

Ci non-è. Furio Jesi,
dalla «doppia Sophia» alle macchine
Emanuele Edilio Pelilli

La Sofia suprema nel suo sforzo d'intendere il primo padre da cui procede l'intero cosmo spirituale fallisce, poiché è impossibile al derivato cogliere il principio. Da questo scacco nasce l'aborto, Acha-mot, la seconda Sofia madre del dolore e del mondo cosmico¹.

1. Doppia Sophia

Cosa intende l'intellettuale torinese richiamandosi a questo complicato e stratificato mitologema di ascendenza gnostico-valentiniana?² Perché ne abbisogna nel suo ripensamento delle temporalità e dei rapporti tra i mondi del mito e della storia? Per rispondere a queste domande si impone dunque l'esigenza di delineare sinteticamente la «teoria della doppia Sophia»³ di Jesi, in quanto la si considera un'elaborazione in nuce – con le sue discontinuità, differenze e ripensamenti – di quello che verrà poi sviluppato nei dispositivi in questione in questo studio.

Il pensiero di Jesi sembra essere di frequente una riflessione su opposizioni dialettiche e sulla modalità della loro messa in tensione e interruzione in quanto tali⁴, di cui una delle fondamentali e a cui molte

¹ A. Galvano, *Per un'armatura*, Lattes, Torino 1960, p. 256.

² Riguardo il mitologema delle due Sophia nel mito gnostico si veda, S. Hutin, *Lo gnosticismo. Culti, riti, misteri*, a cura di G. de Turrís, trad. it. di Pasquale Faccia, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, pp. 50-53; G. Gaeta (a cura di), *La passione di Sophia. Ermeneutica gnostica dei valentiniani*, Marietti Editore, Bologna 1997.

³ Per una tematizzazione della categoria di «doppia Sophia», si vedano, A. Cavalletti, «Postfazione. Il metodo della scrittura indiretta», in F. Jesi, *Kierkegaard*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Id., «Prefazione. Leggere Spartakus», in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2013; F. Moliterni, *Un'arma da gioco. Furio Jesi mitologo*, in «H-ermes. Journal of Communication», n. 1, 2013, pp. 59-70.

⁴ A riguardo, si veda J. Martel, E. E. Pelilli, *Come interrompere una dialettica. Walter Benjamin, Furio Jesi e la rivolta contro il tempo*, in «Laboratorio Archeologia Filosofica»,

altre si possono ricondurre, è quella tra la vita e la morte. Commentando il saggio di Mircea Eliade sull'eterno ritorno in *Spartakus*⁵ del 1968 – e precisamente nel capitolo *Inattualità della rivolta* –, Jesi delinea come posteriore alla religiosità ebraico-cristiana la separazione netta tra la vita e la morte. Prima di queste esperienze, l'essere umano era capace di apertura verso l'esperienza della morte e del flusso del mito; di più, si collocava sul punto della loro intersezione, soglia tra le polarità ora contrapposte.

La morte non era cioè negazione della vita e suo contrario, bensì ne faceva parte come temporalità eterogenea interna alla vita stessa: «Simile devozione verso la morte non va intesa, d'altronde, come polemica negazione della vita; la morte che corrisponde all'autodistruzione nella commozione e all'abbandono nel flusso del mito non è l'antagonista vittoriosa della vita, ma piuttosto lo spazio interiore nel quale l'uomo percepisce e assume gli elementi perenni della propria esistenza»⁶. Morte è quindi lo spazio interiore di assunzione da parte dell'essere umano degli elementi perenni della sua esistenza e della temporalità immobile del mito all'interno della storia, e corrispondeva all'autodistruzione di sé nella commozione.

Quella di commozione è una categoria fondamentale per Jesi, che mutua dall'etnologo tedesco Leo Frobenius traducendo la sua *Ergriffenheit*⁷ (commozione, emozione, coscienza commossa, letteralmente il venire presi, afferrati, sopraffatti, catturati da un qualcosa), e viene delineata sinteticamente in questo modo dallo studioso torinese in *Bes bifronte e Bes ermafrodito* del 1963: «per “commozione” noi intendiamo la facoltà umana di lasciarsi soggiogare da una sensazione o da un pensiero, fino ad identificarsi con l'oggetto di tale sensazione o di tale pensiero, giungendo così a conoscerlo»⁸. Commozione è dunque quella facoltà conoscitiva dell'essere umano, alternativa a quella dell'intendere e al discorso logico (Jesi scrive a proposito in *Dodona: il feudo sacro di Zeus*: «una lunga ondata di commozione interrompe il

agosto 2021, <https://www.archeologiafilosofica.it/come-interrompere-una-dialettica-walter-benjamin-furio-jesi-e-la-rivolta-contro-il-tempo/>

⁵ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

⁶ Ivi, p. 91.

⁷ L. Frobenius, *Paideuma. Umrisse einer Kultur – und Seelenlehre*, Beck'sche Verlag-sbuchhandlung, Monaco 1921, pp. 45-121.

⁸ F. Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia*, a cura di G. Schiavoni, Aragno, Torino 2010, pp. 453-454.

discorso logico e quanto mai scientifico che avevo iniziato»⁹), che permette di uscire fuori dal perimetro del sé e di arrivare a conoscere qualcosa, lasciandosi soggiogare, venendo afferrati da una sensazione o da un pensiero e, in questo modo, unendosi allo stesso oggetto di tale sensazione o pensiero. Conoscere tramite la commozione significa cioè distruggere il perimetro del proprio sé, morire o, ancora, spandersi, secondo la frase di Rilke più volte citata sia da Jesi che dal suo maestro Kerényi, «chi si spande come una sorgente è conosciuto dalla conoscenza». E precisamente il movimento peculiare dello «spandersi» lega in sé questo plesso semantico, e rende sinteticamente tutto il processo che si è tentato di delineare: «Spandersi è distruggersi nell'aprirsi alla realtà che si palesa entro la commozione»¹⁰. La distruzione dei propri confini corrisponde al fluire al di fuori di sé nel mondo e in temporalità altre. Questa stessa dialettica di distruzione dei propri confini e conoscenza si può rintracciare in un manoscritto dello Jesi diciannovenne del 10 febbraio 1961, in cui questo movimento veniva attribuito all'amore – a testimonianza di un nucleo di pensiero operante sin dall'inizio del suo percorso intellettuale: «Distruggersi in chi si ama significa gettare via tutte le limitazioni dei propri sensi – che costituiscono la propria *identità* – e quindi morire nell'emozione di amore e rinascere nella persona che si ama»¹¹.

La morte – e dunque anche l'amore – per Jesi veniva ad essere dunque una consumazione del sé attraverso l'essere catturati da qualcosa al di fuori del sé, attraverso cioè la commozione. E solo tramite questa, tale venir afferrati da una sensazione o da un pensiero, si poteva giungere all'assunzione e alla percezione da parte dell'essere umano degli elementi perenni della propria esistenza: cioè di quello che Jesi chiama «morte».

