

VIRGILIO CESARONE

MYTHOS-DEBATTE: REMITIZZAZIONE
SENZA MITOLATRIA

Al fine di guadagnare un terreno solido su cui porre la domanda sull'attualità del mito, appare necessario, a mio modesto parere, effettuare preventivamente una ricognizione dei motivi e degli esiti di quella «svolta neomitica»¹ verificatasi nella filosofia continentale alla fine del secolo scorso. È tuttavia opportuno riconoscere, con l'ausilio di eminenti filosofi e interpreti, che il problema del mito, vale a dire della sua interpretazione da parte della filosofia, e del ruolo che tale interpretazione riveste all'interno della sua autorappresentazione, è stato presente, con vicende alterne, durante l'intera storia del pensiero filosofico. Secondo Hans Georg Gadamer, cui si devono alcuni importanti studi sul rapporto mito-ragione, la riscoperta del mito è da ascrivere soprattutto alla reazione del Romanticismo tedesco contro la critica della tradizione operata dall'Illuminismo. Il Romanticismo, infatti, avrebbe riconosciuto il significato religioso dei miti, vedendone la presenza anche nella storia del cristianesimo. A dimostrazione di ciò il filosofo ricorda la lode dell'era cristiana da parte di Novalis e dei suoi epigoni; ma anche la scoperta dell'opera di Dante in Germania, e soprattutto il risveglio degli antichi miti greci nell'opera poetica di Hölderlin². Secondo Christoph Jamme, che ha dedicato i suoi studi alla ricognizione storiografica della ricezione del mito in filosofia, quella contemporanea invece non è che una delle periodiche e oscillanti attenzioni al mito, che quasi ciclicamente investono la cultura europea. Il problema del mito si riproporrebbe, a suo parere, ogni volta che sorge la necessità

¹ Cfr. H. Schrödter, *Neomythen. Überlegungen zu Begriff und Problem einer "mythischen Kehre"*, in H. Schrödter (ed.), *Die neomythische Kehre – Aktuelle Zugänge zum mythischen in Wissenschaft und Kunst*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, pp. 1-32.

² Cfr. H.G. Gadamer, *Mythos und Wissenschaft*, Herder, Freiburg i.Br. 1981, p. 20. Gli altri saggi di Gadamer dedicati all'interpretazione del mito (*Mythos und Vernunft*, *Mythos und Logos*, *Mythologie und Offenbarungsreligion*, *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft*) sono riuniti nel vol. 8 delle *Gesammelte Werke*, intitolato *Asthetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Mohr, Tübingen 1993.

Hermeneutica (2011) 321-336

di ridisegnare i confini di una ragione sempre più debordante i propri limiti. Così gli universali fantastici di Vico sarebbero una risposta al razionalismo cartesiano, e nella stessa prospettiva il recupero dei miti nel Romanticismo e l'interesse per il problema del mito degli anni Venti e della fine del '900 vanno letti come una replica alla ragione dei Lumi ed a quella neopositivistica. Il mito diverrebbe in questo modo una sorta di «contromodello» rispetto alla razionalità scientifica, la quale nel suo evolversi accresce il proprio deficit nei confronti della natura³.

Se guardiamo più da presso la riscoperta del mito nella filosofia continentale, che va sotto il nome di *Mythos-Debatte*, non possiamo non ricordare che essa si colloca all'interno di quella universalizzazione del problema ermeneutico, la quale, a partire dalla pubblicazione di *Wahrheit und Methode* di Gadamer, offriva strumenti concettuali innovativi per cogliere l'appello veritativo delle forme di esperienza extrametodiche. In questo modo la domanda sul mito si dispiega su di un terreno completamente nuovo rispetto al passato e si può ben comprendere quale rilievo assuma la considerazione di Odo Marquard, secondo il quale, se la tesi del passaggio dal mito al *logos* era precedentemente accettata come indiscutibile – con una distinzione tra coloro che trovavano il fatto conveniente (da Comte a Heidegger-Adorno), e quelli che se ne dovevano (da Vico alla scuola heideggeriana) – ora è lo stesso assunto a essere posto in discussione, per cui il processo di demitizzazione appare esso stesso un mito⁴. Giova tener presente, inoltre, che il dibattito sul mito della fine del Novecento avviene sulla scorta di decenni di studi etnografici che hanno mostrato l'inconsistenza di un concetto univoco di razionalità (basti pensare allo strutturalismo di Lévi-Strauss⁵), e sul lavoro formalistico della semiologia, per cui, come afferma Barthes, «il mito è un linguaggio»⁶. I miti dunque non si lasciano distinguere da altre forme di discorso dal punto di vista contenutisti-

³ Cfr. C. Jamme, *"Gott an hat ein Gewand"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 9 ss.

⁴ Cfr. O. Marquard, *Lob des Polytheismus*, in *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981, pp. 92-93.

