

Ivo De Gennaro

MONDO E MITO.
L'ANALISI DELL'ESISTENZA MITICA IN MARTIN HEIDEGGER¹

Secondo quanto suggerisce il sottotitolo, il libro prende in esame la tematizzazione del fenomeno del mito nel pensiero di Martin Heidegger, e, in particolare, nella prospettiva dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*. Tuttavia, nelle intenzioni dell'autore, il lavoro «non rappresenta esclusivamente una nuova – o vecchia – interpretazione del pensiero di Heidegger, esso è soprattutto uno studio sul mito» (p. 5). Come si ricorda nell'*Introduzione*, la ricerca prende spunto dal rinnovato interesse per il mito che si è registrato, soprattutto in Germania, negli ultimi decenni; tale cosiddetta «svolta neo-mitica» è documentata, in apertura del volume, mediante una rassegna dei principali contributi alla più recente riflessione sul mito, che l'autore ravvisa negli scritti di Hans Blumenberg, Kurt Hübner e Leszek Kolakowski. Il primo movente dello sforzo interpretativo risiede, dunque, nell'interesse che riveste, per se stesso, il fenomeno del mito, relativamente al quale viene interpellato, in questo caso, il pensiero di Heidegger; il fatto che, «grazie alla messa a fuoco del problema del mito» in Heidegger, si possa, inoltre, «comprendere meglio il progetto di una *Metaphysik des Daseins*, vale a dire di una metafisica della finitudine, che Heidegger andava sviluppando negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Sein und Zeit*» (*ibid.*), sembrerebbe costituire qualcosa come un risultato accessorio della ricerca.

Una simile impostazione appare problematica. Essa sembra, infatti, rifarsi all'assai diffusa pratica che consiste nel citare, confrontandole, le riflessioni di diversi studiosi o pensatori su un particolare fenomeno (p. es. l'«arte», il «lin-

¹ V. CESARONE, *Mondo e mito. L'analisi dell'esistenza mitica in Martin Heidegger*, Levante Editori, Bari 2001

guaggio», la «tecnica» o, appunto, il «mito»), che si pretende essere dato “in sé”, assumendo con ciò stesso che, indipendentemente dalle differenti prospettive proposte, viga un – peraltro mai esplicitato – accordo sulla natura del fenomeno in questione – o, più semplicemente: su ciò che tale fenomeno è. Dato per scontato l’essere, domina, in realtà, la confusione delle – rigorosamente implicite e mai chiarite – intese che, del relativo problema, hanno i vari citanti e citati, sicché, nel peggiore dei casi, il tutto si risolve in un incrociarsi di argomenti e disquisizioni intorno a omonimi non-pensieri.

Rispetto a tale pericolo, il merito dello studio di Cesarone è di salvaguardare, fin dalla *Premessa*, il piano proprio e del tutto peculiare della trattazione heideggeriana dell’esistenza mitica – il piano sul quale, innanzitutto, si determina ciò che debba intendersi, qui, con la dizione «mito». Tale piano è quello ontologico-esistenziale. Esso si distingue non solo dal piano scientifico (antropologico, psicologico, storico, sociologico ecc.), ma anche da quello teologico e da quello della tradizione metafisica. Ciò che, su tale piano, fa esplicitamente problema, è l’essere dell’uomo e il suo rapporto con l’essere degli enti non umani; «esplicitamente», qui, significa: in vista di un chiarimento del senso stesso della filosofia.

Pur spaziando nell’intera opera pubblicata di Heidegger, il lavoro di Cesarone fa riferimento soprattutto agli scritti degli anni 1927-30, in cui, appunto, è possibile riconoscere i lineamenti di una metafisica del *Dasein*. Si tratta, da un lato, di *Essere e Tempo*, e dei testi pubblicati negli anni immediatamente successivi (in primo luogo *Kant und das Problem der Metaphysik* e *Vom Wesen des Grundes*); dall’altro, dei Corsi che Heidegger tenne nello stesso periodo all’Università di Friburgo, e che sono apparsi, a partire dalla seconda metà degli anni settanta, nel quadro della *Gesamtausgabe*, l’edizione che raccoglie tutte le opere già pubblicate in vita e, soprattutto, l’impressionante serie degli scritti inediti di Heidegger; in particolare, vengono presi in esame i volumi *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929) (qui soprattutto la parte intitolata *Einführung in das akademische Studium*, che, come opportunamente ricorda Cesarone, anticipa alcuni temi del discorso di rettorato del 1933), e *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30).