Lo stadio primitivo della coscienza¹² non conosceva dunque ancora dei limiti così precisi del sé, della soggettività individuale, e, proprio per questo, viveva come soglia tra i mondi dell'oggetto e del soggetto, del mito e della storia, dell'immobile e del fluire, dell'eterno e del presente. E il tempo del mito non è qui che il tempo della morte, in quan-

⁹ Ivi, p. 363.

¹⁰ Jesi, *Spartakus* cit., p. 88.

¹¹ Manoscritto riportato in A. Cavalletti, «Postfazione», in Jesi, *Kierkegaard* cit., p. 216.

¹² Si utilizza la categoria di «stadio primitivo della coscienza» riferendosi all'uso che ne fa Mircea Eliade, dal cui commento serrato Jesi inizia a delineare la sua teoria della «doppia Sophia». Si veda M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. di G. Cantoni, Lindau Editore, Torino 2018; Id., *Mythes, rêves et mystères*, Folio essays, Gallimard, Parigi 2009.

to «rappresenta l'eternità con cui è commisto l'essere umano»¹³. Grazie alla commozione oltre che all'intendere razionale, l'essere umano abitava tra i due mondi della vita e della morte, e tra le due temporalità della storia e del mito, non più oggetto, non ancora soggetto, soglia di indistinzione tra le polarità e i confini: «la stretta della commozione su di lui, e l'essere così "afferrato" non rappresentava una limitazione, bensì la facoltà stessa di espandersi. L'uomo, se volessimo usare termini estremamente approssimativi, viveva nell'"altro mondo"»¹⁴.

Ma questo rapporto con la morte non si svolge in uno stato di sonno: la coscienza desta è partecipe non solo dell'intendere razionale ma anche della commozione, dell'assumere cioè gli elementi eterni della morte e del mito. La coscienza non fa parte del mondo della veglia contro il mondo del sonno, ma partecipa di entrambe le realtà:

se si intende la morte come spazio interiore di eternità presente nell'esistenza dell'uomo, si può comprendere che la consueta nozione della coscienza illumina solo un aspetto del fenomeno per cui l'io sa di essere tale. Altro aspetto di questo fenomeno è l'autocoscienza dell'io nell'istante in cui esso partecipa dell'armonia fra oggettivo e soggettivo, dello spazio interiore in cui la morte è eterno presente. Abbiamo descritto questa situazione come auto-distruzione nella commozione e come abbandono nel flusso del mito¹⁵.

La morte è dunque lo spazio interiore di eternità nell'esistenza dell'essere umano, e la nozione di coscienza che abbiamo ereditato dall'illuminismo è una nozione monca, ad una dimensione, che oblia il mito, la morte, il notturno, come se fossero polarità contrapposte alla razionalità, alla vita e alla storia umana. Jesi chiama qui «autocoscienza» «l'altro aspetto di questo fenomeno», l'altra faccia della medaglia, in cui l'io – attraverso l'auto-distruzione del suo perimetro nella commozione – è cosciente di partecipare tanto al soggettivo quanto all'oggettivo, tanto alla vita quanto alla morte, tanto al fluire storico quanto all'immobilità del mito. L'io autocosciente è cioè per Jesi,

la sintesi o l'elemento comune della vita e della morte presente nell'essere umano che è posto nell'intersezione fra vita e morte. L'io, dunque, nell'istante in cui è cosciente di sé è anche materiato di morte, e il suo inabissarsi nella morte si compie perennemente durante quella che consideriamo di consueto la vita dell'uomo. 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 co-

¹³ Jesi, *Spartakus* cit., p. 91.

¹⁴ F. Jesi, «Bes bifronte e Bes ermafrodito», in *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia*, a cura di G. Schiavoni, Aragno, Torino 2010, p. 454.

¹⁵ Jesi, *Spartakus* cit., p. 94.

mune, il punto di intersezione, tra due universi: quello della vita e del tempo storico, quello della morte e del tempo mitico¹⁶.

L'io autocosciente, l'io cioè che non oblia o rimuove la morte e il mito per una manchevole e disfunzionale affermazione della razionalità della vita e della storia, è l'io che si fa «elemento comune», «sintesi», «intersezione», soglia e coincidenza tra la vita e la morte. Questo vivere insieme dell'essere umano nei due mondi, questo suo farsi soglia e coincidenza tra le due polarità non è altro che una «doppia Sophia»: «l'io, insomma, è *veramente partecipe dello scorrere della storia*¹⁷ quando giunge a identificare ad esso il decorso della sua distruzione, e dunque del suo accesso al mito. Così, il contrasto fra dinamica e immobilità da cui nasce il paradosso è risolto e chiarito dalla descrizione del “funzionamento esistenziale” dell'io, il quale rappresenta il denominatore comune della doppia Sophia»¹⁸. Vediamo dunque a questa altezza del pensiero jesiano, nel 1968, una particolare teoria della coscienza e del funzionamento esistenziale dell'essere umano che indica verso una disattivazione della dialettica tra polarità contrapposte – quali quella vita/morte, storia/mito – per un loro cadere insieme, coincidere nell'essere umano. Di più, l'essere umano stesso si fa soglia tra queste polarità vivendo insieme la storia e il mito, il presente dinamico e l'eterno passato, l'attualità e la potenzialità. Nel modello della «doppia Sophia» Jesi fa cioè i conti con il *problema della presupposizione*, cercando di dimostrare che il mito non è il presupposto della storia, la rivolta quello della rivoluzione, la morte della vita, l'eterno del contingente, la possibilità dell'attualità. Ma le polarità cadono insieme, allo stesso tempo.

Già a partire da questo snodo teorico si nota una certa insofferenza logica, che è insieme gnoseologica ed ontologica, per il principio di non contraddizione aristotelico da una parte e per la dialettica antinomica di polarità hegeliana dall'altra. La logica dell'*aut aut* si fa quella dell'*et et*, l'antinomia non va risolta, ma va messa in tensione e mantenuta, in quanto l'essere umano stesso è antinomico, partecipa del mito e della storia, dell'eternità e del fluire, e dispone non solo dell'intendere razionale intenzionale, ma anche del commuoversi, del venire affermato emotivamente senza intenzione: nutriamo noi stessi un «desiderio di sfuggire al tempo storico, contrapponendo al decorso della co-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Corsivo dell'autore.

¹⁸ Ivi, pp. 94, 95.

noscenza il rimando al Dio Oscuro [...]. Non vogliamo però proporci di risolvere tale antinomia, perché la riteniamo intrinseca [...] alla volontà umana di commuoversi e intendere: una doppia Sophia»¹⁹.

Diverse e strutturali saranno le figure in cui si incarna la «doppia Sophia» nel pensiero di Jesi, figure di soglia tra mondi e di ambiguità tra tempi, – aventi sempre a che fare con trasformazioni e risemantizzazioni del fenomeno iniziatico – quali ad esempio quelle del vampiro, dell'«ossessione» per il dio egizio bifronte Bes, di Dioniso²⁰.

