

Luciano Tripepi

LE APORIE DELLA MIMESIS.

CONFIGURAZIONE E RIFIGURAZIONE DEL TEMPO STORICO

IN WALTER BENJAMIN E PAUL RICŒUR

THE APORIAS OF MIMESIS.

CONFIGURATION AND REFIGURATION OF HISTORICAL TIME

IN WALTER BENJAMIN AND PAUL RICŒUR

ABSTRACT. Il tema di questo saggio è l'interpretazione comparativa dei concetti teoretici fondamentali di mimesis, configurazione e rfigurazione del tempo storico in Walter Benjamin e Paul Ricœur. L'analisi critica della triplice mimesis in Ricœur permette di interrogare la correlazione tra la temporalità del racconto e della storia sin dalla sua genesi aporetica nel pensiero greco. Invece, nell'indice storico integrale proposto da Benjamin, ogni configurazione passata si immobilizza nel presente integrale dell'immagine dialettica, sottratta al continuo del tempo lineare e si offre alla possibilità della redenzione.

PAROLE CHIAVE: Mimesis. Tempo. Configurazione. Rfigurazione. Traccia.

ABSTRACT. The theme of this essay is the comparative interpretation of the fundamental theoretical concepts of mimesis, configuration and refiguration of historical time in Walter Benjamin and Paul Ricœur. The critical analysis of the triple mimesis in Ricœur allows us to question the correlation between narrative and historical time since its aporetic genesis in Greek thought. Instead, in the integral historical index proposed by Benjamin, each past configuration is immobilized in the integral present of the dialectical image, subtracted from the continuum of linear time and it offers itself to the possibility of redemption.

KEYWORDS: Mimesis. Time. Configuration. Refiguration. Trace.

1. Aporie della mimesi e temporalità della traccia

La storia deve rimanere sempre incompleta

(Novalis, *Frammenti*, 1068)

Il carattere temporale dell'esistenza umana è il presupposto fondamentale sul quale si edifica tutta la struttura concettuale e la riflessione teoretica di un'opera come *Temps et Récit* e, pertanto, la sua esigenza di verità costitutiva, tesa a districare il nodo comune teoretico tra i modi del racconto storico e della finzione, le loro relazioni di identità strutturale e di parentela profonda: «Il mondo dispiegato da ogni opera narrativa è sempre un mondo temporale, dove, come sarà spesso ripetuto nel corso di quest'opera, il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in maniera narrativa»¹.

Ricœur è ben consapevole del *rischio ermeneutico* a cui si espone la tesi della reciprocità tra narratività e temporalità: la circolarità viziosa. Sostenere la prova e superarla è il compito fenomenologico e analitico dei due capitoli iniziali: l'interpretazione della teoria del tempo in Agostino e della teoria dell'intrigo in Aristotele, il libro XI delle *Confessioni* e la *Poetica* di Aristotele.

* Le traduzioni dall'originale in lingua italiana sono dell'autore.

¹ Cfr. Ricœur P. (1983), *Temps et Récit*, 1. *L'Intrigue et le récit historique*, p. 17.

Due introduzioni storiche indipendenti, due porte d'ingresso separate nel circolo della comprensione: «L'una dal lato dei paradossi del tempo, l'altra dal lato dell'organizzazione intellegibile del racconto»². La prima è *exemplum* e modello di ogni 'fenomenologia interna del tempo' medievale e moderna, la seconda sviluppo e struttura di una unità funzionale *acronica* della concordanza tragica che diviene configurazione dell'esperienza umana possibile.

Il carattere aporetico dell'argomentazione agostiniana diventa stile di ricerca e connotazione teoretica del limite intrinseco di ogni tentativo di analisi argomentativa, in quanto il legame tra *intentio* e *distentio* diventa paradosso del contrasto tra il triplice passare delle estasi e la necessità del dimorare nella *misura*.

Grave errore sarebbe, pertanto, leggere la *metabolé* della *misura* interna come un quietivo, come il nodo fenomenologico risolutivo: è invece proprio nel contrasto tra tempo ed eternità che l'aporia costitutiva dell'analisi si complica, invece che risolversi, nell'involucro protettivo della riflessività del soggetto. Nessuna interpretazione esclusivamente *psicologica* potrebbe isolare la struttura argomentativa dall'aporeticità del suo punto finale apparentemente stabile: la *distentio* misurante.

² Ivi, p. 18.

È lo stesso Ricœur a trarne le conseguenze metodologiche quando scrive: «Questo stile aporetico assume inoltre una rilevanza particolare nella strategia d'insieme della presente opera. Sarà una tesi permanente di questo libro che la speculazione sul tempo è una ruminazione inconcludente alla quale replica soltanto l'attività narrativa»³.

In *Temps et Récit I*, il secondo ingresso, dopo l'esegesi del libro XI delle *Confessiones* di Agostino, è costituito dall'analisi della *Poetica* di Aristotele da parte di Ricœur, rilettura fondamentale per intendere la posizione e la proposta ermeneutica del pensatore francese.

Nei capitoli *La costruzione dell'intrigo* e *La triplice mimesis*, essenziali per i successivi sviluppi della ricerca sull'incrocio tra tempo e racconto, il nodo teoretico fondamentale è, senza dubbio, la reinterpretazione del concetto greco di *mimesis*, comune a tutta l'ermeneutica novecentesca, come – seppur con esiti diversi – anche in Gadamer e Derrida⁴.

³ Ivi, p. 24.

⁴ Per Gadamer il riferimento obbligato è, ovviamente, *Verità e Metodo* (Milano 2000) soprattutto le pp. 145 e sgg. Per Derrida, invece, *La disseminazione* (Milano 1989).

Il lungo dibattito storico-filologico sulla natura della *mimesis* nel pensiero e nella cultura greca è un presupposto implicito della ridefinizione proposta da Ricœur nel suo approccio interpretativo all'opera di Aristotele⁵.

