
Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)

Du mythe à la machine mythologique : politique et intelligence collective
chez Furio Jesi (1964-1972)

Fabio Raimondi



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/essais/12406>

ISSN: 2276-0970

Editore

École doctorale Montaigne Humanités

Notizia bibliografica digitale

Fabio Raimondi, « Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972) », *Essais* [En ligne], 19 | 2023, mis en ligne le 06 mars 2023, consulté le 10 mars 2023.

URL : <http://journals.openedition.org/essais/12406>

Questo documento è stato generato automaticamente il 11 mars 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)

Du mythe à la machine mythologique : politique et intelligence collective
chez Furio Jesi (1964-1972)

Fabio Raimondi

Solo lei va sovrana sui ponti, con fedele pace ti
insegna / a percorrere la sua pianura, a durare
nel cuore del vento / nei vicoli notturni, tra le
case alte, quieto nel buio
(Jesi)¹

- ¹ Dopo una prima fase di ricerche sulle mitologie legate alle antiche civiltà di Egitto e Grecia², Furio Jesi (1941-1980)³, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, avvia un percorso di analisi e riflessioni sugli usi del richiamo al mito e sulle radici mitologiche del romanzo e della poesia moderni, di cui comincia a esplicitare anche le implicazioni politiche⁴. Cruciale è il 1964, anno in cui Jesi viene a conoscenza della distinzione, proposta dal mitologo ungherese Károly Kerényi, tra «mito genuino» e «mito tecnicizzato»⁵, di cui diremo più avanti. Il confronto critico e autocritico con tale distinzione, infatti, porterà Jesi, nel giro di pochi anni, a prendere le distanze sia da essa sia dalla sua impostazione epistemologica precedente con la formulazione, nel 1972, dell'ipotesi gnoseologica della «macchina mitologica», originale contributo allo sviluppo di una scienza della mitologia. Lo scopo del presente saggio è ricostruire il tragitto compiuto da Jesi tra il 1964 e il 1972, alla luce di alcuni riferimenti, talvolta espliciti talvolta più nascosti, al pensiero politico di autori rilevanti per la costruzione del discorso del mitologo torinese.

Tra mito genuino e mito tecnicizzato

- 2 Nella lettera a Giulio Schiavoni del 4 maggio 1970, Jesi afferma, riprendendo le parole di *Ahasvero* (la terza 'tappa' de *L'esilio*) che «l'unico imperativo etico» della propria ricerca «consist[e] nell'escludere la speranza [...] in epifanie restauratrici, [...] per essere umanamente soli nella "battaglia" contro chi "dona la morte". [...] Per ragioni di giustizia, [...] gli uomini de[vo]no rifiutare la speranza di presenze alleate o tutrici», perché «la battaglia, finché dura, per il fatto stesso di durare, costituisce una sorta di vittoria (il "tema della gloria" nelle poesie) per gli uomini che l'hanno intrapresa senza il soccorso di alcuno»⁶. La necessità di «escludere la speranza in epifanie restauratrici» lo separa dal suo tragitto precedente, che dagli adolescenziali interessi archeologici⁷ lo aveva condotto, anche grazie agli studi di Kerényi, alla pubblicazione di *Germania segreta* (1967). Nel 1970 Jesi sta attraversando una fase 'critica' a seguito della rottura con Kerényi e dell'esperienza del Maggio parigino (entrambe del 1968). Dopo aver scritto, ma non pubblicato, *Spartakus* (1969) e intensificato il suo impegno politico, come testimonia la lunga serie di articoli pubblicati sulla rivista *Resistenza. Giustizia e libertà*, tra i quali spicca, anche per le connessioni col testo sulla rivolta spartachista del 1919, quello su Rosa Luxemburg⁸, nel 1970 Jesi termina anche il suo (unico) romanzo, *L'ultima notte*, dopo una gestazione iniziata nel 1962. È dunque tra il 1968 e il 1972 (quando compare la formulazione dell'ipotesi della macchina mitologica in *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud*) che si verifica un cambiamento profondo nel percorso di ricerca di Jesi.
- 3 Tra il 1964 e il 1968 la speranza di Jesi, simile a quella di Kerényi, è che la possibilità di un accesso al mito genuino potesse aiutare a scongiurare il ripetersi degli orrori della prima metà del Novecento (con i loro strascichi postbellici) e fornire al contempo, anche attraverso il suo opposto, cioè il mito tecnicizzato, uno strumento per comprenderli. Il mito genuino avrebbe dovuto consentire l'accesso a un'esperienza riparatrice e guaritrice, anche per le sinistre nel loro complesso, capace di generare l'«equilibrio umanistico fra inconscio e coscienza»; tale mito, infatti, dal momento che «sgorga spontaneamente dalle profondità della psiche, determina con la sua presenza al livello della coscienza una realtà linguistica il cui carattere collettivo» – come il *logos* di Eraclito evocato da Buber⁹ – «impedisce con la sua struttura un eventuale predominio dell'inconscio che conduca all'annichilimento della coscienza» formando una «barriera» capace di «esclude[re] un predominio indiscriminato» di quest'ultimo; al contrario, il «mito tecnicizzato [...], evocato intenzionalmente dall'uomo per conseguire determinati scopi [politici] non possiede carattere collettivo, subendo le restrizioni imposte al flusso mitico dai tecnicizzatori», che «sono per lo più discepoli di Sorel», ragion per cui «il loro linguaggio non è un linguaggio comune all'umanità, bensì comune solo a un determinato gruppo sociale»¹⁰. Poiché il mito è «un fenomeno di reminiscenza e quindi [un] rapporto con il passato, [ossia] l'affiorare di un passato tanto remoto da poter essere identificato con un eterno presente», esso può sempre essere «viziato» nel momento in cui è «determinato da un'evocazione tecnicistica» invece che dalla spontaneità; mentre, infatti, il mito genuino è «veramente il passato, e cioè una realtà viva e genuina dalla quale il linguaggio trae elementi di valore oggettivo e collettivo, il passato che perdura nelle immagini del mito tecnicizzato è solo una sopravvivenza deforme, soggettiva, nella quale i tecnicizzatori hanno proiettato le loro colpe e i loro mali per disporre di un "precedente" mitico di essi, efficace come

strumento politico»: se questo fu, ad esempio, il passato evocato dai «nazisti», quello a cui si accede tramite il mito genuino, invece, genera una «collettività, [che] significa comunanza di uomini che si riconoscono nel loro rispetto dell'uomo»¹¹.

- 4 Tecnicizzazione è strumentalizzazione del mito a fini politici, allo scopo di accumulare potere da parte di un gruppo sociale. La sua principale manifestazione è la «propaganda politica» atta a conseguire «propositi criminali», in cui «il ricorso al mito [...] è un elemento costante, ed è sempre [...] un elemento reazionario. [E] anche la dottrina politica più progressista si serve di uno strumento intrinsecamente reazionario quando fa ricorso al mito»¹². Si fosse anche in grado di usare «il concetto di reazione come progresso», applicabile però solo «ai reazionari mossi da profonde e genuine esigenze morali, dalle quali [...] non può derivare altro che rispetto e amore per l'uomo», resta comunque un problema: come «fondare il futuro sull'esperienza del passato e sul suo superamento»? Ovvero: come «indurre gli uomini a comportarsi in un certo modo – grazie alla forza esercitata da opportune evocazioni mitiche – e successivamente indurli a un atteggiamento critico verso il movente mitico del loro comportamento»? La risposta di Jesi è netta: «tutto ciò non ci sembra praticamente possibile»¹³.
- 5 Uscire dal vicolo cieco nel quale, nonostante si possa «anche addivenire alla costituzione di uno Stato dottrinarmente e istituzionalmente progressista, [...] non si favorisce alcun genere di progresso nelle coscienze dei componenti di quello Stato», al punto che resta «una frattura insanabile fra Stato e coscienza individuale, fra coscienza di pochi “illuminati” dirigenti dello Stato e coscienza dei componenti la “massa”», sembra possibile solo se accanto alla critica, che realizza la «demitizzazione, nella propaganda politica, del mito tecnicizzato» ossia «nega [i]l concetto di “propaganda” politica nel significato negativo di “inganno”», esiste la possibilità di un'«efficacia “propagandistica”» intesa nell'accezione positiva «di un linguaggio che [...] attinga al mito non tecnicisticamente, ma tramite un genuino e spontaneo abbandono al fluire del mito» senza perdita di «lucidità di coscienza»¹⁴.
- 6 Jesi si dibatté a lungo in questo dilemma con l'obiettivo di trovare una via politica per accedere al mito genuino. Poiché «le epifanie genuine del mito sono realtà collettive» che, se tecnicizzate, perdono questo «valore», bisogna evitare la tecnicizzazione o, se è inevitabile, va trovato l'antidoto che ne disinnesci il potere di «profanazion[e]» dell'umano, scongiurando «il nucleo più profondo del problema: il vincolo con la morte, considerato come realtà morale nell'istante in cui si presenta come realtà biologica»¹⁵.
- 7 Di là dal culto della morte, di cui Jesi trattò spesso, e tenendo presente, come affermavano Otto e Kerényi, che «il mito genuino richiede il culto»¹⁶, il problema si presenta sulla soglia che separa e unisce dimensione individuale e collettiva: come dar vita a una pratica collettiva che trasformi l'individuo senza sacrificarlo o, ancora, come farlo 'morire' senza che la sua morte sia il fine ultimo della sua esistenza? Come far sì che «l'uomo trasform[i] la condizione umana in un perenne accesso all'eterno, in cui sfugge ai dolori della storia accedendo al tempo rigeneratore del mito»¹⁷? Come operare un'efficace «demitizzazione» che «liberi gli elementi della nostra civiltà dalle loro componenti mitiche non più genuine», senza però negare completamente la possibilità di accedere a esse¹⁸?
- 8 Una tecnica efficace, secondo Jesi, è la «parodia», che nasce «quando si manifesta un sentimento di superiorità nei confronti delle sopravvivenze del passato. L'amore per tali sopravvivenze non consente di abbandonarle, ma la convinzione della propria superiorità induce a servirsene per suscitare il riso»¹⁹. È il caso di Apuleio, in cui «la

parodia è odio e amore, critica e inevitabile abbandono; [...] ripiega[ndosi] sulle fonti del mito tanto da succhiarne la linfa [la parodia] è crisi nel significato antico della parola: è l'istante che precede e annuncia la [...] nuova rivelazione», miracolo non della magia, ma dello «stile», che mostra il «paradosso per cui il mito diviene accessibile proprio a chi si propone di negarlo, [perché] non si cerca di negare una realtà se non la si sa, in qualche modo, reale»²⁰.