⁵ Lévi-Strauss ha mostrato che anche il pensiero selvaggio è capace di porsi in modo disinteressato nei confronti del mondo, e che la differenza rispetto al pensiero scientifico consiste nella modalità in cui entrambi procedono verso la meta della comprensione generale dell'universo: mentre il pensiero scientifico si muove sempre analiticamente, come insegnava Descartes, il pensiero mitico parte invece dall'assunto che se non si comprende il tutto non si riesce a capire niente (cfr. C. Lévi-Strauss, *Mito e significato*, il Saggiatore, Milano 1995, pp. 30-31).

⁶ R. Barthes, *Miti d'oggi* (1957), tr. it. L. Lonzi, Einaudi, Torino 1974, ix.

co, ma esclusivamente formale. A questo punto appare allora opportuno prendere brevemente in esame le tesi di alcuni dei filosofi che, all'interno della *Mythos-Debatte*, meglio rappresentano questa nuova sensibilità nei confronti del mito, ossia Blumenberg, Hübner e Kolakowski.

Hans Blumenberg, con il saggio *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, pubblicato nei primi anni Settanta, rappresenta colui che per primo ha rivitalizzato l'attenzione filosofica nei confronti del mito, ma soprattutto con il ponderoso lavoro *Arbeit am Mythos* (1979) fornisce una interpretazione sistematica del lavoro del mito. Se si tiene presente il contesto in cui questa riproposizione dell'ermeneutica del mito fa la sua apparizione⁷, potrebbe sembrare che la ripresa del discorso sul mito si svolga esclusivamente entro un ambito estetico; ma la direzione interpretativa di Blumenberg intende scardinare, a mio parere, le anguste paratie disciplinari per rendere il rapporto ermeneutico con il mito la misura autointerpretativa della civiltà occidentale⁸. Sebbene l'angolatura ermeneutica appare largamente influenzata dalla *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer ed Adorno, più specificatamente dalla concezione del mito come depotenziamento e superamento delle paure che schiavizzavano gli uomini, le conseguenze di questo lavoro mitico conducono in una direzione significativamente diversa. Seguendo l'intuizione di mito come depotenziamento, Blumenberg afferma, infatti, che il mito procede su di un doppio binario, formato dalle categorie metaforiche di poesia e terrore⁹, poiché ciò che il mito si troverebbe originariamente di fronte è il cosiddetto «assolutismo della realtà», ossia uno status di estrema impotenza da parte dell'uomo, nella quale egli non ha e non ritiene di avere tra le mani le condizioni della propria esistenza¹⁰. Concepire il cosmo come l'orizzonte della totalità

⁷ La conferenza *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* pronunciata da Blumenberg all'interno del circolo *Poetik und Hermeneutik*, di cui lo stesso Blumenberg fu uno dei fondatori e che annoverava tra i suoi partecipanti Marquard, Taubes, Szondi e Jauss.

⁸ Mi sembra che tale posizione sia espressa anche nel recente saggio di P. Caloni, *Il mito e la memoria nella filosofia di Hans Blumenberg*, «Filosofia e teologia» 3(2010), pp. 570-586. Per un approfondimento della proposta di Blumenberg e della sua posizione all'interno della *Mythos-Debatte* si veda: A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna 1999.

⁹ Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971, p. 13.

¹⁰ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990⁵, p. 9.

delle direzioni da cui può giungere qualcosa di terrificante, fa sì che l'abitare dell'uomo venga percepito come un venire consegnato al mondo, rimanendone in balia. L'avvento del mito sancisce allora il passaggio dall'assolutismo della realtà a un'arte di abitare grazie a un processo di identificazione; tale processo, che avviene attraverso la nominazione, ossia attraverso l'identificazione di qualcosa per mezzo di un nome, portò infatti a sottrarre l'identificato dalla sfera dell'infido, rendendolo così comprensibile¹¹. Tale processo, chiamato da Blumenberg passaggio dalla indeterminatezza numinosa a una determinazione nominale, opera grazie al lavoro del mito una demolizione della massa unica di forza oscura, il cosiddetto assolutismo della realtà, frammentando tale blocco uniforme in distinte forze concomitanti. Conseguenza della definizione nominale è anche l'attribuzione di un carattere alle divinità, con il conferimento di una vera e propria essenza, includente una "storia" ed un campo d'azione, che sono esclusive proprietà di ciascun dio¹². L'irrompere del nome non porta tanto a riconoscere, quanto a conoscere ciò che precedentemente era innominato; inoltre colui che si presenta fornito di nome può divenire oggetto di giuramenti, di invocazioni oppure di pratiche magiche. Ecco perché «il mito – scrive Blumenberg – è una forma di espressione, affinché il mondo e le forze che in esso dominano non vengano abbandonate all'arbitrio»¹³. Sotto l'originaria categoria del numinoso dunque si sarebbe svolta l'iniziale comprensione dell'uomo, il quale nel suo confronto con il mondo scopre di non essere né padrone del proprio tempo, né padrone delle condizioni della sua vita. Ciò non significa per Blumenberg che noi possiamo pensare ad una realtà più originaria di quella numinosa: questa realtà interpretata è essa stessa la più elementare e non ve n'è un'altra al di fuori di essa.