Senza dubbio, il testo più importante per la tematica affrontata, e non a caso quello su cui la ricerca, già nel suo stesso progetto, resta costantemente orientata, è il volume *Einleitung in die Philosophie*, pubblicato in Germania (a cura di Otto Saame e Ina Saame-Speidel) nel 1996, e di prossima pubblicazio-

ne anche in traduzione italiana.² Il Corso in questione costituisce, sia per i temi trattati sia per il modo in cui si articola la riflessione, un documento di singolare importanza per lo studio del pensiero heideggeriano – e non solo. Basti ricordare che a tale ciclo di lezioni assistettero, fra gli altri, Eugen Fink ed Emmanuel Lévinas. Con riguardo al primo – che era, all'epoca, l'assistente privato di Edmund Husserl, e che, successivamente, affiancò il maestro nella stesura della *Krisis* –, è istruttivo leggere le considerazioni fondamentali che Heidegger dedica alla crisi della scienza nel contesto del problema della filosofia e della determinazione costitutiva dell'essere dell'uomo, nonché – rispetto al pensiero più propriamente finkiano – i paragrafi sul mondo come «gioco della vita»; in riferimento al secondo, invece, vale la pena studiare con attenzione soprattutto le pagine che hanno per tema l'essere dell'uomo come *Mitsein* e il rapporto fra *Mitsein* e verità.³ Il fatto di aver presentato al pubblico italiano, in alcuni aspetti particolarmente significativi, il volume in questione – che, per la ricchezza degli spunti offerti, continuerà sicuramente a essere oggetto di un ampio dibattito nel campo della filosofia e delle scienze umane e sociali, oltre che in quello degli studi sul mito – è un ulteriore merito dello studio di Cesarone.

Ciò che Heidegger chiama «esistenza mitica», costituisce una delle due possibilità fondamentali della *Weltanschauung*. Quest'ultimo termine non designa, qui, genericamente, la «visione del mondo», ma, ogni volta, il modo effettivo in cui il *Dasein*, l'esistenza, si mantiene nell'essere-nel-mondo (trascendenza) quale sua primaria costituzione d'essere. In altre parole: nell'espressione *Weltanschauung*, *Welt* è da intendersi nel senso strettamente terminologico di *Essere e Tempo* (e non, quindi, come l'insieme degli enti sussistenti), mentre il verbo *anschauen* – inteso come quel guardare o «tenere d'occhio» che sostiene la prossimità del mondo in cui e da cui ogni ente si appressa – dice «l'immediato avere in cui qualcosa è ottenuto nella sua interezza» (*Einleitung*, p. 344): il *Dasein*, in quanto essere-nel-mondo, si stanza e trova sostegno in se stesso *in quanto Dasein*, nella *An-schauung von Welt*, nell'ottenere un mondo. Attenendoci a tale senso della dizione *Weltanschauung*, non potremo più dire, quindi, che il *Dasein* «abbia» una «visione del

² *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 27, Frankfurt a. M. 1996; *Avviamento alla filosofia*, a cura di Maurizio Borghi, Milano 2003.

³ In particolare, le analisi che Heidegger – riprendendo e ampliando quanto già esposto in *Essere e Tempo* – dedica a *Mitsein*, *Miteinandersein*, *Mitdasein*, ecc., permettono di collocare in un esplicito elemento di senso, e, quindi, di apprezzare, nella loro *sensata* radicalità, i rapporti che ciascun *Dasein* intrattiene con l'«altro» e il suo «mistero». In questo senso, Cesarone conclude una nota sulla critica di Lévinas a Heidegger con la seguente osservazione che, sicuramente, meriterebbe di essere approfondita: «Tuttavia c'è da chiedersi se la filosofia possa giungere all'altro priva di un universale, o di un trascendentale, quale è in effetti il *Mitsein*» (p. 54, n. 44).

mondo” (nel senso in cui diciamo, p. es., che qualcuno “ha” un’opinione “su” qualcosa); piuttosto, dobbiamo dire che esso, necessariamente, è – ossia: esiste mantenendosi nella – visione (riguardo, “avviso”) di mondo.