Il movimento di messa in tensione e di indeterminazione di polarità antinomiche che fino a questi anni 1968/69 della riflessione di Jesi si faceva risalire alla coscienza stessa dell'essere umano, del sé, cioè alla «doppia Sophia», già a partire dal 1972 si disloca fuori dalla coscienza e dal «funzionamento esistenziale» della persona, in una serie di dispositivi impersonali che prenderanno il nome di «macchine», le cui continuità e differenze si staglieranno chiare sullo sfondo di un pensiero che lavora per approfondimenti e complicazioni più che per fratture. Se infatti ancora in *Spartakus* si tagliava la possibilità dell'esistenza di un mito genuino da rinvenire sotto le sue tecnicizzazioni, proprio il superamento di questa distinzione kerenyiana e la sospensione del giudizio sulla conoscibilità del mito come sostanza, condurrà Jesi alla teoria delle macchine²¹.

¹⁹ Ivi, p. 86.

²⁰ Si veda ad esempio «Inattualità di Dioniso», in F. Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 1979, p. 123, in cui Jesi scrive a proposito di Dioniso che, «proprio in questa doppiezza dell'immagine del dio – dolore verso l'interno, letizia trionfale verso l'esterno – risiede il paradosso dionisiaco: la sofferenza che è l'altro volto della salvezza non nella sorte del devoto [...] ma nell'effigie del dio, effigie veramente doppia, bifronte»; la stessa complementarietà degli opposti in un'unica figura – lo stesso Dioniso viene descritto in questo studio come ermafrodita – si ritrova anche in «Bes bifronte e Bes ermafrodito», in Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia* cit., p. 444, in cui Jesi scrive che, «l'origine più profonda delle immagini bifronti consisteva nel desiderio di simboleggiare la simultaneità di presenza nello spazio delle persone divine raffigurate: idea dalla quale si sarebbe facilmente passati a quella della simultaneità di presenza nel tempo». Per un approfondimento della categoria del vampiro in Jesi, si vedano D. Bidussa, «Retorica e grammatica dell'antisemitismo», in F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; M. Cottone, *Furio Jesi: vampirismo e didattica*, in «Cultura tedesca», n. 12, pp. 43-65; C. Tenuta, *Parabole del sangue. Tra casi editoriali, storiografia, materiali mitologici e letteratura. Appunti sui vampiri di Furio Jesi*, in «Trickster», n.4 ([online](#)).

²¹ Purtroppo, non ci si può soffermare qui quanto sarebbe opportuno sul passaggio nella speculazione jesiana da una teoria della doppia Sophia – che presuppone l'esistenza di un mito genuino e della sua distinzione dal mito tecnicizzato – a quella della macchina mitologica, che a nostro avviso si basa sul comune denominatore dell'«insofferenza per una logica a due risposte» contraddittorie e contrapposte. Per un maggiore approfondimento e contestualizzazione, si rimanda a A. Andreotti, «L'anello di Gige. La macchina mitologica o l'invisibilità

 Emanuele Edilio Pelilli, Ci non-è

2. Le macchine

Al senso di «magnificenza», «eccitazione», «festosità», «grandezza», propri della radice indoeuropea e sanscrita «mah», corrispondono gli stati d'animo che suscitava negli spettatori greci l'improvvisa apparizione degli dèi sul palcoscenico dei loro teatri. Apparizione causata da mèkhanē, la «macchina» (da mèkh)²².

In una lettera a Giulio Schiavoni del 1972, Jesi scriveva che, «Il mito è nascosto dentro la mitologia, dentro la “macchina mitologica”, la quale lo ripara tanto bene dall'esterno che potrebbe anche darsi che esso non esistesse. Quello che io intendo fare, e che ritengo moralmente doveroso, è studiare il funzionamento della macchina mitologica, la quale funziona anche nei discorsi degli ermeneutici»²³.

Il 1972 è un anno fondamentale per Furio Jesi: dopo l'avvenuta rottura con il maestro Károly Kerényi, databile al 1968, e la sua ormai metabolizzata presa di distanza, arriva – nel suo saggio *Lettura del «Bateau Ivre» di Rimbaud*²⁴ – alla formulazione di quello che sarà il suo dispositivo gnoseologico principale, la «macchina mitologica», e all'apparato linguistico e gestuale del «ci non-è». Dal mito genuino come sostanza che sgorga collettivamente e spontaneamente dalla psiche umana, contrapposto al mito tecnicizzato e strumentalizzato delle destre e dei populismi, ci si sposta qui al «moralmente doveroso» studio del funzionamento della macchina mitologica. Dalla scienza del mito alla scienza della mitologia.

Risulta essere da subito molto eloquente il fatto che il luogo in cui si presenta per la prima volta questa macchina sia quello del linguaggio, apparendo inizialmente come macchina poetica e solo successivamente si renderà visibile anche come macchina mitologica. Ed elo-

del mito», in M. Amadò, *Strana Presenza*, Aspasia Bologna, 1997; D. Bidussa, «La macchina mitologica e la grana della storia. Su Furio Jesi», postfazione a F. Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Brescia 1993; A. Cavalletti, «Note al modello “macchina mitologica”», in G. Agamben, A. Cavalletti (a cura di), *Furio Jesi*, in «Cultura tedesca», 12, dicembre 1999, Donzelli Roma, pp. 21-42; E. Manera, *Furio Jesi, Mito, violenza, memoria*, Carocci Roma 2012; F. Raimondi, *Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)*, in «Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités», (di prossima pubblicazione).

²² F. Rendich, *Dizionario etimologico comparato di Indoeuropeo-Sanscrito-Greco-Latino*, Palombi Editore, Roma 2010, p. 394.

²³ Lettera di F. Jesi a G. Schiavoni del 26 giugno 1972, in *Immediati dintorni*, Moretti e Vitali Editori, Bergamo 1989, p. 330.

²⁴ F. Jesi, «Lettura del “Bateau ivre” di Rimbaud», in Id., *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2013.

quente lo è per il focus linguistico che hanno le macchine, per il loro strutturale nesso o isomorfismo con il funzionamento del linguaggio umano. Si vedrà subito, inoltre, che di macchina si dovrà parlare al plurale, per intendere uno stesso meccanismo che funziona da articolazione di diversi luoghi della realtà e del discorso.