Ora appare evidente che la domanda sulla verità del mito non ha per Blumenberg alcuna importanza, poiché centrale è invece l'azione della sua significatività. Sulla scia di Adorno ed Horkheimer, che avevano notato come la peculiarità del mito sia la celebrazione del senza senso come senso, Blumenberg scopre nella significatività propria al mito la forma nella quale il sottofondo del nulla, inteso come ciò che produce

¹¹ Cfr. *ibi*, p. 12.

¹² Cfr. *ibi*, p. 29.

¹³ *Ibi*, p. 50.

angoscia, viene portato a “distanza”. Quest’ultimo termine rappresenta uno dei momenti chiave dell’interpretazione del mito, il quale, in questo atto di guadagnare una distanza rispetto al mondo, permette all’uomo di sentirsi a proprio agio nel mondo stesso. Si delinea così il tratto fondamentale del mito: in esso opera già sempre la ragione, ossia il mito non sarebbe altro che uno dei risultati del lavoro del *logos*. L’errore di valutazione operato dagli illuministi consisterebbe nell’aver osservato e valutato esclusivamente il *terminus ad quem* del mito, non considerando il *terminus a quo*, ossia la funzione di razionalizzazione che il *logos* ha operato attraverso il mito. Capovolgendo la prospettiva, Blumenberg arriva ad affermare: «La linea di confine tra mito e *logos* è immaginaria, ed il mito stesso è una parte di un importante lavoro del *logos*»¹⁴. Inoltre, a parere di Blumenberg, lo schema della dissoluzione del mito per mezzo del *logos* ha origine dall’autocomprensione che la filosofia ha fatto della propria storia e della propria opera¹⁵. Ora la forza della tradizione mitologica sussisterebbe proprio nella sua inconsistenza sostanziale, nella rinuncia – che essa fa per natura – a trarre conseguenze dalle proprie affermazioni¹⁶. Il mito non tende verso l’assoluto, ma procede nella direzione opposta rispetto alla religione e alla metafisica. Ciò non deve far dimenticare, tuttavia, la sua origine e funzione: se il mito fosse esclusivamente una invenzione poetica non avrebbe mai potuto produrre un tale effetto: «Ciò che noi possiamo ancora afferrare – scrive Blumenberg – e che ci è familiare, è solo l’aspetto più tardo di quelle forze nella poesia arcaica greca. Qui l’orrendo, il *tremendum* e il *fascinosum*, sono già stati trasformati nel sopportabile, se non ancora nell’estetico nel nostro senso»¹⁷. Proprio questo movimento, inverso rispetto alla filosofia, permette al mito di perpetuarsi sempre fedele a se stesso, nonostante le continue trasformazioni di cui è fatto oggetto nel mondo dell’arte. D’altro canto l’appropriazione da parte della poesia del materiale mitico fa sì che, tramite la ricezione estetica, vengano tranquillizzate le antiche paure e dimenticati i motivi delle storie mitologiche. I poeti, da parte loro, sono decisivi nel preservare l’inconsistenza sostanziale del mito, il quale rimane se stesso nella continua indeterminatezza propria delle

¹⁴ *Ibi*, p. 18.

¹⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, cit., p. 65.

¹⁶ Cfr. *ibi*, p. 21.

¹⁷ *Ibi*, p. 23.

sue continue metamorfosi. Il mito non può prescindere dunque da questa sfera estetica che ne determina la continua vitalità, ecco perché ogni teorizzazione del mito diviene parte di un infinito lavoro al mito. Il termine metamorfosi per Blumenberg non designa dunque solo la raccolta ovidiana, ma sottolinea l'essenza stessa del mito, la sua continua trasformazione. In definitiva il mito rimane ancora – nonostante i continui tentativi dell'arte di «portarlo alla fine», cercando di trasformarlo fino alle estreme conseguenze – un mezzo di autoaffermazione dell'uomo. Esso risponderebbe infatti all'incapacità della ragione di soddisfare quei bisogni che essa stessa risveglia; tuttavia «il fatto che la ragione ancora una volta si dovesse contraddire, per liberarsi dalla sua contraddizione, non ha dato ancora da pensare a sufficienza»¹⁸.

L'attenzione di Kurt Hübner si concentra soprattutto sul nesso tra mito e razionalità, operando una critica puntuale contro i pregiudizi "illuministici" che valutano l'esperienza mitica alla stregua di un atteggiamento infantile. Senza dubbio l'idea che con il mito sia in opera una forma del pensiero la si deve ad Ernst Cassirer, il quale nel II tomo della sua *Philosophie der symbolischen Formen*, intitolato appunto *Das mythische Denken*, riconosceva nel mito una forza simbolizzatrice. Non minore influenza hanno esercitato su Hübner le critiche della fenomenologia husserliana all'atteggiamento naturale propria alle scienze positive. L'intento di Hübner è quindi quello di salvaguardare il valore delle esperienze, che quotidianamente l'uomo realizza nel suo vivere nel mondo, sottraendole da un ambito non-vincolante, determinato dal loro essere extra-scientifiche¹⁹. Prendendo spunto dal poetare di Hölderlin ad esempio, Hübner mostra che l'esperienza non scientifica del mondo riposa soprattutto su di un sistema di interdipendenze in cui il soggetto e l'oggetto non sono distinti, ma formano insieme un tutto, risultante però sempre come qualcosa di più della somma delle sue parti. Il vivere originario nel mondo non si esplica dunque secondo una relazione con gli oggetti conformemente alle pratiche tecnico-scientifiche, ma in una modalità che in principio porta alla manifestazione del

¹⁸ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 188.

