ Cfr. S. Žižek, *Living in the End Times*, Verso, London 2011, p. 416.

⁶³⁶ E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, prefazione e trad. it. di F. Cacciatore e M. Filippini, il nuovo melangolo, Genova 2011.

il politico come continua tensione creativa di nuove forme di vita in comune. Nello scarto costante che la festa introduce tra tempo quotidiano e possibile forma di vita in comune si gioca il futuro del politico.

Allo stesso tempo an-archica e u-topica la festa non cessa di spaesare. Si sottrae costantemente all'accostamento all'origine, all'uso a scopo di creazione di dominio. E allo stesso tempo crea un luogo altro nel mondo in cui viviamo. Non è perciò senza luogo, ogni posto e ogni momento sono in potenza il momento opportuno perché una festa cominci. La sua potenza si dispiega nell'impossibilità di afferrarla in una rete a maglie troppo strette. Fenomeno della soglia, ricolma di aporie, oggi impossibile eppure mai così presente, appena cominciata e già finita, nodo critico tra teoria e pratica, la festa irrompe prepotentemente nelle nostre vite. L'intera esperienza del tempo non è più la stessa: passato, presente e futuro si sono intrecciati e la comunità in festa si è aperta.

La festa è ciò che è stato ma non poteva diventare. È sempre la condizione per la pace, anche qualora non si attuasse. Per questo motivo nel mondo greco il ruolo dello *theorós* era tanto prestigioso. Mai apertamente politica è invece politica nel suo intimo e nel suo lascito ereditario che si rinnova ogni volta che la festa torna a interrompere e sconvolgere le vite. È già sempre azione politica, non esiste un qualcosa come un regno autonomo della festa. La sua possibilità di realizzazione, così come quella delle utopie, è sempre concreta e connessa al mondo. Nell'*Introduzione alla metafisica* Heidegger afferma che è proprio della *pólis* tutto ciò che è storico, segue un elenco in cui si nomina anche la festa:

Πόλις viene tradotta con stato e città: ma ciò non rende pienamente il senso. Πόλις significa piuttosto il luogo, il «ci» (*Da*) in cui e per cui l'esser-ci (*Da-sein*) storicamente sussiste. La πόλις è il luogo della storia (*Geschichtsstätte*), il «ci», nel quale, dal quale, e per il quale la storia accade. A siffatto luogo della storia appartengono gli dèi, i templi, i preti, le feste, i giochi, i poeti, i pensatori, il re, il consiglio degli anziani, l'assemblea popolare, l'esercito e le navi. Tutto questo appartiene alla πόλις, è politico, non perché abbia che fare con un qualche uomo di stato, con un qualche stratega, o con gli affari di stato.⁶³⁷

⁶³⁷ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, presentazione di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, Ugo Mursia Editore, Milano 1990, p. 160.

La festa è politica e storica allo stesso tempo. Il nesso che intreccia ontologicamente questi aspetti è insolubile se non a costo di snaturarla. È politica perché è comune, si dà sempre in contrapposizione al privato ed è storica, in quanto già sempre situata nel mondo che viviamo, ma riuscendo a trascenderlo e a far prospettare un tempo nuovo. Interrogarsi oggi sulla possibilità della festa è chiedersi quale sia allora il ruolo del politico e che futuro si apra per la comunità pronta a scendere nelle piazze e a occuparle con canti gioiosi.

L'effervescenza dei giorni di festa scuote la città dal torpore letargico della vita di tutti i giorni, la democrazia in cui tutti si è partecipi si rinvigorisce. Ma il fantasma della festa non si placa, continua a infuriare e a reclamare attenzioni. Non può placarsi. Non perché la festa sia morta e vada vendicata tornando a un momento primigenio in cui era nel pieno delle proprie forze, bensì perché è inquieta e non si lascia afferrare, è costante movimento. Lo spettro festivo in-festa le nostre vite e le città che abitiamo, scuote i fondamenti su cui è costruito il mondo che ci circonda e ci ricorda che un modo diverso di vivere è possibile.

Bibliografia

AA. VV., *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 2003

ABENSOIR, M., *Utopiques: tome 1. Le procès des maîtres rêveurs*, Sens & Tonka, Parigi 2012

-, *La disposition heroique et son alienation*, in *Tumultes* 2/3 (1993), pp. 59-87

-, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Milano, Jaca Book, 2017

-, *An-archia tra metapolitica e politica*, trad. it. di S. Dadà, in Ead. e M. Polleri (a cura di), *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni. Almanacco di Filosofia e Politica* 5, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 251-271

ADORNO, T.W., *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, trad. it. di A. Burger Cori, Longanesi, Milano 1983

AGAMBEN, G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982

-, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001

-, *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007

-, *Nudità*, in Id. *Nudità, nottetempo*, Roma 2009, pp. 83-128

-, *Una fame da bue. Considerazioni sul sabato, la festa e l'inoperosità*, in Id., *Nudità, nottetempo*, Roma 2009, pp. 147-159

-, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, nottetempo, Milano 2015

-, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018

ALATRI, P., *Saggio introduttivo*, in B. Premoli (a cura di), *Le radici dell'albero della libertà*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1990, pp. 11-19

ALEWYN, R., *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*, C. H. Beck, München 1985

