

Blumenberg. La ragione del mito

di Massimo Marassi

massimo.marassi@unicatt.it

Abstract

Myth is not a way to go back to the origins, it has rather got its own function within the task that men carry out in receiving history. Such function also includes a continuous mythicization in order to set a distance from reality's absolutism. Myth has its own proper sense, which is not in opposition to the function of the logos. It is rather a principle of the constitution of meaning in the finitude of existence.

Il termine mito è costituito da una ambiguità difficilmente superabile. Infatti quando ci si riferisce a un mito (Prometeo, Ifigenia, Edipo, ecc.) esso è talmente noto che non è necessario raccontarlo per intero, basta pronunciare il suo nome; eppure, se solo si tenta di darne una definizione, a prescindere dal riferimento esplicito a un eroe o a un dio, esso appare privo di oggetto e di materia, addirittura irreperibile¹.

Nonostante questa impossibilità definitoria o di totale comprensione e razionalizzazione del racconto mitico, o forse proprio per questa riserva di senso, la cultura occidentale è sorta anche a partire dal carattere «paradigmatico» del mito greco, cioè di una parola, di un discorso che ha l'evidenza di una storia inconfutabile e ingiustificabile, una sorta di proverbio che rammenta come stanno le cose, anzi s'identifica con uno stato di cose, che dice e insieme costituisce il reale e

¹ Cfr. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967; tr. it. di A. Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 35; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981, tr. it. di F. Cuniberto, *L'invenzione della mitologia*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 152-163; C. Lévi-Strauss, "La structure des mythes" (1955), in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 227-255, in particolare p. 233; tr. it. di P. Caruso, "La struttura dei miti", in *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 231-262, in particolare p. 238; R. Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957; tr. it. di L. Lonzi, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974, p. 192.

l'effettuale². È solo con Pindaro e Platone che il concetto di mito assume un valore negativo, di una finzione opposta alla verità che necessariamente il *logos* porterebbe con sé, costituendo così il movimento della filosofia occidentale, il suo duplice carattere di progressiva demitizzazione o, all'opposto, di logicizzazione dell'originario³. Il *Fedone* e la *Repubblica* attestano questa separazione tra mito e *logos* che in seguito dominerà l'Occidente⁴. Ma già Aristotele non sembra condividere fino in fondo questa opposizione tanto che afferma testualmente che il filosofo è anche e pur sempre qualcuno che ama il mito, un *philomythos*⁵.

Al di là delle differenze, sia che il mito venga nobilitato o condannato, la filosofia che nel corso della sua storia si propone come una scienza individuando un oggetto e un metodo specifici si emancipa progressivamente dalla mitologia e si regge pertanto sul *logos*⁶. È in forza del *logos* capace di verità che la filosofia diviene critica del mito in quanto finzione, ma così facendo la filosofia tende a includere e a rielaborare il mito, lo trasforma, lo interpreta, lo spiega. La mitologia diviene così un sistema di interpretazioni, che recupera l'universo

² Cfr. W.F. Otto, "Der Mythos und das Wort", in *Das Wort der Antike*, Klett, Stuttgart 1962, pp. 348 sgg.; tr. it. di G. Moretti, "Il mito e la parola", in *Il mito, il melangolo*, Genova 1993, p. 31; W. Burkert, "Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen", in F. Graf (a cura di), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 9 sgg., 14.

³ Cfr. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck, München 1985, pp. 239 sgg.; tr. it. di P. Capriolo, *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 269 sgg.; R.B. Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 247 sgg.; tr. it. di P. Zaninoni, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di L. Perilli, Adelphi, Milano 2002², pp. 297 sgg.

⁴ Cfr. Pindaro, *Le Olimpiche*, 1, 28 b, a cura di B. Gentili, Mondadori, Milano 2013, p. 75; Platone, *Fedone*, 61 b, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000; Platone, *Repubblica*, 330 d, in *Tutti gli scritti*, cit.

⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 11-21, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000; J. Bollack, "Mythische Deutung und Deutung des Mythos", in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971, p. 67 sg., pp. 96 sgg.

⁶ Cfr. M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, La Nuova Italia, Firenze 1972², pp. 9-11.

mitico in una molteplicità di modi che vanno dalla «nuova mitologia»⁷ della ragione presente nell'*ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* fino alla mitologia irrazionalistica inaugurata da Nietzsche che si tradurrà – senza più alcun nesso filosofico con la sua fonte, ma come mero dato storico – in un proliferare di ideologie politiche contrastanti, mutevoli, divergenti, di breve durata e nel contemporaneo, nostalgico e insaziabile bisogno di nuovi miti⁸.

