

Paola Di Mauro

**MITOCRITICA VIOLA DI FURIO JESI. DAI *PROLEGOMENI* DI JUNG
E KERÉNYI A WITTGENSTEIN LETTORE DI FRAZER**

**FURIO JESI'S PURPLE MYTHOCRITIC. FROM JUNG'S
AND KERÉNYI'S *PROLEGOMENA*
TO WITTGENSTEIN READER OF FRAZER**

SINTESI. In questo articolo si analizza la costruzione della mitocritica di Furio Jesi in relazione ai testi tradotti in italiano e pubblicati della Collana Viola di Einaudi («Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici», 1948-1956). In particolare nell'ambito della rilevante collana di mitologia ed etnografia si considera il confronto di Jesi con tre autori che corrispondono a tre momenti della sua evoluzione teoretica e metodologica. Si parte da *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* di Jung e Kerényi, tradotto e pubblicato nel 1948, occasione per misurare il confronto di Jesi con gli archetipi junghiani e il successivo avvicinamento a Kerényi. Di poi la direzione antropologica della ricerca di Jesi viene misurata alla luce del dialogo transtestuale che coinvolge Wittgenstein e il testo di Frazer *Il ramo d'oro: studio della magia e della religione* (1950).

PAROLE CHIAVE: Furio Jesi. Mitocritica. Collana Viola. Jung e Kerényi. Frazer e Wittgenstein.

ABSTRACT. In this article we analyze the construction of Furio Jesi's Mythocriticism in relation to the texts translated into Italian and published in the Purple Series of Einaudi ("Collection of religious, ethnological and psychological studies", 1948-1956). In particular, in the framework of this relevant series of mythology and ethnography, we consider the debate of Jesi with three authors who correspond to three moments of his theoretical evolution and methodology. From *Prolegomena to the scientific study of mythology* of Jung and Kerényi, translated into Italian and published in 1948, as opportunity to consider Jesi's approach to Jungian archetypes and to Kerényi. Afterwards, Jesi's anthropological research is measured in the light of the trans-textual dialogue involving Wittgenstein and Frazer's *The Golden Bough: A Study in*

Magic and Religion (Il ramo d'oro: studio della magia e della religione, Einaudi 1950).

KEYWORDS: Furio Jesi. Mythocriticism. The Purple Series. Jung and Kerényi. Frazer and Wittgenstein.

1. Modelli interagenti

La mitocritica è un ambito disciplinare per eccellenza transdisciplinare. Furio Jesi vi ha dedicato studi collocati nel mondo antico, moderno e contemporaneo, il cui comune denominatore è la riflessione su miti e mitologie, su quella che, con una definizione fortunata e significativa, avrebbe chiamato “macchina mitologica”¹. Si tratta di un modello interpretativo costruito gradualmente, che trova tentativi di sistematizzazione, tra gli altri, della vastissima produzione dello studioso torinese, in *Letteratura e mito* (1968), *Il mito* (1973), *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea* (1979).

Giorgio Cusatelli scriveva che la vita stessa di Furio Jesi è stata un mito, una *legenda*²: nato nel 1941 e morto nel 1980 per un incidente domestico a soli trentanove anni, Jesi fu egittologo, critico letterario, poeta, storico delle idee e delle religioni, germanista e docente universitario di Letteratura tedesca, prima a

¹ Sul concetto di macchina mitologica si veda E. Manera, *Furio Jesi, Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012.

² G. Cusatelli, *Un difensore della ragione*, in «L'Indice», Torino, n. 4, aprile 1987, p. 4.

Palermo poi a Genova, «incoraggiato da Cesare Cases e Claudio Magris»³. L'evoluzione di questo studioso irregolare comincia dall'Egitto e approda alla Germania, tematicamente conciliate nel saggio di germanistica del 1964: *Rilke e l'Egitto*⁴.

Fin dagli esordi la sua produzione si caratterizza per eclettismo e sincretismo nelle prospettive teoretiche adottate tramite la rielaborazione di «modelli interagenti»⁵, tra questi molti autori di lingua e cultura tedesca: Leo Frobenius, Carl Gustav Jung, Károly Kerényi, Georges Dumézil, Gershom Scholem, Claude Lévi-Strauss, Walter Benjamin, Gilles Deleuze, Ernst Cassirer.

La costruzione formale della scrittura jesiana, sprovvista di abbellimenti retorici, si riconnette alla tradizione saggistica novecentesca tedesca di origine benjaminiana⁶, apparendo come montaggio di saggi, appunti, citazioni e

³ A. Fambrini, Recensione a *Furio Jesi. Riga 31*, Marcos y Marcos, Milano 2010, in «Osservatorio Critico della Germanistica», gennaio 2011, pp. 43-46. Cfr. anche A. Binelli - F. Ferrari (a cura di), *Mitografie e mitocrazie nell'Europa moderna*, Università degli Studi di Trento, Trento 2018.

⁴ F. Jesi, *Rilke e l'Egitto. Considerazioni sulla decima Elegia Duinese*, in «Aegyptus», 44, 1/2, gennaio-giugno 1964, pp. 58-65 poi ripubblicato in Id., *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi 2002, pp. 85-94.

⁵ F. Jesi, *Mito*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1980, p. 94.

⁶ Sul metodo di scrittura jesiano cfr. R. Ferrari, *La macchina da scrivere di Furio Jesi*, in «Nuova corrente» 143, 2009, pp. 7-34 e A. Cavalletti, *La maniera compositiva di Furio Jesi*,

incrociando critica letteraria, filosofia, estetica, al fine di decostruire le ideologie sottese al discorso attingendo a strumenti teorici diversi come da una ideale «cassetta degli attrezzi»⁷.

Studio precocissimo, Jesi pubblica, a soli 15 anni, il primo saggio scientifico di egittologia. Sempre nel 1957, fonda la rivista «Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria», mentre l'anno dopo pubblica nel primo numero *Connessioni archetipiche*, lo studio dedicato a Leo Frobenius, ispirato alla teoria degli archetipi junghiani, come lascia intuire il titolo⁸.

Questa fase di ricerca orientata alle produzioni mitiche spirituali dell'umanità⁹ è scandita da un evento significativo: il ritiro nel Monastero della Trasfigurazione presso le Meteore, in Grecia, dove Jesi si confronta con i

in F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 359-376.

⁷ Il paragone con la “cassetta degli attrezzi” di Foucault è calzante nonostante il filosofo francese sia a mala pena presente nelle riflessioni di Jesi. Cfr. G. Deleuze e M. Foucault, *Gl'intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 107-118.

⁸ F. Jesi, *Le connessioni archetipiche*, in «Archivio internazionale di etnografia e preistoria» I, 1958, pp. 35-44, poi riedito in Id., *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, a cura di G. Schiavoni, Aragno, Torino 2010, pp. 209-217.

⁹ Si veda lo studio dal titolo paradigmatico di F. Jesi, *Sul fatto miracoloso*, in «Archivio internazionale di Etnografia e Preistoria» 1959, 2, pp. 21-29.

Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia di Jung e Kerényi¹⁰, saggio pubblicato in traduzione italiana nel 1948 all'interno della «Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici» di Einaudi.

La celebre “collana viola” a cura di Cesare Pavese ed Ernesto De Martino – evento di sprovvincializzazione della cultura italiana del dopoguerra, dove si offrivano approcci all'esperienza del sacro entro psicoanalisi, antropologia e discipline contigue – sarà il bacino di formazione mitocritica di Jesi. Nonostante fossero sempre introdotti da *prefazioni* riequilibranti, i testi pubblicati all'interno della collana lambiscono il tema dell'irrazionale mitologico collidendo con letture materialiste o di stampo storicistico: è evidentemente il motivo per il quale Jesi «marxista libertario»¹¹ privilegia tale luogo editoriale.