ALTHUSSER, L., *Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire*, in Id., *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994, vol. I, pp. 243-26

ANKERSMIT, F.R., *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996

APOLITO, P., *Il tramonto del totem: ossevizioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano 1983

-, *Ritmi di festa. Corpo, danza, società*, il Mulino, Bologna 2014

ARAGOSTI, A *Hermeneumata festina*, in *Studi classici e orientali* 2015 (61), pp. 241-312

ARENDT, H., *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, trad. it. di A. Carosso, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993

-, *Rosa Luxemburg*, a cura di R. Peluso, Mimesis, Milano-Udine 2022

ARINO, A., *La trasformazione della festa nella modernità avanzata*, in Arino, A./Lombardi Satriani, L.M. (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma 1997, pp. 7-21

ARISTOTELE, *Etiche*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino 1996

AUDI, P., *Rousseau, éthique et passion*, Presses universitaires de France, Parigi 1997

BADIOU, A., *L'essere e l'evento*, trad. it. di G. Scibilia, Il melangolo, Genova 1995

BAKER JR., J.M., *Vacant Holidays: The Theological Remainder in Leopardi, Baudelaire, and Benjamin*, in MLN, Vol. 121, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 2006), pp. 1190-1219

BALESTRACCI, D., *La festa in armi. Giostre, tornei e giochi nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2001

BAROJA, J.C., *Il carnevale*, trad. it. di D. Carpani, il melangolo, Genova 1989

BATAILLE, G., *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Dedalo, Bari 1978
-, *L'erotismo*, a cura di A. Dell'Orto, SE, Milano 1986
-, *La parte maledetta, preceduto da, La nozione di dépense*, introduzione di F. Rella, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 1992
-, *La congiura sacra*, trad. it. di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1997
-, *L'amicizia*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano 1999
-, *La parte maledetta*, trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003
-, *Il colpevole – L'alleluia*, trad. it. di A. Biancofiore, Edizioni Dedalo, Bari 2021

BATTEZZATO, L., *Migrant Refusal: The Inoperativity of the Asian Bacchae in Euripides*, in *Classical Antiquity* 41, 2 (2022), pp. 4-15

BAUDELAIRE, C., *I Fiori del male*, a cura di G. Raboni, Einaudi, Torino 1999

BAUDRILLARD, J., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. It. Di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1990

BAUMAN, Z., *Retrotopia*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma 2017

BECK, U., *La metamorfosi del mondo*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Bari-Roma, 2017

BENJAMIN, W., *Gesammelte Briefe, Bd. I (1910–1918)*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995
-, *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2000

-, *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2001
 -, *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2002
 -, *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2002
 -, *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2004
 -, *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2006
 -, *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2008
 -, *Opere complete VIII. Frammenti e paralipomena*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser e E. Ganni, Einaudi, Torino 2014

BENVENISTE, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001

BERCÉ, Y.-M., *Festa e rivolta*, trad. it. di P. Niutta, introduzione di D. Scafoglio, Pellegrini editore, Cosenza 1985

BERTI, E., *Aristotele e la democrazia*, in Rossitto, C./Coppola, A./Biasutti, F., *Aristotele e la storia*, Cleup, Padova 2013, pp. 31-52

BLOCH, E., *Il principio speranza (1938-59)*, trad. it. di E. De Angelis, T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005

-/Benjamin, W., *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano-Udine 2017

BLUMENBERG, H., *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il mulino, Bologna 1988

BOBBIO, N./BOVERO, M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il saggiatore, Milano 1979

BRAVO, G.L., *Festa contadina e società complessa*, Franco Angeli, Milano 1984

BRONZINI, G.B., *L'albero della libertà e l'albero della fecondità*, in *Lares* 68, 3 (luglio-settembre 2002), pp. 427-438

BRUEGGEMANN, W., *Sabbath as resistance. Saying no to the culture of now*, Westminster John Knox Press, Louisville 2014

BRUHL, A., *Liber pater: origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Éditions E. De Boccard, Parigi 1953

BRUNO, G., *De l'infinito universo e mondi*, in Id., *Opere italiane*, testi critici di G. Aquilecchia, coordinamento generale di N. Ordine, UTET, Milano 2014, pp.

BUBER, M., *Sentieri in Utopia. Sulla comunità*, a cura di D. Di Cesare, Marietti, Genova 2009

BUONGIORNO, P. (a cura di), *Senatus consultum ultimum e stato di eccezione. Fenomeni in prospettiva*, Franz Steiner, Stuttgart 2020

BURKE, P., *Helden, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981
-, *La storia culturale*, a cura di P. Capuzzo, trad. it. di D. Giusti, Il Mulino, Bologna 2006

BURKERT, W., *Dionysos «different» im Wandel der Zeiten. Eine Skizze*, in Schlesier, R. (a cura di), *A different god? Dionysos and ancient polytheism* De Gruyter, Boston-Berlino 2011, pp. 15-22

BUTLER, J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa della collettività*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Roma 2017

BUTTITA, I., *I morti e il grano. Tempo del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma 2006

BYUNG-CHUL HAN, *Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Interviews*, Matthes & Seitz, Berlin 2019