- 9 Questa e ogni altra soluzione analizzata da Jesi sembra però infrangersi contro la seguente affermazione di Kerényi: «la risposta al problema se sia possibile la demitizzazione, deve essere negativa. Così pure, naturalmente, al problema se sia possibile la detecnizzazione», ma poiché «sarebbe errato accusare il mito e la tecnica per ciò che di delirante poté insinuarsi in essi e ricevere in una o altra mitologia la forma e la funzione demoniaca», non resta che rispondere al «problema della “de-demonizzazione”, il problema se l'uomo possa essere guarito dai suoi demoni»²¹. Se esiste un mito genuino, come ci si sottrae agli influssi nocivi della sua tecnicizzazione, che non riguarda solo le folle/masse, ma anche le *élites*, che credono di governare utilizzando i miti senza essere dominate dai fantasmi, dalle perversioni e dalle rimozioni che il loro inconscio vi trasferisce per tecnicizzarli²²? La questione antropologica diventa fondamentale, perché se il male è nell'uomo e non nei miti, è l'uomo che va guarito «attraverso la coscienza degli orrori latenti» in lui «e l'esperienza di una legge morale che obblighi a condannarli»²³.

Discepoli di Sorel e Le Bon: una psicologia delle *élites*?

- 10 I tecnicizzatori del mito sono per lo più «discepoli di Sorel» perché egli insegnò, con le parole di Thomas Mann, a cui Jesi fa spesso riferimento e Kerényi richiama all'inizio del saggio del 1964, «che nel secolo delle masse la discussione parlamentare doveva risultare assolutamente inadatta a formare una volontà politica e che in avvenire bisognava sostituirvi un vangelo di finzioni mitiche destinate a scatenare e a mettere in azione le energie politiche come primitivi gridi di battaglia. La rude ed eccitante profezia del libro [le *Réflexions sur la violence*] era in sostanza: che i miti popolari o, meglio, fabbricati per le masse, sarebbero diventati il veicolo dei moti pubblici: fiabe, fantasie e invenzioni che non occorreva contenessero verità razionali o scientifiche per fecondare, per determinare la vita e la storia, e dimostrarsi in tal modo realtà dinamiche»²⁴. Jesi accoglie una tesi interpretativa molto diffusa (ieri come oggi)²⁵, che vede in Sorel il capostipite di «manipolatori e propagandisti criminali [di] pseudo-miti», le cui «sedicenti mitologi», come ad esempio quelle naziste, sono gli «orridi frutti di [una] volontà politica conforme [alla] dottrina della tecnicizzazione del mito»²⁶.
- 11 Sorel è per Jesi la spia di ciò che va combattuto anche a sinistra. Il problema non è se Sorel sia stato o meno colui che attraverso la rivalutazione della funzione politica del mito abbia spalancato le porte ai fascismi²⁷ o, più ampiamente, a ogni forma di politica «reazionaria» – questa tesi, per Jesi, è scontata – ma è politico. Se, da un lato, «in tempi moderni la tecnicizzazione del mito ai fini di propaganda politica teorizzata da Sorel e realizzata – per esempio – dai funzionari di Himmler e Goebbels, potrebbe indurre per reazione a diffidare di ogni forma di appello propagandistico alle regioni meno esplorate della psiche», dall'altro, non va dimenticato che c'è chi, ad esempio, ha «sperimentato e paga di persona la scelta di aderire [a]lla propaganda politica

marxista», dimostrando che essa «era genuina, e non si valeva di miti deformi», ma era «autentico linguaggio della verità»²⁸. Idea inaccettabile per Kerényi che, probabilmente, l'avrebbe ritenuta «una parodia persino offensiva»²⁹, perché se c'è politica c'è tecnicizzazione (ossia strumentalità), come sosteneva Sorel.

- 12 Jesi riprende il tema della psicologia delle folle – o delle masse, sebbene non siano la stessa cosa³⁰ – che è uno dei puntelli delle teorie delle *élites*: se, da un lato, le folle/masse sono in balia di immagini irrazionali provenienti dall'inconscio o suscitate ad arte da coloro che si propongono intenzionalmente di manipolarle politicamente³¹, dall'altro, anche le *élites* sono mosse da immagini ammaliatrici e incantatorie che esse si illudono di dominare, mentre ne sono irretite³². Le distorsioni al mito genuino spontaneamente affiorato, infatti, dipendono da pulsioni che provengono dall'inconscio individuale e collettivo. Una questione che Jesi affronta in modo originale, ma che non comincia certo con Le Bon – Platone, ad esempio, parlava di «favole belle» e la fascinazione politica è un tema molto dibattuto nel Rinascimento³³ – e che non riguarda solo i filoni irrazionalistici del pensiero politico, perché è presente nelle pieghe più riposte dell'Illuminismo e del razionalismo.
- 13 In quanto «indagine sull'immaginario politico» di *élites* e folle/masse³⁴, prese nel medesimo circolo vizioso, quella di Jesi potrebbe essere definita anche una psicologia delle *élites*, perché, come mostra il nazismo, se il suo «apparato mitologico-religioso [è] da addebitare soprattutto, o addirittura esclusivamente, a un'*élite*», è pur vero che «il presunto esoterismo nazista si presenta storicamente come una radicalizzazione di alcuni filoni della cultura di destra»³⁵. Jesi costruisce così un controcanto a Le Bon, parlando della pericolosità delle *élites*, e a Sighele, parlando della criminalità delle *élites*, perché il mito è comune a *élites* e folle/masse e la psicologia delle une è incomprensibile senza quella delle altre. In ogni caso, la semplificazione di una folla pericolosa o criminale di fronte a *élites* illuminate è, per Jesi, insostenibile.
- 14 A ben vedere, però, quando Le Bon scrive che l'«anima collettiva», propria della folla, è il 'luogo' in cui si manifestano le «influenze ereditarie, [...] gli innumerevoli residui ancestrali» (termine ripreso poi da Pareto) «che costituiscono l'anima della razza» e che «nei nostri atti, dietro alle cause da noi confessate, ve ne sono di segrete da noi stessi ignorate», per cui «la maggior parte delle nostre azioni quotidiane sono l'effetto di motivi occulti che ci sfuggono»³⁶, la sua argomentazione ha valore universale e non concerne solo le folle. Più oltre, non a caso, egli afferma che «le credenze politiche, divine e sociali si diffondono alla sola condizione di rivestire una forma religiosa», che è opera dei «capi» i quali, «reclutati soprattutto tra quei nevrotici, esagitati, semi-alienati che vivono al limite della follia», riescono a «esercita[re] un fascino soltanto dopo essere stati essi stessi soggiogati da un credo» – ogni «capo (*meneur*), [infatti], è stato dapprima soltanto un gregario (*mené*), ipnotizzato dall'idea di cui in seguito è diventato l'apostolo [e] questa idea lo ha invaso in modo tale che nulla più esiste al di fuori di essa» – perché solo allora sono in grado di suscitare «negli animi quel formidabile potere che ha il nome di fede»; ma se la fede, come l'opinione, dopo essersi propagata tra gli «strati popolari», «per mezzo del contagio», «agisce anche negli strati superiori della società» e, «diventa popolare, risale [...] alla sua fonte e agisce sulle classi più alte»³⁷, bisogna ammettere la reciproca influenzabilità di *élites* e folle/masse, al netto della questione (irrilevante perché irrisolvibile) se la prima idea sia nata da un'*élite* o da una folla. In ogni «popolo» o «razza», infatti, afferma Le Bon, ci sono «grandi credenze di carattere permanente» – analoghe agli «elementi invariabili [dei]

caratteri anatomici» – alle quali «anche l'intelletto più indipendente non pensa a sottrarvisi» e che esercitano il loro potere fascinatore quanto più si radicano nell'«anima» di un popolo; se «i veri tiranni dell'umanità sono sempre stati i fantasmi dei morti o le illusioni che l'umanità stessa si è create», perché stupirsi se «gli uomini di Stato, anziché guidare la nazione cercano soltanto di seguirla»³⁸?