Ora, se l’esistenza mitica è una modalità della *Weltanschauung*, la delucidazione ontologico-esistenziale di tale forma di esistenza richiede, innanzitutto, che siano assicurati alla comprensione, da un lato, il senso di *Dasein* (ossia i momenti strutturali della trascendenza), e, dall’altro, quello di «mondo», inteso come il “verso-dove” del *trans-scendere*. Coerentemente a tale impostazione, dettata dallo stesso oggetto dell’analisi, il libro si divide in tre parti: «L’esserci», «Il mondo» e «Il mito», ciascuna delle quali è, a sua volta, strutturata in tre capitoli. Il confronto esplicito con l’interpretazione heideggeriana del mito è così riservata alla terza parte, oltre che alle pagine delle *Conclusioni*, in cui l’autore estende l’analisi alle delucidazioni del mito che si trovano negli scritti successivi a quelli del periodo indicato; in tali scritti, il pensiero non risponde più a un senso trasformato della trascendenza, bensì, per così dire, al trasformante stesso, il quale non è, a sua volta, riconducibile ad alcuna forma di trascendenza.

Il principio compositivo dello studio è enunciato alla fine del primo capitolo della prima parte: «[Il lavoro prende le mosse dall’orizzonte della metafisica dell’esserci], cercando di ricostruire una sorta di metafisica dell’esserci mitico, sulla base dei frammenti forniti da Heidegger all’interno delle opere nel periodo preso in esame, ed utilizzando un procedimento ermeneutico nell’analisi dell’esserci, del mondo e del mito, intrecciati tra loro in un rimando continuo. [Sarà] proprio all’interno e per mezzo dell’analitica dell’esserci, con un continuo riferimento all’ontologia fondamentale, che Heidegger risponderà alla domanda sull’uomo mitico.» (p. 33) Nelle analisi delle prime due parti vengono dunque reperiti gli elementi fondamentali su cui si innesta la “ricostruzione di una metafisica dell’esserci mitico”; esse risultano particolarmente preziose nei punti in cui Cesarone, richiamandosi anche a una letteratura non ancora sufficientemente nota e considerata in Italia,⁴ è in grado di mettere in guardia rispetto a equivoci tuttora molto diffusi nell’interpretazione dell’analitica esistenziale, quali l’intesa del *Verfallen* come modo d’essere di un tipo inferiore di esistenza, se non addirittura come «forma corrotta della natura umana, in senso teologico» (p. 70), oppure le critiche alla concezione «soggettivistica» del mondo che Heidegger propugnerebbe in *Essere e Tempo* (p. 127).

Un punto che considero problematico, in vista della possibilità di ripensare in italiano i fenomeni indicati da Heidegger, riguarda le osservazioni sul *Dasein* e sulla resa italiana di tale dizione, che l’autore avanza nel § 7 («Il termine esserci»). Scrive Cesarone: «Sicuramente una delle più fortunate intuizioni terminologiche di Heidegger è stata l’accezione nuova con cui è stato usato il

⁴ Mi riferisco, p. es., a *Subjekt und Dasein* di Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

termine *Dasein* in *Sein und Zeit*, accanto alla quale pienamente calzante sembra la traduzione italiana con “esserci” di Chiodi» (p. 39). Ora, ciò che, sicuramente, merita di essere ponderato con attenzione, è proprio la “novità”, o, meglio, il carattere «incomparabile»⁵, innanzitutto, del *fenomeno* nominato nella dizione *Dasein* (e lo stesso Cesarone non manca di indicarne i tratti qualificanti).⁶ Tuttavia, se prendiamo sul serio ciò che è pensato nel *Dasein* – e nella misura in cui, a nostra volta, iniziamo a pensare – non potremo esimerci dal chiedere