-, *La società della stanchezza (Nuova edizione ampliata)*, trad. it. di F. Buongiorno, nottetempo, Roma 2019

-, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, trad. it. di S. Aglan-Buttazzi, nottetempo, Roma 2021

-, *Vita contemplativa, o dell'inazione*, trad. it. di S. Aglan-Buttazzi, nottetempo, Roma 2023

CACCIARI, M., *Memoria del Carnevale*, in F. C. Rang, *Psicologia storica del carnevale*, a cura di F. Desideri, commento di M. Cacciari, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 99-119

CAILLOIS, R., *Bellone ou la Pente de la guerre* (1950), *La renaissance du livre*, Bruxelles 1963

-, *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*, trad. it. di G. Dossena, Bompiani, Milano 1981

-, *L'uomo e il sacro*, trad. it. di R. Guarino, Bollati Boringhieri, Torino 2001

CAMPORESI, P., *Rustici e buffoni. Cultura popolare e cultura d'élite tra Medioevo ed età moderna*, Einaudi, Torino 1991

CAMUS, A., *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 2002

CANETTI, E., *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Bompiani, Milano 1988

CARCHIA, G., *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2008

CARDINI, F., *I giorni del sacro: il libro delle feste*, Editoriale nuova, Novara 1983

CATTABIANI, A., *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Rusconi, Milano 1988

CAVALLETTI, A., *Leggere Spartakus*, in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2013

-, *L'immemorabile. Il soggetto e i suoi doppi*, Neri Pozza, Vicenza 2020

CAVARERO, A., *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia*, Castelveccchi, Roma 2023

CHITUSSI, B./ZANETTI, G. (a cura di), *Noi maschere. Storie e paradigmi della personalità*, Cronopio, Napoli 2021

CIANCIO, C., *La festa è finita?*, in *SpazioFilosofico* 14 (2/2015), pp. 257-265

CIAPPELLI, G., *Carnevale e Quaresima: comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Cinquecento*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 1997

CLAEYS, G., *When Does Utopianism Produce Dystopia?*, in Z. Czigányik (a cura di), *Utopian Horizons. Utopia and Ideology - The Interaction of Political and Utopian Thought*, CEU Press, Budapest 2016, pp. 41-61

CLEMENTE, P./MUGNAINI, F. (a cura di), *Oltre il folklore*, Carocci, Roma 2001

COCCHIARA, G., *Il paese di cuccagna e altri studi di folklore*, Bollati Boringhieri, Torino 1980

-, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1981

COHEN, H., *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, in Id., *Jüdische Schriften*, a cura di B. Strauß, 3 vol., Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, vol. 2, pp. 45-72

COLLI, G., *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977

DE CONDILLAC, È.B., *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in Id., *Opere*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 1976

CONSTANT, B., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. Paoletti, Einaudi, Torino 2005

CONTE, G. B., *L'autore nascosto: un'interpretazione del Satyricon*, Edizioni della Normale, Bologna 1997

COX, H., *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia* (1969), trad. it. di L. Pigni Maccia, Bompiani, Milano 1971

CRARY, J., *24/7: il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. it. di M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015

CREANZA, P.P., *Institutions, Trade, and Growth: The Ancient Greek Case of Proxenia*, in *The Journal of Economic History* (2024), pp. 1-39

CROCE, M. / SALVATORE, A., *Che cos'è lo stato d'eccezione*, nottetempo, Milano 2022

DELEUZE, G., *Bartleby o la formula*, in Id. e G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 8-44

DELLA BIANCA, L. / Beta, S., *Il dono di Dioniso. Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma*, Carocci, Roma 2015

DE MARINIS, M., *La festa tra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau*, in C. Bianco e M. Del Ninno (a cura di), *Festa: antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze 1981, pp. 72-87

DE MARTINO, E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

DE PETRA, F., *Bataille, Blanchot e Nancy. Dalla «comunità degli amanti» all'impossibile comunicazione*, in *B@beleonline* 12(2012), pp. 63-88

DE SANCTIS, G., *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Carocci, Roma 2012

DERRIDA, J., *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990

-, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996

-, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jacabook, Milano 1998

-, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Roma 2005

-, *La bestia e il sovrano. Volume 1 (2001-2002)*, ed. italiana a cura di G. Dalmasso, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009

-, *La bestia e il sovrano. Volume 2 (2002-2003)*, ed. italiana a cura di G. Dalmasso, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010

DIANO, C., *Saggezza e poetica degli antichi*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diano, con contributi di M. Cacciari e S. Tagliagambe, Bompiani, Milano 2022

-, *Quaderni preparatori per Forma ed evento e Linee per una fenomenologia dell'arte*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diano, con contributi di M. Cacciari e S. Tagliagambe, Bompiani, Milano 2022