Eppure, il ridefinire, a partire da Aristotele, la complessità polisemica della *mimesis* come via di fuga dalla linearità della presunta condanna integrale platonica, significa già disporsi sulla linea della critica al paradigma tradizionale della copia intesa come riproduzione semplice⁶.

Per Ricœur, Aristotele avrebbe sviluppato il tratto originario della dimensione mimetica, posizione ben differente dalle radici arcaiche messe in luce proprio dal dibattito saggio di Koller, il cui nucleo fondante scaturisce dalla valorizzazione e dall'articolazione rappresentativo-espressiva del gesto mimico e dalla *performatività* della danza culturale nella Grecia più antica⁷. Per Koller, lo slittamento semantico nell'ambito della riproduzione (*Nachahmung*)

⁵ Soltanto Gadamer, in una nota di *Verità e Metodo*, cita – *en passant* – ma positivamente, il saggio di Koller H. (1954), *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, con il quale si apre un intenso dibattito storico-filologico nel secondo dopoguerra.

⁶ Cfr. Ricœur P. (1983), *Temps et Récit*, I, pp. 66-104 e 105-162.

⁷ Che tale interpretazione abbia incontrato notevole opposizione sul versante strettamente filologico (vedi, ad esempio, Hallywell S. (2002), *The Aesthetics of Mimesis*, p. 174), non sottrae all'opera dello studioso svizzero il merito di avere permesso l'abbandono di un'idea ingenua e passiva della *mimesis* come semplice imitazione-copia. Cfr., tra l'altro, AA.VV. (1993), *Mimesis*.

artistica figurativa sarebbe molto più tardo e la matrice simbolico-rappresentativa dell'agire verrebbe meno proprio con Platone, nel cui pensiero svolgono un ruolo essenziale le polarità apparenza/realtà, verità/illusione e vero/falso:

Per la prima volta con Platone nel libro X della Repubblica *mimeisthai* viene usato nel senso assolutamente secondario di “rappresentare qualcosa di non vero” et *similia*. In tutto il corso del nostro lavoro troveremo ripetute conferme del fatto che il significato fondamentale di *mimesis* non ha nulla a che fare con l'inganno, l'errore. Solo una riflessione filosofica successiva compara l'oggetto della *mimesis* con una “verità” che vi sta a monte⁸.

Non solo Ricœur si allontana dall'interpretazione kolleriana del senso platonico di *mimesis*, sia nel senso metafisico generale che in quello tecnico di *Rep.* III, luogo nel quale Platone distingue il *racconto mimetico* dal *racconto semplice*, ma coglie nel carattere dinamico e performativo della concezione aristotelica, in quanto *attività mimetica* (*mimesis praxeos*, 50b 3), il vero punto di discontinuità storico-concettuale⁹.

⁸ Cfr. Koller H., *op. cit.*, pp.13-14.

⁹ La discussione novecentesca sulla *mimesis* dibatte la posizione di Koller (1954), a partire dagli studi di Else G. (1957), a cui fa riferimento lo stesso Ricœur, per continuare con i più recenti Flashar H. (1979), Havelock H. (1963) e Vernant J.P. (1979). Nonostante la diversità di posizioni, tutti gli studiosi concordano però nel ripensamento del concetto di *mimesis* come *ripresentazione simbolica* su un altro piano o in altra forma. Alcuni tra loro, da Philip J.A. (1961) a Nightingale A. (2002) rileggono e approfondiscono la posizione platonica, dalla prospettiva del *Sofista*, con una elaborazione molto più ricca e articolata. Questa esigenza

Il genitivo *praxeos* ha per Ricœur la predominanza concettuale, la *mimesis* è *rappresentazione d'azione* che si ordina in forma: «È l'intrigo che è la rappresentazione dell'azione» (50a1). Il racconto (*mythos*) è la composizione dei fatti (*ten sunthesin ton pragmaton*). La poetica è l'arte di comporre gli intrighi. Occorre, pertanto, intendere imitazione o rappresentazione nel senso dinamico di *mise en représentation*, «de trasposition dans des oeuvres representatives»¹⁰.

Il testo aristotelico diventa la guida della ricerca, il che esclude nel modo più assoluto qualunque interpretazione della *mimesis* di Aristotele in termini di copia, di replica dell'identico. La rappresentazione è un'attività mimetica in quanto produce qualche cosa nell'*agencement* dei fatti per *la mise en intrigue*. Il vuoto lasciato dall'abbandono della prospettiva platonica viene occupato da Aristotele nell'unico modo possibile: «Il fare umano, le tecniche di composizione»¹¹.

L'imitazione diventa propriamente rappresentazione d'azione piuttosto che di uomini, è esigenza di ordine che implica il dar forma alla discordanza nella

ermeneutica era, del resto, già contenuta nel noto saggio di Cassirer E. (1924), *Eidos und Eidolon, Das problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, pp. 1-27.

¹⁰ Cfr. Ricœur P., *op. cit.*, p. 69.

¹¹ Ivi, p. 72.

concordanza della forma, la correlazione *mythos/mimesis* sarebbe anche la soluzione poetica al paradosso speculativo del tempo, forma etica dell'«apprendre, conclure, reconnaître la forme»¹².

Ma qual è il costo pagato per questa riconfigurazione dell'agire nella forma modale dell'intreccio tragico?

Una prima decisione ermeneutica forte è cogliere la correlazione *mythos/mimesis* come poeticamente *mediata* in un equilibrio acronico, in una distinzione netta del logico dal cronologico, «a kind of parmenidian “on” in the realm of art», secondo l'efficace espressione di G.F. Else¹³.