- 15 Le Bon avrebbe voluto che i «capi» avessero le conoscenze indispensabili per governare le folle e riteneva che tale impresa fosse possibile se ne 'seguivano' la psicologia, ma senza esserne sopraffatti. Era dunque indispensabile insegnare loro a manipolare le immagini ancestrali che muovevano le folle facendole proprie attraverso la tecnicizzazione e, per ciò stesso, sottraendosi al loro potere di fascinazione. Sorel, invece, affermava che «gli uomini che partecipano ai grandi movimenti sociali si figurano le loro future azioni sotto forma di immagini di battaglie per assicurare il trionfo della loro causa» e «proponev[a] di chiamare *miti* queste costruzioni», esemplificate dallo «sciopero generale dei sindacalisti e [dal]a rivoluzione catastrofica di Marx»³⁹. Il debito bergsoniano porta Sorel a leggere il mito come «rappresentazione collettiva mobilitante»⁴⁰ e a ritenere che non ci si debba «rappresentar[e] la psicologia profonda» tramite «l'idea che l'anima sia paragonabile a un motore che si muove secondo legg[i] più o meno meccanic[he]», ma che noi agiamo solo dopo aver «creato un mondo del tutto artificiale, posto prima del presente, formato di movimenti che dipendono da noi» e che, dunque, sono segni della nostra «libertà»; «generalmente», prosegue Sorel, «questi mondi artificiali scompaiono dal nostro spirito senza lasciare ricordo; ma quando delle masse si appassionano, allora si può tracciare un quadro, che costituisce un mito sociale» e «fin tanto che non vi sono miti accettati dalle masse, si può parlare all'infinito di rivolte senza mai provocare un movimento rivoluzionario»⁴¹. La tecnicizzazione dei miti non ne pregiudica l'originaria genuinità: in essi infatti «si ritrovano le più forti tendenze di un popolo, di un partito o di una classe, tendenze che si presentano allo spirito con l'insistenza degli istinti [...] e che danno un aspetto di piena realtà a speranze di azione prossima sulle quali si fonda la riforma della volontà»; al contempo, però, i miti genuini, quali manifestazioni del movimento creatore (in senso bergsoniano), sono incapaci (o forse anche impossibilitati) a opporsi e resistere alla distorsione operata sulla loro 'materia' o 'sostanza' da chi intende usarli quali «mezzi per agire sul presente»⁴².
- 16 Per Le Bon e Sorel il discorso è più complesso e intricato rispetto alla semplificazione operata da Mann e accolta da Kerényi. È probabilmente via Nietzsche che Mann operò, almeno inizialmente, una forse troppo frettolosa saldatura tra l'avversione alla democrazia di Sorel (anche in riferimento a *Les illusions du progrès* del 1908), l'«addomesticabilità degli uomini», la psicologia delle folle/masse di Le Bon (mai nominato) e la «tendenza al gregge»⁴³, che risuona anche nel *Doctor Faustus*, che però era, al contempo, autocritico verso le *Considerazioni* e vettore di una «polemica morale contro la proliferazione degli pseudo-miti nazisti»⁴⁴. Il richiamo di Jesi al Sorel di Mann e Kerényi assume così il tono della parodia: non con lo scopo di opporre loro un 'vero' Sorel, ma di evitare la trappola della costruzione del nemico assoluto, capro espiatorio su cui scaricare il proprio livore e precipitare nel manicheismo.
- 17 La tecnicizzazione del mito in quanto deformazione del mito genuino operata da qualcuno per fini politici, il potere sulle folle/masse, coinvolge le stesse élites che, imprimendo sul mito la forma delle loro passioni malate, vengono poi governate dalla logica che vi hanno trasferito.

Spartakus: tra rivolta e rivoluzione

- 18 È in *Spartakus* che Jesi analizza tale dinamica. Se il mito della rivolta degli schiavi fu l'espressione di un sentire genuino (testimoniato col sacrificio della propria vita), non per questo esso fu impermeabile alle infiltrazioni della tecnicizzazione e, nello specifico, all'assunzione della *religio mortis*, che divenne il segno della sudditanza al nemico contro cui gli spartachisti combatterono. Come impedire, dunque, che il mito genuino sia tecnicizzato e venga mitologizzato l'evento che consente di accedervi? E come ottenere questo risultato senza «estraniare totalmente – o almeno nei limiti del possibile – la nostra civiltà dalla partecipazione alla sfera del mito»? O, ancora, come evitare di credere che, «anche nelle sue epifanie genuine, [il mito] rappresenti un pericolo per una morale azione politica, o che [esso] non sia più accessibile e dunque debbano essere ripudiati come falsi e temibili tutti i miti»⁴⁵?
- 19 *Spartakus* prende le mosse dal problema della rottura del tempo storico, omogeneo, continuo, ciclico che, per Jesi, sulla scia di Benjamin, è il tempo dell'ideologia borghese, cristallizzazione dell'«idea per un destino ricorrente»; prima di cristallizzarsi, però, l'ideologia, come la poesia o la letteratura, sono «il centro di un'esperienza dell'essere, [...] nuova [e] sovversiva [...] nei confronti di una società fondata» sulla convinzione che «la vita [sia] “dominata da tutto ciò che ritorna”»⁴⁶. È solo se vengono «regolat[e] dai canoni del realismo sociale» che si cristallizzano, mostrando così il fallimento di chi, come i «poeti e narratori marxisti, non ha saputo vivere l'idea nel suo genuino valore sovversivo e ha creduto di poter conferire nuova sanità alle forme tradizionali della letteratura borghese semplicemente infondendovi i contenuti della [propria] ideologia, divenuta convenzionale e dogmatica. [...] Il fallimento del realismo sociale è [l']estrema vendetta della cultura borghese, la quale è riuscita a imporre il rispetto dei suoi canoni formali anche a coloro che dichiaravano di rifiutare le sue fondamenta etiche. [...] Solo se quelle forme saranno abbandonate – e per ora la sola tecnica di abbandono che conosciamo è la citazione strumentale e la parodia – la “letteratura ideologica” sarà davvero letteratura proletaria, non letteratura resa accessibile al proletariato»⁴⁷.
- 20 Anche la propaganda, «la cui sorte assomiglia da vicino a quella della parola mito», ha un aspetto genuino che si manifesta «solo se si è davvero disposti a impegnare se stessi in modo totale – “razionale” e “irrazionale” – nella lotta»: di questa genuinità testimoniò la rivolta degli spartachisti, i quali attuarono «la volontà politica di racchiudere entro un determinato ambito di immagini e di valori morali una parte immediatamente usufruibile del tempo storico, [...] perché ogni atteggiamento politico volto a servirsi di schemi propagandistici implica una strategia che usufruisce di una porzione del tempo storico per farla coincidere con il tempo immobile del mito»⁴⁸.
- 21 A questo punto, Jesi introduce il tema fondamentale del suo saggio: la differenza, ma anche la relazione, tra rivolta e rivoluzione. In un confronto aspro con Marx e molto marxismo, Jesi contrappone dapprima rivolta e rivoluzione, in ragione di «una diversa esperienza del tempo»: anche se il loro scopo può essere lo stesso, «impadronirsi del potere», la «rivolta è un improvviso scoppio insurrezionale, che può essere inserito entro un disegno strategico, ma che di per sé non implica una strategia a lunga distanza», mentre «la rivoluzione è un complesso strategico di movimenti insurrezionali coordinati e orientati a scadenza relativamente lunga verso gli obiettivi finali»; perciò, «si potrebbe dire che la rivolta sospenda il tempo storico e instauri

repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale per se stesso, indipendentemente dalle sue conseguenze e dai suoi rapporti con il complesso di transitorietà o di perennità di cui consiste la storia, [mentre] la rivoluzione [è] interamente e deliberatamente calata nel tempo storico [e] designa tutto il complesso di azioni a lunga e a breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare *nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile»⁴⁹. La rivolta sospende il tempo storico – la sua illusoria ma effettuale eterna ripetizione, guidata da finalità diventate abitudini inconsce – perché chi vi si impegna «non sa né pu[ò] preveder[ne] le conseguenze» e, dunque, grazie alla spontaneità che si contrappone a intrighi e macchinazioni, inganni e manipolazioni, riesce a far «decant[are] le componenti simboliche dell'ideologia che ha messo in moto la strategia», al punto da «determina[re] la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una collettività»: l'assenza di calcolo è il marchio della genuinità della rivolta, della sua «azione conclusa in se stessa»⁵⁰, del suo essere, come i miti genuini, totalmente autonoma, contrariamente alla necessità della tecnicizzazione che il tempo storico della *routine* esige.

- 22 All'acme della sua lettura, quando la mitologizzazione della rivolta sembra compiuta e con essa la sua tecnicizzazione, Jesi introduce un'osservazione per impedire che ciò avvenga senza però bloccare la possibilità, non tanto della ripetizione della rivolta, quanto del suo epifanico poter accadere ancora. Di là dai processi che portarono alla rivolta e al suo fallimento, è chiaro che essa «fu utile al potere contro il quale s'era scagliata» perché, grazie a essa, poté «ripristin[are] [i]l tempo normale», che non è «solo un concetto borghese, ma il frutto d[ella] manipolazione borghese del tempo» al fine di «garanti[r]e alla società borghese una tranquilla durata»⁵¹: il tempo del capitale (o il mito tecnicizzato del suo procedere) eletto a norma, a misura unica dell'ordinamento normale della vita, di cui scandisce ritmi e riti quotidiani, regola la ripetizione dei cicli produttivi e riproduttivi, che possono essere sospesi per convenienza (combattere una guerra o sedare una rivolta ad esempio), per poi essere ripristinati in mutate condizioni storiche.
- 23 La purezza della rivolta, nell'istante in cui conflagra, è macchiata da un'ambiguità, di cui la sconfitta è solo conseguenza: l'assunzione inconscia dei simboli del potere che vuol combattere. L'accusa che Jesi rivolge agli spartachisti, dopo averne elogiato coraggio e coerenza, è di aver «preso a modello le strutture avversarie, [...] gli istituti del capitalismo», e questo perché esse apparivano loro «simboli non contingenti del potere» che, «per vincere la battaglia», devono essere conquistati e appropriati a una diversa causa; nello specifico, il simbolo che gli spartachisti assunsero dagli avversari politici fu la considerazione dei loro nemici come «mostri»: una simbolizzazione che risaliva alla Prima guerra mondiale e che poneva la rivolta entro l'*aut-aut* civiltà o barbarie⁵². Nella rivolta, secondo Jesi, «ogni nemico è *il nemico*», ma «il manicheismo “presenta i suoi rischi”!», perché «se non si vuole abdicare alla propria umanità, una battaglia deve essere vinta. Ma ben poche rivolte sono state davvero vittoriose, e anzi si può dire che dalla realtà della rivolta trae origine essenzialmente la mitologizzazione della sconfitta» e, ancor peggio, che «una rivolta “manichea” (e non vi è alcuna rivolta che non sia essenzialmente “manichea”) è destinata, al di là della coscienza dei rivoltosi, non tanto a vincere l'avversario demonico, quanto a contrapporgli vittime eroiche», ragion per cui «la rivolta è, nel profondo, la più vistosa forma autolesionista

di sacrificio umano», senza cessare però di essere, «al tempo stesso, un istante di folgorante conoscenza», il cui «risultato è la morte e l'apologia della morte, la mitologizzazione della morte»⁵³.