Si tratta di testi tradotti non conosciuti se non da un pubblico non specialistico, dove assieme ai *Prolegomeni* già citati di Jung e Kerényi appaiono opere che avrebbero influenzato decisamente la formazione e l'evoluzione mitocritica di Jesi, come ad esempio: *Radici storiche dei racconti di fate* di Propp (1949), *Storia della civiltà africana: prolegomeni di una morfologia*

¹⁰ C. G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di A. Brelich, Boringhieri, Torino 1972.

¹¹ E. Manera, *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, in «Historia Religionum» 7, Fabrizio Serra, Roma Pisa 2015, pp. 125-142, qui p. 128.

storica di Frobenius (1950), *Il ramo d'oro: studio della magia e della religione* di Frazer (1950).

Consapevole che per decodificare la “macchina mitologica” sono necessarie strategie testuali molto diverse tra loro¹², Jesi tenta di ibridare approcci distanti all'interno del medesimo ambito tematico del mito, interrogandosi criticamente anche sulla propria evoluzione metodologica.

Se, da questo punto di vista, temi archetipici abbracciano gli esordi della ricerca orientata verso la storia antica, Jesi tenderà a confrontarsi via via sempre più direttamente con i temi storico-antropologici nella cultura europea, specificamente tedesca, a lui contemporanea¹³.

Si tratta, come cercheremo di argomentare, di momenti interagenti, che si sviluppano tra due ideali estremi del mito e della storia in confronto dialettico, attraverso il dialogo intertestuale con autori che fanno parte delle pubblicazioni della collana einaudiana e all'interno della quale sono da considerare tre tappe esemplificative: la diade Jung-Kerényi e Frazer letto da Wittgenstein.

¹² Sulla necessità di un'integrazione metodologica tra decostruzione linguistica e approccio storico-contestuale, rimando a P. Di Mauro, *Leichtigkeit und Schwere: eine ergiebige Auseinandersetzung*, in S. Paulischin-Hovdar (a cura di), *Leichte und schwere Literatur*, Wien, Praesens Verlag 2020, pp. 11-29.

¹³ E. Manera, *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, cit., p. 125.

2. *Connessioni archetipiche*

Jesi attinge alla riflessione sugli archetipi che attraversa trasversalmente l'intera produzione junghiana. In particolare con approfondimenti in *Symbole der Wandlung* (1911 e 1952), *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten* (1935) e *Über die Beziehung der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk* (1922)¹⁴, lo studioso svizzero distingueva tra *archetipo* del mito, contenuto dell'inconscio collettivo, e *immagini archetipiche*, esito di un tempo e un luogo radicati storicamente, confrontabili in base ad analogie tra miti, riti, sogni e immagini psichiche.

Sebbene la ricerca di Jung non sia principalmente orientata alla definizione di criteri epistemologici, quanto al «loro significato psicologico» «senza pretendere di voler dare con questo una teoria generale dei miti»¹⁵, Jesi per la costruzione del suo modello mitocritico si ispira innanzitutto agli archetipi junghiani; considerandoli non miti già formati, ma elementi mitici in senso quasi

¹⁴ C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, in Id., *Opere*, vol. 5., Bollati Boringhieri, Torino 1970; Id., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1980; Id., *Psicologia analitica e arte poetica*, in vol. 10, *Civiltà in transizione. Il periodo tra le due guerre*, Bollati Boringhieri, Torino 1985, pp. 333-354.

¹⁵ C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, cit., p. 10. Sul mito in Jung rimando a P. Di Mauro, *Attualità del Mito moderno di Jung*, in «Humanitas», LXXVI, 6, 2021, pp. 922-932.

prototipico, costruendo la propria officina mitopoietica a partire da questa cornice interpretativa.

Vi si allontanerà gradualmente avvicinandosi al metodo storico-antropologico e a Kerényi. Che tuttavia non si tratti di una cesura, ma dello sviluppo della medesima ricerca, è provato anche dal fatto che la conoscenza da parte di Jesi dei due studiosi del mito avviene contemporaneamente tramite quella che Jesi stesso definisce come la loro «composizione centaurica»: i *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*¹⁶.

Il testo a due mani di Jung e Kerényi presenta i classici motivi archetipici dello studioso svizzero, come il mandala, lì analizzato ad esempio tra le mitologie fondative di Roma, città quadrata dalla «forma geometrica ideale»¹⁷, le cui fondamenta storiche e psichiche si collegano a tale simbolo di fondazione della personalità con funzione riunificatrice¹⁸.

Tuttavia per capire le caratteristiche della meditazione jesiana sull'eredità archetipica analitica è utile leggere l'intervista del 1979, dal paradigmatico titolo

¹⁶ F. Jesi, *Materiali mitologici*, cit., p. 32.

¹⁷ C. G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di A. Brelich, Boringhieri, Torino 1972, pp. 24-30.

¹⁸ «[...] l'esperienza insegna che il "circolo protettivo", il mandala, è l'antidoto tradizionale a uno stato mentale caotico». C. G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., p. 9.

Così Kerényi mi distrasse da Jung, pubblicata postuma e da Jesi rielaborata, dove lo studioso – tracciando una sorta di ideale «autobiografia» – conferma che i suoi «primi scritti sono per molti aspetti junghiani». Aggiungendo:

Quando ho cominciato a studiare materiali mitologici, simboli, prove metodologiche di scienza del mito alle fine degli anni '50 i testi di Jung mi emozionavano moltissimo, più di quelli di Kerény. “Inconscio collettivo”, “archetipo”, “mandala”, mi sembravano parole di sapienza¹⁹.

Continua nondimeno:

[...] anche se fin da allora provavo un certo *disagio* verso l’“archetipo” come forma in cavo di una figura a tutto tondo, e cercavo di rimediarmi con il modello delle “connessioni archetipiche”: costanti – direi oggi – linguistiche, norme obbligate della composizione anziché figure organiche di una *galleria di ritratti*²⁰.

Jesi declina la “galleria di ritratti” così come gli appaiono gli archetipi, ma rielabora tali categorie di fondo dell’ermeneusi junghiana in senso morfologico.

Se gli archetipi sorgono dalla psiche dell’individuo e della società, le “connessioni archetipiche” si instaurano tra le immagini “in potenza” in ogni individuo, come trama complementare di temi paradigmatici nella loro

¹⁹ F. Jesi, *Così Kerényi mi distrasse da Jung*, (auto)intervista su un itinerario di ricerca, in «Alias», 30 luglio 2007, p. 21, poi inclusa in Id., *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2013, pp. 224-231.

²⁰ Ibidem. Corsivi miei.

opposizione costante che contribuiscono a formare una *grammatica di base* narrativa²¹.

Tale rielaborazione si svelava già nel titolo del testo *Connessioni archetipiche* del 1958, che di per sé illustra lo spostamento dallo studio degli archetipi alle *connessioni* in senso morfologico: da che *cosa* sia l'archetipo e attraverso di esso il mito, a *come* funzionino le narrazioni mitologiche attraverso una *trama* tra elementi immaginifici, non tra figure intere e organiche di una «galleria di ritratti».

Tale sostanziale impianto morfologico deriva dalla contaminazione di elementi formalistici di stampo storico-semiotico proppiani con i miti junghiani; caratteristico tentativo di conciliare da una parte un modello che Jesi stesso definirà *metafisico*, assieme a uno di matrice *storico-materialista*, orientato ai rapporti tra motivi ricorrenti e istituti sociali.