I tempi vuoti sono esclusi per principio, la tragedia costituisce un tutto (*holos*) e, nel momento stesso in cui si avvicina alla nozione di tempo, se ne allontana subito: completezza, totalità, estensione appropriata.

La sfida di Ricœur è stringere un legame proprio dove il rischio è massimo, intrecciare la modalità della *poiesis* tragica alla *praxis* etica, comprendere la natura del fare poetico nella sua autonomia, tentando di scongiurare una medusea circolarità: «Da ciò che si detto è chiaro che compito del poeta non è

¹² Ivi, p. 83.

¹³ Cfr. Else G.F. (1957), *Aristotle's Poetics: The argument*, p. 294.

dire le cose avvenute, ma quali possono avvenire, cioè quelle possibili secondo verosimiglianza e necessità»¹⁴.

Ma la distinzione aristotelica tra lo spazio della narrazione poetica e la natura del racconto storico sono la prova più difficile da superare in termini epistemologici: l'universalità dell'intrigo tragico si poggia sulla possibilità e sulla verosimiglianza di contro alla particolarità descrittiva delle storie¹⁵.

A questo punto, è necessario per Ricœur collegare (*relier*) i due accessi testuali indipendenti, mettere alla prova l'ipotesi di base di una correlazione tra il raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana. Una congiunzione non accidentale, fondata su una necessità transdisciplinare, ovvero: «Che il tempo divenga tempo umano nella misura in cui è articolato in

¹⁴ Cfr. Aristotele (1999¹²), *Poetica*, p. 147.

¹⁵ Nel denso dibattito interdisciplinare, conseguenza della svolta narratologica di una parte della storiografia degli ultimi decenni, si inquadra il dialogo metodologico intertestuale tra Paul Ricœur e Carlo Ginzburg. Il punto essenziale, sottolineato dal caposcuola del metodo indiziario, è che il testo chiave per interrogare Aristotele, riguardo al nucleo epistemico della conoscenza storica, non sarebbe la *Poetica* bensì la *Retorica*, opera nella quale lo stagirita esamina le fonti tucididee dell'entimema e ripete le parole chiave *eikos*, *paradeigma*, *semeion* e *tekmerion*. L'ultimo lemma (indizio degno di fede) sarebbe da contrapporre a *to mythodes* (favoloso) – sul modello della prova indiziaria –, la congettura storica fondata criticamente su tracce attendibili *tekmerion* (segno necessario) al *semeion* (segno non necessario). Cfr. Ginzburg C. (2014), *Ancora su Aristotele e la Storia*, pp. 51-67.

modalità narrativa e che il racconto raggiunga la sua piena significazione quando diviene una condizione dell'esistenza temporale»¹⁶.

La triplice articolazione della *mimesis* tra riferimento al reale (I), azione creatrice e produttiva (II) e ricezione del destinatario o del lettore (III) è un'esigenza metodologica inevitabile perché si possa giungere a una *prefigurazione, rfigurazione e configurazione* dell'esperienza temporale umana nei suoi fondamenti strutturali e simbolici.

La messa in intrigo (II) è la potenza *mediatrice* a un livello non considerato da Aristotele, quello dei suoi caratteri temporali propri che sono impliciti nel dinamismo della configurazione narrativa.

La *temporalizzazione* del passaggio dall'avvenimento alla storia si rivela ricettivamente all'uditore o al lettore dell'opera: «È questa capacità della storia a essere seguita che costituisce la soluzione poetica al paradosso della distensione-intenzione. Che la storia si lasci seguire converte il paradosso in dialettica vivente»¹⁷.

Una dialettica vivente che non può porre in termini oppositivi lo statuto percettivo e quello ontologico dell'opera d'arte. Né tantomeno ridurre

¹⁶ Cfr. Ricœur P., *op. cit.*, p. 105.

¹⁷ Ivi, p. 130.

l'esperienza estetica alla dimensione sistemico-strutturale del codice declinato in funzione connotativa.

L'esperienza che apre l'opera è, in ultima analisi, quella della referenza del linguaggio al mondo storico e alla sua temporalità. L'immanenza del linguaggio in se stesso, nel voler rigettare l'inevitabile violenza ermeneutica, rimuove l'inaggirabile rapporto comunicativo tra mondo dell'opera e mondo storico della ricezione.

In termini più radicali: «Si dimentica che la finzione è precisamente proprio ciò che fa del linguaggio *quel supremo pericolo* di cui Walter Benjamin parla, dopo Hölderlin, con spavento e ammirazione»¹⁸.

Quale potrebbe essere il pericolo più estremo, se non tematizzare la referenza incrociata tra le due grandi classi del discorso narrativo, il racconto di finzione e il discorso storiografico? La temporalità dell'azione umana sarebbe quel comune intricarsi nella temporalità della narrazione che la storiografia e la finzione letteraria rfigurano, incrociando i loro modelli referenziali.

¹⁸ Corsivo nostro. Il nome di Benjamin ritorna tre volte nel corso di *Temps et Récit*. L'ultima in riferimento al rischio estremo di un progressivo impoverimento dell'esperienza comunicativa umana sino al suo letterale annientamento. Cfr. Ricœur P. (1985), *op.cit.*, III, p. 483.

Ma è nel momento in cui avviene la triplice convergenza tra storiografia, critica letteraria e filosofia fenomenologica che la tensione e l'*arrischio teoretico* diventano massimi: «Per dirlo subito, l'originalità propriamente fenomenologica dell'analisi heideggeriana del tempo – originalità interamente debitrice al suo ancoraggio nell'ontologia della cura – consiste in una gerarchizzazione dei livelli di temporalità o piuttosto di temporalizzazione»¹⁹.

Questa gerarchizzazione costituisce una vera e propria frattura, quella tra l'*intratemporalità* e il cosiddetto tempo volgare che, sebbene abbia un suo diritto naturale, acquisisce comunque il marchio della decadenza e, in questo senso, la storiografia non può che essere sempre mal fondata²⁰.