- 24 Pare lecito contrapporre questa analisi alla dicotomia amico/nemico utilizzata da Carl Schmitt (attento lettore di Sorel). Jesi, infatti, sostenendo che «la contrapposizione di “amici” e “nemici” è storia fatale»⁵⁴ fa il verso all'affermazione che «i concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica» e che «la guerra consegue dall'ostilità, [che] è negazione assoluta di ogni altro essere»⁵⁵. E ancor di più sembra lecito contrapporla al «realismo politico»: sia a partire dall'interrogativo «che cos'è reale?» sia in quanto esso eredita dalla psicologia delle folle l'idea di un'atavica e immutabile natura umana e dall'elitismo l'immagine della superiorità gnoseologica delle *élites*, di cui trascura l'essere ammaliato e governate da demoni comuni alle folle/masse che vogliono dominare⁵⁶.
- 25 La «micidiale forza fascinosa dei simboli del potere capitalistico» si manifesta quando «si ritiene siano «un “vertice”, un'epifania di potenza», alla quale si deve «contrapporre un'epifania di virtù per acquistare la medesima potenza. Il mostro si rivela davvero depositario di un potere quando i suoi avversari sentono la necessità di contrapporgli il potere della virtù eroica (dunque la morte dell'eroe). Il mostro ha la temibile facoltà di determinare la formazione del proprio mito, di interferire in modo fondamentale nel processo di mitologizzazione della lotta di classe, proprio là dove sembrerebbe manifestarsi la rivoluzionaria denuncia»⁵⁷. È per questo che Jesi, colpendo con un solo gesto gli avversari politici del proletariato e i miti che innervano i diversi livelli della lotta di classe, afferma che la «demitologizzazione [...] resta ancora ai margini (se non del tutto all'esterno) dei problemi ideologici della classe sfruttata», le cui «organizzazioni [...] non hanno ancora inteso quanto sia indispensabile» costruire «strutture proprie anziché imita[r]e quelle della classe avversaria» e che «le realtà collettive oggettivate della classe degli sfruttati divengono sempre meno collettive nella misura in cui imitano le strutture proprie della classe degli sfruttatori. [S'è] detto “demitologizzazione” e non “demitizzazione”, [perché] anche l'esperienza umana della classe sfruttata corrisponde fatalmente all'epifania di determinate immagini mitiche», che non vanno soppresse, ma fatte «agire criticamente [...] per liberare gli sfruttati dal potere fascinoso d[e]i miti [...] degli sfruttatori [e] impedire che i miti genuini della classe sfruttata diano origine a un sistema mitologico sul quale poggia la strategia delle organizzazioni politiche. Miti genuini possono essere un elemento unitario, una realtà collettiva, un linguaggio comune. Ma usare tali miti per fondare su di essi una strategia di lotta significa imitare [...] l'avversario» anziché realizzare un'alternativa: «nell'analisi marxista del capitalismo la scarsa attenzione a questo elemento [è] una delle più gravi debolezze», perché per «trovare scampo dal vicolo chiuso dei grandi sacrificatori o delle grandi vittime [...] non bastano i grandi sapienti, giacché la storia ci insegna quanto breve sia il passo dalla gnosi al manicheismo»⁵⁸.
- 26 Riarticolare il rapporto tra rivolta e rivoluzione, di là dalla loro polarizzazione, affinché non si elidano né si escludano a vicenda, è l'urgenza che Jesi affronta nell'ultimo capitolo di *Spartakus*: qui, a fianco della pratica critica agisce una distinzione dialettica, in ragione della quale mentre la rivoluzione prepara intenzionalmente l'«“oggi” o tutt'al più [i]l “domani”», la rivolta non «prepara[a]», ma «suscita il “dopodomani”» o, meglio, «ne suscita l'anticipata epifania (insieme con la sconfitta di oggi)»: solo essa,

«esaspera[ndo] le dominanti della coscienza borghese, costituisce l'effettivo superamento della società, della cultura, dello spirito borghese»⁵⁹.

- 27 La ricerca perseguita da Jesi di una politica «*ancilla humanitatis*», di un «umanesimo» che «salvaguardi gli elementi che garantiscono all'uomo sopravvivenza, amore e libertà»⁶⁰, si traduce, in *Spartakus*, in una «teologia della rivolta» che «esclu[de] una divinità “provvidenziale” nel tempo storico» e anche una «provvida fatalità, o provvida conseguenza delle ferree leggi economiche»; in polemica con certo storicismo marxista Jesi conclude che «la rivoluzione è attuale, la rivolta inattuale; [...] la rivoluzione è rifiuto della borghesia, la rivolta è esasperazione della borghesia; [...] la rivoluzione costruisce, [...] la rivolta distrugge» e allude o rinvia a un tempo o a 'qualcosa' che non è comunicabile, e di cui può parlare solo una «teologia negativa»⁶¹: se «la manipolazione borghese del tempo suscita continuamente immagini e crea mitologie al cui centro sta un contenuto inattingibile, di extra-vita, occorre fare della propria scrittura un instancabile moto demitologizzante, esposizione della scoria che giace al fondo del simbolico e lo costringe alla relazione col tempo normale»; solo così «non ci saranno più simbologie del potere ma [...] la pura potenza di quel che non è semplicemente comunicabile»⁶². Del passato, infatti, «ciò che veramente importa è ciò che non si ricorda. Il resto, ciò che la memoria conserva o ritrova, è sedimento soltanto»⁶³.
- 28 Un lavoro continuo di sottrazione, di morte a se stessi, ma di una morte che non si oppone alla vita o la nega, perché è «distruzione che non si sottrae allo scorrere della storia [ed] esposizione di quel che non si può ricordare»⁶⁴. La rivolta genuina è rottura del tempo borghese, della sua continuità e ripetizione, è uno squarcio in cui «il “tempo altro” accade. La rivolta non è un contenuto» né una forma, ma un «vuoto», un intervallo, un interstizio. Come non dubitare, però, che sia una strategia di manipolazione borghese del tempo: un inganno, un modo per giustificare il ritorno alla normalità, per procedere, anche con la forza, a ripristinare l'ordine del capitale? Come essere sicuri di non trovarsi di fronte a una forma estremamente raffinata di tecnicizzazione del mito della rivolta? È da qui che sorge l'ipotesi della macchina mitologica, che «entra in funzione secondo la tensione irrisolta fra rivolta e rivoluzione, “altro mondo” e “questo mondo”, [una] sorta di sviluppo del concetto di “manipolazione borghese del tempo”»⁶⁵.

La nascita dell'ipotesi «macchina mitologica»

- 29 L'esperienza del '68 fu cruciale per Jesi. Una certa disillusione, accompagnata da un'indomabile volontà di resistenza, lo portò a rivedere, approfondire e riarticolare la distinzione kerényiana tra mito genuino e tecnicizzazione del mito che lo aveva condotto a tematizzare il rapporto tra rivolta e rivoluzione. L'esito fu la dislocazione del mito dentro una 'macchina' e la sospensione del giudizio sulla conoscibilità della sostanza del mito, quando non, almeno a livello personale e non scientifico, l'aperta negazione dell'esistenza di questa sostanza⁶⁶: non oscillazione tra una posizione scettica o agnostica e una dichiaratamente atea, ma necessità di abbandonare ogni forma di fede personale senza precludere ad altri l'esperienza della fede per studiarne scientificamente la natura.
- 30 La riarticolazione, valida anche per il rapporto tra rivolta e rivoluzione e, dunque, per una diversa politica dell'intelligenza collettiva, comincia col recupero della distinzione kerényiana tra mito e mitologia: la mitologia si riferisce, «per analogia, a qualcosa di già

esistente», cioè il mito, di cui sarebbe «la continuazione», ma è «ben difficile che una ricerca scientifica riesca a cogliere tale precedente dei precedenti, destinata com'è a rimanere nell'ambito della storia e dunque a incontrare dietro ogni mitologia un'altra mitologia più antica [e] non un mito in senso stretto», che non si dà nel tempo storico ma nella sua sospensione, come un vuoto o una forma in cavo; è perciò più corretto parlare di «tema mitologico» e «circostrivere la ricerca agli sviluppi tematici di un mito in una mitologia (o in molte mitologie), rinunciando a priori all'impossibile studio scientifico di un mito in sé»⁶⁷.