- DI CESARE, D., *Gadamer, il Mulino*, Bologna 2007
- , *Introduzione. Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in M. Buber, *Sentieri in Utopia. Sulla comunità*, a cura di D. Di Cesare, Marietti, Genova 2009, pp. 7-34
 - , *Grammatica dei tempi messianici*, Giuntina, Firenze 2011
 - , *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014
 - , *Rimettere i debiti. La rivoluzione anarchica dello Yovèl ebraico*, in *Filosofia e teologia* XXX (2016), 2, pp. 279-296
 - , *Terrore e modernità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017
 - , *La vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018
 - , *Il complotto al potere*, Einaudi, Torino 2021
 - , *Utopia del comprendere. Da Babele a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2022
 - , *Democrazia e anarchia. Il potere nella pólis*, Einaudi, Torino 2024
- DIMITROVA, N. A., *Theoroi and Initiates in Samothrace: The Epigraphical Evidence*, *Hesperia supplements* 37, 2008
- DILLON, M., *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Routledge, Londra/New York 1997
- DI PIERRO, M./MARCHESI, F./ZARU, E. (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020
- DOLANSKY, F., *Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life*, in Rawson, B. (a cura di), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2011, pp. 488-503
- D'ONOFRIO, A., *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, Napoli, Cliopress 2007
- DUMÉZIL, G., *Feste romane*, a cura di M. Del Ninno, Il Nuovo Melangolo, Genova 1989
- , *La religione romana arcaica*, a cura di F. Jesi, Rizzoli, Milano 2001
- DURKHEIM, É., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di C. Prandi, Morcelliana, Brescia 2020
- DUVIGNAUD, J., *Fêtes et civilization*, Weber, Parigi 1974
- ELIADE, M., *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, trad. it. di G. Cantoni, Rusconi editore, Milano 1975
- ERNOUT, A., e Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Parigi 2001
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998
- , *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002

- , *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013
- , *La rivoluzione fragile*, in *La Repubblica*, 22 luglio 2013
- , *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2018
- , *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021
- , *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023

FABRE, D., *Carnaval, ou la fête à l'envers*, Gallimard, Parigi 2007

FALASSI, A. (a cura di), *Le tradizioni popolari in Italia. La festa*, Mondadori Electa, Milano 1988

FARIOLI, M., *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Vita e Pensiero, Milano 2001

FERRARI, F., *La comunità errante. Georges Bataille e l'esperienza comunitaria*, Lanfranchi, Milano 1997

FERRARI, R., *Il maestro e l'allievo*, in *Riga 31*, Marcos y Marcos, Milano 2010, pp. 166-181

FEUERBACH, L., *L'uomo è ciò che mangia*, trad. it. di E. Tetamo, Bollati Boringhieri, Torino 2017

FICINO, M., *Opera*, 2 voll. ex officina Henricpetrina, Basel 1576

FOUCAULT, M., *Spazi altri*, in Id., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, trad. it. di P. Tripodi e T. Villani, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001, pp. 19-32
 - *Eterotopie*, in Id., *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970*, a cura di J. Revel, trad. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014
 - , *Storia della follia nell'età classica*, nuova edizione a cura di M. Galzigna, BUR, Milano 2011

FOWLER, W.W., *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*, Good press, Glasgow 2002

FRANCE, A., *Gli dèi hanno sete*, trad. it. di F. Mallè, Einaudi, Torino 1975

FRAZER, J.G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it. di N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma 2006

FREUD, S., *La negazione*, in Id., *Opere*, diretta da C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977-1993, vol. 10, pp. 193-201
 - , *Totem e tabù*, in Id., *Opere*, cit., vol. 7, pp. 7-164
 - , *Dostoevskij e il parricidio*, in Id., *Opere*, cit., vol. 10, pp. 519-540
 - , *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Opere*, cit., vol. 8, pp. 256-330

- , *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere*, cit., vol. 10, pp. 554-629
- , *Autobiografia*, in Id., *Opere*, cit., vol. 10, pp. 69-144
- , *Perché la guerra? (carteggio con Einstein)*, in Id., *Opere*, cit., vol. 11, pp. 285-306
- , *Il perturbante*, in Id., *Opere*, cit., vol. 9, pp. 77-120

FUCHS, M., *Introduction à Jean-Jacques Rousseau, Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, Ginevra, Droz 1948

FURET, F., *Critica della Rivoluzione francese*, trad. it. di S. Brillì Cattarini, Laterza, Bari 1980

FUSILLO, M., *Il dio ibrido. Dioniso e le "Baccanti" nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2006

GADAMER, H.-G., *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1989

- , *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, trad. it. di F. Volpi, Guerini, Milano 1989
- , *Über den Ernst des Fehlens von Festen: Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Rainer Buland*, in *Homo Ludens*, Vol. 8 (1998)
- , *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 2002
- , *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2011
- , *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Firenze 2019

GALLINI, C., *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 1970

- , *Le nuove feste*, in Bianco, C./Del Ninno, M. (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica. Relazioni presentate al convegno di studi «Forme e pratiche della festa»*, Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978, pp. 104-116

GALLO, A., *Senatus consulta ed edicta de Bacchanalibus: documentazione epigrafica e tradizione liviana* in *Bollettino di studi latini* 2017 / XLVII-II, pp. 519-540

GENTILI, D., *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018

- , *Ebbrezza e distruzione, rivolta e festa: Walter Benjamin e Furio Jesi*, in *Polemos* 1 (2022), pp. 123-139

GIALLOMBARDO, F., *Festa, orgia e società*, Flaccovio, Palermo 1990

GINZBURG, C., *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in *Quaderni storici* 49, 1(1982), pp. 164-177