¹⁹ Cfr. K. Hübner, *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung*, in Groszklaus-Oldmeyer (eds.), *Natur und Gegenwelt*, von Loeper, Karlsruhe 1983, pp. 43-57. L'opera in cui Hübner ha operato in maniera puntuale la critica alle pretese assolutistiche della scienza è *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Alber, Freiburg i.Br. 1976.

mondo come sacralità del *mysterium tremendum e fascinosum*, vale a dire numinosamente, per cui il punto di partenza per comprendere il rapporto originario tra uomo e mondo viene fornito dalla parola dio²⁰. La modernità si incentra invece sul concetto di “razionalità”, ma che cosa indica effettivamente tale termine? L’opera in cui Hübner risponde a tale questione, riequilibrando il rapporto tra mito scienza e razionalità, è *Wahrheit des Mythos*, che rappresenta senza dubbio l’esposizione più completa ed esauriente del suo pensiero.

Hübner è del parere che il nostro concetto di razionalità sia influenzato negativamente dallo strapotere detenuto dalla scienza nel mondo contemporaneo, motivo per cui la razionalità viene commisurata, quando non addirittura identificata, con il concetto di scienza. L’idea di razionalità ci porta intuitivamente un’immagine di concepibilità [*Begreiflichkeit*], fondabilità [*Begründbarkeit*], consequenzialità [*Folgerichtigkeit*], chiarezza [*Klarheit*] e comprensione universalmente cogente [*allgemein verbindliche Einsichtigkeit*]²¹. Tuttavia tali presupposti, universalmente riconosciuti, celano non un concetto unitario, ma una sorta di polimorfia della razionalità stessa. Hübner distingue infatti una razionalità intesa come intersoggettività semantica – costituita sulla chiarezza e sulla comprensione universalmente cogente – da una razionalità come intersoggettività empirica – basantesi su “fatti”, che però sono tali solo in quanto interpretati semanticamente in maniera universale. Oltre a queste si danno altre forme d’intersoggettività come quella logica, poggiante su di un procedimento, quella operativa, tipica di operazioni di produzione aventi un modello da seguire, ed infine quella normativa, che segue una scala di valori per agire in vista di un determinato scopo. Il mondo moderno ha ristretto il concetto di razionalità a quello di intersoggettività empirica; ma il lavoro della scienza – termine con cui Hübner riunisce le scienze della natura, la psicologia e le scienze storico-sociali – non consiste in una mera raccolta di fatti, bensì in una produzione di teorie che possano valere come sistemi di spiegazione e contemporaneamente di ordinamento del reale. Ora ciò che spesso non si considera, è che le asserzioni di base [*Basissätze*] del-

²⁰ Cfr. K. Hübner, *Wie irrational sind Mythen und Götter?*, in H.P. Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. II, Sindikat, Frankfurt a.M. 1994, p. 11.

²¹ Cfr. K. Hübner, *Wahrheit des Mythos*, Beck, München 1985, p. 239.

la scienza raramente poggiano su osservazioni, al contrario esse stesse sono affermazioni aventi un forte contenuto teoretico. Per questo motivo anche le affermazioni della scienza riposano spesso su presupposti assiomatici, e così «i fatti scientifici espressi in asserzioni di base, non sono dunque mai dati in modo puramente empirico, ma risultano sempre relazionali, ossia sotto la condizione che venga accettata una parte non empirica ad esse appartenente»²². A parere di Hübner tali presupposti a priori rappresentano una vera e propria determinazione ontologica [*ontologische Festsetzung*], per cui la realtà scientifica non si dà mai in sé, ma sempre secondo l'angolatura interpretativa: le risposte che noi otteniamo dipendono sempre dal nostro domandare. La conclusione di Hübner è che le teorie scientifiche portano con sé continuamente delle “cornici” di condizioni entro cui i fatti possono manifestarsi: «Così la razionalità intesa come intersoggettività empirica, proprio perché non può poggiare su di una esperienza cogente, ma rappresenta qualcosa di storicamente contingente, non è nient'altro che l'espressione della relazione con la realtà di un'epoca»²³.

Chiarito il concetto di razionalità, il mito va compreso secondo nuovi parametri, e quindi, così come la scienza, va inteso come mezzo di spiegazione e ordinamento sistematico della realtà. La basilare differenza è che per le sue spiegazioni non rimanda a leggi della natura, ma a ciò che il filosofo chiama *archai*: «Una *archè* è una storia dell'origine. Un tempo un'essenza numinosa ha compiuto una determinata azione per la prima volta (*ta prota*) e da allora questo avvenimento si ripete in maniera identica di continuo. Ciò vale innanzitutto per le apparizioni della natura»²⁴. Queste *archai* nella loro interdipendenza sono legate da una relazionalità numinosa. Al contrario di ciò che si ritiene comunemente, il mito non è una sorta di fede nel trascendente, ma ha un legame stretto con la realtà, che l'uomo incontrava sempre miticamente: «Egli trovava le *archai* e la loro disposizione in gruppi confermate o confutate in una molteplicità di singole esperienze, attraverso una quantità di eventi ed apparizioni, così come le leggi naturali o le regole storiche degli scienziati»²⁵.