In questa prima fase della ricerca jesiana, c'è la percezione della perniciosa partizione tra mito e storia, che trova in Jung una terza via tra Frobenius e la concezione materialistica proppiana secondo la quale le creazioni mitologiche dipendono sempre da condizioni storiche che determinano nelle narrazioni di

²¹ D. Bidussa, *Il vissuto mitologico*, in F. Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 203-230, qui p. 206.

volta in volta «alterazioni chiarificatrici»²². Come noto, i miti si sviluppano secondo Propp sulla base materiale e strutturale dei riti praticati, i quali solo quando non più esistenti al loro decadere, possono permettere che si sviluppino connessioni con il mito stesso²³.

In margine al tentativo di elaborazione sincretistica di elementi culturali eterogenei, scriverà Jesi:

Per affrontare questo punto potremo ricorrere dapprima agli strumenti sia della *psicologia del profondo junghiana*, sia della dottrina di studiosi marxisti come V. Ja. Propp circa il rapporto dei materiali mitologici con gli istituti sociali e le “reversioni” dei miti. *Dall’uso di tali strumenti, fatti interagire tra loro*, giungeremo ad un modello gnoseologico di “fatto miracoloso” che, mentre si collega direttamente a una religione ancora in vita, vale anche come modello del “mito del mito”, dunque come giustificazione, in termini di fenomenologia della conoscenza, della “scienza del mito” come *scienza di ciò che non c’è*²⁴.

Per la costruzione della scienza di ciò che non c’è, Jesi abbandonerà lo junghismo sospettandolo di concepire il “mito” in senso ontologico e orientato alla coscienza come sostanza extraumana. In conseguenza di questo sospetto, Jesi abbandona lo studio del mondo antico per dedicarsi alla modernità e alla contemporaneità, cercando le interferenze tra mito, letteratura e politica nella

²² F. Jesi, *Mito*, cit., p. 95.

²³ V. J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, cit., p. 567.

²⁴ F. Jesi, *Mito*, cit., p. 94.

cultura mitteleuropea, svelandone la funzione di coesione comunitaria nel momento della sua assenza, quando, nell'età della secolarizzazione, l'accesso diretto al mito viene a mancare.

Il mito come scienza del non-esserci ha uno statuto finzionale legato all'immaginario: il mito certifica come realtà i suoi contenuti attraverso credenze e azioni di chi in esso si riconosce; indipendentemente dalla sua verità o falsità, circola e genera conseguenze: dunque «la 'scienza del mito' tende a configurarsi nitidamente come paradossale scienza di ciò che per definizione non c'è»²⁵.

La scienza del mito è orientata a materiali storici che rimandano a qualcosa alla quale si può alludere: si tratta della possibilità di cogliere *in flagranti* – scrive Jesi usando una parola kerenyiana – il funzionamento della macchina mitologica: «Vietato, in virtù di quella trasformazione antropologica che ci separa dagli antichi, resta per noi il luogo ove la mitologia poteva essere colta *in flagranti*»²⁶.

Inutile la pretesa di conoscere quel luogo, inutile ogni sedicente esperienza che pretenda di cogliere il mito e che deriva dal mancato riconoscimento della

²⁵ Ivi, p. 8.

²⁶ F. Jesi, *Introduzione*, in Ivi, pp. 7-12, qui p. 11.

distanza e in disprezzo della ragione storica. Secondo Jesi in definitiva non solo la scienza del mito si afferma quando il mito ha cessato di esistere, ma anche quando i «materiali mitologici» sono inaccessibili nel loro autentico mistero.

Lo ribadisce costantemente:

la scienza del mito è una tipica *scienza di ciò che storicamente non c'è*, mentre la scienza della mitologia è lo studio dei materiali mitologici in quanto tali. La scienza del mito, nella mia prospettiva, tende ad attuarsi come scienza delle riflessioni sul mito, dunque come analisi delle diverse modalità di *non-conoscenza* del mito²⁷.

Se dunque la costruzione della teoria della macchina mitologica di Jesi si evolve teoreticamente determinando un abbandono dell'archetipo junghiano sospetto di metafisica, si tratta tuttavia di un sospetto solo parzialmente fondato: colpisce ad esempio che Jung articolasse un discorso all'interno di uno dei suoi ultimi saggi dedicati espressamente al mito, che Jesi sembra non conoscere. *Un mito moderno* del 1958 sul mito dei dischi volanti viene pubblicato come *Connessioni archetipiche* nel 1958, arrivando a considerazioni simili a quelle jesiane in margine alla mitocritica come scienza *in absentia*²⁸.

²⁷ F. Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, cit. Corsivi miei.

²⁸ C. G. Jung, *Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden* viene pubblicato nel 1958 per i tipi del Rascher Verlag di Zurigo. Rimando qui al testo da me tradotto *Un mito moderno. Gli oggetti che appaiono in cielo*, Morcelliana, Brescia 2019, p. 287.

Il saggio di Jung verifica solo apparentemente la veridicità dell'esistenza degli ufo, *gli oggetti che si vedono in cielo* – come recita il sottotitolo –, lasciando spazio all'indagine del mito nella sua contemporaneità, «apparizione specifica del nostro tempo e [che] lo caratterizza in particolar modo»,²⁹ alle forme che assume la prolificità mitogenetica umana intesa da Jung in relazione alla teoria degli «elementi strutturali mitopoietici della psiche inconscia»³⁰. Lo chiarisce in questo significativo passo:

Si è diventati scettici, le chimeriche idee di miglioramento del mondo non vengono molto apprezzate. Proprio per questo motivo, non ci si fida più che parzialmente, o proprio più per nulla, *delle vecchie ricette, che alla fine hanno fallito. L'assenza di idee generali utilizzabili o anche solo credibili crea una situazione che equivale a una tabula rasa, sulla quale potrebbe apparire qualcosa*³¹.

L'allusione è al tramonto epocale di metanarrazioni ideologizzate (il *fallimento di idee*) trasformate, nel corso del Novecento, in pericoli concreti per l'umanità. È al cospetto di tale vuoto che si esprime la fecondità mitogenetica, nel momento della sua *difettività*. Anche secondo Jung, l'avvicinamento al mito può avvenire solo per “via negativa”, in nome della capacità del pensiero mitico di modellare materiali figurativi, secondo una modalità che era stata elaborata

²⁹ C. G. Jung, *Un mito moderno*, cit., p. 287.

³⁰ C. G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., p. 146.

³¹ Ivi, p. 219. Corsivi miei.

anche in *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*: «perduto l'accesso immediato alle grandi realtà del mondo spirituale [...] ci dobbiamo domandare se l'immediatezza dell'esperienza e del piacere di fronte alla mitologia ci è ancora in generale possibile»³².

Se l'analisi storico-psicologica di Jung, dallo stesso definita come *transpersonale*, definiva un modello analitico in grado di coniugare personale e storia culturale, con analogo slancio nel collegare le figure mitiche alla loro manifestazione storicamente apprezzabile, Jesi rifiuta gli archetipi percepiti nella loro extra-temporalità. E tuttavia, il legame con Jung resta costitutivo.

Lo specifica Michele Cometa, dal momento che l'approccio di carattere *visuale* accomuna entrambi: Jung e Jesi sono orientati all'esplorazione del *mundus imaginalis*, oggetto di studio della psicologia analitica in senso panofskyiano³³, e costitutivo della ricerca jesiana già a cominciare dallo studio dedicato a *La ceramica egizia* (1958)³⁴. Ogni produzione saggistica dello studioso torinese è da questo punto di vista un'esperienza efrastica: che

³² K. Kerényi, *Origine e fondazione della mitologia*, in C. G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit., pp. 14-103, qui p. 15.