GIRARD, R., *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2008

GODET, A., *Introduction: Behind the Masks, The Politics of Carnival*, in *Journal of Festive Studies* 2, no. 1 (Fall 2020), pp. 1-31

GOFF, B., *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2004

GOTTLIEB BAUMGARTEN, A., *Estetica*, a cura di S. Tedesco, nuova edizione riveduta da A. Nannini, Aesthetica, Sesto San Giovanni 2020

GRAEBER, D., *Debito. I primi 5000 anni*, trad. it. di L. Larcher e A. Prunetti, Il Saggiatore, Milano 2011

GRILLO, M., *Giubileo e remissione del debito: antiche istituzioni sociali e finanza moderna*, Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa, Quaderno 57, 2016

GROETHUYSEN, B., *Le origini dello spirito borghese in Francia*, trad. it. di A. Forti, Einaudi, Torino 1949
-, *Filosofia della Rivoluzione francese*, trad. it. di G. Tarizzo, Il Saggiatore, Milano 1967

GRUEN, E.S., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, University of California Press, Berkley 1996

HARTOG, F., *Chronos. L'occidente alle prese con il tempo*, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2002

HAUG, W./WARNING, R. (a cura di), *Das Fest. Poetik und Hermeneutik XIV*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 1989

HEERS, J., *Le feste dei folli*, trad. it. di S. Minieri, Guida, Napoli 1990

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014

HEIDEGGER, M., *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, presentazione e traduzione di P. Chiodi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, pp. 3-69
-, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, presentazione e traduzione di P. Chiodi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, pp. 71-190
-, *Introduzione alla metafisica*, presentazione di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, Ugo Mursia Editore, Milano 1990
-, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Ugo Mursia Editore, Milano 2001, pp. 4-27
-, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, a cura di F.-W. Von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007
-, *Rammemorazione*, in Id., *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2014, pp. 97-180
-, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo Mursia, Milano 2019, pp.

HELLER, Á./MAZZEO, R., *Il vento e il vortice. Utopie, distopie, storia e limiti dell'immaginazione*, Edizioni Centro Studi Erikson, Trento 2017

HERTZ, R., *La prominenza della mano destra e altri saggi*, trad. it. di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1994

HESCHEL, J., *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, trad. it. di L. Mortara e M. Mortara Di Veroli, Garzanti, Milano 2018

HOBBS, T., *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948

HOBBSBAWM, E. J., *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, trad. it. di B. Foà, Einaudi, Torino 2002

HÖLDERLIN, F., *Sul tragico*, trad. it. di G. Pasquinelli, Feltrinelli, Milano 1989

HOLQUIST, M., *Dialogism: Bakhtin and his world*, Routledge, Londra 2002

HONIG, B., *Is Man a "Sabbatical Animal"? Agamben, Rosenzweig, Heschel, Arendt*, in *Political Theology* 20 (2019), pp. 1-23
-, *A feminist theory of refusal*, Harvard University Press, Cambridge 2021

HORKHEIMER, M. / ADORNO, T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi e introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 2010

HOUELLEBECQ, M., *Interventi*, trad. it. di S. Arecco, La nave di Teseo, Milano 2022

HUDSON, M., *Proclaim Liberty Throughout the Land: The Economic Roots of the Jubilee*, in *Bible Review* 15, 1 (1999), pp. 26-33

HUGGER, P. / BURKERT, W. / LICHTENHAHN, E. (a cura di), *Stadt und Fest - zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*, W&H Verlags AG, Stuttgart 1987

HUIZINGA, V.J., *Homo ludens* (1939), trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002

IDEL, M., *Gli ebrei di Saturno. Shabbat, sabba e sabbatanesimo*, trad. it. di F. Lelli e E. Zevi, Giuntina, Firenze 2012

ILLUMINATI, A., *Jean-Jacques Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano 1977

JAMESON, M., *The Asexuality of Dionysus*, in T. H. Carpenter e C. A. Faraone, *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca 1993, pp. 44-64

JANKÉLÉVITCH, V., *La morte*, a cura di E. Lisciani Petrini, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2009

JEANMAIRE, H., *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it. di G. Glaesser, appendice e aggiornamento bibliografico di F. Jesi, Einaudi, Torino 1972

JESI, F., C. Pavese, *dal mito della festa al mito del sacrificio*, in Id., *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1973, pp. 161-176

-, (a cura di), *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, rosenberg & sellier, Torino 1977

-, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2011

-, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2013

-, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2020

JONES, M., *Founding Weimar: Violence and the German Revolution of 1918–1919*, Cambridge University Press, Cambridge 2016

JÜNGER, E., *La battaglia come esperienza interiore*, trad. it. di S. Buttazzi, Piano B, Prato 2014

KAFKA, F., *Il castello*, trad. it. di A. Rho, in Id., *Romanzi*, Mondadori, Milano 1970, pp. 561-904

-, *Il processo*, trad. it. di E. Pocar, in Id., *Romanzi*, Mondadori, Milano 1970, pp. 315-532

KANT, I., *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Giunti, Firenze 2017

KELLER, J.R., *The Lord of Misrule: Eminem and the Rabelaisian Carnival*, in *Americanist* 24 (2007), pp. 101-116

KERÉNYI, K., *La religione antica nelle sue linee fondamentali* (1940), trad. it. di D. Cantimori, Astrolabio, Roma 1950

