

Un'arma da gioco. Furio Jesi mitologo

Fabio Moliterni

A playing weapon. Furio Jesi the mythologist. This paper intends to investigate the approach to the myth and mythology of Furio Jesi (1941-1980) in the context of the aesthetic and political theories of the twentieth century (Károly Kerény, Thomas Mann and Bertolt Brecht, Walter Benjamin, up to Jean-Luc Nancy and Giorgio Agamben). The comparative and contrastive analysis of these different approaches results in the formulation of a number of premises to the construction of a new inedited methodological framework for the study of mythology, which will be illustrated through the analysis of a specific case study, i.e. Furio Jesi's works on the relation between literature and myth, and the use of myth in contemporary political cultures.

Keywords: Jesi, mythology, literature, ideology

Si può parlare ormai di una Jesi *renaissance*, databile intorno allo snodo tra fine anni Novanta e primo decennio dei Duemila, che ha fatto registrare non solo iniziative editoriali a tutto campo, riproposte e pubblicazioni di inediti e nuovi contributi critici¹, ma soprattutto la possibilità teorico-pratica di adoperare il pensiero del mitologo torinese all'altezza della nostra situazione sociale e culturale (i rigurgiti neofascisti e le nuove teologie della politica, l'era del berlusconismo, le prospettive dei movimenti di massa anti-sistema)². È un destino forse già inscritto nel troppo breve vissuto di questo intellettuale dal genio precoce e multiforme, morto a trentanove anni – del resto le figure dell'“eterno fanciullo” e della “metamorfosi” sono centrali nelle sue riletture mitologiche³. Autore ancora adolescente di saggi in francese sulla ceramica egizia⁴, assiduo frequentatore dei monasteri e delle Meteore in terra greca, allievo e interlocutore critico dei protagonisti delle varie teorie sul mito espresse nel corso del Novecento (Kerény su tutti)⁵, Jesi è artefice di una sorta di macro-testo o di archivio vivente nei quali si rimescolano tessere e codici appartenenti agli “altrui mestieri”: germanistica e

¹ Mi riferisco in particolare al lavoro di Andrea Cavalletti e alle sue ricerche di archivio che hanno portato, tra l'altro, alla ristampa o alla prima pubblicazione di opere jesiane quali l'inedito *Spartakus. Simbologia della rivolta* (2000); *Bachofen* (2005), fino alla nuova curatela di F. Jesi, *Cultura di destra* (2011²) (ma vedi anche F. Jesi 2007³).

² È il caso degli esperimenti di mobilitazione creativa e virtuale 2.0 (un tentativo di “mitopoiesi” nell'era del transmediale) condotti dal collettivo Wu Ming in occasione, ad esempio, dei fatti di Genova (2001). Cfr. almeno *Il più odiato dai fascisti. Conversazione su Furio Jesi, il mito, la destra e la sinistra*, www.wumingfoundation.com/giap/?p=10807 (2013).

³ Si rimanda alla serie di citazioni e riferimenti che partono da Euripide e Apuleio e attraversano la modernità (il modernismo) delle *Elegie Duinesi* di Rilke, i *Cantos* di Pound, *The Waste Land* di Eliot sulla figura di “Dioniso fanciullo”, il “divino fanciullo dei miti delle origini, l'orfano abbandonato che vive la prima ora del mondo”, sulla “gioia del fanciullo primordiale”, la “forza misteriosa [di] un'oscura benevolenza che la natura gli mostra nell'ora stessa in cui gli mostra il suo volto minaccioso”, sull'esperienza del dolore intesa anche come “radice di gioia”, sulla “potenza del fanciullo quale arbitro di metamorfosi”, in Jesi 1968¹, p. 10 e *passim*.

⁴ Cfr. ora Jesi 2010.

⁵ Cfr. F. Jesi, K. Kerény 1999.

attività editoriale, scrittura letteraria in proprio e traduzioni, scienza del mito e storia delle idee.

Il mito non è mai stato concepito da Jesi nell'accezione vulgata, come oggetto metafisico, ipostatizzazione di una realtà inconoscibile, esperienza trascendentale, morto e inerte retaggio del passato: con l'ottica insieme telescopica e micrologica di un pensiero partecipe della civiltà della crisi del Moderno (una crisi politica e sociale, epistemologica e antropologica), il *puer aeternus* della cultura italiana procedeva a un'opera necessaria di decostruzione critica degli usi reazionari del mito tra Otto e Novecento e durante i totalitarismi europei. Svelava, smontava e rimontava i meccanismi di riutilizzo e di ri-semantizzazione di quegli elementi mitico-simbolici (i materiali mitologici della cultura di destra), ne indagava la persistenza nella letteratura colta e in quella popolare⁶, così come nei processi identitari e nelle nuove dinamiche sociali e politiche del contemporaneo, all'incrocio tra critica letteraria e scienza politico-mitologica. Allo stesso tempo, quasi all'ombra di quest'opera di de-mitologizzazione, metteva in atto un lavoro simmetrico di recupero del valore positivo e genuino del mito, inteso come costitutivo di comunità e di mitopoiesi, patrimonio insopprimibile dell'uomo, nel significato libertario dell'"essere in comune"⁷. Il dispositivo o il metodo della "macchina mitologica" rivelano così il loro volto duplice e ambivalente. Per ripercorrere in breve il tragitto jesiano conviene soffermarsi sulla natura di questo sguardo doppio e straniante, uno "sguardo appassionato e distaccato"⁸ gettato sulla vita e sulla storia dell'uomo, sul presente e sul passato, e provare da lì a indicare le implicazioni cognitive e politiche di questo peculiare strabismo a doppiofondo.