- 31 Siamo agli albori della formulazione dell'ipotesi della macchina mitologica, che testimonia la «condizione di esilio» dell'uomo moderno, che esclude la speranza in «epifanie restauratrici», consapevole che le verità del passato sono ormai irraggiungibili e, dunque, «concluse e inaccessibili»⁶⁸, e pensa di «operare miracoli senza il soccorso di Dio»: Ahasvero, l'ebreo errante, è il simbolo del tempo dell'esilio, in cui «al miracolo “irragionevole” del tempo della festa si affianca il miracolo “secondo ragione”»⁶⁹ e si tende a «colmare di miti lo spazio dell'utopia» o «a ricondurre sulla terra i valori che l'uomo, per paura della morte, disperde nel cielo vuoto» come esige il «doveroso programma dell'ateismo»⁷⁰. Di fronte a questo spazio-tempo aperto, in cui credere o non-credere è un atto di fede nel mito o nella sua inesistenza e in cui si riempie con miti del tutto storicizzati (e quindi tecnicizzati) il non-luogo felice, anch'esso completamente storicizzato, dell'utopia, un atteggiamento scientifico deve assumere una posizione scettica, che non coincide con la negazione pregiudiziale dell'esistenza del mito, ma con la sospensione del giudizio di verità o falsità nei suoi confronti, senza però abdicare alla ricerca di una verità. La *scepsi* (l'*epochè*) deve accompagnarsi a ipotesi scientifiche epistemologicamente fondate che possano generare le conoscenze necessarie a sospendere la sospensione e, dunque, non a ristabilire il tempo normale, ma a instaurare un tempo nuovo in cui sia possibile conoscere l'esito della trasformazione impressa al tempo storico dal tempo mitico. Se «il mito non è soltanto, e non è essenzialmente, un patrimonio tradizionale nel senso cronologico (non è soltanto: ciò che trasmisero i padri), ma è un'entità o una presunta entità che affiora di continuo dalla psiche dell'uomo, e che in ogni sua epifania è antichissima – appartiene al tempo delle origini – anche se una singola epifania può sembrare apparentemente nuova», allora c'è bisogno di una «scienza dell'uomo» che sia «il decorso della lotta contro l'uomo per salvare l'uomo»⁷¹.
- 32 Jesi pensa qui alla «scienza del mito», dove mito non è «il denominatore comune dei vari aspetti di essa in quanto oggetto di studio che accomuni varie ricerche in un filone unico di scienza, ma piuttosto un vuoto col quale ci si deve porre in rapporto, per un'esigenza permanente o almeno assai duratura del singolo e della società. La scienza del mito è al tempo stesso scienza di come soddisfare quell'esigenza e storia di come essa sia stata soddisfatta»: essa, dunque, è «scienza e storia di un'esigenza umana», di una «fame di mito, [dell']esigenza di entrare in rapporto con un vuoto, con un *vacuum*, con una vacanza dell'essere storico, dunque con qualcosa che risulta razionalmente definibile solo per negazione»⁷². Fosse così, saremmo ancora alla «teologia negativa», che è teologia politica, di cui Jesi parlava in *Spartakus*. Ma anche questa tappa e trappola, stazione e prova è superata dall'impossibilità «di rispondere alla domanda “che cos'è il mito?”» e dalla possibilità «di far convergere l'indagine, per necessità, sul rapporto col vuoto»; indagine che non va intesa come quella sulla «vicenda storica dell'essere», peraltro viziata dalla «persuasione che [essa] sia risolubile senza residuo in un'indagine razionale», perché «la necessità storica che è la fame di mito, in quanto

esigenza di rapporto dell'essere storico con la vacanza dell'essere storico, pone in crisi anche quella persuasione, rappresentando un residuo che nessun solvente di indagine razionale può eliminare»: non è un'apertura all'irrazionalismo né alle sue presunte virtù salvifiche, perché «l'indagine della scienza del mito, che è razionale in quanto scientifica, deve necessariamente accentrarsi sul rapporto col mito, ma non può presumere di risolvere in se stessa senza residuo questo rapporto», e non solo per i «margini di indeterminazione [e] di errore» propri di ogni «osservazione» di fenomeni, ma soprattutto «per la non-razionalità e la non-razionalizzabilità che pertiene alla natura di questo rapporto»; infatti, «nella misura in cui l'essere storico esige di entrare in rapporto con la vacanza dell'essere storico, la scienza del mito è scienza della componente irrazionale e irrazionalizzabile della realtà storica»: per questo, la scienza del mito «può essere detta scienza solo [in quanto] scienza di come ci si sbaglia» o «di come non si conosce»: essa è, dunque, «scienza del mito nella misura in cui giustifica l'uomo “nel suo produrre e formare spirituale” [e] se non adempie a questo compito non è scienza»⁷³.

- 33 Ma nemmeno questa formulazione è definitiva. Nelle pagine finali del libro Jesi sostiene che «le dottrine formulate dalla scienza del mito [...] durante gli ultimi trecento anni hanno fornito uno scarsissimo contributo positivo sia alla conoscenza razionale del mito, sia a un'eventuale rinnovata esperienza delle epifanie mitiche», perché tutte protese alla conoscenza di «qualcosa che tutti i suoi protagonisti chiamano mito», spesso identificandolo con le «testimonianze o le macerie di ciò che per convenzione [...] si definisce mitologia degli antichi o dei primitivi», ma la cui «sorgente» non è mai afferrabile – è «in noi? Soltanto in noi? Anche al di fuori, o soltanto al di fuori di noi?» – finendo per essere un «cerchio» che si allarga continuamente attorno a un ineffabile, da cui tutte quelle dottrine restano «equidistanti» come se non si fossero mai « moss[e] dal punto di partenza»: non è allora lecito chiedersi se «l'espressione *scienza del mito*» sia inesatta (l'espressione stessa della sua inesattezza) e se non sia «un'illusione ottica l'autentica qualità unitaria di quel qualcosa che con intonazioni diverse è chiamato mito» ossia se «l'unico carattere unitario di quel qualcosa non consista nella sua facoltà di indurre una schiera imponente di pensatori a ricorrenti auto-da-fé, in cui arsero e ardono disparatissime dottrine»⁷⁴?
- 34 Dopo la pubblicazione di *Mitologie intorno all'Illuminismo* Jesi consegna alla rivista *Comunità* il testo in cui per la prima volta compare l'ipotesi del modello macchina mitologica⁷⁵, che riprende alcuni temi e pagine dell'inedito *Spartakus* incastonati però in un contesto in cui, partendo dall'impossibile scienza del mito, Jesi avanza verso una scienza della mitologia, in cui il problema gnoseologico e quello politico non possono essere separati.
- 35 Nei paragrafi 7 e 8 Jesi riprende con qualche variazione i passi su rivolta e rivoluzione scritti per *Spartakus*, ma conferisce loro un nuovo significato chiedendosi da dove giungessero i «luoghi comuni» con i quali Rimbaud aveva intessuto la poesia e che, «come i miti, sono qualcosa di cui un'esperienza creativa insiste nel farci credere l'esistenza, tenendocene al tempo stesso ben celata l'essenza»: essi realmente «sono, giungono, si impadroniscono» oppure «è qui in funzione una [...] macchina mitologica, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili»⁷⁶?
- 36 L'indagine si sposta sul piano della dicotomia tra credenti e non-credenti, e tra due atti di fede opposti nel contenuto ma identici nella forma: «credere a ciò [ossia che il mito

abbia una propria sostanza] equivale a credere che il mito esista autonomamente entro la macchina mitologica situata – come essa stessa suggerisce di credere – al confine dei due mondi [questo e l'altro]»; al contrario, «non credere a ciò equivale a non credere nell'esistenza autonoma del mito entro la macchina mitologica [ed] essere persuasi che [essa] sia di fatto vuota (o piena soltanto di sé, che è lo stesso), e che il mito [...] sia unicamente un vuoto cui la macchina mitologica rimanda»⁷⁷. In ambedue i casi, la pretesa di credenti e non-credenti è di saper o poter vedere dentro la macchina: gli uni per affermare l'esistenza del mito, gli altri per negarla.