-, *L'essenza della festa*, in Id., *Religione antica*, trad. it. di D. Sassi, Adelphi, Torino 2001, pp. 45-68

KIERKEGAARD, S., *La ripetizione. Un esperimento psicologico*, a cura di D. Borso, BUR, Milano 1996

KIRCHMAYR, R., *La storia, l'istante, l'oblio. Su una citazione di Nietzsche in Benjamin*, in *Aut Aut* 367 (2015), pp. 31-56

KNÖDLER, A., *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkes. Heideggers seinsgeschitliche Wesenbestimmung des Feste sin Ausgang und Astoß von der Tradition*, Dunker & Humblot, Berlin 2001

KOLLER, H., *Theoros und Theoria*, in *Glotta* 36, vol. 3/4 H. (1958), pp. 273-286

KONRAD, L., *Qvaestiones Tappolae*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48 (1982), pp. 219-234

LACAN, J., *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, a cura di A. Di Ciaccia, trad. it. di A. Sciacchitano e I. Molina, Einaudi, Torino 2014

LACIS, A., *Professione: rivoluzionaria*, trad. it. di E. Casini-Ropa, Feltrinelli, Milano 1976

LACLAU E. / MOUFFE, C., *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, prefazione e trad. it. di F. Cacciatore e M. Filippini, il nuovo melangolo, Genova 2011

LANDAUER, G., *Appello al socialismo*, a cura di G. Ragona, Castelvecchi, Roma 2019

LANTERNARI, V., *Festa carisma apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983
-, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, edizioni Dedalo, Bari 2004

LAWLER, L.B., *The Maenads: A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece*, in *Memoirs of the American Academy in Rome* 6 (1927), pp. 69-112

LE BRETON, D., *Antropologia del corpo e modernità*, trad. it. B. Magni, Giuffrè, Milano 2007

LÉVI-STRAUSS, C., *Il crudo e il cotto*, trad. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1966

-, *Tristi tropici*, trad. it. di B. Garufi, il Saggiatore, Milano 2015

LINCOLN, B., *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1991

LÖWY, M., *Segnalatore d'incendio*, trad. it. di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino 2004

LUKÀCS, G., *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973.

MACK, W., *Proxeny and Polis. Institutional Network in the Ancient Greek World*, Oxford University press, Oxford 2015

MACKAY, R. (a cura di), #ACCELERATE: *The Accelerationist Reader*, Urbanomic, Falmouth 2014

MANERA, E., *Feste fiori sacrifici. Mito è nostalgia*, in *Riga 31*, Marcos y Marcos, Milano 2010, pp. 182-187

MANN, H., *Diktatur der Vernunft*, Die Schmiede, Berlino 1923

MANSELLI, R., *Vita medievale: la festa*, Giappichelli, Torino 1978

MARCUSE, H., *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966

-, *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1967

-, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1999

MARINO, S., *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2009

MARTIN, G.M., *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*, Kohlhammer, Stuttgart 1973

MARX, K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («Grundrisse»), ed. it. a cura di G. Backhaus, 2 voll., Einaudi, Torino 1976

-, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004

-, *Il capitale*, vol. I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino 2013

-/ENGELS, F., *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 2014

MASTROPASQUA, F., *Le feste della Rivoluzione francese*, Mursia, Milano 1976

MAURER, M. (a cura di), *Das Fest: Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Böhlau, Wien-Köln 2001

MAUSS, M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002

MAZZACANE, L., *Struttura di festa*, Franco Angeli, Milano 1985

MEINZER, M., *Der französische Revolutionskalender (1792–1805)*, De Gruyter, Berlino 1992

MELANDRI, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un saggio introduttivo di G. Agamben, Quodlibet, Macerata 2004

MOMMSEN, T., *Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza archeologica per l'anno 1882*, pp. 186-189

-, *Römisches Strafrecht*, Duncker & Humblot, Berlino 1899

DE MONTESQUIEU, C.-L., *Pensieri*, a cura di D. Felice e D. Monda, Edizione speciale per Corriere della Sera, Milano 2010

MORDACCI, R., *Ritorno a Utopia*, Laterza, Bari-Roma 2020

MORONCINI, B., *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida Editori, Napoli 1984

MOUFFE, C., *Agonistics: Thinking the World Politically*, Verso, London-New York 2013

VON DER MÜHLL, P., *Il simposio greco*, in Vetta, M. (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 3-28.

MURRAY, O., *The Symposion as a Social Organisation*, in Hägg, R. (a cura di), *The Greek Renaissance of the 8th Century B. C.: Tradition and Innovation*, P. Astrom, Stoccolma 1983, pp. 195-199

NANCY, J.-L., *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998

-, *La comunità affrontata*, prefazione all'ed. italiana di M. Blanchot

-, *La comunità inconfessabile*, trad. it. di D. Gorret, SE, Milano 2002

-, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2022

NEUMANN, P., *Jena 1800. La repubblica degli spiriti liberi*, trad. it. di R. Lista, Einaudi, Torino 2020

NICOLL, A., *Il mondo di Arlecchino*, trad. it. di E. Spagnol, Bompiani, Milano 1965

NIETZSCHE, F., *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878). Opere IV.II*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, versione di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965

-, *La gaia scienza*, in Id., *Idilli di Messina, La gaia scienza e frammenti postumi (1881-1882). Opere V.II*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, versioni di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965

-, *Frammenti postumi 1887-1888. Opere VIII.II*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971

-, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001

-, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici di M. Montinari con nota introduttiva di G. Colli, Bollati Boringhieri, Torino 2014
-, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2017

NIKULIN, D., *Comedy, seriously. A philosophical study*, Palgrave Macmillan, New York 2014

OLDONI, M., *La famiglia di Arlecchino. Il demonio prima della maschera*, Donzelli, Roma 2021

OTTO, F., *Dioniso. Il mito e il culto*, rad. it. A. F. Calenda, Genova, 1990

OZOUEF, M., *La festa rivoluzionaria, 1789-1799*, trad. it. di F. Cataldi-Villari, Bologna, Patron 1982

-, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, Parigi 1989

PAILLER, J.-M., *Bacchanalia: la repression de 186 av. J-C. a Rome et en Italie*, Ecole Française de Rome, Roma 1988

PAOLINI, E., *Pourquoi les slogans de Mai 68 sont-ils repris dans chaque manifestation*, in *Le Figaro* del 3/05/2018

PÉGUY, C., *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Parigi, Gallimard 1932

PEIGNOT, G., *Histoire morale: civile, politique et littéraire du charivari, depuis son origine, vers le IVème siècle*, Hachette Livre, Parigi 2014

PETRUCCI, A., *Corso di diritto pubblico romano*, Giappichelli, Pisa 2017

PIEPER, J., *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, trad. it. di F. Russo, Cantagalli, Siena 2009

PIERAZZUOLI, G., *Il lavoro è una cosa "seria". Apologia della festa*, prefazione di F. Demitry, ombre corte, Verona 2020

PIETTE, A., *Les jeux de la fête*, Publication de la Sorbonne, Parigi 1988

PITKIN, H.F., *Il concetto di rappresentanza*, trad. it. di E. Zaru, Rubbetino, Soveria Mannelli 2017

PLATONE, *Opere complete*, vol. 2, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974

-, *Simposio*, trad. it. di G. Calogero con introduzione di A. Taglia, Laterza, Roma-Bari 2010
-, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011

POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO, G.C., *Associazioni giovanili e feste antiche. Loro origini*, vol. I, Bocca, Milano 1939

POSENER, G. (a cura di), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Fernand Hazan, Parigi 1959

VON PREMIERSTEIN, A., *Lex Tappula*, in *Hermes* 39 (1904), pp. 327-347

PROUST, J., *La fête chez Rousseau et chez Diderot*, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* XXXVII (1966-1968), pp. 175-196

RABELAIS, F., *Gargantua e Pantagruale*, a cura di E. Trevi, trad. it. di G. Passini, Newton Compton, Roma 2012

RAMBALDINI, F., *Democrazia della metamorfosi. Un'eredità di Ulrich Beck*, in *Rivista sperimentale di freniatria* CXLVII (2), 2023, pp. 13-28

-, *Ritorno al sogno. Notte, esperienza e capitalismo nel Passagenwerk di Walter Benjamin*, in M. De Palo, L. Marchetti, F. Sterpetti (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori. Volume I*, pp. 95-106, Mimesis, Milano-Udine 2024

RANCIERE, J., *Il disaccordo. Politica e filosofia*, trad. it. di B. Magni, Meltemi, Sesto San Giovanni 2007

RICŒUR, P., *Tempo e racconto. Il tempo raccontato* (1985), vol. III, trad. it. di G. Grampa, JacaBook, Milano 2007

RIMBAUD, A., *Non sono venuto qui per essere felice. Corrispondenza (1870-1886)*, a cura di V. Sorbello, Nino Aragno Editore, Torino 2014

ROSE, V. K. F., *The author of the Satyricon*, in *Latomus* 1961, pp. 820-825

ROSENKRANZ, K., *La vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012

ROUSSEAU, J.-J., *Rousseau, Giulia o la nuova Eloisa*, trad. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1964

-, *Discorso sul governo della Polonia*, in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970

-, *Della società generale del genere umano*, in Id., *Scritti politici*, cit., vol. II, pp. 3-11

-, *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 199-276

-, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1123- 1317

-, *Lettera a Beaumont*, in Id., *Lettere morali*, trad. it. di R. Vitiello, Editori riuniti, Roma 1978
 -, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino 1989
 -, *Émilie o dell'educazione*, trad. it. di M. Valensise, Rizzoli, Milano 2009
 -, *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin e introduzione di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 2010

RÜPKE, J., *La religione dei Romani*, trad. it. di U. Gandini, Einaudi, Torino 2004
 -, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*, trad. ing. di D. M. Richardson, Blackwell Publishing, Hoboken 2011

SABBATUCCI, D., *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano 1988

SAFRANSKI, R., *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, trad. it. di L. Crescenzi, Garzanti, Milano 2021

SALZANI, C., *Introduzione a Giorgio Agamben, il melangolo*, Genova 2013

SANNA, M., *Vico*, Roma, Carocci, 2016

SCHEIBLER, I., *Art as Festival in Heidegger and Gadamer*, in *International Journal of Philosophical Studies* vol. 9(2), pp. 151-175