Se la pretesa illuministica di fare piena luce sull'universo mitico lo porta a estenuazione, le ricerche di Heyne, Herder, Schelling e Schlegel fino a Cassirer rivalutano il mito come fonte plurima di significato capace di originare allegorie, simboli, forme dello spirito⁹. La mitologia scientifica che lo considera una mescolanza tra pensiero e fatto genera di conseguenza una nuova modalità di intendere l'antropologia e la storia delle religioni¹⁰.

In tal senso sembra di poter dire che il mito non testimonia solo l'azione genealogica di un'origine aionica non consumabile dalla ripetizione delle dizioni, ma anche la sua analisi infinita da parte di un

⁷ «... wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden» (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 235).

⁸ Cfr. Ch. Jamme, H. Schneider (a cura di), *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 13.

⁹ Cfr. C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, pp. 12 sgg.

¹⁰ Cfr. K.O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1825, pp. 108-121, 207; T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997; J. Starobinski, "Le mythe au XVIIIe siècle", *Critique*, 33, (1977), pp. 975 sgg.; J. Starobinski, "Fable et mythologie, aux XVIIe et XVIIIe siècle. Dans la littérature et la réflexion théorique", in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des mythologies*, vol. 1, Flammarion, Paris 1981, pp. 1-23; tr. it., "Favola e mitologia nei secoli XVII e XVIII. Letteratura e riflessione teorica", in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, ed. it. a cura di I. Sordi, vol. 2, Rizzoli, Milano 1989, pp. 675-692; O. Marquard, "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", in H. Poser (a cura di), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, de Gruyter, Berlin-New York 1979, pp. 40-58; tr. it. di G. Carchia, "Lode del politeismo", in O. Marquard, *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 37-62.

singolo che per necessità deve «ricordare, ripetere e rielaborare»¹¹. Si tratta di cogliere un modello dell'interpretazione basato sul rapporto tra ragione e storia in modo che possa imporsi la «legittimità» di un'epoca rispetto ad un'altra. In tal modo si esce da una concezione della storia come tradizione organica costituita dal continuismo delle epoche e risaltano invece la loro specificità, le cesure che le innervano e che attestano anche sul piano ontologico un rifiuto netto del sostanzialismo e l'imporsi di un pensiero del divenire come divenire. Se il *prius* è il divenire, occorre comunque un minimo di identità e questa va reperita nel movimento della storia, che nuovamente rioccupa e rinnova il passato distogliendo lo sguardo dall'origine e volgendolo verso la fine, verso il compimento. Ne consegue che non è più la continuità o l'identità del flusso storico a spiegare le differenze, ma sono le differenze che costituiscono via via l'identità. Non è più la sostanza e la sua permanenza a rendere ragione del mutare degli accidenti, bensì gli accidenti costituiscono nel tempo la sostanza. Il permanere è dato dalla continuità delle ricezioni che suscitano una mobile «rioccupazione» della realtà: «il concetto di rioccupazione (*Umbesetzung*) designa come implicazione il minimo di identità che deve poter essere reperito, o per lo meno presupposto, e ricercato anche nel movimento più movimentato della storia [...] rioccupazione significa che asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche»¹².

¹¹ M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, cit., pp. 1-8; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspero, Paris 1971; tr. it. di M. Romano, B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1978, pp. 383-415; S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914), in *Gesammelte Werke*, vol. 10, Fischer, Frankfurt am Main 1969⁵, pp. 126-136; tr. it. di C. Musatti, *Ricordare, ripetere, rielaborare*, in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 353-361; P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Rhein, Zürich 1944; tr. it. di A. Brelich, *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 7 sgg., 25 sgg.

¹² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 541; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 502; G. Carchia, "Introduzione", in H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 9, 15.

Da questa prospettiva il significato del mito non sta nella sua illusoria ed evanescente origine, bensì nella sua ricezione: «l'originario rimane un'ipotesi, l'unica base per verificare la quale è la ricezione»¹³. Ne consegue che fondamentale non è ciò che esiste o che si immagina sia esistito all'inizio, ma ciò che resta alla fine: «se è possibile parlare di un mito fondamentale (*Grundmythos*) senza farlo passare per il mito originario (*Urmythos*), allora la sua condensazione e il suo consolidamento devono essere un processo diacronico»¹⁴.

Solo così il mito permane come un racconto plurisenso dotato in tutte le sue forme di una "significatività" che richiede una fenomenologia e una continua interpretazione¹⁵. Sembra perciò che il mito possa valere ancora oggi come una sorta di discorso-azione, che tiene insieme il pensiero e il linguaggio e dall'altra parte la vita, l'agire in tutte le sue forme¹⁶. Di conseguenza le novità della storia non sono mai qualcosa di arbitrario, sia nel loro sorgere sia nelle loro letture, ma rimangono sempre soggette a un quadro costante di riferimento: al rigore delle aspettative e dei bisogni che si trovano precostituiti nel «mondo della vita», da cui ogni affermazione trae senso.

Da questa breve descrizione si capisce la difficoltà di qualsiasi ermeneutica mitica. Blumenberg propone un'interpretazione in cui la ricerca sull'origine del mito resta sospesa a favore dell'individuazione

¹³ H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel*, cit., p. 28; tr. it. di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002, p. 71.

¹⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, p. 192; tr. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, cit., p. 219.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 68-126, in particolare pp. 77 sgg.; tr. it., pp. 87-147, in particolare pp. 96 sgg.; W. Burkert, "Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen", cit., pp. 17, 21; J. Villwock, "Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs", *Philosophische Rundschau*, 32, 1-2, (1985), p. 76.

¹⁶ Cfr. K. Kerényi (a cura di), "Was ist Mythologie?" (1939), in *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 212-233.

del suo compito storico, ossia quale potrebbe essere in ogni epoca la sua funzione, l'incidenza del suo ripetuto e ossessivo racconto¹⁷.

Un tentativo, questo, che persegue una direzione diversa se non opposta a quella percorsa abitualmente: sembra che l'origine sia inattingibile mentre possiamo scoprire il significato di un evento o di un racconto seguendo il suo dipanarsi, il fatto che si ripete, e ogni volta un volto diverso dell'origine, in sé irrepresentabile, si palesa: «solo il lavoro sul mito – e sia pure il lavoro della sua definitiva riduzione – rende visibile il lavoro del mito»¹⁸.

Forse la differenza di posizione rispetto a Cassirer può rendere più incisiva la distanza della ricerca dell'origine e l'approfondimento della sua funzione. Sembrerebbe banale ricordare che il mito svolge, sia per Cassirer sia per Blumenberg, una funzione simbolica. Dobbiamo però chiederci dove il simbolico tragga la propria energia e qui scorgeremo che per Blumenberg il mito vale per la sua forma *tout court*. Procederà anche simbolicamente, ma ciò che lo distingue dalla comune descrizione della realtà esaltando il suo aspetto simbolico è il fatto che continua ad accumulare materiale nel tempo e così si dipana sempre diversamente, configura in modo inatteso il suo nucleo narrativo in una variabilità fluida di forme, interpreta la realtà in forza di un'alterità nascosta, ne tasta e soppesa il gradiente di significatività.

Il mito riposa inevitabilmente nel passato, quasi lo inchioda, ma proprio così, conferendogli oggettività e quindi una forma precisa, consente alla coscienza di averne esperienza in tutti i modi di cui è capace: è l'intenzionalità che lascia scomparire il passato dei suoi racconti e poi gli dà teneramente o angosciosamente forma come può, anche con la forza argomentativa della ragione, annullando le separazioni e cogliendo il miracolo di un istante sempre nuovo. Il mito

¹⁷ Cfr. G. Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 63-73; R. Bodei, "Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg", in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 38, 40-43.

¹⁸ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 133; *Elaborazione del mito*, cit., p. 156.

ha la capacità di tenere separato il passato dal presente, ma anche di far rivivere il passato nel presente, di riconoscerlo come l'immemoriale, come ciò che va tenuto a distanza nell'oblio e nel contempo presagito come anticipazione di un futuro rinnovato¹⁹.

Non è necessario credere al mito. Esso è tale e opera proprio quando nessuno ne stima la verità, quando lo si considera un mero racconto senza effetti; eppure rigenera il presente: eccoci al fianco di Achille nel turbine della battaglia, ecco l'aquila di Zeus avventarsi su di noi, ecco Ifigenia sacrificata all'infinito per la riuscita di una spedizione, ecco Antigone divorata tra la legge della città e quella del cuore. Quanta verità abita questi racconti? Un nulla di verità. Eppure la loro forza creativa, l'alta densità, la capacità di fare storia è inarrestabile: ecco l'Occidente crescere sul loro continuo ripresentarsi nella storia di ogni singolo uomo. Questi racconti costruiscono l'identità di ogni singola esistenza: non dicono la verità, ma incarnano il valore.

Il mito è una riserva di senso inesauribile a cui si può attingere senza depauperarlo e insieme produce senso ogni volta che si cerca di brandire la sua forma per configurare la realtà in una infinità di varianti che rappresentano il perpetuarsi della sua inesauribile storia. Tutto intorno, senza questo nucleo incandescente che si trattiene nel passato, è muto e informe. Ma il mito trasforma un cumulo di pietre in un monumento, una serie di sogni e speranze in storie di conquiste e di eroi, una parola in una legge, un sacrificio in una redenzione, un incontro in una comunità.

Così possiamo interpretare un'eredità silenziosa (*mythos* ha la stessa radice del latino *mutus*) che teniamo volontariamente a distanza, usiamo un racconto che parla e nello stesso tempo tace, in equilibrio tra dicibile e indicibile²⁰. Un tempo il mito era lo

¹⁹ Sulla funzione della memoria cfr. P. Caloni, "Il mito e la memoria nella filosofia di Hans Blumenberg", *Filosofia e teologia*, XXIV, 3, (2010), pp. 570-586.

²⁰ Sulle caratteristiche formali della distanza (complicazione, digressione, ripetizione, integrazione, antitesi, parallelismo), cfr. H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", cit., p. 50; *Il futuro del mito*, cit., p. 114.

stratagemma di un *logos* povero di mezzi, inerme e quasi inetto, per esorcizzare la paura di fronte all'ignoto, a un futuro imprevedibile, inatteso e comunque portatore di angoscia e terrore. Il mito è il racconto che può calmare lo spavento che genera ciò che è profondo e sconosciuto, inclassificabile, casuale, inspiegabile, caotico. La condizione originaria dell'uomo è la lotta contro lo strapotere di una realtà minacciosa che non suscita ammirazione, bensì solo terrore e così si dà nome e significato all'accidentalità ineffabile e imprevedibile²¹.

Ogni forma dell'accadere, dalla nascita degli dei all'Ade che rapina gli eroi, genera nell'uomo che si desta cosciente di fronte a una realtà da cui ha preso le distanze, che è caos informe e periglioso, appunto non tanto la meraviglia, ma il timore e lo spavento. Il mito è allora questo atto di nascita nascosto, perché appena compare il *logos* ecco che il mito sottrae la sua origine e si concede alle interpretazioni della sua ricezione. Si genera così la filosofia e in questa estraneità dell'uomo al mondo le cose hanno già il loro nome; i filosofi possono riflettere su nomi già rivelati cosicché il loro sapere è derivato, secondo, interpretazione di parole già dette: ed è così cominciano ad avere a che fare con la verità e con l'errore.

Ciò che è tremendo, l'orrore dell'origine che si cela, lasciandoci in balia di un tempo senza genesi e senza approdi, il "grande tempo" che tutto raccoglie²², si acquieta e stempera in una ricostruzione astratta e neutra della coscienza. Il mito prende distanza ed estenua l'assolutismo della realtà, la riconduce, perché già vissuta e raccontata infinite volte, a un grado di sopportabilità ma al contempo lascia al singolo la responsabilità di tracciare nuove vie verso una presenza che

²¹ Cfr. L. Regazzoni, "Dal nominare al narrare. Genealogia e metamorfosi del mito", *Discipline filosofiche*, XI, 1, (2001), pp. 194, 196, 200-204; R. Bodei, "Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg", cit., p. 32.

²² Cfr. G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris 1953, pp. 65-75, 286; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Springer, Wien 1958, pp. 5-32.

conserva in sé le tracce profonde e nette della mancanza che la costituisce²³. Il *logos* è il distaccato e lento rimuginare su una realtà languida e impersonale, sulla quale si può riflettere, determinare a piacimento, dimenticando la latenza indeterminata da cui proviene. Blumenberg non tenta come Gadamer la riconciliazione con la realtà dopo averla accettata. Il mito consente di mettersi in salvo e di contemplare, come avviene in *Naufragio con spettatore*, il pericolo scampato, di avvertire il dolore dell'esistenza nella catastrofe accaduta ad altri, ma comunque salvi su una terra sicura²⁴. Il mito consente ogni volta di lasciarsi alle spalle il terrore della fine e la nostalgia di una provenienza sconosciuta perché inventa un racconto che confina la realtà nello spazio dominabile della ripetizione, lotta, come detto, contro l'assolutismo della realtà, in una sorta di dimenticanza volontaria o di oblio dell'evento, tanto da alleggerirlo nella sua presenza e nel suo grado di verità.

Se oggi la tecnica, si pensi all'itinerario critico che va da Heidegger ad Anders, da Gehlen a Eibl-Eibesfeldt, da Marcuse a Dessauer, è la strategia per conquistare il mondo a ogni costo, anche con la violenza, e di assoggettarlo ai fini di una razionalità calcolante e distruttiva, Blumenberg tratteggia l'itinerario opposto, si allontana dal mondo, alleggerisce la tensione, prende le distanze, dimentica la pesantezza e l'invasione del reale. L'angoscia che prova è ineliminabile: non la paura di qualcosa, ma lo spavento di fronte a ciò che è altro da sé, anzi il terrore del tutt'altro, dell'Altro. Domina la convinzione che è inutile cercare una "procedura scientifica" che spieghi la realtà, perché

²³ Cfr. M. Cometa, "Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito", in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 145-146, 157.

²⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1972, p. 125; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1989, p. 164; H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; tr. it. di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985; L. Regazzoni, "Dal nominare al narrare. Genealogia e metamorfosi del mito", cit., pp. 200-204; R. Bodei, "Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg", cit., pp. 32, 38, 40-43.

questa continuerà a sottrarsi a ogni forma di sottomissione e la ragione tecnica mostrerà alla lunga i suoi esiti nefasti. Ciò non significa rinunciare alla ricerca di fondamenti: vale piuttosto l'insufficienza della ragione nel cogliere ciò che per l'uomo è essenziale e che appare per segni una volta che la realtà ha perso la forza della presenza e comincia a mostrare i segni della mancanza a un essere, l'uomo, che manca sempre, alla Gehlen, dell'essenziale²⁵.

Se dunque l'origine si pone nel racconto come inattingibile nel suo nucleo costitutivo e definito, al mito non resta che procedere con una serie di caratteristiche solo a prima vista parziali: infatti, e certamente, il racconto è scelta, seleziona nomi e vicende, ritaglia una parte della realtà che intende significare. In tal modo, poi, il mito istituisce via via nella narrazione una storia della ricezione, che evidenzia sempre al di là delle varianti un nucleo di verità: senza stabilità o senza varianti, per quanto possa sembrare contraddittorio, il mito perderebbe comunque in significatività, non eserciterebbe più alcuna funzione. E la funzione rappresenta un'oggettività, ritagliata dalla selezione e dalla ricezione, per cui in gioco non è tanto la verità del racconto, bensì la sua significatività (Dilthey) o la sua pregnanza simbolica (Cassirer)²⁶.

²⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981, pp. 124-125; tr. it. di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 103-104: «L'assioma di ogni retorica è il *principium rationis insufficientis*. Esso è il correlato antropologico di un essere cui manca l'essenziale. [...] Ma il "principio di ragione insufficiente" non va confuso con un postulato di rinuncia ai fondamenti, così come "opinione" non significa comportamento infondato, bensì fondato ma non regolato diffusamente e metodicamente. Si deve andar cauti con l'accusa di irrazionalità, quando devono essere esclusi processi infiniti e indeterminati; nella sfera di fondazione della prassi vitale l'insufficiente può essere più razionale dell'insistere su una procedura "scientifforme", ed è più razionale del camuffamento di decisioni già prese tramite fondazioni di tipo scientifico». Cfr. M. Cometa, "Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito", cit., pp. 145-146, 157.