In realtà, è proprio la verticalità gerarchica che continua a pervadere il rapporto tra *historialité* (*Geschichtlichkeit*) e *intra-temporalité* (*Innerzeitigkeit*) che rende aporetico il rapporto *historial/historique* e circolare la polarità heideggeriana *Geschichte/Historie*:

Dispiegando i significati nuovi di cui il concetto fenomenologico di tempo s'è arricchito passando dal livello della temporalità pura a quello della *historialité*, abbiamo conferito alla temporalità stessa la pienezza concreta che non ha cessato di mancarle dall'inizio delle nostre analisi. Come l'analisi della temporalità resta incompleta senza

¹⁹ Cfr. Ricœur P., *op.cit.*, I, p. 158.

²⁰ Cfr. Ricœur P., *op. cit.*, III, p. 223.

la derivazione, creatrice di nuove categorie, che conduce all'idea di *historialité*, allo stesso modo l'*historialité* non è stata completamente pensata sin quando non sia stata a sua volta completata dall'idea d'intra-temporalità che, pertanto, ne deriva²¹.

Ma se la correlazione tra *historialité* e *intra-temporalité* continua a essere derivata nei termini heideggeriani, da un dualismo tra una storicità primaria e una secondaria, lo 'historial-mondain' (*weltgeschichtlich*) è pertanto *spostato* verso l'intra-temporalità.

È l'analisi della *traccia* che sembra liberarci dalla circolarità precedente, combinando in modo complesso il rapporto di significazione il quale è, al tempo stesso, «l'idea di vestigia di un passato e di un rapporto di *causalità*, inclusa nella cosalità dell'impronta»²².

La traccia sfugge all'alternativa tra svelamento e nascondimento, obbliga ma non svela: la traccia significa senza fare apparire²³.

La traccia non è un segno come gli altri, indica un passaggio, significa al di fuori di qualunque intenzione di fare segno e di qualunque progetto coerente di interpretazione del passato di cui sarebbe rilevazione immediata.

²¹ Ivi, p. 147.

²² Ivi, p. 219.

²³ Ricœur rimanda al testo di Lévinas E. (1972), *La trace*, pp. 57-63.

Nella potenza significante della traccia si *rifigura* il tempo storico, ben oltre la strumentalità del mezzo nell'ambito della metodologia storiografica.

È proprio l'ambito ermeneutico della traccia il bivio dove l'analisi ricœuriana, in forte debito nei confronti della sezione heideggeriana della storicità esposta in *Sein und Zeit* (§ 72-77), si distanzia criticamente e mette alla prova in modo decisivo il proprio arrischiarsi nella *référence croisée* tra la pretesa di verità della storia e quella della finzione²⁴.

A questo bivio, dove – in modo sinora concorde – la natura della temporalità storica detiene uno statuto metodologico inseparabile dal suo fondamento ontologico, proviamo invece a mettere in questione *dans son ensemble* la problematica del tempo rfigurato narrativamente e volgiamo di nuovo lo sguardo alle pagine di Walter Benjamin.

2. Il cristallo dell'accadere

Ce qui perdure ignore la durée.

(E. Jabés, *Le livre de l'hospitalité*).

Pensare l'*entrecroisement* della storia e della finzione significa, al tempo stesso, riflettere sull'esigenza di *totalizzazione* che implica la struttura

²⁴ Cfr. Ricœur P., *op. cit.*, I, p. 167.

fondamentale in cui si dovrebbero intrecciare le referenze metaforiche delle due pratiche discorsive: come correlare la traccia dell'*essente-stato reale* alla raffigurazione immaginaria del contesto mancante.

Per quanto Ricœur dedichi un intero capitolo alla rinuncia alla totalizzazione completa hegeliana, intesa come l'impossibilità stessa della mediazione totale, riposo speculativo nell'eterno presente del sapere assoluto, la categoria di mediazione [*Vermittlung*] è però un presupposto logico-metodologico ininterrotto in tutto lo sviluppo di *Temps et Récit*: sia la determinazione reciproca dei tre approcci speculativi alla *temporalizzazione*, sia l'articolazione triadica del concetto di *mimesis* sono possibili soltanto sul fondamento ineludibile di una potenza della mediazione in termini logico-epistemologici. Pertanto, l'alternativa teoretica percorribile sembra a Ricœur quella di pensare alla storia e al tempo storico non con l'ausilio di una dialettica della mediazione assoluta, bensì «come mediazione aperta, incompiuta, imperfetta», senza *Aufhebung* o conciliazione in una totalità dove la ragione della storia e la sua effettività coinciderebbero in termini hegeliani²⁵.

Ma, se l'*entrecroisement* tra storia e finzione riposa sull'ingerenza reciproca del momento *quasi fictif* della prima con quello *quasi historique* della

²⁵ Cfr. Ricœur P., *op. cit.*, III, p. 374.

finzione, vi è comunque il rischio di *permanere* nei confini di una logica ordinata all'*intenzione* dell'equilibrio nella correlazione degli opposti, mediata concretamente soltanto nella *continuità* della struttura linguistica delle due pratiche discorsive ma non nella separatezza dalla sua concreta referenza effettuale.

L'esemplificazione dell'agire tragico di ascendenza aristotelica, come espressione *modale* del sempre possibile nella sua *vraisemblance*, può sostenere l'equilibrio tra narrazione storica verisimile e il peso ontologico della sua effettualità conoscitiva? Può farlo nell'unità del suo *mettere in intrigo* la conoscenza possibile e universale di ciò che somiglia alla descrizione storica particolare, sovrapponendo il *blocco sospeso* dell'azione tragica al succedersi apparentemente insignificante del tempo storico particolare?