- 37 Jesi non si chiede come sia fatta la macchina, ma mette in discussione l'alternativa tra «fede e non-fede» che, «di fatto, non c'è»: «credere che il mito sia autonomamente entro la macchina mitologica» significa «che il mito *non c'è*», perché se c'è è «in un "altro mondo": *ci non-è*»; non credere, invece, significa esprimere un atto di fede nella non esistenza del mito, nell'«"altro mondo" che *ci non-è*», affermando perentoriamente che «non è»⁷⁸. Mentre il credente afferma che ciò che non c'è, perché è in un altro mondo, c'è, il non-credente afferma che ciò che *ci non-è* non è, ossia: mentre il credente affermando la credenza in ciò che *ci non-è*, perché non è qui, ma in un altro mondo, fa della sua fede l'effetto di presenza del *ci non-è* – il «non è» non c'è ma, allo stesso tempo, il «non è» è nel credente – il non-credente nega la presenza e denuncia la falsità di ciò che *ci non-è*, perché non può esser-ci ciò che non è. Ambedue commettono un errore: il credente, perché predica la presenza di ciò che *ci non-è* per affermare la sua fede (facendo così credere che ciò in cui crede sia sostanza), il non-credente, perché per negare l'esistenza di ciò che ispira la fede denuncia come inganno la presenza di un fatto: la fede altrui. Il primo è un «negare per affermare», il secondo è un «negare per negare»⁷⁹. Il primo testimonia l'impatto della credenza nel mito sul tempo storico (la conversione), mentre il secondo testimonia l'impatto della non-credenza nel mito sul tempo storico (l'ateismo).
- 38 Per quanto, dunque, per credenti e non-credenti il mito non sia di questo mondo, la differenza tra coloro per cui *ci non-è* e coloro per cui non è «è molto istruttiva» in ambito politico. Riprendendo i concetti di rivolta e di rivoluzione, Jesi afferma che «gli uomini del "*ci non-è*" possono essere gli uomini della rivolta, [...] predisposti a divenirne i profeti, a essere usati come i profeti di essa o come i suoi fiancheggiatori che promettono la sua ripetibilità; gli altri, gli uomini del "*non è*", hanno davanti soltanto la rivoluzione, o la conservazione»⁸⁰. Jesi cerca di uscire così dall'*aut-aut* tra rivolta e rivoluzione per capire come ciò che è extra-storia possa manifestarsi nella storia e come ciò che è extra-storico possa essere riconosciuto da chi sta nella storia. Una questione il cui risvolto teologico-politico pone il problema della traducibilità (o intraducibilità) del mito (compreso quello del messia) nella storia.
- 39 La macchina mitologica vuol fornire una spiegazione a entrambe le posizioni e, infatti, «rivolta e rivoluzione non [ne] contraddicono a livello concettuale il modello, [che] finisce per identificarsi con l'*a priori* che resta quale fondamento solido e oscuro del processo gnoseologico»⁸¹. Rivolta e rivoluzione non sono altro «che diverse articolazioni [...] del tempo che vige all'interno d[ella] scatola delimitata dalle pareti della macchina mitologica», la cui «radice» – il «vuoto di essere che possiamo chiamare "mito"» – nessuna rivolta e nessuna rivoluzione hanno mai spezzato, perché «spezzare codesta radice significherebbe disporre di un linguaggio o di un complesso di gesti tali da affrontare la macchina mitologica su un piano che consentisse di dichiarare al tempo stesso l'esistenza e la non-esistenza di ciò che la macchina dice di contenere»⁸².

Altrimenti, il rivoltoso, che «crede alla presenza del contenuto presunto (tempo altro, mito), resta intrappolat[o] nelle pareti della macchina, dichiarando esattamente quel che essa induce a dichiarare», mentre il rivoluzionario si trova a dover ammettere che «negare l'esistenza di qualcosa che per definizione non è significa paradossalmente affermarla»⁸³.

Verso una scienza della mitologia

- 40 Criticando le avanguardie del suo popolo partecipi del mito genuino, di cui testimoniò il loro sacrificio, e, al contempo, propugnatrici forse inconsapevoli del mito tecnicizzato proprio perché vittime della logica che segue alla demonizzazione del nemico, Jesi sfuma, da un punto di vista concettuale, il dualismo tra *élites* e folle/masse, conservandolo solo a livello empirico. Già Kerényi peraltro aveva definito il «nazismo [...] una forma di conquista del potere da parte del quarto stato. Il primo stato è l'aristocrazia; il secondo la borghesia; il terzo gli operai; il quarto i delinquenti e gli psicopatici, il tipo "gangster", che la vita delle città ha prodotto in pericolosa folla»⁸⁴. Kerényi applica all'*élite* nazista una definizione che tiene assieme la «folla delinquente» di Sighele e le «classi pericolose» di Chevalier⁸⁵, attribuendola non al terzo stato, come di consueto, ma al quarto, cioè ai capi. Non vogliamo certo attribuire a tutte le *élites* i tratti del gruppo dirigente nazista, ma assumere che la deformazione del mito genuino non è solo opera delle folle/masse, ma anche dei capi che, nel caso nazista, avevano compiuto, attraverso la «propaganda, [...] l'identificazione tra i miti genuini evocati da Wagner e i deliri sedicenti mitologici dei paladini della razza germanica»⁸⁶. Qualunque sia il tipo di deformazione che i capi apportano ai miti, essi sono coinvolti, al pari delle folle/masse che pretendono di governare, nella logica che i loro interessi e le patologie del loro inconscio imprimono sulla materia malleabile dei miti tecnicizzandoli.
- 41 A livello concettuale il dualismo tra *élites* e folle/masse è sostituito da quello tra credenti e non-credenti, tra rivoltosi e rivoluzionari (o conservatori), entrambi alle prese con 'qualcosa' che ci non-è o non-è, rimanendo comunque intrappolati nella macchina mitologica: i primi perché credono a ciò che essa produce (ossia ciò che non è di questo mondo), i secondi perché negandone l'esistenza finiscono, loro malgrado, per affermarla, dato che per negare che il mito genuino esista, l'espressione «mito genuino» deve esistere e avere un senso, altrimenti il giudizio non sarebbe nemmeno formulabile.
- 42 Se non bisogna credere né non-credere, non ci si deve neanche fossilizzare in una posizione scettica, che rischia di diventare una posa estetica o pericolosamente qualunquista, ma sfruttare il tempo dell'*epochè* per costruire una nuova scienza: la scienza della mitologia. Essa non sarà più scienza del mito, ossia la ricerca della sua «sostanza», perché questa è comunque una scelta «ideologica», che sia quella «à la Sorel di privilegiare e tecnicizzare il mito efficiente per precise finalità politiche; o la scelta di Heidegger di volere/potere riconquistare "l'autentico" fungendo da custodi dell'"autentico" stesso, identificato con la sostanza del mito, sacrale e riposante in se stessa; o, per converso, la scelta di Lukács (dell'ultimo Lukács) di negare la sostanza del mito con l'impegno ateo che nega l'esistenza di Dio»⁸⁷. La scienza della mitologia, a cui Jesi comincia a pensare, invece, è legata al modello della macchina mitologica e alla possibilità di costruire una scienza (della) politica che accetti il vincolo di non potersi disconnettere dalla natura umana (biologica e culturale) e sappia tenere assieme,

articolandole nella loro differenza, strutture e sovrastrutture: una scienza degli effetti politici della credenza o della non-credenza nel mito; una scienza critica e rivoluzionaria (distruttrice e produttrice), che può essere solo il risultato del lavoro dell'intelligenza collettiva – di una «ragione [...] quale disponibilità, nei casi stringenti, alla confutazione, e meglio all'autoconfutazione»⁸⁸ – e della natura di «essere immaginifico» propria dell'umano⁸⁹.

NOTE

1. Furio Jesi, *L'esilio*, Torino, Aragno, 2019 (1970), p. 25, vv. 192-194. Desidero ringraziare Andrea Cavalletti, Francesco Gallino, Francesco Tuccari e gli anonimi revisori del testo per l'attenta lettura e le preziose indicazioni.
2. Cfr. Furio Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, Torino, Aragno, 2010.
3. Per un'introduzione al pensiero di Jesi, si veda Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma, Carocci, 2012. Una bibliografia degli scritti di Jesi (esclusi i numerosi inediti comparsi dopo la sua morte) si trova in Ferruccio Masini, Giulio Schiavoni (a cura di), *Risalire il Nilo. Mito, fiaba, allegoria*, Palermo, Sellerio, 1983, p. 383-393.
4. Cfr. Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1981 (1968).
5. Cfr. Karl [Károly] Kerényi, «Dal mito genuino al mito tecnicizzato», trad. R. Giorgi, *Archivio di filosofia*, 1-2, 1964, *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, Atti del congresso internazionale, Roma, Istituto di studi filosofici, 1964, p. 153-168, ora in Karl Kerényi, *Scritti italiani (1955-1971)*, G. Moretti (a cura di), Napoli, Guida, 1993, p. 113-126, che però non traduce le pagine della «Discussione». La fonte dichiarata dell'idea di mito genuino è Walter Friedrich Otto, di cui si può vedere, ad esempio, *Il mito* (1962), G. Moretti (a cura di), Genova, il melangolo, 1993. Kerényi aveva già usato l'espressione «"mito" genuino», ad esempio, nella lettera a Thomas Mann della primavera del 1939 (si veda Carlo Kerényi, Thomas Mann, *Romanzo e Mitologia. Un carteggio*, trad. di E. Pocar, Milano, Il Saggiatore, 1960 (1945), p. 75), con probabile riferimento a Walter Friedrich Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa nello specchio greco*, trad. di G. Federici Airoldi, Firenze, La Nuova Italia, 1944 (1929), e a *Dioniso. Mito e culto*, trad. di A. Ferretti Calenda, Genova, il melangolo, 1997 (1933). Su Kerényi il testo più aggiornato e interessante è: Renate Schlesier, Roberto Sanchino Martínez (a cura di), *Neuhumanismus und Anthropologie des Griechischen Mythos. Karl Kerényi im Europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*, Locarno, Rezzonico, 2006.
6. Cfr. *Cultura tedesca*, 12, 1999, pp. 174-175.
7. Sui primi scritti di Jesi, si vedano: Giulio Schiavoni, *Introduzione. Verso una «remota infanzia». Furio Jesi fra Egitto, Grecia e Germania*, in Furio Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, op. cit., p. V-XLIV; Enrico Manera, «Sugli scritti giovanili di Furio Jesi», *Historia religionum*, 7, 2015, p. 125-142.
8. Cfr. Furio Jesi, «Il giusto tempo della rivoluzione. Rosa Luxemburg e i problemi della democrazia operaia», *Resistenza. Giustizia e libertà*, XXIV, 10, ottobre 1970, p. 11.
9. Cfr. Martin Buber, «La via della comunità», *Tempo presente*, V, 1, 1960, p. 5-15.
10. Furio Jesi, *Mito e linguaggio della collettività* (1965), in *Letteratura e mito*, op. cit., p. 35-36. Questi temi sono ripresi e ampliati da Jesi nel primo capitolo di *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca*

del '900, A. Cavalletti (a cura di), Roma, nottetempo, 2018 (1967), p. 37-100. Citeremo sempre da questa edizione.