³³ M. Cometa, *L'immagine in Jesi*, in E. Manera - M. Belpoliti (a cura di), *Furio Jesi. Riga 31*, Marcos y Marcos, Milano 2010, p. 260.

³⁴ M. Cottone, *Scienza del mito e critica letteraria: conoscere per composizione*, in «Studi filosofici», XVI-XVI, 1991-1992, p. 229.

semplicemente estende le ricerche in direzione di una ricostruzione di matrice analitica visuale degli antichi miti nel loro riaffiorare nella cultura moderna e contemporanea.

Che in aggiunta il confronto con Jung non appartenga a una fase del tutto conclusa nell'evoluzione di Jesi, lo dimostra la necessità di dare una propria interpretazione del modello analitico archetipico, ancora nel 1973, nella prima edizione de *Il Mito*, all'interno del quale dedica un intero capitolo alle *Connessioni archetipiche (Modelli interagenti: Jung, V. Ja. Propp. Le connessioni archetipiche)*.

Jesi si vuole liberare da ogni traccia di ambiguità legata alle narrazioni sulle origini o a determinismi indipendenti dalla storia. Qui si vede soprattutto la responsabilità dell'ipostatizzare analitico, conseguenza di un manicheismo visto come tratto caratterizzante della cultura tedesca da correggere grazie a un'integrazione klagesiana:

È tuttavia possibile – ed è stato fatto – “correggere” in base al pensiero di Klages quello di Freud e di Jung, e cioè formulare una dottrina psicoanalitica che potrebbe dirsi “klagesiana” (traendo nome paradossalmente da un irreducibile oppositore della psicoanalisi). Simile alterazione in senso “klagesiano” della dottrina di Freud e di Jung consiste sostanzialmente in una diversa nozione del rapporto fra coscienza e inconscio, in cui l'una diviene attività elaboratrice in senso distruttivo dei contenuti forniti dall'altro e per loro natura estranei e “ostili” a tale elaborazione. Non vi sarebbe, dunque, “affioramento” di immagini dall'inconscio alla coscienza, ma

piuttosto antagonismo fra “intenzioni”, l’una dell’inconscio e l’altra della coscienza, e – nella vicenda umana – alterno prevalere dell’una o dell’altra³⁵.

In margine a questa ipotesi di superamento dell’antitesi tra coscienza e inconscio, sarebbe tuttavia da precisare che il presunto “dualismo” di Jung ha in realtà un carattere in un certo senso apparente o ne costituisce una singolare variante. Se infatti, come sosteneva lo psicologo svizzero, la coscienza è l’“appendice” non-autonoma del Sé, allora il conflitto duale tra corpo e anima sorge solo se si assolutizza la dipendenza dalla situazione mondana, di fronte alla quale non viene affermato nulla di “ontologicamente” superiore, ma solo dipendente dalle strutture archetipiche³⁶. Ancora nel *Mito moderno* Jung specifica che: «Il concetto di totalità psichica include necessariamente una certa trascendenza per via dell’esistenza delle componenti inconsce». Continuando subito dopo: «In questo caso “trascendenza” non equivale a una rappresentazione metafisica o un’ipostasi, bensì rivendica soltanto il valore di un “concetto limite”, per dirla con Kant»³⁷.

³⁵ F. Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2018, p. 119.

³⁶ P. Di Mauro, *Prefazione*, in C. G. Jung, *Un mito moderno*, cit., p. 21.

³⁷ C. G. Jung, *Un mito moderno*, cit. p. 279.

Jesi non poteva conoscere così a fondo Jung, studioso comunque legato a una teoresi direttamente legata alla sua attività clinico-terapeutica, a un tipo di espressione analitica dove il linguaggio è metaforico e simbolico, intrinsecamente distante da confinazioni teoriche oppositive e nominali, che al contrario avvincono il torinese.

L'affermazione definitiva della svolta antimetafisica di Jesi si orienta verso una funzione antropologica della filosofia che troverà espressione in *Germania segreta* – secondo i versi di Stefan George (*Geheimes Deutschland*), analisi sul mito in Nietzsche, Mann, Kafka, Brecht, Mahler, numi tutelari della cultura mitteleuropea e, come annuncia il sottotitolo, *Miti nella cultura tedesca del Novecento* (1967).

Orientato a cogliere l'inversione di significato che i miti subiscono nel Novecento, nelle ricerche degli anni Settanta, Jesi indaga le sopravvivenze di antichi miti nella contemporaneità. Alla nuova direzione intrapresa, corrisponde un'estensione delle ricerche in direzione di una ricostruzione complessiva delle mitologie in un determinato contesto culturale tedesco e specificamente letterario, maturando l'idea che studi sul sacro, sul mito e sul simbolo siano

imparentati con processi identitari delle matrici mitologiche dei nazionalismi otto-novecenteschi, come ad esempio gli studi sulle mitologie antisemitiche³⁸.

In margine a questo passaggio si sviluppa il percorso di “guarigione” di Jesi, da intendere come: «una comprensione del rapporto fra *tempo storico* e *tempo mitico* che è filosofica nel senso esclusivo di una filosofia *ancilla humanitatis*»³⁹. Nel segnare l’abbandono dello junghismo, qui Andrea Cavalletti mette in evidenza un legame con la riflessione coeva sulla funzione del mito legata alla *mitologia della ragione* tardonovecentesca – che Jesi non segue interamente a causa della sua prematura scomparsa –, ma alla quale prende parte: il dibattito mitocritico degli anni Ottanta sulle responsabilità sociali delle mitologie, che meglio vedremo.

Le premesse teoriche di questo passaggio che Jesi delinea nel proprio «autoritratto» sono l’avvicinamento graduale verso Kerényi e l’allontanamento dalle indagini di un *Urmythos* fondante, secondo una presunta opposizione tra due modelli teoretici che – come anche ribadisce Giulio Schiavoni – risulta problematica:

³⁸ Si veda *L'accusa del sangue* (1973) riproposto poi in *Mitologie dell'antisemitismo* (1993), sulle componenti mitiche dell'accusa, rivolta agli ebrei nell'Ottocento, dell'uccisione rituale di bambini cristiani da parte degli ebrei per poter impastare con il loro sangue il pane azzimo.

³⁹ A. Cavalletti, *Mitologia e giustizia*, in F. Jesi, *Germania segreta*, cit., pp. 10-39, qui p. 29. Corsivi miei.

Sebbene l'interesse di Jesi si estende da Kerényi a Propp allo stesso Jung (coautore dei celebri *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, insieme a Kerényi), evidenziando per l'altro verso, qualche riserva verso l'archetipo junghiano, verso quelle stesse "figure archetipiche" (il fanciullo o la Core) che lo stesso Kerényi ha fatte proprie⁴⁰.

Per comprendere il cambiamento del processo evolutivo è necessario fissare le tappe, distinguendo momenti di un percorso *individuativo*, costitutivamente orientato al *divenire*, che matura dalla controversia, dal congedo da approcci teoretici un tempo considerati utili: dall'archeologia, alla mitologia nelle opere letterarie, dall'antichità all'epoca moderna e contemporanea, che contamina filologia e archeologia, studi storico-religiosi e psicologia analitica, tentando nuove strade interpretative al mutare dei presupposti teorici e metodologici e alle controversie intrinseche del fare filosofia⁴¹.