Jesi delinea infatti questo dispositivo a partire dall'analisi dei luoghi comuni in poesia. In *Le connessioni archetipiche* del 1958, ci dà una definizione puntuale di cosa sia un luogo comune: «Esaminando materiale folkloristico di varia provenienza, e specialmente composizioni letterarie popolari, ci si accorge della presenza costante di immagini affini, di “luoghi comuni”: motivi che si ripetono nelle differenti forme in cui noi veniamo a conoscenza di ciascuna vicenda, mantenendosi a volte inalterati formalmente, a volte subendo modifiche relative alla natura apparente dei personaggi ed al procedere dell'azione»²⁵. Il luogo comune sembra cioè essere un motivo ricorrente, un'immagine affine, che si ripete – a volte alterandosi, a volte mantenendosi intatto – nella storia delle civiltà e delle culture. Questi luoghi comuni sono ciò di cui viene materiata la poesia: ciò che di più antico esista nella storia della cultura – non a caso Jesi ne tratta nel saggio *Le connessioni archetipiche* in cui si confronta direttamente con Jung – contribuisce paradossalmente alla novità per eccellenza della creazione poetica, al corpo al corpo cioè con quel momento del linguaggio umano in cui sia i nessi sintattici che i rimandi semantici vengono spezzati e con cui ci si gioca e li si combina nelle maniere più imprevedibili ed estranee alle normatività grammaticali. Questa strana dialettica tra novità assoluta e immobilità per eccellenza viene immediatamente notata da Jesi nel saggio su Rimbaud, e riverbera un'interessante assonanza con quanto si è trattato precedentemente a riguardo del paradigma della «doppia Sophia»: «Non è vero che l'artista si sia impadronito dei luoghi comuni e li abbia adoperati. Egli si è aperto ad essi, si è posto a loro disposizione: essi sono giunti, si sono impadroniti dell'esperienza creativa, l'hanno adoperata, così che nell'istante in cui si attuava divenisse una di loro nella sua totalità. [...] La non-novità nel momento in cui entra in circolazione, caccia la novità e nel modo più radicale»²⁶. Così come nella conoscenza tramite la commozione, l'essere umano veniva rapito dal pensiero o dall'oggetto che anda-

²⁵ Jesi, «Le connessioni archetipiche», in *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia* cit., p. 209.

²⁶ Jesi, *Lettura del “Bateau ivre” di Rimbaud* cit., p. 30.

va a conoscere, e la conoscenza diventava uno spandersi al di fuori del perimetro del sé, così qui l'artista non è esclusivamente proprietario di una creatività ex nihilo, bensì è anche espropriato e si mette a disposizione dei luoghi comuni che arrivano ad impadronirsi della sua esperienza creativa. Il poeta cioè non è solo creatore nel presente per il futuro, bensì partecipa anche dei luoghi comuni che gli arrivano dall'immobilità del passato. Come si può facilmente notare, anche qui Jesi sottolinea il cadere insieme, la coincidenza, di temporalità e di facoltà umane completamente eterogenee.

Fondamentale, inoltre, è il fatto che la poesia venga *materiata* dai luoghi comuni – «vi sono opere d'arte che hanno il privilegio di essere materiate di luoghi comuni»²⁷ – e che questi sembrano avere uno statuto ontologico proprio, siano cioè delle ipostasi di realtà – «conseguenza dell'esibizione è però l'accesso a ipostasi di realtà – i luoghi comuni»²⁸. Jesi aggiunge di considerarli «come vere e proprie entità, cose, che giungono nell'esperienza creativa dell'artista e se ne impadroniscono»²⁹. Se questi luoghi comuni giungono al poeta, il problema che si impone è di capire da dove essi giungano come ipostasi di realtà. Sembra che essi arrivino da un altro mondo e da un altro tempo rispetto a quello in cui vive l'artista che si lascia catturare/*ergreifen* da loro. Ed è esattamente a questa altezza, che Jesi introduce un'analogia stringente tra luoghi comuni e miti, e introduce quello che sarà il suo paradigma gnoseologico fondamentale, la macchina mitologica:

Così come i miti, essi [i luoghi comuni] sono innanzitutto qualcosa di cui un'esperienza creativa insiste nel farci credere l'esistenza, tenendocene al tempo stesso celata l'essenza. [...] È qui in funzione una vera e propria macchina mitologica, *la* macchina mitologica, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili. Se i luoghi comuni posseggono esistenza ed essenza oggettive, autonome, essi provengono da un «altro mondo», poiché solo così possiamo designare un mondo che non è il nostro essendo abitato da loro di fianco a noi, autonomamente da noi, senza che in alcun modo interagiscono con noi: per toccarci devono giungere. Credere a ciò equivale a credere che il mito esista autonomamente entro la macchina mitologica, situata [...] al confine dei due mondi³⁰.

L'esperienza creativa poetica, che si è visto essere materiate da luoghi comuni, ci induce a credere all'*esistenza* di queste ipostasi di realtà,

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 38.

²⁹ Ivi, p. 50.

³⁰ Ivi, pp. 51-52.

ma ce ne nasconde l'essenza e da dove, da quale altro mondo esse arrivino. Allo stesso modo di questo meccanismo che si potrebbe chiamare «macchina poetica», funziona la «macchina mitologica», il dispositivo che produce le mitologie – cioè i discorsi, le narrazioni intorno al mito, di cui noi constatiamo l'esistenza – e che induce a credere che all'interno delle sue pareti nasconda il mito in quanto sostanza, in quanto essenza: «Il mito può essere conosciuto nella misura in cui la sua essenza si condensa, tanto da divenire percepibile, nel bordo del suo essere che è il suo esistere, il suo fungere»³¹.

Si viene qui a creare un'alternativa: dal momento in cui noi vediamo le esistenze – il luogo comune nella poesia, la mitologia nel racconto – siamo portati a credere che al di sotto di queste esistenze si celino essenze e sostanze. Possiamo credere che la macchina mitologica e la macchina poetica rimandino a questo quid di realtà nascosto – una separata realtà metafisica – oppure possiamo essere persuasi che ciò a cui le macchine rimandino al loro interno, oltre le loro pareti impenetrabili, sia semplicemente un vuoto, una mancanza d'essere che però, attraverso il funzionare della macchina, è produttivo e performativo. Quello che la macchina mitologica produce sono delle «immagini efficienti, e tuttavia oscillanti ontologicamente fra il sì e il no»³²: l'ontologia della finzione è cioè un'ontologia non della sostanza ma della performatività efficiente del linguaggio e dell'immagine. E la macchina mitologica serve proprio a dare ragione, a spiegare questa esistenza di soglia che si pone ontologicamente tra un sì ed un no, di uno «zero efficiente», il mito, che produce racconti – anche se fosse un vuoto – attraverso il girare intorno a sé della macchina.

Ma alla macchina poetica e alla macchina mitologica, si aggiungono altre macchine, la terza delle quali Jesi analizza il funzionamento viene chiamata «macchina antropologica». Nel saggio *Conoscibilità della festa*, introduzione all'antologia *La festa. Antropologia, etnologia, folklore* del 1976/77, viene esplicitata l'esigenza fondamentale delle macchine come modelli gnoseologici – così come l'esigenza del «modello della doppia Sophia» – cioè il rispondere all'insufficienza di una «logica a due risposte».