SCHIAVONI, G., "Egredi invisibili!". *Le micro-narrazioni di Walter Benjamin (1929-1932)*, in M. Ponzi (a cura di), *L'angelo malinconico. Walter Benjamin e il Moderno*, Lithos, Roma 2001, pp. 69-81

-, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Strada a senso unico*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, pp. IX-XXXIII

SCHMITT, C., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, trad. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972

SCHOLEM, G. (a cura di), *Zohar. Il libro dello splendore*, ed. it. a cura di E. Loewenthal, Einaudi, Torino 1998

SCHÜRMAN, R., *Dai princîpi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, ed. italiana a cura di G. Carchia, Neri Pozza, Vicenza 2019

SCOTT, M., *Philos, philotes and xenia*, in *Acta classica* 25 (1982), pp. 1-19

SEGAL, C., *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton University Press, Princeton 1997

SHAW, M., *Time and the French Revolution: The Republican Calendar, 1789-year XIV*, Boydell & Brewer, Rochester 2011

SONTAG, S., *Sotto il segno di Saturno. Interventi su letteratura e spettacolo*, trad. it. di S. Bertola, Einaudi, Torino 1982

SRNICEK, N./WILLIAMS, A., *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro*, trad. it. di F. Gironi, Nero Editions, Roma 2018

STAGLIANÒ, R., *Intervista a Ulrich Beck: «Ulrich Beck. Ci salverà la generazione dei giovani Colombo»*, in *La Repubblica*, 17 luglio 2013

STAROBINSKI, J., Starobinski, Jean-Jacques Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Parigi 1971
-, *L'avvenire della libertà 1700-89*, trad. it. di M. Busino-Maschietto, Abscondita, Milano 2008

STIMILLI, E., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011

SUSANETTI, D., *Collera, crisi politica e soggetti queer. Da Antigone a Dioniso*, in *EuGeStA – Journal on Gender Studies in Antiquity* 4 (2014), pp. 1-30

TAGLIACOZZO, T., *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003

THOMÄ, D., *Puer robustus. Una filosofia del perturbatore*, trad. it. di F. Rambaldini, Mimesis, Milano-Udine 2022

THOMPSON, E.P., *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, trad. it. di E. Grendi, Einaudi, Torino 1997

TODOROV, T., *Michail Bachtin: il principio dialogico*, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1990

TÖNNIES, F., *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011

TOSCHI, P., *Le origini del teatro italiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1976

TURNER, V., *Dal rito al teatro*, a cura di S. De Matteis, il Mulino, Bologna 1986
-, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, trad. it. di N. Greppi Collu, Morcelliana, Brescia 2001

UGOLINI, G., *Guida alla lettura della «Nascita della tragedia» di Nietzsche*, Laterza, Bari-Roma, 2007

URBAN, S. E./SEIDELMANN, K. (a cura di), *Supplement to the Astronomical Almanac* (2013)

VERSNEL, H.S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Brill, Leiden 1990

-, *Destructions, devotio and Despair in a Situation of Anomy: the Mourning for Germanicus in triple Perspective*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 541-618

VICO, G., *Vita scritta da sé medesimo*, in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pp. 3-54

-, *Scienza nuova*, in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pp. 377-701

VIDAL-NAQUET, P., *The black hunter and the origins of the Athenian ephebeia*, in R.L. Gordon (a cura di), *Myth, religion, and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 147-162

VOLPI, F., «Glossario», in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987

VÖHRINGER, C., *Pieter Bruegel. 1525/30-1569*, Tandem Verlag, Potsdam 2007

VOVELLE, V., *Le metamorfosi della festa*, trad. it. di P. Ruffo Landucci, Il Mulino, Bologna 1986

WARBURG, A., *Opere II: La rinascita del paganesimo antico e altri saggi*, a cura di M. Ghelardi, Aragno Editore, Torino 2006

WARK, M., *The beach beneath the street: the everyday life and glorious times of the Situationist International*, Verso, Londra-New York 2011

WEAVER, B., *Sparagmos: The Significance of Dismemberment as Myth and Metaphor in Ancient Greek Literature*, Yale University Press, New Haven 1996

-, *Euripides' Bacchae and Classical Typologies of Pentheus' Sparagmos, 510-406 BC*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 52 (2009), pp. 15-43

WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di A.M. Marisetti, introduzione di G. Galli, BUR, Milano 1991

-, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione I*, trad. it. di E. Donaggio, G. Giordano, H. Grunhoff, a cura di P. Rossi, Edizioni di comunità, Torino 2002

WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, C.H. Beck, Monaco 1912

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989

-, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995

-, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2022

WOHL, V., *Beyond Sexual Difference: Becoming-Woman in Euripides' Bacchae*, in V. Pedrick e S. M. Oberhelman (a cura di), *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, The University of Chicago Press, Chiacago 2005, pp. 137-154

ŽIŽEK, S., *Living in the End Times*, Verso, London 2011

-, *Foreword: The Dark Matter of Violence, or, Putting Terror in Perspective*, in S. Wahnich, *In Defence of the Terror. Liberty or Death in the French Revolution*, Verso, Londra 2012, pp. XI-XXIX