Da un momento in poi, il tempo mitico dello junghismo non sarà più funzionale alla direzione intrapresa. Impresentabili saranno le riflessioni sugli archetipi come repertorio d'immagini gnostiche esperite dall'essere umano, da abbandonare per aderire alla poetica del tempo storico. Il mitologo ungherese

⁴⁰ G. Schiavoni, *L'uomo segreto che è in noi*, in M. Belpoliti - E. Manera (a cura di), *Furio Jesi. Riga 31*, cit., pp. 271-279, qui p. 277.

⁴¹ Cfr. G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit, Paris 1991.

Kerényi sarà da quel momento in poi, anche se solo per alcuni anni, il suo nuovo maestro.

L'archetipo di Jung non è mai visibile, in sé, bensì solo suscettibile di *ipostasi*, risultato della sua funzione formativa; l'archetipo di Kerényi può in sé e per sé esser visibile a ogni uomo e è il suo segreto, che ogni uomo coltiva nei propri pensieri segreti e contempla senza mediazioni, creandolo, se è un veggente⁴².

3. Quando Kerényi mi distrasse da Jung

Se il passaggio da Jung a Kerényi avviene a dispetto della complessità metodologica della teoresi junghiana, le “connessioni archetipiche” resteranno sempre espressione di un percorso che Jesi riconoscerà nella propria «autobiografia» sebbene non più servibile. Questo perché:

In seguito le cose si sono viepiù complicate: mi piace, non mi piace, non mi sento di dire che mi piace o non mi piace. Oggi come oggi, dico che di Jung mi piace poco tutto ciò che implica “Io so...”. Non perché non si possa dirlo senza essere persone dabbene, ma perché è un po' un *pasticcio*⁴³.

In questa constatazione non c'è fraintendimento. Jesi dichiara il suo allontanamento da Jung per un tratto caratterizzante del procedere junghiano: l'estremo eclettismo metodologico, un procedere non organico, che potrebbe

⁴² F. Jesi, *Introduzione*, in K. Kerényi, *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 17.

⁴³ F. Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, cit. Corsivo mio.

accomunare ancora i due studiosi, ma che nel caso dello psicologo analitico non è specificamente orientato in senso teoretico saggistico, quanto piuttosto teso a realizzare una grande opera analitica⁴⁴.

D'altra parte, è grazie alla mediazione delle riflessioni metodologiche del mitologo ungherese, che Jesi arriva a una elaborazione di strumenti mitocritici di crescente stampo antropologico: utili nell'elaborazione della teoria della macchina mitologica, all'interno della quale ogni origine, ogni archè verrà dichiarata come esito di un'invenzione, di una manipolazione derivata dall'assemblaggio di materiali mitologici, privi di valore storico, sovrumano o trascendentale, e variamente «tecnicizzati», usati per scopi contingenti⁴⁵.

Qui Jesi attinge in particolare alla distinzione di Kerényi fra *mito genuino* e *mito tecnicizzato*: «l'uno sgorgato spontaneamente dalle profondità dell'uomo» scrive parafrasando il mitologo ungherese «l'altro intenzionalmente evocato dall'uomo per conseguire determinati scopi»⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. P. Di Mauro, *Prefazione*, cit., pp. 5-36.

⁴⁵ Cfr. P. Di Mauro, *Attualità del Mito moderno di Jung*, cit., pp. 922-932.

⁴⁶ F. Jesi, *Germania segreta*, cit., p. 494.

Nella conferenza romana nel 1964, riflettendo sull'uso della propaganda dei totalitarismi⁴⁷, Kerényi aveva distinto il mito tecnicizzato, manipolato e piegato a fini politici, da quello «genuino», inteso goethianamente quale fenomeno originario *Urphänomen* che sgorga dalle profondità umane.

Inizia da allora un intenso confronto epistolare con Kerényi, scandito da un incontro a Torino nel 1965 dove assieme visiteranno il Museo Egizio: dal rapporto con il 'maestro' dipendono temi, cambiamenti e rovesciamenti di prospettiva, all'interno di una relazione critica che comincia dalla diversa concezione del mito genuino, e in merito al quale Jesi scrive nel maggio del 1965:

– non è l'essenza del bene e del male affrontati e congiunti ma “un punto più in alto”, ove il demone non può esistere, giacché *il demone può essere solo dentro di noi*, come un tragico “errore di vista” o come una forza da vincere, giacente nel nostro sguardo: non sull'orizzonte *della realtà*⁴⁸.

Per Jesi l'idea che in un tempo imprecisato la società fosse armoniosa corrisponde a idealizzare un passato mai esistito – l'origine è prodotto di

⁴⁷ Cfr. K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in E. Castelli (a cura di), *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma 7-12 gennaio 1964, pp. 153-168.

⁴⁸ F. Jesi - K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, postfazione di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 60-61. Corsivi miei.

un'elaborazione di sostanza del mito, presumere un rapporto privilegiato col «mito genuino» equivarrebbe all'apologia di un potere elitista, concepito invece da Kerényi.

Per il mitologo ungherese infatti il mito genuino in linea di principio esiste e riaffiora tra i sapienti, i *Dichter* (Thomas Mann, Hermann Hesse), mentre alla moltitudine ne è impedito l'accesso. In mezzo, con funzione di mediazione e di protezione dal pericolo della tecnicizzazione, ci sono i mitologi, secondo una precisa gerarchia che scandisce l'accesso alla fonte mitica⁴⁹.

Jesi sovverte questa gerarchia, per lo studioso torinese il mito originario potrebbe esprimersi solo in termini di un mito collettivo, non accessibile se non nell'antica esperienza della *festa*, esperienza tuttavia preclusa dall'ordine politico agli esseri umani nell'attuale società⁵⁰.

Questi sono in sintesi i termini del confronto che, nel 1968, porterà alla definitiva rottura tra i due. Le divergenze politico-culturali si esprimeranno a seguito della spedizione del saggio di Jesi *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito* (1964) che tuttavia Kerényi leggerà quattro anni dopo, nel 1968⁵¹.

⁴⁹ F. Jesi, *Introduzione*, in K. Kerényi, *Miti e misteri*, cit., p. 8.

⁵⁰ F. Jesi, *Il tempo della festa*, cit.

⁵¹ Poi ripubblicato nel 1968 in F. Jesi, *Letteratura e mito*, cit., pp. 131-160.

Come in margine alla pubblicazione del *Mito moderno* di Jung nel 1958 prima menzionata, colpisce anche qui una coincidenza cronologica, dal momento che il saggio di Jesi su Pavese viene pubblicato lo stesso anno, il 1964, che segna l'esordio dell'amicizia epistolare tra i due studiosi, avviata evidentemente da un fraintendimento intrinseco e solo posposto a causa della lettura differita del saggio su Pavese.

In *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito*, Jesi sostiene che la teoria mitica di Pavese è permeata dal pensiero nichilista tedesco, stigmatizzando l'ideologia sottesa all'interno della quale il gesto estremo dello scrittore piemontese è una logica conseguenza. Instaura inoltre una linea di tendenza tra ampia parte della cultura tedesca – Creuzer, Nietzsche, Frobenius e Rilke – responsabile tra Otto e Novecento della *religio mortis* interna alla cultura europea che avrebbe portato al nazionalsocialismo, temperie all'interno della quale inserisce “smascherandolo” anche Kerényi⁵².

⁵² E. Manera, *Nei cantieri di Kaisersaschern. Appunti sulla religio mortis nella mitocritica di Furio Jesi*, in A. Binelli - F. Ferrari (a cura di), *Mitografie e mitocrazie nell'Europa moderna*, cit., pp. 133-160, qui p.140.