Come scrive Andrea Cavalletti nella nota introduttiva³³, questo saggio più che analizzare la conoscibilità della festa, arriva a dichiarare

³¹ F. Jesi, *Bachofen*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Milano 2005, pp. 35-36.

³² F. Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 11.

³³ A. Cavalletti, «Nota a "Conoscibilità della festa"», in *Il tempo della festa* cit., p. 59.

una sua strutturale inconoscibilità, cioè la nostra costitutiva impossibilità di carpirla, e di carpire l'essere umano che la mette in scena, il diverso, allo stesso modo dell'impossibilità di cogliere e conoscere il mito. Per questo motivo entra in gioco il modello della macchina antropologica: «la macchina antropologica dovrebbe essere il meccanismo complesso che produce immagini di uomini, modelli antropologici, riferiti all'io e agli altri, con tutte le varietà di *diversità* possibili (cioè di estraneità all'io). Questi modelli sono razionalmente apprezzabili, mentre non lo è ciò che dovrebbe stare nel cuore della macchina, suo motore immobile: l'uomo»³⁴. Come già per la macchina mitologica e per quella poetica, tutte le immagini dell'essere umano che questi può conoscere possono essere o «epifanie dell'uomo vero, dell'uomo universale» al centro della macchina come sua essenza, oppure solo il risultato performativo di una macchina che gira e produce intorno ad un centro vuoto. Che la macchina sia piena o vuota questo non lo potremmo mai sapere e, anzi, proprio l'impenetrabilità delle pareti che dividono le possibili immagini esistenti degli uomini da una supposta essenza universale al centro, proprio questa impenetrabilità è la *conditio sine qua non* dell'«usufruibilità gnoseologica» del modello della macchina antropologica.

Quello per cui le macchine sono così importanti come modelli gnoseologici per Jesi è il fatto che riescano a «configurare due ipotesi contrastanti», di cui non si vuole perdere nessuna delle due, sul pieno o il vuoto della macchina. Quello da cui bisogna partire è comunque la situazione efficiente e performativa delle macchine: sia che contengano un'essenza piena che un vuoto d'essere, esse sono ad ogni modo efficienti, cioè producono: mitologie, narrazioni, poetiche, paradigmi antropologici. Ciò che interessa è il limite gnoseologico che non è possibile valicare: non ci sarà mai dato sapere cosa c'è all'interno delle pareti, a cosa rimandano le mitologie, i luoghi comuni o le immagini degli esseri umani. E proprio per questo, grazie alle macchine, mettiamo in tensione le polarità dialettiche di essenza da una parte e di vuoto d'essere dall'altra – non sacrificiamo nessuna delle due polarità – ma non arriviamo ad una sintesi, bensì ad una loro costellazione:

Il margine di usufruibilità gnoseologica del modello «macchina antropologica» è precisamente determinato dalla funzione del modello quale modello di configurazione di due ipotesi contrastanti (di cui non si vuole perdere né l'una

³⁴ F. Jesi, «Conoscibilità della festa», in *Il tempo della festa* cit., p. 81.

né l'altra) circa il *pieno* e il *vuoto* della macchina. [...] L'impenetrabilità gnoseologica delle pareti della macchina è postulata poiché, altrimenti, l'oggetto stesso intorno al quale vertono le due ipotesi non sarebbe configurabile entro una logica a due risposte³⁵.

Come nel 1968 in *Spartakus* Jesi parlava ancora di un modello della «doppia Sophia» per tenere insieme le polarità della vita e della morte, della storia e del mito, della rivoluzione e della rivolta, qui delinea un meccanismo che allo stesso modo non vuole sacrificare nessuna delle polarità contrapposte, né in una logica che segua il principio di non contraddizione, né in una logica dialettica che arrivi al superamento degli opposti e alla loro sintesi. Quello che Jesi cerca attraverso la messa in tensione e in costellazione delle polarità, è la loro indeterminazione in quanto contrapposte.

Ci si permette a questa altezza – per meglio contestualizzare e sviluppare il discorso jesiano – una parentesi su una «macchina» analizzata da un attento lettore di Jesi, cioè Giorgio Agamben, che ci sembra aver mutuato intelligentemente lo stesso meccanismo dell'intellettuale torinese³⁶. Da questo breve confronto, ne trarremo il doppio giovamento sia di una migliore contestualizzazione delle «macchine» jesiane all'interno del pensiero occidentale, che del delineare brevemente una filiazione di Jesi nel pensiero agambeniano.

Agamben ci parla spesso nel corso della sua opera di un particolare meccanismo di articolazione di pensiero, linguaggio e realtà, che viene denominato «la macchina ontologico-politica dell'Occidente». Al di là della coincidenza terminologica del termine «macchina», sembra che questo dispositivo rintracciato da Agamben funzioni in una maniera simile, se non sovrapponibile, alle macchine di Jesi.

Secondo il filosofo romano, l'ontologia occidentale ha sempre – a partire da Aristotele – scisso e riarticolato la realtà in una maniera singolare: separando l'esistenza dall'essenza, la realtà dalla possibilità, l'atto dalla potenza. La macchina ontologica non fa altro che questo: a partire da quello che noi vediamo essere un esistente singolare, un qualcosa in atto, una realtà tangibile, questa *presuppone*³⁷ e *proietta* in

³⁵ Ivi, pp. 82-83.

³⁶ Per un importante accostamento tra la speculazione di Furio Jesi e quella di Giorgio Agamben, si veda A. Cavalletti, «Il filosofo inoperoso», in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 389-415.

³⁷ Per una tematizzazione completa e approfondita del problema della presupposizione nel pensiero di Giorgio Agamben, si veda F. Luzi, *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben*, Stamen, Roma 2017.

un prima – che sia cronologico, logico o ontologico – un qualcosa, che dovrebbe poi essere la conferma e la legittimazione – la condizione di possibilità – di ciò di cui tocchiamo l'esistenza, l'attualità, la realtà: «la cosa, non appena nominata come tale, si scinde immediatamente in “che cosa essa è” (*quid est, essentia, quidditas*) e nella sua semplice esistenza (*quodditas* o *anitas*, il “se è”) e questa scissione della cosa è consustanziale all'ontologia occidentale, ai suoi successi come alle sue aporie. Essa costituisce anzi il motore segreto di quella che potremmo chiamare la macchina ontologica dell'Occidente»³⁸.

Come nelle macchine di Jesi, abbiamo qui una separazione di realtà a partire da pareti invalicabili che sono la *conditio sine qua non* del funzionamento articolatorio della macchina. L'esistenza singolare – ciò che tocchiamo con mano e indichiamo con deissi – viene gettata a fondo e proiettata in un prima e viene chiamata «essenza», così come tutto ciò che possiamo toccare del mito sono i racconti intorno al mito, le mito-logie, ma la macchina ci induce a credere che all'interno delle sue pareti ci sia una sostanza più essenziale e più fondamentale, che sarebbe il mito, e da cui le mitologie gerarchicamente deriverebbero, così come le esistenze particolari deriverebbero dall'essenza fondamentale: «L'essenza non è che l'esistenza respinta nel passato e – solo in questo modo – afferrata»³⁹. Jesi delinea perfettamente questo meccanismo di presupposizione e articolazione di realtà in un passo importante di *La festa e la macchina mitologica*: «Se la mitologia, in quanto racconto, è in certa misura sostanza, non è sostanza il mito, ciò che riceve sostanza dalla mitologia. Mentre racconta, il mitologo crea una sostanza, il racconto, *presupponendo*⁴⁰ l'esistenza di un'altra sostanza, il mito, ed avendo la sensazione di plasmarla. Ma il mito non ha sostanza al di fuori della mitologia, e dall'istante in cui acquista sostanza è mitologia, non mito»⁴¹. Così come – parafrasando – l'essenza non ha sostanza al di fuori del suo ruolo di presupposizione in un prima dell'esistenza stessa, ma viene ad assumere il ruolo di realtà fondante da cui le esistenze singolari derivano; la scissione porta così alla separazione, «da una parte di un esistente per così dire inessenziale, il puro fatto che qualcosa ci sia, senza il “che cosa esso sia” [...] e dall'al-

³⁸ G. Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022, p. 26.

³⁹ Ivi, p. 67.

⁴⁰ Corsivo dell'autore.

⁴¹ F. Jesi, «La festa e la macchina mitologica», in Id., *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 1979, p. 107.

tra un'essenza inesistente»⁴². Da una parte, dunque – continuando a saltare tra Jesi ed Agamben – di una mitologia contingente e dall'altra di un mito inesistente, o, quantomeno, non conoscibile. E così come la mitologia rappresenta la narrazione in atto nel presente, e il mito la continua ed eterna potenzialità del racconto attuale e sua riserva di senso, così la macchina ontologico-politica dell'Occidente separa e riarticola attualità e possibilità. Ciò che è in atto presuppone e proietta sé stesso in un prima, e quel prima viene chiamato potenza, che gioca come fondamento e legittimazione dell'attualità in cui quella possibilità si soddisferà: «È questa regressione temporale che porterà ad assimilare l'esistenza con l'atto e l'essenza con la possibilità o potenza [...] Ciò che chiamiamo possibile non è che una proiezione del reale nel passato, così come l'essenza non è che una presupposizione dell'esistenza»⁴³. Continuando a parafrasare, ciò che chiamiamo mito non è che una proiezione della mitologia in un prima, nel passato, un «*presupponimento di origine*», come lo denomina Jesi: «Ogni fatto mitologico è quindi esso stesso presupponimento della propria origine, che è altresì l'origine della macchina»⁴⁴. E sarà proprio questo meccanismo presupponente della mitologia e delle narrazioni a costituire la loro pericolosa portata politica, in quanto potente dispositivo di legittimazione del presente a partire dall'eternità e la solidità di un passato autentico. Il mito è quell'indicibile e inattingibile che – presupponendosi in un passato irraggiungibile – rappresenta il silenzio da cui nasce, paradossalmente, ogni narrazione. L'ombra, e nient'altro che l'ombra, che il presente proietta sul passato e che dichiara di fondarsi a partire da questa.

E così come, per affrontare la macchina mitologica e la sua astuzia, non possiamo semplicemente negare il mito ammettendo la sola esistenza della mitologia – pena il rimuovere e non prendere in considerazione la potenza performativa delle narrazioni e ricadere in un illuminismo razionalista claudicante – così non possiamo affrontare la macchina ontologico-politica dell'Occidente negando semplicemente le essenze in favore delle esistenze, le possibilità in favore dell'attualità, la potenza in favore dell'atto, arrivando ad una astratta ontologia positivista del *factum brutum*. Ed è proprio a questo che servono le macchine in quanto dispositivo gnoseologico e conoscitivo, per man-

⁴² Agamben, *L'irrealizzabile* cit., p. 67.

⁴³ Ivi, pp. 67-69.

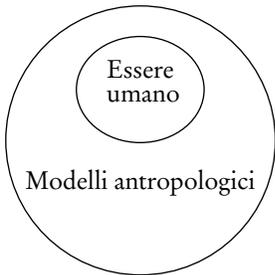
⁴⁴ Jesi, *La festa e la macchina mitologica* cit., p. 113.

Essenza dei luoghi comuni, Ci non-è

tenere la tensione tra polarità di realtà, senza appiattirle in una logica binaria a due risposte contrapposte – che inevitabilmente arriva a rimuovere parte della realtà e del problema – e senza giungere ad un’irenica sintesi dialettica data dal superamento/conservazione delle due polarità.

Sembra, dunque, a quest’altezza, che Agamben veda nelle macchine jesiane il dispositivo di presupposizione per eccellenza dell’Occidente, e lo applichi dagli ambiti della mitologia, della poesia e dell’antropologia, a quello dell’ontologia.

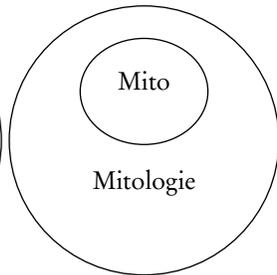
Macchina antropologica



Macchina poetica



Macchina mitologica



Macchina ontologica



3. *Ci non-è*

Ma quale comportamento è richiesto nel momento in cui si riconosce in primo luogo la validità gnoseologica del modello delle diverse macchine e poi la loro efficienza performativa e politica? Il luogo in cui si trova delineato nella maniera più esplicita il meccanismo del «ci non-è» è il saggio del 1972, *Lettura del «Bateau Ivre» di Rimbaud*, su cui dobbiamo tornare e ripartire.

Secondo Jesi, una volta che abbiamo riconosciuto il fatto che i luoghi comuni poetici o i miti sembrano «giungere a noi» da un altro mondo, l'alternativa sembra essere netta, «fede o non-fede», credere o non credere all'esistenza di questo altro mondo e di queste sue particolari sostanze: «Credere che il mito sia autonomamente entro la macchina mitologica [...] non può voler dire altro che il mito *non c'è* – che l'essenza del luogo comune non è. Se ci sono, sono in “altro mondo”: *ci non-sono*»⁴⁵. E proprio a questa altezza del discorso, come risposta all'alternativa netta tra fede e non-fede, fa il suo ingresso per la prima volta il dispositivo del «ci non-è». Del mito, del luogo comune, dell'immagine dell'essere umano, possiamo affermare che esista – trovandosi dunque come sostanza in un altro mondo – o negarlo come «allucinazione da febbricitante». Però, nel momento in cui affermiamo che sì il mito abita all'interno della macchina mitologica, ma che le pareti di questa macchina sono invalicabili al nostro sguardo conoscitivo, e che – all'interno di questa macchina che produce mitologie sul «presupponimento d'origine» di un mito di esso – non possiamo affermare né l'esistenza né l'inesistenza, a questo livello d'intensità, stiamo rompendo le rigide maglie del principio di non contraddizione. Affermiamo cioè allo stesso tempo l'esistenza e l'inesistenza del mito, o, meglio, non possiamo dire se esista o meno, ma ne sentiamo tutta la performatività nel momento in cui le mitologie – di cui constatiamo concretamente l'esistenza – si richiamano ad esso come proprio «presupponimento di origine». Se sostanzializzassimo il mito, ricadremmo nella cultura di destra – o nelle tecnicizzazioni del mito da sinistra à la Sorel – che lo crede esistente e se ne vuole riappropriare come autenticità e purezza originarie; se invece lo negassimo, rimarremmo irretiti in un illuminismo e positivismo che non tiene in conto la potenza performativa dell'irrazionale e della narrazione. In più, ogni comporta-

⁴⁵ Jesi, *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud* cit., p. 53.

mento unilaterale di fede o non-fede ricade nello stesso atteggiamento fideistico a cui voleva contrapporsi; entrare in una dialettica di tesi e antitesi non vuol dire altro che posizionarsi nella stessa logica dello scontro: «Anche il più convinto sostenitore della non-fede è costretto a consentire ad un involontario atto di fede: non vi è fede più esatta verso un “altro mondo” che *ci non-è* della dichiarazione che tale “altro mondo” non è»⁴⁶. Negare il mito ha la stessa identica forza assertiva del credergli, basandosi su una convinzione unilaterale e polarizzante, rimanendo irretiti nell’astuzia delle macchine stesse.

E anche se la differenza tra «il negare per affermare» – il dichiarare il «ci non-è» del mito – e il «negare per negare» – dichiarare la sua inesistenza – è «inata» a dirci qualcosa di quel mondo inconoscibile che ci non-è, allo stesso tempo però questa differente postura gnoseologica ha immediati risvolti politici ed etici: «Gli uomini del “*ci non-è*”, possono essere gli uomini della rivolta [...]. Gli uomini del “*non è*” hanno dinanzi soltanto la rivoluzione, o la conservazione se decidono di rinunciare a sé stessi e di accettare i rapporti di forze in cui si trovano»⁴⁷. Coloro i quali «negano per affermare», agiscono consapevoli che in controtela al tempo storico lineare è possibile intravedere una sospensione del tempo storico – quest’ultimo non è l’unico totalizzante orizzonte di senso, ma al suo interno contiene una piega, magari inesistente sostanzialmente ma produttrice di uno spazio efficientemente – cioè gli esseri umani che si comportano in base alla gnoseologia del ci non-è, questi sono gli attori della rivolta, coloro ai quali *giunge* da un altro mondo – dall’altro ieri – un’energia che prefigura il dopodomani, che sospende e interrompe il tempo storico, proprio grazie alla costellazione di questi momenti estremi. Mentre coloro i quali «negano per negare», dichiarano che l’altro mondo – del mito, del luogo comune, della possibilità, della rivolta – «non è», questi sono gli esseri umani dediti alla rivoluzione o alla conservazione, che credono esclusivamente al tempo storico e alla sua linearità – dichiarano cioè la necessità dei nessi di causa-effetto, del prima-poi lineare e cumulativo, dell’assenza del mito(logia) nella storia, del commuovere nell’intendere, della morte nella vita, della potenzialità nell’attualità.

Ma anche la rivolta presa concettualmente come polarità contrapposta a quella di rivoluzione, «sospensione del tempo» – mito – piuttosto che «tempo giusto» – storia – non è che una delle polarità all’inter-

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, pp. 53-54.

no della macchina mitologica, una sua «diversa articolazione», non il suo cortocircuito. La rivolta all'interno della macchina si articola perfettamente con la rivoluzione, come il mito ipotizzato all'interno con la storia visibile al suo esterno; ancora non riusciamo a liberarci dell'astuzia della macchina, che vorrebbe farci credere all'esistenza o all'inesistenza dell'altro mondo: «Rivolta e rivoluzione, a livello concettuale, restano null'altro che diverse articolazioni (sospensione del tempo; tempo giusto) del tempo che vige all'interno di quella scatola»⁴⁸.

Per questo Jesi inizia a delineare qui l'unica possibile via d'uscita o interruzione di questo meccanismo polarizzante di presupposizione e articolazione: «Di fronte all'essenza del luogo comune – o all'essenza del mito – non vi è autentica alternativa concettuale, bensì solo alternativa gestuale, di comportamento [...] Spezzare codesta radice [del tempo] 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»⁴⁹. Il «ci non-è» sembrerebbe essere allora quell'apparato linguistico e gestuale che permetterebbe di affrontare contemporaneamente l'esistenza e la non-esistenza di ciò che le pareti della macchina mitologica dichiarano di contenere. E proprio qui si conclude il saggio sul *Bateau Ivre di Rimbaud*, senza una soluzione ma solo con un'enigmatica indicazione. Sta a noi capire quale possa essere questo apparato linguistico e gestuale – fermamente non concettuale – che dichiara l'esistenza e la non esistenza del mito, del luogo comune, della potenzialità; che cioè riesca a far inceppare la macchina. Si impone cioè l'esigenza di un *balbettio* nel linguaggio, che dica e disdica allo stesso tempo.

L'umanizzazione del mito grazie all'ironia apre talvolta nell'amalgama spazi in cui risuonano voci balbettanti o barbare. La moglie di Putifarre, nel tentativo di sedurre Giuseppe, è costretta ad esprimersi in un linguaggio balbettante, infantile, perché si è morsa a sangue la lingua [...] Grazie a quel balbettio, il mito diveniva «umano» e dicibile in termini umani, senza pericolo di deformazioni antiumane come quelle fasciste⁵⁰.

Tutto quello che cercavamo del dispositivo del «ci non-è» accade nella scrittura e nella letteratura: in essa l'evocazione della realtà del

⁴⁸ Ivi, p. 55

⁴⁹ Ivi, p. 56.

⁵⁰ F. Jesi, «Thomas Mann, "Giuseppe e i suoi fratelli"», in Id., *Materiali mitologici cit.*, p. 265.

mito, il lasciarsi afferrare dai luoghi comuni, l'apparire della possibilità nell'attualità, coincide con la sua disattivazione ironica e parodistica. Nella letteratura il mito esiste ma al tempo stesso non è una sostanza: il mito, dunque, qui, *ci non-è*. In *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann⁵¹, Jesi rintraccia una rievocazione del mito biblico, che, in quanto ripetizione letteraria, si fa parodia, ironia, disattivazione. Il mito risulta essere balbettio, intermittenza, *interpolatio* dantesca, cesura controritmica hölderliniana⁵² della pericolosa forza fascinatória legata a questo inteso come sostanza e totalità: «Umanizzazione del mito significava anche rinuncia, polemica, al mito quale valore extraumano che, proprio perché extraumano, soccorresse sovranamente gli uomini. L'ironia doveva consentire la simultaneità paradossale, contraddittoria, di questi due significati: il "romanzo dell'anima" è una vicenda mitica narrata con il distacco della parodia: non una vicenda salvatrice, ma una vicenda istruttiva»⁵³.