²² *Ibi*, p. 248.

²³ *Ibi*, p. 256.

²⁴ *Ibi*, p. 135.

²⁵ *Ibi*, p. 260.

Hübner, in definitiva, fa propria l'affermazione del secondo Wittgenstein, secondo il quale il significato semantico di concetti ed affermazioni risiede nel loro uso. In tal modo l'intersoggettività semantica rappresenta sempre qualcosa di storicamente determinato: non dipende da intuizioni universali e necessarie, né da capacità di percezione, ma è la conseguenza del permanere in uno specifico nesso storico. La difficoltà nell'ascrivere al mito la razionalità nasce dall'accecamento della modernità da parte dell'ideale di esattezza, oltre che dalla scomparsa degli dèi dal nostro mondo, che mantiene di essi solo immagini oscure e sparse²⁶. Le accuse di vaghezza e di mancanza di precisione rivolte al mito non colpiscono quindi l'aspetto semantico dell'intersoggettività, ma esclusivamente quello empirico, di cui lo Hübner critica i presupposti. Inoltre propria al mito è anche un'intersoggettività logica, operativa e normativa, dato che queste si presentano sempre condizionate storicamente e non universali e necessarie. L'esperienza mitica ha dunque la stessa struttura di quella scientifica ed entrambe utilizzano lo stesso modello di spiegazione. «La superiorità della scienza sul mito dunque – scrive Hübner – è totalmente altra rispetto a ciò che i più immaginano, essa è solo storico-formale, e non una superiorità di una razionalità più cogente o di una verità maggiore»²⁷. Il risultato della ricerca dimostra quindi che i procedimenti razionali, sia dell'esperienza mitica sia di quella scientifica, poggiano su di un ambito che erroneamente viene ritenuto irrazionale; la proposta di Hübner è di definire questo «infondabile» razionalmente come il «prerazionale» [*das Vorrationale*].

Il filosofo polacco Leszek Kolakowski è, a mio avviso, colui che in maniera più convincente ha messo in evidenza l'ineliminabile presenza del mito nella nostra cultura al di là di ogni tentativo demitizzante. Egli, esaminando il mito fuori da ogni indagine sociologica o psicologica, valuta il bisogno del mito sulla base delle facoltà della coscienza umana, ritenendolo una costante antropologica. Kolakowski parte dal concetto di mito proprio alla storia delle religioni, mito come racconto dell'origine quindi, estendendolo però a tutte le “costruzioni” che, in maniera palese o nascosta, sono presenti nella nostra vita affettiva, e che per il filosofo sono quelle che ci consentono di porre teleologica-

²⁶ Cfr. *ibi*, p. 274.

²⁷ *Ibi*, p. 289.

mente in correlazione gli elementi della nostra esperienza. Se tali elementi si presentano sempre condizionati e mutevoli, è grazie a tali “costruzioni” che possono essere posti in relazione a realtà incondizionate, come “essere”, “verità” e “valore”. L’intento di Kolakowski è dunque dimostrare come la nostra società tecnologica, lungi dall’espellere costruzioni mitologiche dal suo seno, ne usufruisce massicciamente senza apparente contraddizione, in altri termini Kolakowski vuole mostrare come accanto alla facoltà analitica della coscienza, con la capacità di disgiungere un intero in parti sempre più piccole, si metta sempre all’opera quella sintetica, che ricerca un senso metafisico e un valore ultimo.

Per rendere ragione della persistenza del mito nella nostra civiltà demitologizzata è necessario allora partire dalle essenziali necessità proprie alla natura umana rispetto ai propri deficit. Le esperienze che quotidianamente realizziamo si mostrano, alla luce di una ragione analitica, disaggregate, discontinue e assiologicamente effimere. Il mito interviene proprio per colmare queste lacune, riuscendo a connettere la realtà empirica in maniera comprensiva, e quindi a legare significativamente i vari momenti del mondo della vita attraverso la relazione con realtà incondizionate, che appunto legano in un unico scopo i fenomeni²⁸. Inoltre il mito riesce a respingere la fugacità dei valori, riuscendo ad infondere credenza in una continuità assiologia rispetto al fluire delle cose e neutralizzando il tempo fisico, poiché riesce a superare il fluire a sé degli attimi privi di traccia attraverso la cumulazione degli eventi in una storia²⁹. Il mito colma dunque l’esigenza della natura umana di un senso, presentandosi come un costante processo di legittimazione fondantesi su regole arbitrarie e fuori dalla logica propria alla ragione analitica. Ma questo non significa affatto che il mito sia contro la logica,

²⁸ Cfr. L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, tr. in tedesco di P. Lachmann, Piper, München 1973, p. 7 (preferisco la traduzione tedesca perché condotta sull’originale polacco rispetto a quella italiana). Le tesi di questo lavoro vengono brevemente riproposte anche nell’opera dal titolo *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1990, in particolare nel capitolo IX, *The Illusion of Demythologization*, pp. 95-107.