Kerényi legge il testo di Jesi nel 1964, quattro anni dopo, nel maggio del 1968 e commenterà nella lettera a Jesi del 14 maggio: «trovo nel Suo saggio il concetto di ‘mascheratura’ palesemente di fabbricazione italo-comunista»⁵³.

Non si sarebbe fatta aspettare la reazione nell’ultima lettera di Jesi a Kerényi, due giorni dopo; amara presa d’atto dell’impossibilità di proseguire i rapporti, in tempi «particolarmente oscuri» a causa di una crisi che coinvolge «maestro e discepolo, e padre e figlio» «nemici, nell’una e nell’altra schiera»; concludendo con l’augurio che «un giorno la pace abbia eco ‘in noi e fuori di noi’»⁵⁴.

Non si sarebbero più trovati. Con un epilogo che ricorda altre celebri diatribe nella storia della cultura europea⁵⁵, Jesi pronuncerà l’orazione funebre in onore del suo maestro ad Ascona l’8 novembre 1974, in memoria di un’eredità intellettuale della quale riconosce la profonda influenza anche a posteriori e che esula dal legame materiale con il mitologo con il quale non ebbe più rapporti in vita.

⁵³ F. Jesi - K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, cit., p. 114.

⁵⁴ Ivi, p. 118.

⁵⁵ Come tra Michel Foucault e Jacques Derrida. Cfr. P. Di Mauro, *Leichtigkeit und Schwere: eine ergiebige Auseinandersetzung*, cit.

In particolare, sulla divisione tra mito originario e mito tecnicizzato, Jesi baserà l'intero modello teorico della macchina mitologica, intercettando nel palinsesto delle narrazioni mitologiche tecnicizzate la comunicazione quotidiana dell'essere umano di ogni epoca, ma in particolare nella creazione e condivisione dei mitologemi di destra.

Nello studio alla base della sua popolarità nella contemporaneità, *Cultura di destra*, del 1979, Jesi definisce la sostanza del mito genuino sempre come ricostruzione posticcia e ideologizzata, là dove demitologizza i meccanismi narrativi del potere come invenzioni recenti, "tecnicizzazioni" funzionali a politiche nazionalistiche. «Parole spiritualizzate» della destra tradizionale sono per Jesi il «retaggio dei nostri padri che abbiamo nel sangue», «idee senza parole»⁵⁶ come le chiama con una formula spengleriana: retoriche del sublime, che, riferendosi al passato e imitando il linguaggio del sacro, alludono e non spiegano, hanno funzione di legittimazione della sfera politica; forme verbali dell'azione, atti perlocutivi, gestuali e rituali con effetti pragmatici.

Il riconoscimento della condivisione ideologico-mitologetica vale per le grandi costruzioni mitologiche della destra, ma anche per la sinistra, più autocensurata o in qualche modo meno compiacente verso le proprie

⁵⁶ F. Jesi, *Cultura di destra*, cit., p. 24.

componenti mitologiche⁵⁷, e tuttavia spesso ugualmente connotata da un linguaggio «basato sulla mistica del sacrificio e del martirio⁵⁸, secondo meccanismi espressivi normalizzati secondo Jesi nel tempo mitico del linguaggio della rivolta, diverso dall'orizzonte della rivoluzione, da includere in un tempo storico.

4. Wittgenstein antropologo: die Tiefe

Il terzo momento di questo ideale confronto con la collana viola, dalla quale prendiamo spunto per tracciare l'evoluzione teoretica di Jesi, avviene alla luce della raccolta di miti di Frazer *Il ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo: magia e religione*, pubblicato nella collana einaudiana nel 1950 con un'introduzione, mitigante, di Giuseppe Cocchiara, e che vede coinvolti tre interlocutori in un ideale dialogo intertestuale.

⁵⁷ F. Jesi, *Microscopio e binocolo sulla cultura di destra*, in E. Manera - M. Belpoliti, *Furio Jesi. Riga 31*, cit., pp. 200-202, qui p. 200.

⁵⁸ Sulla rivolta spartachista berlinese guidata dal mito del sacrificio viene pubblicato postumo a cura di A. Cavalletti *Spartakus. Simbologia della rivolta* (Bollati Boringhieri, Torino 2000).

Alla luce del commento che il filosofo analitico Ludwig Wittgenstein aveva scritto sul testo di Frazer, *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough* del 1967⁵⁹, Jesi scrive, nel 1977, *Wittgenstein nei giardini di Kensington*⁶⁰.

Jesi aveva già dedicato a Wittgenstein il saggio del 1972 *Prove di lettura del “limite” in Wittgenstein* (1972), ma è specificamente nel dialogo intertestuale che coinvolge Frazer e Wittgenstein, che otteniamo informazioni sulla direzione antropologica jesiana di quegli anni, sulla dialettica razionale-irrazionale, oltre che preziose indicazioni sull'evoluzione dello stesso Wittgenstein.

Come ricostruito⁶¹, il dialogo tra Frazer-Wittgenstein e Jesi comincia dalle notazioni wittgensteiniane sulla concezione genealogico-evolutiva dei miti primitivi del *Ramo d'oro*, che vede la scienza come superiore rispetto alle società dei “primitivi”. Le spiegazioni di Frazer che concepiscono la magia del mondo “primitivo” lungo una scala evolutiva triadica (magia-religione-scienza) faceva apparire più arretrate le culture magiche.

⁵⁹ L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, trad. it. di S. de Waal Adelphi, Milano 2020.

⁶⁰ F. Jesi, *Wittgenstein nei giardini di Kensington*, in Id., *Materiali mitologici*, cit., pp. 158-173.

⁶¹ P. Di Mauro (2021), *Lo svelamento morfologico delle Note di Wittgenstein sul Ramo d'oro. Un Trampolino Intertestuale*, in «Links», XXI, pp. 43-52.

A questo, Wittgenstein oppone un ragionamento morfologico, vedendo Frazer incapace di comprendere le pratiche cerimoniali primitive oggetto del suo studio, dal momento che lo «spiegare un'usanza, per esempio l'uccisione del re-sacerdote», avrebbe come unico vantaggio «di renderla plausibile a uomini che la pensano come lui»⁶², e stigmatizzando Frazer come «più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi»⁶³.

Qui la critica wittgensteiniana, a cavallo fra sfera linguistico-concettuale filosofica ed empirica antropologica, si rivolgeva agli stereotipi positivistici dell'antropologo britannico incapace di immaginare «una vita che sia diversa da quella inglese del suo tempo» tanto da motivare i riti magici come opinioni errate sulla conoscenza fisica – là dove «l'errore nasce», precisa Wittgenstein, «solo quando la magia viene spiegata in termini scientifici»⁶⁴.

Di contro allo scientismo distanziante ed evolutivo, le buone pratiche investigative per Wittgenstein derivano dalla morfologia storica, dall'individuazione di somiglianze formali tra la magia dei primitivi e l'evoluta civiltà occidentale fondata sul primato del pensiero scientifico.

⁶² Ivi, p. 18.

⁶³ L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., p. 28.

⁶⁴ Ivi, p. 22.

A questo punto si inserisce Jesi, che sembra intervenire a ideale difesa del Frazer tradotto nella collana einaudiana, rivolgendo a Wittgenstein la medesima durezza critica da questi rivolta a Frazer, tanto da definire le *Note* come «documento dell'incomprensione di Wittgenstein nei confronti di Frazer»⁶⁵.