Quell'arnese dai molti usi

"Károly Kerény ha affermato che un elemento divertente è presente in ogni mitologia; ma ciò significa innanzitutto che ogni mitologia subisce un'alterazione 'narrativa', pubblica, contrastante con la sua originaria natura di rivelazione segreta"⁹. Una tonalità privilegiata da Jesi per inquadrare il proprio rapporto con il

⁶ Sono da rileggere in questa chiave i contributi dedicati a Pirandello e alla cultura di massa, ai romanzi di Liala (sul suo "linguaggio della vacanza organizzata, da chi ha il potere per chi non lo ha, in modo che quella vacanza sia cessazione di ogni sforzo ma anche povertà di piaceri tali da contribuire a rendere l'uomo uomo"), e alla letteratura di consumo durante il fascismo contenuti in Jesi 2011, pp. 166-167 e sgg. Cfr. anche Jesi 1970.

⁷ Cfr. Nancy 2003, p. 122 e p. 226 (con la sua idea di "comunismo letterario"): "La comunità assoluta – il mito – non è tanto la fusione totale degli individui quanto la *volontà* di comunità [...] Dove c'è stato mito [...], c'è stata necessariamente comunità e viceversa. [...] Noi dobbiamo decidere di – e come – essere *in comune*, come permettere alla nostra esistenza di esistere. Non si tratta soltanto ogni volta di una decisione politica, ma è una decisione a proposito del politico: se e come permettiamo alla nostra alterità di esistere insieme, di iscriversi come comunità e storia".

⁸ Cfr. Ginzburg 2011², p. 20: "Al suo sguardo insieme appassionato e distaccato le cose si svelavano – per usare le parole di Marco Aurelio – 'come sono realmente'".

⁹ Jesi 1968, p. 223.

mito è l'ironia appena dissimulata, l'abbassamento comico o il *witz* come stratagemmi dell'intelligenza, ciò che potremmo definire una "mitopoiesi leggera" e autoironica¹⁰. Può apparire singolare che uno dei talenti più irrequieti e tumultuosi della cultura italiana tra anni Sessanta e Settanta del Novecento, magistrale esploratore dei territori abitualmente considerati oscuri dell'arcaico e del mito, ricorra in certe dichiarazioni all'orditura sagace tipica della storiella ebraica, alla leggerezza sospesa del racconto breve. Non soltanto per le sue antiche origini rabbiniche, i momenti biografico-rievocativi e i frammenti di riflessione sulla scoperta del mito sono percorsi dall'eco di quella tradizione letteraria, si fanno apologo o parabola, tra Martin Buber e Kafka:

Il vero luogo di nascita del mio approccio al mito e alla mitologia è una stanza, per la precisione la grande anticamera di una vecchia casa. Una parete è occupata da armadi a vetri di libri, che sono sempre chiusi a chiave. Sulla parete di fianco, in cornice nera, è appesa la storia nelle sembianze del decreto di un re di Sardegna che autorizzava con la sua firma la costruzione della casa, anno 17** . Sulla terza parete, dirimpetto ai vetri delle librerie, c'è un quadro, un *trompe-l'oeil* [...]. Sotto il quadro, un tavolino con un cassetto. E forse, una volta, il contenuto del cassetto sarà stato quello del *trompe-l'oeil*, ma adesso ci sono dentro ferri diversi, pinze, tenaglie, succhielli, e un ferro speciale, o meglio le due parti staccate di un ferro, di un arnese, di una macchina lucida dai mille usi che, a seconda della necessità, dovrebbe poter servire da pinza, cacciavite, levachiodi, martello, piccola scure. Le due parti sono, appunto, staccate; per unirle, come i pezzi di un paio di forbici, ci vorrebbe una vite centrale che s'è perduta. [...] In questo ambiente, che lascia fuori dalla porta un presente, il quale però ad ogni momento può suonare il campanello ed entrare; in questo ambiente in cui la storia è appesa al muro e i libri stanno dietro a pareti di vetri chiusi a chiave; in questo ambiente, da bambino, ho cominciato a conoscere il mito. Il mito mi si è poi presentato, dopo molti anni, come quell'arnese dai molti usi, che però, siccome s'era persa la vite, era ridotto in due parti: due parti ancora usufruibili, certo, per chi volesse fare "bricolage", ma soprattutto usufruibili al bambino come arma da gioco¹¹.

Con lo stesso gusto per l'*understatement*, per il paradosso e le analogie ricorrono altre volte metafore stranianti che pertengono ai campi semantici della "cassetta d'attrezzi", degli utensili artigianali, i "gessett[i]" e una lavagna¹², il "girare in cerchio, sempre alla medesima distanza, intorno a un centro non

¹⁰ Manera 2012, p. 113.

¹¹ Jesi 1976¹, pp. 8-19. (Su Buber, cfr. Jesi 1979, pp. VII-XX).

¹² Jesi 1976¹, p. 21.

accessibile”¹³; la cucina o la gastronomia per spiegare niente di meno che “lo scopo della moderna scienza del mito”:

Aver fame di miti: vuol dire prepararsi a mangiare i miti quando deporranno le loro corazze. Poiché altrimenti sono immangiabili. Si tratta di sgusciare dei gamberi, già bolliti al fuoco della cerca affinché assumessero cuocendo il colore rosso che è l’oggetto vero della nostra fame. Questo colore rosso è il colore di ciò che è morto e, morendo, assunse il colore di ciò che è vivo, maturo piacevolmente commestibile. Lo scopo della moderna scienza del mito [...] è questo: avere sulla tavola qualcosa di molto appetitoso, che senza esitare si direbbe vivo, ma che è morto e che, quando era vivo, non possedeva un colore così gradevole¹⁴.

Sembrano divagazioni, giochi o alchimie linguistiche, sofismi apertamente allusivi (ma seri), confessioni private e giudizi elargiti nello stile distaccato dei moralisti classici o dei sapienti chassidici, e invece sono cripto-dichiarazioni di poetica e di epistemologia, verifiche in atto del febbrile lavoro critico intorno al mito e del proprio metodo militante (il *pathos* della distanza). Cosa guida lo Jesi mitologo nelle frequenti incursioni dentro i confini non giurisdizionali dello straniamento e del paradosso (della parodia)¹⁵, tra le schegge interreagenti del suo personalissimo metodo di scrittura, è un interrogativo sul quale vale la pena di sostare.

Il suo pensiero mitologico rientra in una sorta di sistema bipolare (che ricorda tra l’altro il concetto di bi-logica espresso da Matte Blanco): al centro di quell’organismo vivente fatto di dissezioni, serie di testi e figure, intermittenze, concrezioni e ricomposizioni non lineari che secondo Jesi è la scienza mitologica, sta proprio la rinuncia paradossale a ogni definizione del mito in sé. La sostanzialità del mito è essenzialmente insostanziale, ma performativa: il mito come “zero efficiente”¹⁶. Accanto alla sottolineatura del carattere normativo e politico che può assumere l’uso del mito, agisce la consapevolezza dell’esilio e dell’“abisso che separa la natura divina da quella umana”¹⁷, la dicotomia costitutiva che segna il destino secolarizzato dell’uomo tra le polarità contrapposte e irrelate di coscienza e inconscio, di vita e morte, ragione, pre-razionale e irrazionale, tempo della storia e tempo del mito. Con le parole di Jean-Luc Nancy:

¹³ Jesi 2008², p. 149.

¹⁴ Jesi 2001², p. 176.

¹⁵ Per il concetto di straniamento, cfr. C. Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, in Ginzburg 2011, pp. 15-39.

¹⁶ Jesi 1976, p. 31.

¹⁷ Jesi 1968, p. 198.

Ma sappiamo che noi – la nostra comunità moderna e post-moderna – non abbiamo rapporti col mito di cui parliamo, anche quando lo compiamo o vogliamo compierlo. [...] Noi non siamo né nella vita, né nell'invenzione, né nella parola mitica. Non appena parliamo di “mito”, di “mitologia”, significhiamo forse più questa negazione che non l'affermazione di qualcosa [...]: parlare del mito è sempre stato parlare della sua assenza¹⁸.

Tra assenza e presenza, distanza e visibilità delle sue figure, il mito per Jesi “offre un'esperienza paradossale che [...] consiste nel dare un volto agli dei e al tempo stesso nel riconoscere e sperimentare nitidamente l'inaccessibilità degli dei: il mito conferisce agli dei plasticità e sembianze, ma poiché lo fa modellando simboli che non rinviano a nulla se non a se stessi, sottolinea la separazione tra il livello degli dei e quello degli uomini”¹⁹.