Eppure, non sono proprio «le vittime della storia e le folle innumerevoli che, ancora oggi, la subiscono infinitamente più di quanto non la facciano» i migliori testimoni della distanza incommensurabile tra la trasformazione narrativa del *mythos* e l'essere colpiti dal sempre uguale peso del dolore

ritornante? Si può considerare come irrilevante, o tematica esclusivamente metodologica, l'antinomia tra discontinuità e continuità nella storia?²⁶

La prima delle fulminanti osservazioni e riflessioni raccolte nei materiali del *Passagenwerk* di Walter Benjamin alla lettera N recita: «Negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo. Il testo è il tuono che poi continua a lungo a risuonare»²⁷.

Ma mentre questo lungo risuonare del testo è il prodotto di una risultante attività mimetica che congiunge la somiglianza immateriale [*Unsinnliche Ähnlichkeit*] tra il detto e l'inteso, ma anche tra lo scritto e l'inteso, e altresì tra il detto e lo scritto, dove la tensione interpretativa è sostenuta dal corrispettivo ordine semiotico, dove in un baleno, si accende la somiglianza²⁸, nel caso del commento a una realtà, scrive Benjamin, si richiede tutt'altro metodo di quello a un testo: «In un caso la scienza fondamentale è la teologia, nell'altro la filologia»²⁹.

²⁶ Ivi, p. 392.

²⁷ Cfr. Benjamin W. (1982), *Passagen-werk*, p. 570.

²⁸ Cfr. Benjamin W. (1981), *Sulla facoltà mimetica*, p. 73.

²⁹ Cfr. Benjamin W., *Passagen-werk*, cit., p. 574.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

Questa spiazzante fondazione transdisciplinare delle sfere specifiche di competenza del reale e del fittizio non ha soltanto un valore metodologico fondamentale, ma è anche una messa in discussione della tradizionale forma della temporalizzazione storica, sia essa positivista che fenomenologico-ermeneutica: progresso lineare, sviluppo, accumulazione, totalizzazione chiusa o aperta costituiscono una rete di produzione circolare di aporie riguardo al tempo storico non neutralizzabili nella loro estrema rischiosità.

Il suo concetto fondamentale non è il progresso [*Fortschritt*] ma l'attualizzazione [*Aktualisierung*]. Come sostenere questa pretesa d'integralità, come fondarla al di fuori della sistematica totalizzante o del rimando ermeneutico infinito della circolarità della comprensione? Adottando nell'analisi storica il metodo del *montaggio*, risponde Benjamin, scoprendo il cristallo dell'accadere totale [*Kristall des Totalgeschehens*] nel più piccolo momento di ogni singola configurazione storicamente significativa.

Pertanto, l'apertura o l'incompletezza che garantisce la fuoriuscita dalla processualità del movimento dialettico totalizzante, la *metaforizzazione* illimitata, per quanto corretta dal sale della *praxis* cauta e prudente, non è esente da quella dispersione nel cattivo infinito che è un pericolo mortale riguardo al

senso della storicità, tanto quanto la pretesa della ragione effettuale assoluta di stampo hegeliano.

L'essere stato non è traccia di un *essente-stato* comprensibile soltanto all'esserci dell'ente storicamente originario nell'autenticità decisa della ripetizione, né il passato illumina il presente più di quanto il presente non aiuti la comprensione del passato nella semplice successione cronologica, la vera immagine storica è ciò che *presentifica* ciò che è stato in «una costellazione» con l'ora [*Jetzt*]:

In altre parole: immagine è la dialettica dell'immobilità. Poiché, mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora è dialettica: non è in decorso, ma un'immagine discontinua, a salti. Solo le immagini dialettiche sono autentiche immagini (cioè non arcaiche); e il luogo in cui le si incontra è il linguaggio³⁰.

Le immagini dialettiche sono sature di indice storico, se hanno origine in un'epoca determinata, divengono leggibili solo in un'altra epoca determinata nel punto critico del loro movimento:

Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni adesso è l'adesso di una determinata conoscibilità. In questo adesso la verità è carica di tempo sino a frantumarsi. (E questo frantumarsi, e nient'altro, è la morte dell'*intentio*, che quindi coincide con la nascita dell'autentico tempo storico, il tempo della verità)³¹.

³⁰ Cfr. Benjamin W., *op. cit.*, p. 577.

³¹ Ivi, p. 578.

Se la relazione del presente con il passato è inevitabilmente temporale, quella tra ciò che è stato e l'ora è dialettica, «non di natura temporale, ma immaginale»³².

L'introduzione dell'opposizione *zeitlich/bildlich* è fondamentale per comprendere la portata teoretica della posizione di Benjamin: il nucleo esteriore della mera successione cronologica non è portatore di contenuto storico, la vera inevitabile generatrice di qualunque concezione formale, intuitiva del tempo.

L'immagine dialettica, al contrario, è storica perché nel proprio nucleo temporale si apre alla leggibilità interpretante in tutta la sua interezza e stabilità. Tutto il passato, può diventare leggibile/figurabile in una sospensione della dissipazione cronologica della successione, a tempo debito, e come *καιρός*, potrebbe far in modo che «tutto il passato sia immesso nel presente in una apocatastasi storica»³³. L'indice storico [*historischer Index*] delle immagini le rende irriducibili a qualunque purificazione nell'isolamento della riduzione fenomenologica o nello sradicamento di ogni *Jetztzeit* dalla prospettiva ordinaria

³² *Ibidem*.

³³ “in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart” scrive Benjamin con timbro inequivocabilmente escatologico. Cfr. Benjamin W., *op. cit.*, p. 573.

e inautentica dell'ente: «Heidegger cerca invano di salvare la storia per la fenomenologia in modo astratto, attraverso la storicità [*Geschichtlichkeit*]]»³⁴.

Non è dal processo dello sviluppo [*Entwicklung*] né dalla riduzione della comprensione al livello depotenziato dell'ontico-ordinario che può provenire una leggibilità del tempo storico, bensì dalla *discontinuità catastrofica* del loro disvilupparsi [*Auswicklung*] in una costellazione: «Nell'immagine dialettica, ciò che è stato in una determinata epoca» è sempre, al tempo stesso, il “da-sempre-già-stato” [*Von-jeher-gewesene*]]»³⁵.

Il compito dell'esperienza dialettica è squarciare l'apparenza della regolarità e della ripetizione del *sempreuguale*: «il concetto di progresso va fondato nell'idea di catastrofe. Che “tutto continui così” è la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato»³⁶.

Se è la struttura monadologica dell'oggetto storico a richiedere che sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso degli eventi, la storiografia critica deve forzare la sua fuoriuscita, l'atto della inevitabile violenza interpretativa non può mantenersi nell'equilibrio di una *praxis* guidata dall'equilibrio dianoetico: la

³⁴ Cfr. Benjamin W., *op. cit.*, p. 576.

³⁵ Ivi, p. 580.

³⁶ Ivi, p. 592.

monade storica è sempre una costellazione di pericoli che minaccia tanto l'interprete, quanto l'interpretato e la tradizione che lo trasmette³⁷.

Se ogni *καταστροφή* è insieme rivolgimento ed esito, l'allegoria benjaminiana della bilancia è espressione, al grado più elevato, della tensione critica, nel rapporto tra passato e presente in ogni microcristallo storico sottratto al continuo: ogni citazione, ogni produzione testuale sono trasformazione linguistica del suo soppesare conoscitivo: «Ogni conoscenza storica si lascia rappresentare dall'immagine della bilancia in equilibrio: un piatto è carico del passato, l'altro regge la conoscenza del presente. Mentre sul primo i fatti raccolti non saranno mai abbastanza numerosi e poco appariscenti, sul secondo possono giacere solo pochi e massicci pesi»³⁸.

L'immagine in equilibrio è carica di quella tensione in cui il tempo *potrebbe* frantumarsi nella *presentificazione* delle sue estasi. Ma qui la dissoluzione di un'intera configurazione passata non ha alcun carattere ordinario

³⁷ È evidente come l'ermeneutica della *discontinuità* del moderno, svolta nei termini della 'Begriffsgeschichte', ad esempio da Koselleck a partire da *Kritik und Krise*, non ci protegge dal conservatorismo che interpreta la *Neuzeit* come impossibilità di pensare veramente il passato senza caricarlo ideologicamente della vuota *presentificazione* del futuro promesso e idealizzato. Benjamin ne fa una critica anticipata, *antiarcaica* e *antiregressiva*, pur contrapponendosi radicalmente, al tempo stesso, al *continuismo* letterale dell'ideologia del progresso di stampo positivista, che è per lui soltanto *una* delle forme del moderno.

³⁸ Cfr. Benjamin W., *op. cit.*, p. 585.

di successione, né tantomeno la continuità della durata vissuta in termini di *Erlebnis*.

Ancor di più, che si possa leggere il reale *come* un testo, non significa che il reale si riduca a un testo³⁹. Scrive Derrida: «Il n'y a rien hors du texte»⁴⁰, un testo dovrebbe essere letto nella sua propria tessitura, senza intenzione a un referente o a un significato trascendentale. Eppure, se si seguisse conseguentemente la rimozione radicale del problema della extralinguisticità del senso, non rimarrebbe che la proliferazione infinita dei circoli illimitati del rimando significante: se niente limita dall'esterno l'esperienza della traccia, tutto è traccia, non vi è un limite al rinvio infinito della significazione.

È qui lo snodo teoretico in cui paradossalmente si perde, nella sua immunità decostruttiva, il senso della relazione alla *Parola* creatrice, inaccessibile alla compiutezza autoreferenziale della lingua, udibile e visibile soltanto nella riassegnazione del compito escatologico del denominare gli enti nel tempo, nell'inevitabile *tempospazio* dello scarto tra la molteplicità babelica dei linguaggi e lo splendore della Torah.

³⁹ Il riferimento d'obbligo è il “proposito assiale della decostruzione” in Derrida. Vedi, al riguardo, Derrida J. (1967), *De la grammatologie*, p. 233.

⁴⁰ Ivi, p. 227.

In Benjamin, oltre ogni possibile decostruzione, il passaggio alla realtà del creato, in quanto mondo muto da denominare, è alla radice dell'atto storico e dell'analogia finita che preserva la creazione nella sua stessa intenzione redentiva e si arrischia, nell'oscillazione asimmetrica tra potenza declinante della denominazione e referenza alla Parola fondante, proprio nello scontro *reale* con la possibilità rivelativa che deflagra in ogni configurazione storica intesa come monadica attualità integrale.

Il passato reca con sé un *indice temporale denso* che lo rimanda alla possibilità attuale della redenzione proprio nel momento della frantumazione del suo ordine determinato: «Il vero concetto della storia universale è di natura messianica. La storia universale nell'accezione odierna è una cosa da oscurantisti»⁴¹.

Conclusione

Il nostro tentativo di comparazione interpretativa tra alcuni aspetti della prospettiva ermeneutica proposta da Paul Ricœur in *Temps et Récit* e quella sostenuta da Walter Benjamin in differenti momenti della sua riflessione filosofica, ha il proprio nucleo di giustificazione principale nella *assonante* -

⁴¹ Ivi, p. 608.

dissimiglianza dei modi e dei contenuti con i quali, nei due pensatori, sono declinate teoreticamente le categorie di tempo, mimesis, storia, traccia, racconto e configurazione/rifigurazione.

Il primo elemento costitutivo della nostra analisi è il raffronto del concetto di *mimesis* nei due percorsi speculativi e la sua forte differenza ermeneutica.

L'intero progetto generale delle ricerche di *Temps et Récit* ha come presupposto categoriale la triplice articolazione del concetto di *mimesis*, nucleo fondante della prospettiva interpretativa da cui scaturisce l'irraggiamento del circolo ermeneutico presente in ogni argomentazione successiva.

Sembra rimanere in ombra la distinzione aporetica introdotta da Platone tra *mimesis eikastiké* e *mimesis phantastiké* [Platone, *Sofista*, 264 5] la quale mette al centro l'esperienza dell'*eikazein*, quindi la produzione di immagini (*eikones*) simbolico-metaforiche che, in modo proporzionale, operino una *trasposizione ironica* tra livelli differenti del reale, anche in termini conoscitivi. L'articolazione della *diairesis* platonica è invece complessa: 1) la definizione della tecnica imitativa distingue tra chi si serve del proprio corpo⁴² come

⁴² La grande intuizione platonica del corpo stesso come prolungamento mimetico per l'istituzione della rete delle somiglianze analogiche con la *physis* rende del tutto secondaria la polemica filologica classicista tra Koller (1954) e Else (1958) sull'origine storica del lemma. Se anche Koller non dimostra ciò che Gadamer riteneva acquisito, o nella danza e nel ritmo musicale dionisiaco della Grecia tragica pre-platonica o nella pratica prototipica

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

strumento, l'imitazione che si basa sulla conoscenza diretta di ciò che si imita (*eidotes ho mimountai*, 267b7); 2) l'imitazione di chi imita senza possedere questa conoscenza (*ouk eidotes*, 267b8). È quest'ultima che produce una semplice finzione con le azioni e con le parole (*ergois te kai logois*, 267c56).

Nei saggi di Benjamin, in primo luogo quello *Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen* (1916) e, in seguito, con una connotazione fortemente antropologica intorno ai fondamenti della teoria del linguaggio *Über das mimetische Vermögen* (1933), il concetto di *mimesis* assume una elaborazione completamente differente da quella riduttiva di parte della storiografia tradizionale, a partire dal concetto di *Unsinnliche Ähnlichkeiten* (somiglianze immateriali), la cui origine si storicizza proprio nel produrre da svegli come in sogno e in sogno come da svegli, che sarebbe quella temeraria reintegrazione, in termini addirittura materialistici, dalla duplicità dell'unità simbolica del mimetico paventata dallo stesso Straniero nel *Sofista* di Platone.

Il problema del moderno è che incarna il tempo dell'indebolimento, della decadenza di questa potenza mimetica e della sua trasformazione dissipativa nella relazione meramente convenzionale tra la confusa molteplicità irraggiante

dell'espressione mimica della Sicilia greca, la dinamicità del corpo rimane, comunque, centro e *medium* espressivo essenziale. Traccia non rimossa ma esaltata dal Platone maturo del *Sofista* a vantaggio dei filologi.

dei codici linguistici babelici e l'opacità della referenza significante. La netta separazione tra il sostegno semiotico della lingua e il suo essere archivio dell'esperienza mimetica rende, a giudizio di Benjamin, sempre più impervia l'apertura al reale nel guizzare del baleno dell'esperienza storica.

Il secondo punto di riflessione comparata riguarda la stessa sorgente della temporalità storica. Nel caso di Ricœur è proprio il momento della *refiguration* del tempo storico, considerato nella specificità della sua referenza, che conduce a un esito paradossale: l'iscrizione di un *terzo tempo*, mediatore tra il tempo vissuto e il tempo cosmico. Le procedure di connessione della temporalizzazione della pratica storica sono i calendari, la successione generazionale e, soprattutto, gli archivi, i documenti e le tracce.

La traccia, in particolare, nel suo statuto paradossale di *effet-signe*, incrocia la casualità di un passaggio alla ricerca di causalità significativa nella stessa *cosalità* della sua impronta.

Qui, a ragione, Ricœur rileva l'insufficienza dell'approccio fenomenologico puro e anche della duplicità interna alla temporalità della *Cura* di radice heideggeriana, nonostante ciò è anche riguardo alla natura della *traccia* che la visione di Walter Benjamin diverge teoreticamente da quella di Ricœur e

oltrepassa l'analisi critica della documentalità e delle sue aporie in chiave metodologica.

Il paradossale anacronismo della traccia è, nel senso di Benjamin, il suo essere «apparizione di una vicinanza, per quanto possa essere lontano ciò che essa ha lasciato dietro di sé. L'aura è l'apparizione di una lontananza per quanto possa essere vicino ciò che essa suscita. Sulla traccia noi facciamo nostra la cosa; nell'aura essa si impadronisce di noi»⁴³.

Per Ricœur, la traccia, nella sua singolare estraneità, è uno degli strumenti più enigmatici con i quali il racconto storico *rifigura* il tempo. Seguire la traccia significa *compter avec le temps*, la sua inintenzionalità la caratterizza come un'eccezione in rapporto agli altri segni⁴⁴.

Per Benjamin, invece, noi facciamo nostra la cosa proprio nella traccia [in *der Spur werden wir der Sache habhaft*]: in essa deflagra la supposta continuità della storia e si «forza anche l'omogeneità dell'epoca»⁴⁵.

Una comprensione della storia nella dilatazione della successione immemoriale è impossibile, proprio in quanto renderebbe impossibile la traccia

⁴³ Cfr. Benjamin W. (1982), *Passagen-Werk*, p. 560.

⁴⁴ Cfr. Ricœur P., *op. cit.* III, pp. 226-228.

⁴⁵ Cfr. Benjamin W., *op. cit.*, p. 588.

stessa. Né, tantomeno, la singolare enigmaticità della traccia sembra affrontabile esclusivamente nell'euristica della documentalità.