Jesi prende parte a questa ideale diatriba mitocritica svelando un Wittgenstein, rappresentante della filosofia analitica, del ragionamento matematico fattuale, indaffarato con la materia mitologica e i temi irrazionali, verso i quali Jesi evidenzia una “incapacità” da parte filosofo austriaco, dal momento che: «Wittgenstein rifiutava Frazer – così Jesi – probabilmente perché riconosceva in *The Golden Bough* feticci efficienti che gli procuravano orrore»⁶⁶.

L'attrazione-repulsione nei confronti della magia di Wittgenstein sarebbe stata in sostanza non dissimile da quella di Frazer, così, anziché conservarne la «Tiefe», per la quale ha provato «paura e interesse», «ha voluto cercare di difendersi»; il disprezzo di Wittgenstein verso Frazer sarebbe verso chi amò-odiò quello stesso pericolo, negandone l'esistenza⁶⁷.

⁶⁵ F. Jesi, *Wittgenstein nei giardini di Kensington*, cit., p. 158.

⁶⁶ Ivi, p. 164.

⁶⁷ Ivi, p. 166.

Come “prova” testuale Jesi si rifà all’introduzione alle *Note* di Wittgenstein di Rush Rhees, il quale evidenzia proposizioni del manoscritto originario poi non pubblicate, accanto alle quali il filosofo austriaco aveva apposto una S [= schlecht], segno di un interesse misto a «paura» per la magia⁶⁸.

Il tentativo di Wittgenstein di disincagliare lo spazio discorsivo da assunzioni metafisiche attraverso vincoli fattuali non riesce. Il tema del confronto con l’irrazionale viene taciuto, il «mistico», l’«etico», l’«estetico» non esprimibili nello spazio logico del linguaggio, né veri, né falsi, sono semplicemente esclusi dal discorso di verità e conoscenza, come enuncia l’ultima citatissima proposizione del *Tractatus*: «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»⁶⁹.

Tacere che però, come ribadiva Wittgenstein stesso, non porta lontano. Non si rivela rasserenante per la vita intellettuale umana, non risolve nessuno dei suoi enigmi, dei suoi «problemi vitali»⁷⁰.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, cit., p. 12.

⁶⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009, p. 109.

⁷⁰ Ivi, p. 109. Si vedano in particolare le proposizioni del gruppo 6.4 riguardanti il «senso del mondo», l’unità di etica ed estetica e l’impossibilità della loro formulazione, Ivi, pp.106-107.

È un *tacere* che Jesi riprende nell'evidenziare la paura di Wittgenstein verso l'irrazionale: per parlare di mito, si dovrebbe superare l'interdetto a non dire ciò che non si può dire. Ne consegue anche una continuità, tra il cosiddetto "primo Wittgenstein" del *Tractatus* e quello delle *Ricerche filosofiche*, punto di svolta verso una posizione pragmatica nella sistematizzazione teoretica dei giochi linguistici⁷¹. Come ricostruito da Rhees, *Le note sul Ramo d'oro* mettono in discussione questa frattura anche da un punto di vista compositivo: gli appunti fra il 1930/1931 e il 1936/1948⁷² lasciano collocare il passaggio già all'altezza del *Tractatus*.

Nella disamina di Jesi dell'incomprensione di Wittgenstein dei miti di Frazer, c'è in definitiva una difesa della collana viola nel *non tacere*, nell'accettare la commistione tra razionale e irrazionale; infine del testo di Frazer in sé: la profondità delle *storie* frazeriane sui riti primitivi svelano aspetti universali della vita umana quasi in maniera autonoma dalle intenzioni autoriali di Frazer che appesantiva il testo con spiegazioni stereotipiche necessarie alle teorie evolutive da dimostrare.

⁷¹ Su Wittgenstein "antropologo" cfr. J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, cit., pp. 57-91 e J. Schulte, *Coro e legge. Wittgenstein e il suo contesto*, tr. it. di L. Petroni, Pensa Multimedia, Lecce 2006.

⁷² Cfr. R. Rhees, *Language and ritual*, «Acta Philosophica Fennica» 28, 1-3 (1976), pp. 480-484.

Tale livello mitogenetico de *Il ramo d'oro* emergeva secondo Jesi dalla esegesi di Wittgenstein stesso, nel mettere a fuoco il «tono» di «sinistra profondità» dell'opera, ad esempio in margine alle considerazioni sulle feste del fuoco scozzesi di Beltane, o sulla storia del re della foresta di Nemi nell'incipit del testo di Frazer, notando che «qui avviene qualcosa di strano e terribile»⁷³.

Le procedure discorsive di Frazer mitologo offrirebbero suggestioni immaginative non coerenti rispetto alle ipotesi genealogiche enunciate, che Wittgenstein fraintende perché fraintende il *contesto*. Il filosofo austriaco non riesce in definitiva a concepire nei confronti dell'antropologo britannico quel relativismo culturale dallo stesso auspicato verso i “selvaggi”, fondando a sua volta un'altra mitologia pseudo-scientifica che invalida le credenze primitive di Frazer.

Perché Frazer – si chiede tra le righe Jesi – accademico allo stesso Trinity College di Cambridge, dove nel 1911 giungeva Wittgenstein, poco più che ventenne, non è stato da questi bonariamente inserito all'interno della sua epoca, di una generazione precedente, e quindi, contestualizzato?

⁷³ L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, cit., p. 19 e p. 20.

La durezza di Wittgenstein verso Frazer rivela in definitiva l'incomprensione del contesto culturale vittoriano⁷⁴: è lì che nascono la passione per l'esoterismo, le raccolte di orrori, il mito estetizzato per giustificare un ambiente culturale dove si sviluppa una letteratura nera ricca di elementi terrifici⁷⁵.

È lì che viene consentito un «accesso mascherato» nel «territorio di caccia» dove la ragione positivista si perde, e quindi si conferisce «dignità etica – rigore scientifico – del godimento di scorrieria ed evocazione fra mitologie, magie e divinità morte»⁷⁶.

E così conclude Jesi a dispetto delle apparenze:

Anticristiano innanzitutto è in Frazer il gusto di vagare per territori mitologico-simbolici di pratiche magico-religiose, imponendo entro ciascuno di essi una regola del gioco che ne esaurisce il significato solo in quanto apre quel territorio all'incursione dell'uomo moderno, dell'inglese d'inizio del secolo, munito di un comodo strumento orientativo e di un comodo soprabito⁷⁷.

⁷⁴ P. Di Mauro, *Lo svelamento morfologico delle Note di Wittgenstein sul Ramo d'oro*, cit., pp. 43-52.

⁷⁵ È il caso di *The Novel of the Black Seal* (1895) di Arthur Machen, *Zanoni* (1842) di Edward Bulwer-Lytton, *Dracula* (1897) di Bram Stoker, *She. A History of Adventure* (1886-1887) di Henry Rider Haggard, ma anche i noti *Alice in Wonderland* o certe parti di *Peter Pan*. F. Jesi, *Wittgenstein nei giardini di Kensington*, cit., p. 159.

⁷⁶ F. Jesi, *Wittgenstein nei giardini di Kensington*, cit., p. 163.

⁷⁷ Ivi, p. 163.

Nella disamina smascherante di Jesi, che lascia spiccare il ruolo de *Il ramo d'oro* a confronto con il suo contesto storico-letterario, sembra di sentire una distinta eco della coeva riflessione di Odo Marquard sulla natura politeistica del mito come attacco ai discorsi monoteistici, del rapporto tra monomito, originale e originario, e la trasgressività del mito polimorfo con il suo residuo perturbante e terrifico⁷⁸.