Se è scienza di qualcosa che di fronte al suo oggetto rifugge apparentemente non solo dalla definizione ontologica ma anche da una possibilità concreta di esperienza, si capisce come la scienza del mito assuma nel discorso iconico di Jesi l'immagine e il significato (paradossale) della “doppia Sophia”²⁰, insieme distanza, nostalgia dell'origine e conoscenza (non di *che cosa* è il mito ma di *come* esso funzioni), emozione e ragione, commozione e intelligenza, teoria del soggetto e modello di conoscenza generale: “Ogni mito è, nel profondo, un'immagine di morte e rinascita: un luogo di contatto con l'invisibile. [...] L'unificazione del presente nasce da conoscenza e nostalgia – potremmo anche dire ‘melanconia’ pensando all'incisione di Dürer che è ermetico simbolo del durare immobile del tempo –: ‘Lontano mi sembra tutto ciò che possiedo; quel che disparve risorge e diventa realtà’”²¹. Nella convinzione – che molto deve al neo-umanesimo di Kerény e a certa cultura europea tra le due guerre (Brecht e Mann) – della natura profondamente umana di ogni discorso sul e *del* mito. Il nucleo reale del pensiero mitologico di Jesi è da immaginare come un nodo o un frattale, un chiasmo che tiene insieme e interseca le polarità fondamentali della coscienza umana e dell'agire politico, il “tempo normale” e quello della “rivolta”,

¹⁸ Nancy, *Il mito interrotto*, in Nancy 2003, p. 112. Sull'“assenza di mito” secondo Georges Bataille: “Se diciamo semplicemente, in nome della lucidità, che l'uomo attuale si definisce attraverso la sua avidità di mito e se aggiungiamo che egli si definisce così attraverso la coscienza di non poter accedere alla possibilità di creare un vero mito, abbiamo definito una sorta di mito che è l'assenza di Mito”, *L'absence de mythe*, in *Le Surréalisme en 1947*, in Bataille 1974, p. 381. È sintomatico che il tema della “distanza che separa la natura divina da quella umana” sia elaborato da Jesi in occasione della rilettura dei *Paralipomeni alla Batracomiomachia* di Leopardi: “Il riso degli dèi – come ha genialmente mostrato il Kerény – è il simbolo più alto e misterioso dell'abisso che separa la natura divina da quella umana; è l'emblema di un'esistenza la cui serenità olimpica è inaccessibile all'uomo”, Jesi 1968, p. 198.

¹⁹ Jesi 1978, p. 647.

²⁰ Jesi 2000, p. 94. Cfr. A. Galvano 1967 e 1960, p. 126: “Si tratta infatti di un eone femminile [...]: una ‘Sophia’, che, presso l'intento di comprendere l'incomprensibile ‘Abisso’ che è anche il ‘Progenitore’, fallisce, dal fallimento generando una seconda Sophia abortiva ‘Sophia Achamot’, che è il principio cosmico del mondo del divenire e della materia”.

²¹ Jesi 1968, p. 199 e p. 241.

l'“infanzia” e la “storia”, i “misteri del singolo individuo” e i “miti [...] dei popoli”²²:

Tempo storico e tempo mitico, vita e morte, hanno un elemento di contatto: l'uomo, insieme partecipe della storia e del mito. [...]. L'io, dunque, conosce insieme la vita e la morte, la permanenza e la distruzione di sé, il tempo storico e il tempo del mito. Esso è l'elemento comune, il punto di intersezione tra due universi: quello della vita e del tempo storico, quello della morte e del tempo mitico²³.

La doppia Sophia

La definizione di “doppia Sophia”, a ben guardare, serve in qualche modo a delineare la natura eclettica, essenzialmente inclassificabile e bifronte del profilo intellettuale di Jesi all'interno della storia culturale del secondo Novecento. Testimone e protagonista della svolta semiotica degli anni Settanta, Jesi recita un ruolo non secondario nelle accidentate vicende dell'intersezione tra marxismo e post-strutturalismo in Italia - qui si possono ricordare Lévi-Strauss e il Roland Barthes mitologo, il Foucault teorico del dispositivo e dei rapporti tra sapere e potere, ma anche Ferruccio Rossi-Landi e la sua semiologia materialista, le “spie indiziarie” di Carlo Ginzburg²⁴.

Attraverso il recupero dei formalisti russi, Propp, Šklovskij fino a Lotman, l'incontro con Kerény e con gli ambienti intellettuali impegnati negli studi sui primitivi e sulla religione greca (da De Martino a Giuseppe Cocchiara, Frobenius e Dumézil)²⁵, prendeva corpo un metodo di conoscenza sostanzialmente estraneo allo storicismo tradizionale, e invece proteso a intrecciare materialismo dello sguardo e tensione libertaria di tipo utopico-messianico, l'eco della decostruzione analitica di stampo francofortese e quella della filosofia della storia di Walter Benjamin. Il terreno di ricerca è occupato dalla valorizzazione dell'autonomia

²² «Ognuno ha i propri misteri: i propri pensieri segreti – diceva Hölderlin. I misteri del singolo individuo sono miti e riti esattamente come erano quelli dei popoli», Jesi 2001, p. 5.

²³ Jesi 2000, p. 89 e p. 141.