a) se la particella «-ci» (“qui”) sia in grado di indicare il fenomeno del *Da*, ossia la – sempre ad-veniente – estensione di senso dalla cui prossimità sorgono e si fanno incontro gli enti in quanto tali, e, soprattutto,

b) se la dizione «esser-ci» (“trovarsi qui”, “trovarsi là”), nella misura in cui dice il mero essere-situato (dell’ente uomo) in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, sia capace di indicare quella transitività che è il senso portante del *Dasein*, il quale, secondo l’indicazione di Heidegger, non va inteso come *da sein*, bensì come *das Da sein* (*être le là* a differenza di *être là*), ossia l’ek-sistente aver da essere (ovvero: sostenere nella sua propria estensione, o, ancora, come si dice nella *Einleitung*, lasciar essere) il *Da* stesso.

Nella terza parte di *Mondo e mito* vengono riprese e messe a frutto, per l’esplicita tematizzazione del mito, le analisi preparatorie svolte nelle prime due parti. Come si è già visto, *Weltanschauung* è il tenersi nell’essere-nel-mondo (trascendere). Tale tenersi risponde, ogni volta, a una iniziale mancanza di sostegno o, come traduce Cesarone, di «stabilità» (*Haltlosigkeit*) nello stesso essere-nel-mondo.⁷ Come anticipato, Heidegger distingue due possibilità fondamentali di tale tenersi, e dunque della *Weltanschauung*, avendo subito cura di specificare che a) tali possibilità non sono desunte da un concetto formale di *Weltanschauung*, ma scorte nel generarsi stesso del *Dasein*, nel suo stanziarsi costitutivo, e che b) pur essendo distinguibili in via analitica, fatti-

⁵ Cf. Martin Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe Bd. 66, Frankfurt a. M. 1997, p. 325.

⁶ Su questo si veda l’illuminante saggio di Maurizio Borghi «*Dasein* e traduzione. Note sull’esperienza traduttiva in lingua italiana», contenuto nel volume degli atti (a cura di Irene Borges Duarte) del Convegno internazionale *Heidegger, linguaggio, traduzione*, tenutosi a Lisbona nel 2002. Con riferimento alla soluzione traduttiva proposta da Borghi (che riprende quella inizialmente avanzata da Gino Zaccaria, cf. *L’inizio greco del pensiero*, Milano 1999, pp. 189 segg.), ossia di tradurre *Dasein* con «adessere», si consideri come l’*ad* sia precisamente ciò che chiama a proprio sostegno l’*An-* della *Anschauung* in cui l’uomo, in quanto *Dasein*, si mantiene (cf. *Einleitung*, p. 344).

⁷ L’intera compagine di *halten* è resa, in *Mondo e mito*, mediante la dizione «stabilità»: *Halt* – stabilità, *Haltung* – atteggiamento stabile, *halten* – stabilizzare, *sich halten* – avere stabilità (cf. p. 160, n. 8).

vamente esse non possono mai essere separate: «nell'una continua a operare l'altra, la quale, a sua volta, già sempre anticipa la prima».⁸

Nella prima possibilità fondamentale, quella del mito, l'ente è palese nella sua sovrappotenza (quest'ultima costituisce, cioè, l'essere dell'ente), mentre la mancanza di sostegno, a cui il *Dasein* fa fronte in forza della *Weltanschauung*, è palese nel modo della *Ungeborgenheit*, del «non-essere-in-salvo» (Cesarone), ovvero dell'esistere nel *no di reconsione* opposto dall'ente stesso. In tale modalità della mancanza di sostegno, il tenersi prende la forma della *Bergung*, del recondersi *nell'interezza dell'ente*, nella sua potenza o sacralità: per l'esistenza mitica, *Weltanschauung* significa: far sì – in ogni ambito dell'esistere – che l'ente stesso, nella sua sovrappotenza, sostenga l'essere-nel-mondo. Si delinea, dunque, una connessione costitutiva tra il modo in cui l'interezza dell'ente è palese (non-nascosto, disascosto) – la *Unverborgenheit* dell'ente – e il *no di reconsione* – la *Ungeborgenheit* che intona l'essere-nel-mondo e informa di sé il suo recondersi nell'essente. La specifica verità (disascosità) del mito, il fatto che il *Dasein* mitico non abbia “interesse” a configurarsi, nel proprio esistere, nel modo di un «sapere scientifico» – tutto ciò, avverte Heidegger, può essere sufficientemente compreso solo alla luce di tale connessione.