11. Furio Jesi, *Mito e linguaggio della collettività*, op. cit., p. 37, 40.

12. *Ibid.*, p. 42.

13. *Ibid.*, p. 42-43. «La reazione come progresso» è un'espressione di Nietzsche, tratta da *Umano troppo umano*, che Thomas Mann utilizza, ad esempio, in *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), in *Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. di B. Arzeni e I.A. Chiusano, Milano, Mondadori, 1980, p. 107-132 e che Jesi rinveniva anche nella dialettica tra le *Considerazioni di un impolitico* (1918) e il *Doctor Faustus* (1948).

14. Furio Jesi, *Mito e linguaggio della collettività*, op. cit., p. 43-44.

15. Furio Jesi, *Avanguardia e vincolo con la morte* (1966), in *Letteratura e mito*, op. cit., p. 48, 52.

16. Karl Kerényi, «Dal mito genuino al mito tecnicizzato», op. cit., p. 116. La connessione tra mito, rito, culto e trasformazione di sé (morte-rinascita) si trova, ad esempio, in Furio Jesi, «Origini del teatro», in *16 lezioni di storia del teatro*, Torino, Edizioni teatro stabile, 1969, p. 6-21.

17. *Ibid.*, p. 15.

18. Furio Jesi, *Avanguardia e vincolo con la morte*, op. cit., p. 49.

19. Furio Jesi, *Parodia e mito nella poesia di Ezra Pound* (1965), in *Letteratura e mito*, op. cit., p. 195.

20. Furio Jesi, *L'esperienza religiosa di Apuleio* (1968), in *Letteratura e mito*, op. cit., p. 224-226.

21. Karl Kerényi, «Dal mito genuino al mito tecnicizzato», op. cit., p. 126. «È l'uomo che dev'essere curato, e non il mito incolpato» (Károly Kerényi, lettera a Furio Jesi, 25 maggio 1965, in Furio Jesi, Károly Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e A. Cavalletti, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 58).

22. Nel seguito del saggio prescindere dalla distinzione tra élite e classe politica (dominante o dirigente), perché la complessità del ragionamento non è gestibile nei limiti di questo testo e perché Jesi non sembra tenerne conto. In merito, però, di veda Giorgio Sola, *La teoria delle élites*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 15-26.

23. Furio Jesi, «Origini del teatro», op. cit., p. 15.

24. Thomas Mann, *Doctor Faustus* (1948), trad. di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1957, p. 404, che sembra la principale (se non la sola) fonte di Jesi in merito.

25. Si vedano, ad esempio, Jack J. Roth, «The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo», *The Journal of Modern History*, 39, 1, 1967, p. 30-45, e Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, *Nascita dell'ideologia fascista*, trad. di G. Mori, Milano, Baldini & Castoldi, 1993 (1989), oppure anche Gaetano Salvemini, *Le origini del fascismo in Italia. Lezioni di Harvard*, a cura di R. Vivarelli, Milano, Feltrinelli, 1966 (1943), capitolo 5, e Mark Antliff, «Fascism, Modernism, and Modernity», *The Art Bulletin*, 84, 1, 2002, p. 148-169 o, ancora, Emilio Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

26. Furio Jesi, *Germania segreta*, op. cit., p. 282-283.

27. Di là dal suo apprezzamento per Mussolini, che lo ripagò, ma anche per Lenin, che invece lo snobbò (a differenza di Gramsci), è indubbio che nei suoi scritti «la propaganda fascista trovò utili munizioni» (si vedano: Isaiah Berlin, *Georges Sorel* (1974), in *Controcorrente* (1979), Milano, Adelphi, 2000, p. 437-489, citazione da p. 482; Nicola Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975, in particolare il capitolo 9), sebbene la sua influenza non sia limitabile a un unico schieramento politico (si veda David Beetham, «Sorel and the Left», *Government and Opposition*, 4, 3, 1969, p. 308-323).

28. Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta* (1969), a cura di A. Cavalletti, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 13-14.

29. Andrea Cavalletti, «Furio Jesi: mitologia e distruzione», *Psiche*, 2, 2014, p. 508.

30. Non potendo tener conto delle differenze e delle oscillazioni di senso – Jesi usa più di frequente il termine “massa” – rinviando per un'esposizione sintetica ad Angelica Mucchi Faina, *Psicologia collettiva. Storia e problemi*, Roma, Carocci, 2002, p. 14-16, che vale come introduzione alla

psicologia delle folle assieme a: Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London, Sage, 1975; Susanna Barrows, *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven/London, Yale University Press, 1981; Serge Moscovici, *L'Âge des foules. Une traité historique de psychologie des masses*, Fayard, Paris, 1981; Jaap van Ginneken, *Crowds, Psychology, & Politics, 1871-1899*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; e al più recente Elena Bovo, *Pensée de la foule, pensée de l'inconscient: Généalogie de la psychologie des foules (1875-1895)*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2021. In italiano, ricordiamo almeno: Maria Donzelli (a cura di), *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e Francia a fine Ottocento*, Napoli, Liguori, 1995; di Damiano Palano: *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2002; *Pensare la folla. Appunti per la ricostruzione di un itinerario terminologico e concettuale* (2004), in *Volti della paura. Figure del disordine all'alba dell'era biopolitica*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, p. 31-85, e «L'enigma della sfinge. La folla nell'immaginario ottocentesco: linee di lettura», *Filosofia politica*, XXXIV, 3, 2020, p. 443-458; Michela Nacci, *Il volto della folla. Soggetti collettivi, democrazia, individuo*, Bologna, il Mulino, 2019. Per una ricostruzione storica, si veda George Rudé, *La folla nella storia, 1730-1848* (1964), trad. di M. Lucioni, Milano, Ghibli, 2019.

31. Si veda Eugenio Rippepe, *Gli elitisti italiani. I. Mosca, Pareto, Michels*, Pisa, Pacini, 1974. Impossibile prescindere dalla *Psychologie des foules* di Le Bon, che Sorel aveva letto con attenzione e che ispirò Mussolini, ma anche Theodore Roosevelt. Su Le Bon, si vedano almeno: Catherine Rouvier, *Gustave Le Bon. Clés et enjeux de la psychologie des foules* (1986), Paris, Éditions TerraMare, 2012; Benoit Marpeau, *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel 1841-1931*, Paris, CNRS Éditions, 2000; Remo Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze* (2002), Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 189-209, 360-368; Francesco Gallino, *Inconscio e politica in Gustave Le Bon*, Roma, Aracne, 2021.

32. Un autore probabilmente noto a Jesi scrisse: «oggi si è compreso che il protagonista vero della storia, quantunque non sempre visibile, è stato il popolo, vale a dire la folla anonima, su cui l'egoismo dei grandi lavorava come su un corpo vile per costruire l'edificio della propria potenza e della propria ambizione, e che, viceversa, era la immensa oscura miniera donde quei grandi traevano inconsciamente le loro idee e i mezzi per attuarle» (Scipio Sighele, *Il problema morale dell'anima collettiva* (1903), in *L'intelligenza della folla*, Torino, Bocca, 1931, p. 3). È un tema che si trova, ad esempio, anche in James Bryce (1838-1922), autore a Jesi forse sconosciuto che può essere annoverato tra gli elitisti con un tratto di originalità. Nel suo monumentale *The American Commonwealth* (1888), egli sostenne che la «mutual action and reaction of the makers or leaders of opinion upon the mass, and of the mass upon them, is the most curious part of the whole process by which opinion is produced» e proseguiva affermando che l'opinione «has really been the chief and ultimate power in nearly all nations at nearly all times. I do not mean merely the opinion of the class to which the rulers belong. [...] I mean the opinion, unspoken, unconscious, but not the less real and potent, of the masses of the people. Governments have always rested and, special cases apart, must rest, if not on the affection, then on the reverence or awe, if not on the active approval, then on the silent acquiescence, of the numerical majority. It is only by rare exception that a monarch or an oligarchy has maintained authority against the will of the people» (Indianapolis, Liberty Fund, 1995, vol. 2, p. 915-916; corsivo mio). Per maggiori informazioni, si veda Francesco Tuccari, *James Bryce e la teoria della classe politica*, in *Capi, élites, masse. Saggi di storia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 83-113. Bryce non indagò l'origine dell'«opinione», ma gli effetti che essa produce, e colse la biunivocità del rapporto *élites-folle/masse*, nonostante una certa asimmetria gnoseologica.

33. Si veda, ad esempio, Sandro Landi, «Gli incantatori: un archetipo politico. La Boétie, Pomponazzi, Machiavelli», *Storia del pensiero politico*, X, 3, 2021, p. 377-400.