²⁴ Vedi anche Avalor 1990. Si dovrà un giorno tornare a stendere una storia delle relazioni sotterranee che intercorrono durante gli anni Settanta nel panorama culturale italiano tra le nuove tendenze degli studi storici, filosofici e etno-antropologici (Ginzburg, Cocchiara, Piero Camporesi, Enzo Melandri), l'*Anatomia della critica* di Northrop Frye e gli scritti di Bachtin, tra l'influsso delle teorie «desideranti» di Deleuze e Guattari (*L'anti-Edipo*) e del post-strutturalismo francese (Foucault, Lacan, Derrida), e le ricerche letterarie, di teoria del romanzo o di pratiche teatrali, che coinvolgono per esempio i percorsi di Giuliano Scabia e di Gianni Celati. Per la valorizzazione delle tipologie popolari e pre-moderne del «comico arcaico carnevalesco» e «visionario», dei territori simbolici e antropologici (ritualistici) rimossi e censurati «nelle zone dell'inconscio e dell'interdetto», ridotti nel Moderno all'«esclusione», all'«oscurità e al silenzio della storia privata» (il *romance*, le «nozioni di follia, di sogno e di finzione», le «datenze del corpo e del lato oscuro della storia», la «proliferazione verbale incontrollata», l'irregolare e il marginale, il tema del «doppio» e il «paradosso», il riso e la parodia intesi come cardini di una «tradizione sotterranea e subalterna della letteratura occidentale»), in un clima di assonanze con il discorso coevo di Jesi, si veda Celati 1975¹. Su tutti questi temi cfr. Belpoliti 2001.

²⁵ Cfr. Schiavoni 1989, ora in *Furio Jesi* 2010, p. 274.

(non del primato) della dimensione simbolica e dell'immaginario nel funzionamento esistenziale dell'io e nelle realtà politico-sociali²⁶: “È d'altronde possibile far uso nella propaganda politica di miti genuini, non tecnicizzati, e dunque di forze del passato vitalmente trasmesse al presente e al futuro, e non di cadaveri del passato?”²⁷.

Lo scandaglio delle stratificazioni, delle sopravvivenze e delle “reversioni” dei materiali mitologici nel tempo secolarizzato del Moderno (la “macchina mitologica”)²⁸ diventa in realtà studio a tutto campo sui rapporti tra vita e morte, inconscio e ragione, tra presente e passato dell'uomo, l'orizzonte ermeneutico di un'interrogazione – non solo interdisciplinare ma “indisciplinata” – su un possibile uso *vitale*, collettivo e comunitario del mito, sulla possibile riattivazione del suo significato genuino e politico, in contrapposizione frontale con i suoi “element[i] reazionari[i]” (ancora Buber):

Il mito genuino, che sgorga spontaneamente dalle profondità della psiche, determina con la sua presenza al livello della coscienza una realtà linguistica il cui carattere collettivo corrisponde al valore collettivo riconosciuto da Martin Buber nello “stato di veglia” cui si riferisce un frammento di Eraclito: “coloro che vegliano hanno [in contrapposizione a coloro che dormono] un unico cosmo in comune, cioè un unico mondo al quale partecipano tutti insieme”. [...] Se l'uomo parla all'uomo con il linguaggio che deriva dalla sua esperienza del mito genuino, la quale conferisce al linguaggio valore di oggettività e collettività, è probabile che si ottenga un passo innanzi verso una società fondata sul rispetto dell'uomo²⁹.

Lo strumento di lavoro dello Jesi mitologo sembra collimare sempre di più con quell'immagine apparentemente ermetica e allusiva dell’“arnese dai mille usi”, spezzato a metà, che occupava la sua fantasia infantile. Da una parte, data l'urgenza di un impegno militante coinvolto nei conflitti sociali degli anni Settanta³⁰, si imponeva la necessità di misurarsi con le culture politiche reazionarie (“per affrontare un avversario [...] occorre conoscerlo bene”)³¹, demitizzando non le componenti mitologiche e inconsce dell'esperienza *tout court*, ma la persistente fascinazione ipnotica che esse esercitano nella modernità

²⁶ Cfr. Formenti 2011, p. 4. Si rinvia anche al recente Citton 2013.

²⁷ Jesi 1968, p. 43.

²⁸ Il concetto di «macchina mitologica» compare per la prima volta nel saggio *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, 1996².

²⁹ Jesi 1968, p. 35 e p. 44 (che cita da Buber 1960, p. 5).

³⁰ Si rimanda alla (eretica) attività sindacale e alle collaborazioni con riviste e gruppi di area marxista e libertaria, da “Quindici” e “Uomini e idee” (1967) a “Resistenza. Giustizia e libertà” (1968) (con articoli sul Vietnam e sullo Stato di Israele), dalla fondazione di “Nuova sinistra. Appunti torinesi” (1970-1971) fino alla partecipazione alle lotte studentesche a Palermo (1977).

³¹ F. Jesi 1978a, ora in *Furio Jesi* 2010, p. 200 (cfr. Jesi 1979¹).

e sull'uomo contemporaneo (la "religione della morte", le "idee senza parole", "l'astuzia manipolatoria" delle macchine mitologiche)³²: "Il ricorso al mito nel linguaggio della propaganda politica è un elemento costante, ed è sempre – per la sua stessa natura – un elemento 'reazionario'"³³. Il compito politico ed ermeneutico, nel benjaminiano "attimo del pericolo", si rivolge alla decostruzione del mito inteso come strumento ideologico di sopraffazione e dominio, dispositivo o macchinario rituale che finge profondità e invece nasconde il vuoto e riproduce la natura violenta del potere (il "mito tecnicizzato"): "È davvero un problema di demitologizzazione. Si tratta di trovare scampo dal vicolo chiuso dei grandi sacrificatori o delle grandi vittime: e, per trovare scampo, non bastano i grandi sapienti, giacché la storia ci insegna quanto breve sia il passo dalla gnosi al manicheismo"³⁴.

D'altra parte, questo (virtuoso) processo di "profanazione" (di straniamento), sul quale è tornato recentemente Giorgio Agamben³⁵, non va disgiunto per Jesi da un simmetrico lavoro di mobilitazione dei saperi che recuperino il valore vitale e insopprimibile degli elementi originari, gli aspetti sacri e inconsci dell'esperienza umana: una pratica ermeneutica "attent[a] a r iconoscere i segni inestinguibili dell'oblio e quelli fuggevoli della memoria, espert[a] di metamorfosi e di catastrofi, di guarigioni e di catarsi, ma riverent[e] di fronte alla sacralità di quel linguaggio"³⁶.

È la contraddizione o il paradosso (non l'aporia)³⁷ che Jesi scorgeva nell'impianto messianico delle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin:

La dichiarata razionalità della storia si rivela, ai suoi occhi, apologia del presente e di ogni presente contrassegnato dalla mitologia e dalla giurisprudenza di un "vincitore". Di là dalla prospettiva storicistica, che egli accusa di mistificazione sistematica, la storia appare a Benjamin come una fenomenologia dell'essere nel mondo del dominio [...]. La redenzione

³² «Ma per scoprire se questa astuzia delle macchine è veramente tale, e se di là da esse ciò che non produce è, occorre distruggere non le macchine in sé, le quali si riformerebbero come le teste dell'idra, bensì la situazione che rende vive e produttive le macchine», Jesi 1977, p. 28.

³³ Jesi 1969, p. 42.

³⁴ Jesi 2000, p. 21.

³⁵ Cfr. Agamben 2005, p. 107: «Per questo occorre strappare ogni volta ai dispositivi – a ogni dispositivo – la possibilità di uso che essi hanno catturato. La profanazione dell'improfanabile è il compito politico della generazione che viene». Sul concetto di profanazione intesa come «interruzione del mito», cfr. Nancy 2003, p. 100: «La funzione del mito, come tale, non può essere rovesciata. Bisogna interromperla».

³⁶ Masini 1983, ora in *Furio Jesi* 2010, p. 23.

³⁷ «Dunque la *contraddizione* (materialistica), non l'*aporia* (decostruttiva). L'*aporia* è tutta in funzione della logica, della virtualità mentale, ed è un interrogativo irrisolvibile; la *contraddizione* è insieme nel pensiero, nella vita, nella prassi, incide in profondità e si risolve sempre per dar vita a nuove contraddizioni», Muzzioli 2002, p. 69.

dell'uomo può giungere soltanto da una rottura radicale col passato improntato al dominio e da un recupero della tradizione sacra, messianica³⁸.

Critica letteraria come scienza mitologica

Il terreno sul quale saggiare e sperimentare questa ipotesi di una “nuova mitopoiesi”, strappandola all'abuso reazionario (al “lusso”) del passato indifferenziato ad opera delle vecchie e nuove teologie politiche, così come ai rischi di una fruizione solitaria del mito (Pavese)³⁹, non potrà che essere per Jesi lo spazio della letteratura, intesa come “gioco” serio, esperienza individuale e collettiva di riappropriazione comunitaria degli “elementi religiosi e magici” dell'esperienza (“cui non si [può] sfuggire attraverso la semplice profanazione”), riattivazione dell'“antica esperienza greca del divino, che giustamente il Kerény fece coincidere con la facoltà di raffigurazione”: “in quanto l'uomo è per sua natura ‘essere immaginifico’”⁴⁰.

Nella macchina mitologica della scrittura – nelle opere di Apuleio, Thomas Mann o Brecht, Ezra Pound e Rilke, così come nei suoi esperimenti immaginifici tra prosa e poesia, vampiri ed *Esilio*⁴¹ – Jesi indica il luogo di intersezione tra la profanazione (la parodia) e la religione, il disincanto e la “sopravvivenza di un'antica commozione”. Il territorio di tangenza tra l'ironia del presente e le “immagini del passato”, tra distanza, distruzione e rinascita, negazione e “ingenuità”, tra il controcanto demistificante e il valore originario del racconto (μύθος), il “miracolo” della creazione:

Chi compie una parodia sembra, in fondo, non potersi staccare dall'oggetto parodiato: una forza lo induce a non riporsi più la sua fiducia ed a passare oltre; un'altra forza gli impedisce di ricacciare quell'oggetto nell'oblio e nel silenzio. La parodia non dev'essere intesa, quindi, come un netto superamento e un abbandono. Essa comporta in ogni caso un volgersi indietro, se pure contrastato e polemico; e nel vincolo che unisce il parodista all'oggetto della parodia è lecito riconoscere la sopravvivenza di un'antica commozione, le

³⁸ E concludeva: “Ma, in mancanza di elementi di fede, come i presupposti della liberazione-redenzione non sono dati, così anche la soggettività liberante attende di essere istituita”, Jesi 1981, ora in *Furio Jesi* 2010, p. 282.