La seconda possibilità fondamentale della *Weltanschauung*, che, in un certo senso, si genera da una degenerazione della prima, è la *Haltung*, il tenersi. Nella misura in cui la *Bergung* degenera nella mera operatività della sua messa in forma, svanisce, innanzitutto, lo stesso *no di reconsione*, sicché il *Dasein*, nel mettere in opera gli istituti della *Bergung*, per così dire, “gira a vuoto”, e perde se stesso *in quanto* costitutivamente intonato da quel *no*. Tuttavia, tale vuotezza costituisce, a sua volta, una mancanza di sostegno, la quale, ora, rinvia al restare via del genuino essere-se-stesso del *Dasein* e, con ciò stesso, *ex negativo*, a una nuova possibilità di ottenere un sostegno, cioè di avere-mondo. Nella *Haltung* – che resta essenzialmente riferita alla *Bergung* –⁹ il sostegno non è più trovato nell'ente, ma *nel tenersi in quanto tale*, in altre parole: il sostegno, qui, si genera nel e dal *Dasein* stesso – non, però, dal *Dasein* inteso come un ente-uomo che funge da sostituto dell'ente non-umano, bensì dal puro trascendere dell'esistenza. Si verifica, in tal modo, una trasformazione della verità (disascosità), il cui senso può essere riassunto come segue: nella misura in cui esso trova sostegno nel proprio ek-sistere in vista di *se stesso*, il *Dasein*, nel disimpegnarsi con l'ente, non avrà più cura dell'ente in quanto tale isti-

⁸ Per ciò che segue, cf. *Einleitung*, pp. 354 segg, qui p. 357; cf. anche *Mondo e mito*, pp. 175 segg.

⁹ «Essenzialmente», poiché, appunto, la *Bergung* costituisce, nella sua forma degenerativa, quella *Haltlosigkeit* che rinvia all'iniziale possibilità della *Haltung*. (Si può presumere che ciò che Heidegger chiama «intonazione fondamentale dell'altro inizio» non sia senza rapporto con tale *Haltlosigkeit*).

tuendone – come nella *Bergung* – quella particolare palesità che è l'incondizionata potenza reconsiva; piuttosto, il *Dasein* avrà, innanzitutto, cura – per trarvi, a sua volta, sostegno – dell'elemento, per così dire, "sestessiforme" dell'ente, ossia dell'elemento costitutivo dell'ente *in quanto* essente. Tale elemento non è, però, "l'uomo", bensì il *Da*, che l'uomo, nel proprio essere, sostiene – la palesità dell'ente stesso, la sua disascosità (verità); nella *Haltung*, l'essere-nel-mondo è, perciò, un essere *in vista della verità*. *Weltanschauung*, avere mondo, significa, ora: insistere nel *Da*: ottenere il proprio sostegno nel libero sostenimento della – adveniente nel suo nascondersi – dimensione per ogni apparire (la dimensione in cui si genera l'essere dell'ente nella sua interezza).

La forma più originaria di tale insistere è ciò che Heidegger chiama «esplicito trascendere». Il trascendere esplicito non si radica nel *Da* per configurarsi in una particolare *Weltanschauung*; esso è *pura* trascendenza, nella misura in cui il senso del suo insistere è unicamente quello di far sì che il trascendere stesso possa generarsi a partire dal suo inesauribile fondo. Tale esplicito trascendere è il filosofare. Esso è *Da-sein* in quanto *Grund-haltung*, esistente ottenimento e sostenimento, *ab origine*, del fondo, e, come tale, liberazione della libertà stessa del *Dasein* (cf. *Einleitung*, p. 401). Un'umanità che progetti il proprio abitare radicandosi nell'esplicito ottenimento della verità dell'ente è un'umanità filosofica.