34. David Bidussa, «Il vissuto mitologico», postfazione a Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 213.
35. Furio Jesi, *Cultura di destra* (1979), a cura di A. Cavalletti, Roma, nottetempo, 2011, p. 39-40.
36. Gustave Le Bon, *La psicologia delle folle* (1895), Milano, TEA, 2004, p. 49-51 (su come intendere «razza», si vedano pp. 111-112; e inoltre: Gustave Le Bon, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Alcan, 1894, soprattutto per il determinante rapporto coi «morti»; Damiano Palano, «“Sotto la vernice lucente delle civiltà moderne”. “Razza”, “popolo” e “folla” nella psicologia collettiva di Gustave Le Bon», *Consecutio Rerum*, V, 8, 2020, p. 73-109). Sulla ripresa e l'uso di «residuo» in Pareto, anche in rapporto a Sorel, si veda Eugenio Ripepe, *Gli elitisti italiani*, op. cit., p. 398-405, che mostra come la dialettica tra genuinità e tecnicizzazione sia irriducibile a una contrapposizione manichea.
37. Gustave Le Bon, *La psicologia delle folle*, op. cit., p. 103, 152-153, 163-164.
38. *Ibid.*, pp. 177-178, 182-183, 187.
39. Georges Sorel, *Riflessioni sulla violenza* (1908), in *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Torino, Utet, 2006, p. 104 (citeremo sempre da questa edizione). Su teoria e pratica politica del mito in Sorel, si vedano almeno: Hans Barth, *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburg, Rowohlt, 1956, in particolare, pp. 66-97; Gregorio De Paola, «Georges Sorel, dalla metafisica al mito», in *Storia del marxismo*, vol. II: *il marxismo nell'età della seconda Internazionale*, Torino, Einaudi, 1979, p. 659-692; David Ohana, «Georges Sorel and the Rise of political Myth», *History of European Ideas*, XIII, 6, 1991, p. 733-746; Giovanna Cavallari, *Georges Sorel. Archeologia di un rivoluzionario*, Napoli, Jovene, 1994; Remo Bodei, *Destini personali*, op. cit., p. 209-219, 368-372; Willy Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante, 1889-1914*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
40. Jacques Julliard, *Prefazione. Georges Sorel e la sfida del pensiero* (1990), in Georges Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, trad. di M.G. Meriggi, Milano, Rizzoli, 1997, p. 11.
41. Georges Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, op. cit., p. 112-113.
42. *Ibid.*, p. 216, 218.
43. Si veda Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), trad. di M. Marianelli, Bari, De Donato, 1967, ad esempio p. 213-214, 216-217, 232, 282-283, 317-318, 322, 334.
44. Furio Jesi, *Spartakus*, op. cit., p. 14.
45. Furio Jesi, *Avanguardia e vincolo con la morte*, op. cit., p. 49.
46. Furio Jesi, *Spartakus*, op. cit., p. 4, 6.
47. *Ibid.*, p. 10-11.
48. *Ibid.*, p. 12, 14-15.
49. *Ibid.*, p. 19, 23.
50. *Ibid.*, p. 23-24, 28.
51. *Ibid.*, p. 30.
52. *Ibid.*, p. 34, 36-37.
53. *Ibid.*, p. 43-45.
54. Furio Jesi, «Idolatria e mito» (1967), in Marco Belpoliti, Enrico Manera (a cura di), «Furio Jesi», *Riga*, 31, 2010, p. 49; testo importante anche per l'analisi della differenza tra «idolatria» e «visione». Spunti contro la dicotomia schmittiana, seppur riferiti all'ambito letterario, si possono trovare anche nella lettera di Furio Jesi a Piancastelli del 26 agosto 1969: si veda *ibid.*, p. 112-119.
55. Carl Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in *Le categorie del 'politico'*, trad. di P. Schiera, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 116.
56. Si vedano almeno: Pier Paolo Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Alessandro Campi, Stefano De Luca (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014; Rosario Conforti, Vittorio Dini, Francesco Saverio Festa (a cura di), *Realismo e mito politico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.

57. Furio Jesi, *Spartakus*, op. cit. p. 50.
58. *Ibid.*, p. 38-39, 53.
59. *Ibid.*, p. 82-84.
60. Furio Jesi, *Germania segreta*, op. cit., p. 86.
61. Furio Jesi, *Spartakus*, op. cit., p. 100.
62. Andrea Cavalletti, *Prefazione. Leggere «Spartakus»*, in Furio Jesi, *Spartakus*, op. cit., p. XIX.
63. Furio Jesi, *Spartakus*, op. cit., p. 69.
64. Andrea Cavalletti, *Prefazione. Leggere «Spartakus»*, op. cit., p. XXIV. Tale morte «non avviene nell'ultimo sacrificio, che pone termine alla vita», ma è «negazione delle componenti borghesi, normalizzate del soggetto» (Andrea Cavalletti, «Furio Jesi: mitologia e distruzione», op. cit., p. 511).
65. Andrea Cavalletti, *Prefazione. Leggere «Spartakus»*, op. cit. p. XXIV-XXVI.
66. «Non credo nell'esistenza del mito (uso la parola "credo" nel senso più forte, perché si tratterebbe propriamente di un atto di fede)» (Furio Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung* (1980), in *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Roma, nottetempo, 2013, p. 227).
67. Furio Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972, p. 8-9.
68. Furio Jesi, *L'Egitto infero nell'Elena di Euripide* (1966), in Furio Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti*, op. cit., p. 523.
69. Furio Jesi, *Il miracolo secondo ragione* (1971), in *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., p. 26, 33. La figura dell'ebreo errante, «simbolo delle più alte aspirazioni dell'umanità, condannata sempre a marciare senza conoscere un momento di riposo» è evocata anche in Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, op. cit., p. 97.
70. Furio Jesi, *I silenziosi e i ribelli* (1971), in *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., p. 81-82. Per la distinzione tra utopia e mito si veda anche Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, op. cit., p. 114-117.
71. Furio Jesi, *La morale del sacrificio umano* (1970) e *Eros e utopia* (1970), in *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., p. 108, 126.
72. Furio Jesi, *Giustificazioni della scienza del mito* (1972), in *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., p. 207. Interessanti considerazioni in merito, si trovano in Luigi Alfieri, «La 'scienza di ciò che non c'è'», in Ferruccio Masini, Giulio Schiavoni (a cura di), *Risalire il Nilo. Mito, fiaba, allegoria*, op. cit., p. 188-200.
73. Furio Jesi, *Giustificazioni della scienza del mito*, op. cit., p. 207-208, 212-213.
74. *Ibid.*, p. 216-218.
75. Si tratta di Furio Jesi, *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata, 1996 (1972).
76. *Ibid.*, p. 27-28.
77. *Idem.*
78. *Ibid.*, p. 29.
79. *Idem.*
80. *Ibid.*, p. 29-30.
81. *Ibid.*, p. 30.
82. *Ibid.*, p. 30-31.
83. Andrea Cavalletti, *Prefazione. Leggere «Spartakus»*, op. cit., p. XXVII.
84. Károly Kerényi, lettera a Furio Jesi, 25 maggio 1965, in Furio Jesi, Károly Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, op. cit., p. 57.
85. Si vedano: Scipio Sighele, *La folla delinquente* (1891), a cura di C. Gallini, Venezia, Marsilio, 1985 e Louis Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), trad. di S. Brilli Cattarini, Roma-Bari, Laterza, 1976.
86. Furio Jesi, *Germania segreta*, op. cit., p. 290. Un'altra esemplificazione si può leggere in Furio Jesi, «Cultura d'élite e analfabetismo di massa» (1970), in Marco Belpoliti, Enrico Manera (a cura di), «Furio Jesi», op. cit., p. 108-110.
87. Furio Jesi, *Mito* (1973), Milano, Mondadori, 1980, p. 105-106.

88. Giorgio Cusatelli, «Un difensore della ragione» (1987), in Marco Belpoliti, Enrico Manera (a cura di), «Furio Jesi», *op. cit.*, p. 210. «Ogni produzione in questo campo», infatti, «è davvero scientifica se la critica – nel senso kantiano della parola – che vi si attua è innanzitutto autocritica» (Furio Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, *op. cit.*, p. 227-228). Affermazione che va confrontata con quella di Mann, secondo il quale «ogni vera critica deve partire dall'autocritica» (*Considerazioni di un impolitico*, *op. cit.*, p. 254).
89. Furio Jesi, *L'esperienza religiosa di Apuleio*, *op. cit.*, p. 237.
-

RIASSUNTI

Le but de cet article est de reconstruire le parcours de la réflexion de Furio Jesi entre 1964 et 1972, c'est-à-dire de la découverte de la distinction de Kerényi entre « mythe authentique » et « mythe technicisé » à son dépassement par l'hypothèse, formulée en 1972, de la « machine mythologique », à la lumière de certaines références spécifiques de la pensée politique (Sorel et Le Bon en particulier) auxquelles Jesi semble penser, bien qu'il n'en parle pas ouvertement. C'est à travers la comparaison avec ces auteurs et d'autres que Jesi établit un rapport critique avec la distinction de Kerényi et va jusqu'à proposer de la dépasser avec une hypothèse, la machine mythologique, qui préserve et ravive l'importance de l'intelligence collective dans la sphère politique même lorsqu'elle semble complètement avalée par les manipulateurs du mythe.

The aim of the paper is to reconstruct the path taken by Furio Jesi's reflections between 1964 and 1972, that is, from the discovery of Kerényi's distinction between "genuine myth" and "technicalised myth" to its overcoming with the hypothesis, formulated in 1972, of the "mythological machine", in the light of certain specific references in political thought (Sorel and Le Bon in particular) that Jesi seems to have in mind, although he does not speak of them openly. It is through the comparison with these and other authors that Jesi critically relates to Kerényi's distinction and goes so far as to propose overcoming it with a hypothesis, the mythological machine, which preserves and revives the importance of collective intelligence in the political sphere even when it seems completely swallowed up by the manipulators of myth.

INDICE

Keywords : Furio Jesi, Károly Kerényi, George Sorel, myth, mythological machine, collective intelligence

Mots-clés : Furio Jesi, Károly Kerényi, George Sorel, mythe, machine mythologique, intelligence collective

AUTORE

FABIO RAIMONDI

Maître de conférence en philosophie politique, Università di Udine, Dipartimento di Scienze Giuridiche

fabio.raimondi[at]uniud.it