³⁹ “Così ‘sangue e lussuria sacrali’ di per sé puri e rigeneranti per chi li accoglieva nelle esperienze mitiche collettive del passato, sono divenuti ‘nefandezze’ per chi commette il peccato d'orgoglio di sperare d'attingervi oggi in solitudine”, Jesi 1968, p. 183.

⁴⁰ Ivi, pp. 237-238.

⁴¹ Si rinvia alle opere propriamente letterarie di Jesi, dal romanzo vampirico *L'ultima notte* (1987) alla favola iniziatica *La casa incantata* (1982¹), fino alle poesie raccolte ne *L'esilio* (1970a). Interessanti alcuni stralci di corrispondenze tra Jesi e Andrea Zanzotto, sul “dovere di esaurire la tradizione poetica fino a ridurla a una combinazione di luoghi comuni nel pieno rispetto delle sue intrinseche linee storiche di metamorfosi”, sulla “convinzione del valore estetico del luogo comune in sé e per sé: del luogo comune lessicale, metrico, fonico, ecc., ridotto alla cosa passiva che effettivamente è. Si tratterà poi di sfruttarle per il giusto verso...”, Jesi, Lettera inedita a Zanzotto (29 ottobre 1970, Archivio privato), ora in *Furio Jesi* 2010, p. 91.

tracce di un amore contro cui si lotta, ma che non si può sopprimere: la sopravvivenza delle figure di un mito contro le quali ci si difende, ma che non si possono escludere dalla propria psiche. [...] In tale parodia la vittoria ultima, la vittoria più profonda, è quella delle immagini del passato che, nonostante tutto, riescono ancora ad affiorare ed a non perdersi di là dalla coscienza⁴².

Nel suo metodo di scrittura, sospeso tra saggismo e narrazione – e in sede di commento e di ermeneutica del testo – Jesi privilegerà le tecniche frammentarie del montaggio (la “conoscenza per composizione”)⁴³, l’esibizione demistificante e decostruttiva degli artifici letterari, lo sfruttamento parodico e il *bricolage* combinatorio di “citazioni interagenti”, *topoi*, fonti e stereotipi della tradizione e dell’immaginario mitologico, ma preservando, dell’arte del racconto, l’intensità della rappresentazione propria di una “nuova epica umanistica” (come Jesi critico letterario sottolineava in particolare nelle riletture dell’opera di Mann e Brecht). Si tratta di tenere insieme il gusto dell’affabulazione e del gioco letterario (la dimensione del “*ludus* come attività estranea alla metafisica”) con la parodia intesa non soltanto come tonalità stilistica, ma in quanto facoltà morale e politica, “forma salvatrice e guaritrice” per una nuova mitologia ancora possibile, “coscienza esistenziale dell’uomo”⁴⁴: “la parodia – anche se con atteggiamento critico – si ripiega sulle fonti del mito tanto da succhiarne la linfa. Parodia è crisi nel significato antico della parola: è, dunque, l’istante che precede e annuncia la rivelazione, o meglio la *nuova* rivelazione”⁴⁵.

Anche in questo versante della multiforme opera jesiana, nella circolarità militante che ne caratterizza per intero l’impegno umano e intellettuale, emerge la direzione attiva (anacronistica) che assume la riflessione sul mito (la “critica letteraria come stretta parente della scienza della mitologia”), insieme “festa dell’intelligenza” e strumento di azione e “rivolta”: “Sono convinto che sia inutile, inopportuno e vacuo studiare un testo poetico senza adoperarlo”⁴⁶. Come uno spettro incancellabile che segna il destino storico e il compito futuro dell’uomo (“I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo”), si potrebbe concludere che con Jesi torna a farsi urgente l’appello marxista rivolto alle potenzialità emancipative del lavoro intellettuale: “Il punto di vista del vecchio materialismo è la società ‘borghese’; il punto di vista del nuovo materialismo è la società umana, o l’umanità socializzata” (K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, XI e X, 1845).

⁴² Jesi 1968, pp. 190-191. Ad agire nella scrittura parodica è secondo Agamben “la presupposizione dell’inattingibilità del suo oggetto”, Agamben, *Parodia*, in Agamben 2010, pp. 120-30 (p. 126).

⁴³ “Conoscenza per composizione: scelta e accostamento di immagini che [...] interagendo fra loro attuavano un’ approssimazione alle figure”, F. Jesi 1979a, p. 9.

⁴⁴ Jesi 1995², pp. 57-58.

⁴⁵ Jesi 1968, p. 224.