²⁹ Su questo aspetto del mito come tentativo di arginare il non-senso del fluire temporale costruendo una storia scrive Jamme: «Questa necessità di una interpretazione del mondo e di sé, la ricerca di una risposta alla “domanda sull’unità del cammino della vita” pretendono ora [...] possibilità di espressione di sé non solo di natura reale ma fittizia: singoli avvenimenti effettivi devono mutarsi in storia, ossia in molteplici – rappresentate, possibili – storie». (C. Jamme, *Geschichten und Geschichte. Mythos in mythenloser Gesellschaft*, Palm & Enke, Erlangen und Jena 1997, p. 3).

poiché è la logica stessa che si manifesta come prodotto della presenza di questi criteri arbitrari³⁰. Il mito si presenta allora come il tentativo della coscienza umana di fuggire dalla casualità dell'essere e dall'indifferenza del mondo, come il tentativo di dare significatività a eventi puramente fisici come quello della morte, ma anche della riproduzione della specie. «La mera presenza della coscienza specificatamente umana – scrive Kolakowski – crea una inestinguibile situazione mitogena nella civiltà, in cui sia il ruolo di creatore di legami del mito nella vita sociale, sia le sue funzioni di integrazione nel processo di organizzazione della coscienza singola appaiono insostituibili, in particolare non sostituibili con convincimenti che vengono regolati da criteri di conoscenza scientifica»³¹.

La presentazione delle interpretazioni di Blumenberg Hübner e Kolakowski ha posto in evidenza la stretta connessione tra ermeneutica del mito e critica della razionalità. Nella *Mythos-Debatte* il mito sembra assurgere, come si è detto in precedenza, a contro-modello rispetto alla razionalità scientifica, perché riuscirebbe a dare voce a quelle esigenze esistenziali che non trovano risposta nell'ambito della razionalità scientifica: il mito verrebbe in aiuto alla difettività dell'umano, permettendo il salto nell'illimitato, consentendo all'uomo di trascendere se stesso e la propria condizionatezza³². Appare quindi riottenere credibilità ed interesse la necessità di una “nuova mitologia”³³ di fronte alla crisi di senso che ha investito la nostra civiltà e che trova i suoi prodromi nel

³⁰ Cfr. L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, cit., p. 18.

³¹ *Ibi*, p. 148.

³² Su questa concezione del mito si veda il saggio di G. Carchia, *Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione*, in «aut aut» 243-244(1991), pp. 3-9.

³³ «Necessitiamo di una nuova mitologia, di una mitologia della ragione», è scritto nell'*incipit* del cosiddetto più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco, attribuito da Pöggeler ad Hegel, ma frutto degli anni di stretta unione fraterna con Hölderlin e Schelling nello *Stift* di Tubinga (cfr. C. Jamme - H. Schneider [eds.], *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1984). Tale *Systemprogramm* espone la necessità di una ragione che sia al contempo sintetica ed antimeccanicistica, la necessità di una ricomposizione di mondo morale e teoretico grazie al lavoro di questa ragione sintetica, che può trasformare in comunità l'indifferenza atomistica nata dalla cittadinanza egualitaria della rivoluzione francese (su questi temi si veda M. Frank, *Mitologie della ragione. Due secoli di critica della razionalità e la nostalgia di una “nuova mitologia”*, tr. it. D. D'Amico, in M. Cometa [ed.], *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1989, pp. 7-29). Sul tema del mito come legame comunitario mi permetto di rimandare a V. Cesarone, *La comunità del mito*, «Idee» 48(2001), pp. 103-120.

romanticismo tedesco, dove per la prima volta la cultura dovette fronteggiare il problema dell'estraneità di stato e società, nonché quello della perdita di legittimità degli stessi. Va dato merito a Manfred Frank di aver portato alla luce il modo in cui Herder Lessing Novalis Fr. Schlegel Schelling e Baader abbiano affrontato tale crisi di senso, rivolgendosi alla tradizione mitica, o meglio agli schemi mitico-religiosi, rinvenendo in essi l'irrinunciabile patrimonio per la stabilità e la costituzione di una società sulla scorta di valori sommi: «Si potrebbe chiamare ciò la funzione comunicativa del mito, poiché essa mira all'intendersi dei membri di una società l'uno con l'altro ed alla concordia (oppure alla conciliabilità) delle loro convinzioni assiologiche»³⁴.