Esponendo puntualmente i riferimenti qui brevemente richiamati, Cesarone traccia le linee di fondo dello statuto ontologico-esistenziale dell'esistenza mitica. Ciò gli permette di precisare (cf. *Mondo e mito*, pp. 193 segg.) come l'esistenza mitica, in quanto pre-scientifica, non possa in nessun modo essere colta in termini di «primitività», mentre deve essere riconosciuto come anche la modalità mitica dell'essere-nella-verità abbia in sé un proprio gradiente e, dunque, da un lato, un possibile culmine di tenuta reconsiva e, dall'altro, una costitutiva possibilità del lasciarsi andare nel verso digradante della reconione (*verfallen*).

Nel secondo e terzo capitolo della seconda parte, la ricerca abbandona la traccia della *Einleitung*, per ampliare e approfondire la riflessione del mito sulla scorta di due brevi ma significativi testi, e precisamente

1) la recensione di Heidegger al secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* di Cassirer (recensione apparsa nel 1928 e successivamente inserita, come appendice, nel volume *Kant und das Problem der Metaphysik*), il cui studio offre lo spunto per una breve analisi della temporalità dell'esistenza mitica, e

2) il testo intitolato *Einführung in das akademische Studium*, che comprende un'interpretazione del mito della caverna di Platone. In questo Corso, il modo d'essere degli uomini incatenati nella caverna, il rapporto "ottuso" con l'interezza dell'ente, viene identificato con il *Dasein* mitico o religioso (*re-*

ligio indica, qui, lo stato di “legatezza” del *Dasein* nella misura in cui esso sia “relegato” nella cerchia dell’ente palese nel modo della sacralità). La *Geborgenheit*, lo stato di reconsona che caratterizza l’essere dell’uomo all’interno della caverna, è la verità mitica; essa si trasforma con la liberazione che chiama l’uomo come *Da-sein* a incaricarsi della disascosità dell’essente. Come giustamente sottolinea Cesarone (cf. p. 236), Heidegger avverte come l’essere-tratti verso la *Geborgenheit* e la sua assicurazione appartenga allo stesso stanziarsi costitutivo del *Dasein*, sicché la liberazione – l’inclinazione verso la disascosità –, se mai si genera, non si genera mai una sola volta o una volta per tutte, ma, per ogni uomo, sempre di volta in volta.

Nelle sue *Conclusioni*, oltre a puntualizzare i tratti inediti dell’approccio ontologico-esistenziale al fenomeno del mito, l’autore avanza, in particolare, alcune osservazioni su un aspetto dell’analisi di Heidegger che resta, a suo avviso, problematico. La perplessità riguarda il rapporto tra filosofia e religione, e precisamente lo statuto della «salvezza», che l’autore stesso considera costitutiva del modo d’essere della *Bergung*. Scrive Cesarone:

«Proprio la speranza di salvezza è il discrimine più autentico ed insuperabile tra una esistenza che si contrassegna nella *Bergung* ed un’altra che ha nella *Haltung* il proprio sostegno. Può essere la domanda sul perché dell’ente a sostituire l’unità di senso fornita dal mito, la sua capacità di offrire una visione unitaria dell’accadere frammentato nella fatticità dell’esistenza? Tale è l’aspetto meno convincente dell’interpretazione di Heidegger, che il filosofo non riesce a superare, nonostante gli accenni – peraltro non esaustivamente chiariti – di un continuo rapporto tra *Bergung* e *Haltung*, tra visione religiosa della vita e visione filosofica (...) [R]esta qualche dubbio sull’effettiva possibilità di rinunciare alla salvezza offerta dal sacro nell’antro della caverna, in favore di un algido domandare: “perché l’ente e non piuttosto il niente?”» (p. 251, 253).

A tal proposito, ritengo che possa essere fruttuoso interrogarsi, in chiave ontologico-esistenziale, sui tratti costitutivi della «salvezza» che viene qui pensata, e sul rapporto che essa intrattiene con la *Bergung* e le sue diverse possibili modalità. Gli inediti di Heidegger, a cominciare dalla *Einleitung in die Philosophie*, offrono un’inesauribile ricchezza di spunti e di indicazioni per mantenere viva la riflessione su tali interrogativi.