⁴⁶ Jesi 1976, p. 44.

Il significato politico e vitale di questa sorta di apologia materialistica della letteratura nell'epoca della sua crisi e della sua compiuta mercificazione, si potrebbe dire *dopo la (sua) fine*, è ribadito ancora una volta in dialogo con Benjamin: "Pur lamentando la fine dell'arte 'auratica' e la riduzione del prodotto culturale a oggetto di consumo, Benjamin conserva tutta la speranza nel potenziale di 'progresso' insito nell'arte: la riproducibilità modifica il rapporto delle masse con l'opera d'arte, ma forse non annulla il suo valore di contraddizione, di non conciliazione dei conflitti di un mondo ancora in attesa del Messia"⁴⁷. Sta qui il valore utopico che Jesi ha affidato al mito (letterario), alle prospettive di una nuova mitopoiesi e al metodo della macchina mitologica, "simultaneamente oggetto di conoscenza e modo di conoscere", "scienza del presente" e spettrografia del passato: non via di fuga individuale verso una trascendenza impossibile, non evocazione consolatoria di felicità remote ma via di accesso comunitario a un nuovo umanesimo, "affinché si possa veramente fondare il futuro sull'esperienza del passato e sul suo superamento"⁴⁸.

Riferimenti bibliografici:

- Agamben G., 2005, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma.
- Agamben G., 2010, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari.
- Avalle d'A. S., 1990, *Dal mito alla letteratura e ritorno*, il Saggiatore, Milano.
- Bataille G., 1974, *Oeuvres* (vol. VII), Gallimard, Paris.
- Belpoliti M., 2001, *Settanta*, Einaudi, Torino.
- Buber M., 1960, *La via della comunità*, in "Tempo presente", V.
- Celati G., 1975¹, *Finzioni occidentali. Fabulazione, comicità e scrittura*, Einaudi, Torino.
- Citton Y., 2013, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario della sinistra*, Edizioni Alegre, Roma.
- Formenti C., novembre 2011, *Il moderno non è mai finito*, in "Alfabeta 2", n. 14.
- Furio Jesi*, 2010, a cura di M. Belpoliti e E. Manera, in "Riga", n. 31.
- Galvano A., 1967, *Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco*, Adelphi, Milano.
- Galvano A., 1960, *Per un'armatura*, Lattes, Torino.
- Ginzburg C., 2011, *Occhialacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano.
- Jesi F., 1968, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino.

⁴⁷ Jesi 1981, p. 282.

⁴⁸ Jesi 1968, p. 44.

- Jesi F., 1970, *Cultura d'élite e analfabetismo di massa*, in "Resistenza. Giustizia e libertà", n. 2.
- Jesi F., 1970a, *L'esilio*, Silva, Roma.
- Jesi F., 1976, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, D'Anna, Messina-Firenze.
- Jesi F., 1977, *La festa. Antropologia, etnografia, folklore*, Rosenberg & Selier, Torino.
- Jesi F., 1978, *Mito*, in *Enciclopedia Europea Garzanti*, Garzanti, Milano, vol. 7.
- Jesi F., 1978a, *Microscopio e binocolo sulla cultura di destra. Furio Jesi sul libro di Spengler*, in "L'Ora", 17 settembre.
- Jesi F., 1979, *Introduzione a M. Buber, I racconti del Chassidim*, Garzanti, Milano.
- Jesi F., 1979a, *Introduzione a K. Kerény, Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jesi F., 1981, *Walter Benjamin*, in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano.
- Jesi F., 1982, *La casa incantata*, Vallardi-Garzanti, Milano.
- Jesi F., 1987, *L'ultima notte*, Marietti, Genova.
- Jesi F., 1995, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano.
- Jesi F., (1972) 1996, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata.
- Jesi F., Kerény K., 1999, *Demone e mito. Carteggio (1964-1968)*, a cura di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata.
- Jesi F., 2000, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jesi F., 2001, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino.
- Jesi F., 2005, *Bachofen*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jesi F., 2007, *L'accusa del sangue: mitologie dell'antisemitismo*, a cura di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jesi F., 2008, *Mito*, a cura di G. Schiavoni, Nino Aragno, Torino.
- Jesi F., 2010, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e sulla Grecia (1956-1973)*, Nino Aragno, Torino.
- Jesi F., (1978) 2011, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma.
- Manera E., 2012, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma.
- Masini F., 1983, *Risalire il Nilo*, in *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, a cura di F. Masini e G. Schiavoni, Sellerio, Palermo.
- Muzzioli F., 2002, *L'alternativa letteraria*, Meltemi, Roma.
- Nancy J. L., 2003, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli.
- Schiavoni G., 1989, *L'uomo segreto che è in noi*, in "Immediati dintorni", Lubrina Editore, Bergamo.
- Wu Ming, 2013, *Il più odiato dai fascisti. Conversazione su Furio Jesi, il mito, la destra e la sinistra*, www.wumingfoundation.com/giap/?p=10807