E tuttavia, proprio nell'ambito di tale re-mitizzazione del pensiero, appaiono frequenti inviti alla cautela. Infatti la messa in chiaro del potenziale persuasivo di cui è ricco il mito, e la constatazione che, prescindendo dall'aspetto contenutistico, è la forma che dona senso all'espressione discorsiva, solleva molteplici dubbi sulla controllabilità "razionale" degli effetti di una re-mitizzazione, e si affaccia la preoccupazione di una «mitolatria»³⁵ con l'invito ad una prudenza nei suoi confronti. Emblematiche paiono le parole poste all'inizio dell'introduzione ad un importante volume collettaneo che tematizza il rapporto tra mito e modernità: «Attenzione, questo non è affatto un ritorno al mito!»³⁶. Ebbene il curatore enuncia espressamente i pericoli derivanti da un fraintendimento della prospettiva ermeneutica: l'attualità del mito non è quella «parareligiosa e febbrile degli anni venti con le sue risonanze prefasciste», poiché l'abbrivio è dato piuttosto dalla critica che Benjamin e Weber esercitarono contro questo risveglio dei miti, e soprattutto il giudizio del disincanto del mondo da parte di Weber: il mondo non può più essere re-incantato³⁷. Di fronte a questo enorme rischio non re-

³⁴ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, p. 11.

³⁵ Cfr. R. Esposito, *Per un'interruzione del mito politico*, in R. Conforti - V. Dini - F.S. Festa (eds.), *Realismo e mito politico*, ESI, Napoli 1995, pp. 9-16.

³⁶ K.H. Bohrer (ed.), *Vorwort*, in *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 7. Su queste esigenze della *Mythos-Debatte* insiste anche F. Cuniberto, *Mitologia della ragione o supplemento d'anima. Sugli sviluppi recenti della "Mythos-Debatte"*, «aut aut» 243-244(1991), pp. 75-88.

³⁷ Mi sembra importante evidenziare che anche in Italia c'è chi come Roberto Esposito, che, di fronte a quella che egli stesso chiama «mitolatria», invita la cultura politica di sinistra a leggere

sta che confinare il mito nell'estetico, ricostruendone il percorso per cui dalla *Frühromantik*, attraverso Nietzsche e il surrealismo, è giunto fino alla modernità. I motivi di questa apprensione sono facilmente intuibili se prendiamo brevemente in esame il rapporto tra mito e ideologia, o meglio, per adoperare la definizione di Karl Kerényi, tra mito e tecnica.

Il mito utilizzato dalla politica, quello che deve servire a mettere in movimento le masse – scrive Kerényi – non ha nulla in comune con il mito della storia delle religioni: con mito l'ideologia intende uno strumento per veicolare e movimentare le masse. Appare evidente che, con una tale funzione, cadono tutte le eventuali confutazioni sul piano della verità, poiché il valore di questo mito è determinato dal suo funzionamento. Così tale mito si costituisce attorno all'interdipendenza di due aspetti essenziali: pretesa (infondata) di verità e applicabilità tecnica. Ma proprio questi due elementi del mito utilizzato dalla politica lo differenziano da quello autentico, esperibile attraverso la storia delle religioni, tanto che «tra i miti della storia delle religioni e i miti della storia politica odierna si spalanca un abisso»³⁸. Tale mito inautentico sarebbe privo, infatti, di quella spontaneità propria del mito della storia delle religioni, che si connota soprattutto per la sua mancanza di pretese e il suo essere senza scopo. Inoltre, il mito inautentico dissolverebbe l'unione essenziale tra mito e culto, per rendere quest'ultimo, sciolto il legame con la spontaneità mitopoietica, un cieco strumento al servizio di determinate finalità storiche. È questo il mito della mitologia tecnicizzata, come ci ricorda Jesi, «evocazione ed elaborazione interessate di materiali che possono servire ad un determinato scopo»³⁹. Kerényi indica, dunque, nella contrapposizione umanesimo/ideologia una chiave di lettura decisiva per riuscire a preservare sia la mancanza di pretese del mito, sia la libertà umana di fronte ad esso. Il mito, infatti, è sempre umano poiché sorge da determinate esigenze antropologiche; farne una

il significato dei miti non più a partire dal marxismo, inteso come «soteriologia della verità storica», ma con gli occhi di un Weber che ha riconosciuto l'ineliminabilità di un residuo mitico nella politica (cfr. R. Esposito, *Per un'interruzione del mito politico*, cit., pp. 13-16).

³⁸ K. Kerényi, *Das Wesen des Mythos und die Technik*, in K. Hoffmann (ed.), *Die Wirklichkeit des Mythos*, Knaur, München-Zürich 1965, p. 131. Su questi temi si veda anche, tra i tanti testi di Kerényi, *Umgang mit dem Göttlichem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. Sul rapporto tra mito e tecnica si veda anche: F. Rapp, *Technik als Mythos*, in H. Poser, *Philosophie und Mythos. Ein Colloquium*, De Gruyter, Berlin-New York 1979, pp. 110-129.

³⁹ F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano 1980, p. 80.

sostanza extraumana, che si inverte nella storia, significa invece schiacciare l'uomo sotto il peso di *Anàanke*, lasciando che esso non sia altro che nuda vita⁴⁰. Tale sarebbe dunque il pericolo della tecnicizzazione del mito: approfittare della sua funzionalità formale per renderlo sanguinario Moloch che sacrifica l'uomo alla storia.