La *costruzione* di un fatto storico, nel senso di Benjamin, presuppone la sua *distruzione*, la messa in discussione del presente da parte del passato attuale. Ogni *ricostruzione* del passato opererebbe invece soltanto sul piano dell'immedesimazione con l'altro o della ipostasi del senso della storia nella presunta fattualità oggettiva.

Prendere sul serio la dialettica della mediazione incompiuta, implica invece mettere in discussione l'idea della incompiutezza nel suo carattere escatologico. Se la compiutezza non è assunta *in essa* come fede nel carattere redentivo dall'orrore storico apparentemente irreparabile, la dialettica dell'*inachevée*, per quanto sottratta all'omogeneità dell'identico, si perderebbe comunque nel divorzio conseguente del rapporto tra senso e significato sul piano dell'interpretazione interminabile, nonostante la ricchezza metodologica delle fonti accumulate a vantaggio dell'ermeneutica del tempo storico.

Se il più grande affresco della possibilità rivelativa nella storia è la struttura contrastiva della *Civitas Dei*, lo scardinamento di ogni *rimuginare* intorno alla infondabilità di qualsivoglia fenomenologia del tempo è che l'atto messianico non possa subire alcun ritardo, né suddivisioni epocali nella linearità del suo

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

rimandare. Infatti, è sempre, qui e ora, proprio nell'adesso della conoscibilità, che si rinnova la promessa secondo la quale «solo per l'umanità redenta il passato è citabile in ognuno dei suoi momenti. Ognuno dei suoi attimi vissuti diventa una "citation à l'ordre du jour" e questo giorno è il giorno finale»⁴⁶.

È delle schegge di questa forza messianica che parla ogni monade della comprensione nel suo tempo attuale [*Jetztzeit*], dove nell'integralità di ogni configurazione storica strappata al *continuum* l'esperienza ermeneutica acquisisce il suo carattere modale di redenzione del passato nel presente.

⁴⁶ Cfr. Benjamin W. (1985), *Tesi di Filosofia della Storia*, pp.76-86.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO di Ippona, *Confessioni*, a cura di Reale G. (2012), testo latino a fronte, Milano, Bompiani.

ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di Pesce D. (1995), testo greco a fronte, Milano, Rusconi.

ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di Lanza D. (1999), testo greco a fronte, Milano, Rizzoli.

ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di Cannavò F. (2014), testo greco a fronte, Milano, Bompiani.

AUERBACH Erich (1942-1945), *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi.

BENJAMIN Walter (1916), *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in Tiedemann R., a cura di (1977), *GS II*, 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 140-157, pp. 324-328.

Benjamin Walter (1932), *Lehre von Ähnlichen*, in Tiedemann R., a cura di (1977), *GS II*, 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 204-210.

BENJAMIN Walter (1933), *Über das mimetische Vermögen*, in Tiedemann R., a cura di (1977), *GS II*, 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 210-213, *Sulla facoltà mimetica*, trad. it. di Solmi S. (1981), Torino, Einaudi.

BENJAMIN Walter (1927-1940), *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*, in Tiedemann R., a cura di (1982), *Passagen-Werk (GS)*, V.1-2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 570-611.

BENJAMIN Walter (1974), *Über den Begriff der Geschichte*, in Tiedemann R., a cura di (1974), *GS*, I.2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 691-704, *Tesi di Filosofia della Storia*, in *Angelus Novus, saggi e frammenti*, trad. it. di Solmi R. (1985), Torino, Einaudi, pp. 76-86.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

BENVENISTE Émile (1966) *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.

CASSIRER Ernst (1924), *Eidos und Eidolon, Das problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg», II, 1922-1923, Leipzig-Berlin, pp. 1-27.

DERRIDA Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris, Minuit.

DERRIDA Jacques (1972), *La dissémination*, Paris, Seuil, *La disseminazione*, trad. it. di Petrosino S. e M. Odorici (1989), Milano, Jaca Book.

DIDI-HUBERMANN Georges (2000), *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit.

ELSE Gerald (1957), *Aristotle's Poetics: The argument*, Harvard, Harvard University Press.

FLASHAR Hellmut (1979), *La teoria classicistica della mimesis*, in Mattioli E., a cura di, (1993), «Studi di estetica» (numero monografico sulla *mimesis*), 7/8 pp. 55-71.

GADAMER Hans Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, *Verità e Metodo*, trad. it. di Vattimo G. (2000), Milano, Bompiani.

GILSON Étienne (1947), *Regio dissimilitudinis de Platon à saint Bernard de Clairvaux*, in «Mediaeval Studies», 9,1947, pp. 108-130.

GINZBURG Carlo (2014), *Ancora su Aristotele e la Storia*, in Ginzburg Carlo (2014), *Rapporti di Forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, pp. 51-67.

HALLYWELL Stephen (2002), *The Aesthetics of Mimesis*, Princeton, Princeton University Press.

HEIDEGGER Martin (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.

KOLLER Hermann (1954), *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, Francke.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

KOSELLECK Reinhardt (1973), *Kritik und Krise*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

KOSELLECK Reinhardt (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a M., Suhrkamp.

LÉVINAS Emmanuel (1972), *La trace*, in Lévinas Emmanuel (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di Reale G. (2009), testo greco a fronte, Milano, Bompiani.

PLATONE, *Sofista*, a cura di Fronterotta F. (2007), testo greco a fronte, Milano, Rizzoli.

RICŒUR Paul (1983-1985), *Temps et Récit* I, II, III, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (2000), *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

WOHLFARTH Irving (1988), *Die Willkür der Zeichen. Zu einem sprachphilosophischen Grundmotiv Walter Benjamins*, in «Perspektiven kritischer Theorie. Festschrift für Hermann Schweppenhäuser», Lüneburg, Christoph Türcke.