²⁶ Cfr. M. Hundek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg 2000, pp. 291-307; W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Teubner, Leipzig-Berlin 1927, pp. 232-241; tr. it. di P. Rossi, *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982, pp. 337-348; W. Dilthey, *Leben und Erkennen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 19, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, p. 375; tr. it. di A. Marini, *Vivere e conoscere*, in *Per la fondazione delle scienze*

Con questa ricostruzione abbiamo raggiunto un primo risultato: passano in secondo piano, a livello ontologico ed epistemologico, sia l'origine-fondamento sia la verità. Rimane come nucleo del racconto e della sua funzione la significatività, che è in grado di attestare una conoscibilità del mondo e una lettura della realtà diverse da quelle offerte dal sapere scientifico. Questo «principio di significatività» è strettamente connesso alla sfera soggettiva e nella formulazione che ne aveva dato Rothacker si proponeva come fonte di senso: «solo il principio di significatività rende comprensibile il fatto che le intuizioni non sono soltanto sensibili, ma sono ugualmente piene di senso»²⁷. Blumenberg ne trae la conseguenza teorica: «la significatività è riferita alla finitezza. Essa sorge sotto il *diktat* della rinuncia al *Vogliamo tutto* [in italiano nel testo], che resta lo stimolo segreto verso l'impossibile»²⁸.

Se la finitezza è insuperabile è impossibile chiarire le cose, prese dal vortice del tempo che passa, con la razionalità del computo: questa rimane astratta dalla carne in cui vive e se può calcolare ciò che è reale nulla può nei confronti dell'impossibile e anche solo del contingente, ossia dell'accadimento casuale che avviene una sola volta e una volta per tutte. La razionalità ama la ripetizione, trova conforto in ciò che è stabile e usa la contraddizione non come il segno del limite della finitezza, ma come occasione per ripartire di nuovo alla ricerca del conforto. La fatticità dell'esistenza obbliga a continue elaborazioni per sopravvivere ma la razionalità non dà né consolazione né risposte²⁹.

dello spirito. *Scritti editi e inediti (1860-1896)*, Franco Angeli, Milano 1987, p. 336. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*, B. Cassirer, Berlin 1929, pp. 221-236; tr. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche, III, Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, tomo 1, pp. 255-272. In riferimento a Goethe, cfr. p. 269; A. Rivera García, "Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg", in A. Fragio, D. Giordano (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Aracne, Roma 2010, p. 159.

²⁷ E. Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bouvier, Bonn 1966, p. 45.

²⁸ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 77; *Elaborazione del mito*, cit., p. 96.

²⁹ Cfr. H. Holz, *Vom Mythos zur Reflexion. Thesen zum Strukturgesetz der Entwicklung des abendländischen Denkens*, Alber, Freiburg-München 1975, p. 22.

Con questo non s'intende dire che mito e *logos* sono da leggersi in antitesi. Probabilmente è il *logos* che ripresenta miti e la funzione dei miti riporta il *logos* al luogo in cui sorgono le domande che restano senza risposte, al "problema di tutti i problemi", al "problema più profondo", come amava ricordare Blanchot. Non si tratta di scorgere una complementarità di funzioni quanto di affrancarsi dalla realtà e dal suo assolutismo, una sorta di emancipazione o di difesa dalle asperità del quotidiano. Il mito è questa trasformazione costitutiva dell'esistenza per cui essa rinuncia alle risposte definitive e ritorna a conferire il primato alla domanda come ricerca di significatività: non c'è infatti risposta che possa riempire o anche solo tentare di adeguare l'abisso che dischiude la domanda sul senso della realtà. L'assolutezza della realtà e del vero è posta a una distanza che consente la sopportazione, che ricostruisce e dissolve miti grazie a una continua ricezione³⁰.

Da questa considerazione vorrei rimarcare che non è tanto in gioco il primato del mito o del *logos*, in quanto per Blumenberg non si tratta solo di "elaborare" il mito, quasi fosse un compito riconducibile a un'esigenza determinata della storia della cultura. Credo che in primo piano venga il senso dell'uomo, la determinazione di quale progetto antropologico regga l'intera specie: come fa l'uomo ad esistere in quanto uomo? Questa domanda risuona nella storia e le possibili risposte sono sempre determinazioni parziali. Vale a dire che l'uomo è tale perché continua a reinterpretarsi, a chiedersi come possa essere se stesso, proprio quel singolo che egli è: e qui il bisogno antropologico si risolve o nelle inevitabili domande della metafisica oppure nell'"ostensione" del mito³¹.