Qual è dunque il punto da cui osservare e valutare il mito in maniera non mitologica (o mitolatrica)? Si dà un'ulteriore possibilità, oltre quella disincantata e disincantante *à la* Weber, cui abbiamo accennato? A mio modesto avviso Blumenberg ha fornito un *discrimen* importante di cui ci si potrebbe valere anche per contesti diversi rispetto all'*Arbeit am Mythos*, e mi riferisco all'opposizione mito/dogma. Mostrato, infatti, che il *logos* non si oppone al mito, in quanto in esso vi è sempre un lavoro del *logos*, Blumenberg considera il vero "nemico" del mito il dogma: la vera opposizione ai miti la rappresentano i dogmi. Questi ultimi nascono quando si danno le eresie, le quali rappresentano i diversi cammini interpretativi percorsi per evitare le difficoltà ermeneutiche fornite dalle sacre scritture. Il mito non ha invece ricezione, poiché la mitologia è un costante lavoro al (del) mito, che si serve anch'esso di una costanza, ma esclusivamente iconica⁴¹. Ora, messa da parte la concezione binaria mito/dogma, potremmo riuscire a tratteggiare meglio la natura del mito "genuino", per utilizzare una formula di Kerényi, nel momento in cui non lasciamo che il mito divenga dogma, lasciandolo rimanere aperto, anzi, per meglio dire, nel momento in cui facciamo sì che il mito muova verso un'apertura.

Questa apertura si può rappresentare in diverse modalità: innanzitutto come apertura ermeneutica, poiché il mito si dà sempre ed esclusivamente come mitologia, come interpretazione e trasformazione continua di una "costanza iconica" che non trova giammai la propria definitiva esplicitazione. Strettamente connessa a quella ermeneutica si presenterebbe un'apertura temporale, perché il mito mostra la sua capacità di portare effetti esclusivamente verso un futuro sempre a venire ma mai

⁴⁰ Utilizzo qui, paradossalmente, le formulazioni benjaminiane di critica al mito (cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*; ed anche *Destino e carattere*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995) per cercare di separare l'incatenamento alla dimensione necessitante del mito, concretizzantesi nella storia che soffoca l'individuo, considerato semplicemente nuda vita, da un'altra che risponde al libero gioco dello spirito umano.

⁴¹ Cfr. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., pp. 239 ss.

definitivamente presente, vale a dire in una visione dell'orizzonte che non si rinchiude dell'immanenza storica, ma apporta speranza alla concretizzazione del bene e della giustizia, in un'apertura, quindi, che dona senso all'agire politico e sociale. Il mito si contrassegna infine come apertura sociale nel momento in cui la sua incarnazione di istanze significative e liberatorie può fungere da elemento identitario sempre permanendo nella sua universalità, ossia ponendo in essere speranze che muovono il significato dell'agire politico a prescindere da settorializzazioni ideologiche o etniche. In questo senso va l'interpretazione del rapporto tra mito e politica per Jeanne Hersch, colei che ha vissuto sulla propria pelle la forza negativa del mito antisemita, ma che crede nella possibilità dei miti autentici di suscitare la speranza e quindi di muovere l'azione umana: «Senza la speranza il mito è ancora solo menzogna, propaganda, vuoto promettere, assegno scoperto, favola per schiavi»⁴².

ABSTRACT

This piece begins by presenting three different interpretations of myth (Blumenberg, Hübner and Kolakowski) from the so-called Mythos-Debatte that took place in Germany at the end of the twentieth century. Such hermeneutics regarding myth materialise around a critical tendency towards rationality, by which myth seems to have become a kind of counter-model to scientific rationality. This is true in that it seems to be able to give a voice to the kind of existential existences not catered for by scientific rationality. But this eulogy to remythologization inevitably has to reckon with the possible "technical" use of myth by ideologies that exploit its powers of persuasion. There appear to be two common forms of interpretation: the recognition, in a loose sense, of the inevitable grain of myth in every "political" decision in an attempt to render its reasons less fantastic, or the exposure of the unauthentic myth that leaves no space for the future, but instead presents foregone conclusions, by way of historical fulfillment.

Il contributo presenta innanzitutto tre interpretazioni del mito (Blumenberg, Hübner e Kolakowski) della cosiddetta Mythos-Debatte, avve-

⁴² J. Hersch, *Mythos und Politik*, in *Die Wirklichkeit des Mythos*, cit., p. 86.

nuta in Germania alla fine del '900. Queste ermeneutiche del mito si costituiscono attorno a una volontà critica nei confronti della razionalità, per cui il mito sembra diventare una specie di contro-modello rispetto alla razionalità scientifica, perché riuscirebbe a dare voce a quelle esigenze esistenziali che non trovano risposta nell'ambito della razionalità scientifica. Ma questo elogio della reimpoltrizzazione deve fare i conti con il possibile utilizzo "tecnico" del mito da parte di ideologie che strumentalizzano la sua potenza persuasiva. Di fronte a questa eventuale "mitolatria", le strade interpretative appaiono essere due: riconoscere il fondo mitico ineliminabile di ogni decisione "politica" in senso ampio, per cercare di disincantarne i motivi, oppure smascherare i miti inautentici, che non lasciano aperture verso il futuro, ma presentano una conclusione dei miti, attraverso un inveramento storico.