La narrazione letteraria è identica al mito, ma al tempo stesso svuota sé stessa, lo disattiva, lo dice e lo disdice⁵⁴: la formula magica sembra qui essere data dall'addizione vicenda mitica e distacco della parodia e, non per altro, questa situazione viene definita «simultaneità paradossale e contraddittoria». Mito(logia) e storia, rivolta e rivoluzione, commuovere e intendere, altro mondo e questo mondo, possibilità e realtà, si danno insieme nella letteratura, nella ripetizione del mito che, in quanto tale, si fa un «cantare a fianco», parodia.

Jesi, d'altro canto, non credeva che la letteratura avrebbe da sola permesso l'interruzione della «manipolazione borghese del tempo», dell'astuzia delle macchine mitologiche, dal momento in cui la loro distruzione si rende pratica e politica, e in un modo peculiare: «Ma per scoprire se questa astuzia delle macchine è veramente tale [...] occorre distruggere non le macchine in sé, le quali si riformerebbero come le teste dell'idra, bensì la situazione che rende vere e produttive le

⁵¹ Su Thomas Mann nella prospettiva aperta da Furio Jesi si vedano, M. Cottone, «Mito e storia nel «Doktor Faustus» di Mann», in *Esoterismo e ragione*, Sellerio, Palermo 1983; M. Cottone, «Thomas Mann: Mito, psicologia, umanesimo», in M. Cometa (a cura di), *Mitologie della ragione*, Studio Tesi, Pordenone 1989.

⁵² Si veda E. E. Pelilli, «Costellazioni pericolose. Friedrich Hölderlin all'interno del "Frammento teologico-politico" di Walter Benjamin», in G. Guerra, T. Tajacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, pp. 153-168.

⁵³ Jesi, *Thomas Mann, «Giuseppe e i suoi fratelli»* cit., p. 267.

⁵⁴ Per un approfondimento dei rapporti tra scienza del mito e letteratura, e per la conoscenza per composizione di citazioni interagenti, si veda M. Cottone, *Scienza del mito e critica letteraria: conoscere per composizione*, in «Studi filosofici», XIV-XV, 1991-1992.

macchine. La possibilità di questa distruzione è esclusivamente politica»⁵⁵. Tagliare le teste dell'idra, distruggere le macchine, non impedisce a queste di riformarsi, se non viene messo in questione, distrutto e disattivato il mondo, il retroterra, che le produce: «Distruggere la situazione che rende vere e produttive le macchine [...] significa, d'altronde, spingersi oltre i limiti della cultura borghese, non solo cercare di deformarne un poco le barriere confinarie»⁵⁶. Finché non mettiamo in discussione e non distruggiamo il mondo borghese e capitalista, ci dice chiaramente Jesi, non c'è possibilità di uscita al di fuori dell'astuzia delle macchine. Bisogna agire in maniera sistemica sul terreno che rende fruttuose le macchine, e questo terreno si trova nell'azione politica radicale.

Rivolta sì, ma che non si ponga più come semplice polarità della macchina – ma che bensì si indetermini e si riscopra soglia indistinta nella rivoluzione – che non venga dunque più irretita dagli stessi miti e simboli che suscita, bensì «rivolta/rivoluzione» che allo stesso tempo riscrive la sua stessa storia e, in questo modo, disattiva il suo incantamento, si rende ironica, parodia di sé stessa.

Per questo, la problematica gnoseologica si riverbera e indistingue in quella politica, «il problema gnoseologico non può essere isolato, separato dal problema politico e sociale»⁵⁷, abbiamo bisogno di un codice linguistico e gestuale che tenga insieme l'esistenza e la non esistenza di un altro mondo, perché solo così si potrà aprire uno spiraglio che tenga conto di questo ma che non ne venga irretito e totalizzato. Solo attraverso una gnoseologia-politica del «ci non-è» sarà possibile far inceppare le macchine che ci soggiogano entro le loro pareti e le loro polarità, e sarà possibile riscoprire la morte danzare nella vita, la rivolta nella rivoluzione, la possibilità nell'attualità, il mito nella storia. Tutte queste non intese più come sostanze, bensì come aloni in controluce e inchiostro invisibile di quello che quotidianamente esperiamo, sua riserva di senso. E solo in quel momento, preannunciato evocativamente da Jesi, una politica futura, già presente e a venire allo stesso tempo, potrà mettere alla prova la sua radicale intensità.

⁵⁵ Jesi, *Conoscibilità della festa* cit., p. 106.

⁵⁶ Ivi, p. 107.

⁵⁷ Ivi, p. 108.

Abstract

Quello che ci si propone in questo breve saggio è un'analisi di un particolare dispositivo teoretico di Furio Jesi, quello del «ci non-è». Meccanismo strettamente connesso ad altri fondamentali nuclei teoretici jesiani, quali quelli della «doppia Sophia» e, chiaramente, della «macchina mitologica» – di cui rappresenta una possibile risposta. Per questo motivo non sarà possibile perimetrare completamente questo dispositivo senza strabordare nella tematizzazione di questi altri nuclei teorici. Quello che si cercherà di delineare in questo lavoro sarà non solo un apparato gnoseologico finalizzato allo studio del mito o della mitologia – il che è anche e profondamente uno studio del funzionamento dello stesso linguaggio umano nella sua performatività –, bensì, di più, un importante dispositivo teoretico e ontologico che permette di fare i conti con molteplici tare che ereditiamo dal pensiero occidentale, aprendo in questo modo un campo teorico dagli immediati riscontri pratici, di cui solo in futuro potremmo vagliare le radicali conseguenze.

What is proposed in this essay is an analysis of one particular theoretical tool of Furio Jesi's, that of the «there is-not». A mechanism closely connected to other fundamental Jesian theoretical cores, such as those of the «double Sophia» and, clearly, of the «mythological machine» – of which it represents a possible response. For this reason, it will not be possible to completely perimeter this dispositive without overflowing into the thematization of these other theoretical cores. What will be attempted to delineate in this work will be not only a gnoseological dispositive aimed at the study of myth or mythology – which is also and profoundly a study of the functioning of human language itself in its performativity – but, more than that, an important theoretical and ontological device that allows us to come to terms with multiple problems that we inherit from Western thought, opening in this way, a theoretical field with immediate practical implications, the radical consequences of which we may only be able to explore in the future.

Parole chiave: Mito, Macchina mitologica, Ci non-è, Doppia Sophia, Macchina ontologica, Parodia.

Key words: Myth, Mythological Machine, There is-not, Double Sophia, Ontological machine, Parody.