E si tratta di una metafisica che è solo a prima vista parziale. Non attinge il fondamento e ne resta soddisfatta. Non va all'origine senza

³⁰ Cfr. H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", cit., p. 28; *Il futuro del mito*, cit., p. 71.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 31; tr. it., p. 78; D. Trierweiler, *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Puf, Paris 2010, p. 17.

una motivazione. È invece la contingenza del mondo, la finitezza dell'esistenza a sollevare l'interrogazione senza concedersi il lusso di un'improbabile fondazione definitiva: a reggere questa metafisica è infatti il principio di ragione insufficiente, a cui corrisponde nella prassi una vera e propria fenomenologia dell'esistenza³². Ma dove la ragione è «insufficiente», dove non riesce più a “rendere ragione” del mito, essa mostra la sua impotenza, la sua incapacità di dimostrare e legittimare. Non le resta così che trasformarsi, storicizzarsi, mutare. Di fronte al mito che continua a narrare la ragione appare nella sua inermità: per definizione essa dovrebbe dare ragione, ma mostra solo l'impossibilità di rendere ragione. In un modo o nell'altro siamo sottratti al fascino del monomito: «nel mito non accade il totale e il definitivo»³³.

Non si può a questo punto ignorare una conseguenza di rilievo che dipende dalla formulazione di un simile principio di alleggerimento: se il principio di ragione sufficiente garantiva il possesso e la gestione delle verità di fatto, l'insufficienza proposta da Blumenberg intende porre in primo piano non la verità del principio, ma, proprio grazie al suo limite connaturato, la libertà concessa all'uomo come struttura costitutiva della sua coscienza ed esistenza. Il principio di ragione insufficiente garantisce la storia della libertà, non lo svelamento dell'*aletheia*. Questa rinuncia alla verità viene sostituita dalla significatività che sola può rispondere all'inquietudine di una nascita continua nel tempo, di una prima volta ripetuta all'infinito che quindi esige ogni volta l'esame della realtà: ha senso o no? Qui la realtà non combatte alcuna lotta contro l'apparenza, ma è una realtà vivente di fatti che richiede un continuo perpetuare i mitologemi con la

³² Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 124; *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 103; cfr. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 63-69; D. Trierweiler, *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, cit., p. 43.

³³ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 296; *Elaborazione del mito*, cit., p. 332.

conseguenza che tutte le storie sono ancora una volta e diversamente narrabili nel processo della *Umbesetzung*.

Se dunque dal punto di vista antropologico l'uomo è ricerca del senso, dal punto di vista metafisico cessa il primato del fondamento e della verità e la filosofia si dà come domanda prioritaria senza pretese teoriche sulla vita, sulle questioni che la stessa vita pone. Come si esprime Blumenberg riprendendo Jonas, il mito è «un principio dinamico di costituzione di senso»³⁴. Potremmo contrastare questo primato del senso e chiederci perché esso preceda ontologicamente lo stesso fondamento e la verità del disvelamento. La risposta si basa sulla constatazione inavvertita ma operante della fatticità dell'esistenza, la quale attesta nel tempo che l'uomo è costretto a raccontare miti perché assoggettato all'impossibilità di essere infinito ed eterno.

Siamo stati abituati a una cultura che ha contrapposto il mito al *logos* raffigurando la storia come una progressiva illuminazione della realtà. Ma il vero dilemma dell'Occidente non riposa in questa falsa alternativa: mito e *logos* sono due momenti di una medesima storia. Rappresentano due forme logiche, figure storiche che danno voce a due *topoi* differenti: della conciliazione l'uno, della separazione l'altro. Di fatto, ogni mito fondamentale è stato continuamente rielaborato dal *logos* e lo stesso *logos* si è formato e alimentato nel processo di determinazione dei miti: «la linea di confine tra mito e *logos* è immaginaria, e non rende superfluo indagare sul *logos* del mito nel lavoro di abbattimento dell'assolutismo della realtà. Il mito stesso è un pezzo di impareggiabile lavoro del *logos*»³⁵. Ecco perché la progressiva ricerca del senso attesta una realtà metamorfica da cui riemergono continuamente sempre nuovi miti. La constatazione allora è: la ricerca del senso, e la sua continuamente mancata presa definitiva di possesso,

³⁴ Ivi, p. 198; tr. it., p. 226.

³⁵ Ivi, p. 18; tr. it., p. 35. Cfr. M. Cometa, "Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito", cit., p. 143; L. Regazzoni, "Dal nominare al narrare. Genealogia e metamorfosi del mito", cit., p. 212.

equivale alla riflessione dell'uomo sull'impossibilità di essere il proprio Dio. Ecco perché in ogni sua forma, anche in quella estrema, il mito sopravvive – a volte nella ripetizione, ma sopravvive.