5. Mitologia ancilla humanitatis

Sulla base dell'ultimo accostamento avanzato, si evidenzia come il percorso finale di Jesi incroci e contribuisca di fatto alla *Mythos-Debatte* tardonovecentesca: quando, sotto le spoglie del dibattito sulla mitocritica settecentesca, si sviluppa l'ermeneutica del mito e il discorso sul mito a fini comunicativo-sociali, a confronto con l'eredità mitologica romantica e post-romantica. Odo Marquard, ma anche Hans Blumenberg, Manfred Frank, Hans Freier, Reinard Kosellek, Jürgen Habermas si confrontano in margine alla ricezione di *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796-1797), il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco, riprendendo la mitologia herderiana che trasmette ai preromantici «la requisitoria contro la

⁷⁸ O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in H. Poser, *Philosophie und Mythos*, De Gruyter, Berlin - New York 1979, pp. 40-58.

ragione fredda e calcolatrice dell'illuminismo intransigente»⁷⁹. Il passo del *Systemprogramm* dedicato alla mitologia costituisce la sintesi del dibattito: «noi dobbiamo avere una nuova mitologia, che deve porsi al servizio delle idee, diventare una *mitologia della ragione*»⁸⁰.

Come spiegava lo stesso Jesi nel 1972⁸¹, diversamente dalla concezione del mito come semplice “favola”, la mitocritica post-illuministica si sviluppa come legittimazione pragmatico-sociale che non si oppone alla ragione. La mitologia è *ancilla humanitatis*, come notava Andrea Cavalletti, è espressione di un bisogno intrinsecamente umano, di un universale antropologico.

Al fine della fondazione di una pragmatica delle mitologie, la riflessione novecentesca sulla funzione legittimante del discorso mitico, necessario all'umanità, lega mito e ragione, storia e mito. Al fine del progresso culturale, la

⁷⁹ M. Cometa, *Iduna: mitologie della ragione. Il progetto di una “neue Mythologie” nella poetologia preromantica; Friedrich Schlegel e F. W. J. Schelling*, Edizioni Novecento, Palermo 1984, p. 20.

⁸⁰ A. Massolo, *Il cosiddetto ‘Erstes Systemprogramm’ (Frühsummer 1796): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco*, in Id., *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze 1967, p. 252.

⁸¹ F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1972.

filosofia si fa mitologica per rendersi comprensibile⁸², connette razionale e irrazionale, mito e storia, esplora lo sfondo irrazionale della ragione.

Anche se, come visto, l'evoluzione della parabola esistenziale e teoretica di Jesi sottrae gradualmente attribuzione di sostanza al mito, il confronto dall'interno con l'irrazionalismo mitocritico resterà un suo tema caratteristico, con crescente attenzione verso le superfici dure dell'esistenza e verso le forme storiche della razionalità.

Come osservato in relazione ai dialoghi intertestuali con Jung, Kerényi, Frazer e Wittgenstein, Jesi alimenta la lettura progressivamente antropologica della macchina mitologica, facendo luce sui processi mitopoietici nella storia, nella letteratura, nella politica, su quanto la razionalità umana si rispecchi in repertori tematici, strutture narrative ricorrenti. La sua rivalutazione del significato antropologico delle mitologie è filtro analitico utile a demitologizzare il reale in relazione al rapporto tra cultura e politica, alle grandi narrazioni che, nelle società in crisi, forniscono risposte facilitate, alimentando fondamentalismi che contaminano linguaggio e cultura di massa.

⁸² M. Cometa (a cura di), *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1989.

BIBLIOGRAFIA

Binelli A. - Ferrari F. (a cura di) (2018), *Mitografie e mitocrazie nell'Europa moderna*, Università degli Studi di Trento, Trento.

Cometa M. (1984), *Iduna. Mitologie della ragione. Il progetto di una "neue Mythologie" nella poetologia preromantica: F. Schlegel e F. W. J. Schelling*, Novecento, Palermo.

Cometa M. (a cura di) (1989), *Mitologie della ragione. Letteratura e miti dal Romanticismo al Moderno*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone.

Cusatelli G. (1987), *Un difensore della ragione*, in «L'Indice», Torino, 4, aprile.

Di Mauro P. (2021), *Attualità del Mito moderno di Jung*, in «Humanitas», LXXVI, 6, pp. 922-932.

Di Mauro P. (2021), *Lo svelamento morfologico delle Note di Wittgenstein sul Ramo D'oro. Un Trampolino Intertestuale*, in «Links», XXI, pp. 43-52.

Di Mauro P. (2020), *Leichtigkeit und Schwere: eine ergiebige Auseinandersetzung*, in S. Paulischin-Hovdar (a cura di), *Leichte und schwere Literatur*, Praesens, Wien, pp. 11-29.

Fambrini A. (2011), Recensione a *Furio Jesi. Riga 31*, Marcos y Marcos, Milano 2010, in «Osservatorio Critico della Germanistica», gennaio, pp. 43-46.

Ferrari R. (2009), *La macchina da scrivere di Furio Jesi*, in «Nuova corrente» 143, pp. 7-34.

Foucault M. (1977), *Microfisica del potere*, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, Einaudi, Torino.

Frazer J. G. (1950), *Il ramo d'oro*, tr. it. di L. De Bosis, Einaudi, Torino.

Jesi F. (2020), *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata.

Jesi F. (2018), *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano.

Jesi F. (2013), *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma.

Jesi F. (2010), *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, a cura di G. Schiavoni, Aragno, Torino, pp. 209-217.

Jesi F. (2000), *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino.

Jesi F. (2002), *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino.

Jesi F. (1995), *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, postfazione di D. Bidussa, Feltrinelli, Milano.

Jesi F. (1980), *Mito*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

Jesi F. (1979), *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino.

Jesi F. (1972), *Mitologie intorno all'illuminismo*, Edizioni di Comunità, Milano.

Jesi F. (1964), *Rilke e l'Egitto. Considerazioni sulla decima Elegia Duinese*, in «Aegyptus», 44, n.1/2, gennaio-giugno 1964, pp. 58-65.

Jesi F. (1958), *Le connessioni archetipiche*, in «Archivio internazionale di etnografia e preistoria» I, pp. 35-44

Jesi F. (1958), *La ceramica egizia: dalle origini al termine dell'età tinita*, SAIE, Torino.

Jesi F. - Kerényi K. (1999), *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, postfazione di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata.

Jung C. G. - Kerényi K. (1972), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di A. Brelich, Boringhieri, Torino.

Jung C. G. (2019), *Un mito moderno. Gli oggetti che appaiono in cielo*, tr. it. di P. Di Mauro, Morcelliana, Brescia.

Kerényi K. (1979), *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino.

Kerényi K. (1964), *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in E. Castelli (a cura di), *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma 7-12 gennaio, pp. 153-168.

Manera E. (2015), *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, in «Historia Religionum» 7, Fabrizio Serra, Roma-Pisa, pp. 125-142.

Manera E. (2012), *Furio Jesi, Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma.

Manera E. - Belpoliti M. (a cura di) (2010), *Furio Jesi. Riga 31*, Marcos y Marcos, Milano.

Massolo A. (1967), *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze.

Poser H. (1979), *Philosophie und Mythos*, De Gruyter, Berlin-New York.

Rhees R. (1976), *Language and ritual*, «Acta Philosophica Fennica» 28, 1-3, pp. 480-484.

Schulte J. (2006), *Coro e legge. Wittgenstein e il suo contesto*, tr. it. di L. Petroni, Pensa Multimedia, Lecce.

Wittgenstein L. (2020), *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, tr. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano.

Wittgenstein L. (2009), *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino.