

Virgilio Cesarone

MITO E RAZIONALITA'
Blumenberg, Hübner, Jamme

Nel *Dictionnaire philosophique* di Voltaire non vengono annoverati i termini mito o mitologia - che pure sono adoperate ripetutamente altrove -, ma quello di favola. Ora, anche se lo stesso filosofo esalta la bellezza dei racconti sulle divinità greche, la favola è e rimane dal suo punto di vista una pura invenzione dell'immaginazione umana, ossia lo stupendo frutto di una civiltà che si distingue dal mondo dei barbari proprio per la sua letteratura. Accanto a questo elogio dell'aspetto estetico-formale della favola c'è l'interpretazione contenutistica: essa non sarebbe altro che allegoria. Assistiamo in questo periodo al culmine del deterioramento del concetto di mito e di tutto ciò che lo caratterizza; l'interpretazione del mito formulata da Voltaire sarà simile a tante altre che contribuiranno alla nascita del "mito" dell'oltrepassamento del mito da parte del *logos*, grazie ad una presunta superiorità di quest'ultimo.

Tuttavia soprattutto negli ultimi decenni si è cercato di rivalutare il mito e l'esperienza che ad esso fa capo, alla luce di una nuova critica - in senso kantiano - del concetto stesso di razionalità. Scopo del presente lavoro è di esporre brevemente le teorie di tre filosofi tedeschi contemporanei (Blumenberg, Hübner e Jamme), i quali hanno sollevato il problema del rapporto tra mito e razionalità, tra mito e *logos*; cercheremo infine di vagliare i risultati e gli eventuali limiti delle suddette teorie. La nostra breve esposizione si atterrà quanto più strettamente al tema stabilito, sorvolando su altre tematiche, quali il rapporto mito-arte o mitocristianesimo, non meno importanti ma che meritano un'analisi a loro appositamente dedicata.

Hans Blumenberg

Hans Blumenberg ha elaborato la propria teoria sul mito in diversi scritti a partire dagli anni Settanta ed il suo pensiero è stato largamente influenzato dall'opera *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer ed Adorno, più specificamente dalla concezione del mito come mezzo di depotenziamento e di superamento delle paure che schiavizzavano gli uomini.

Seguendo questa intuizione Blumenberg afferma che il mito procede sul doppio binario formato dalle categorie metaforiche di poesia e terrore¹. L'uomo si trovava originariamente di fronte all' "assolutismo della realtà"², ossia egli non aveva e non riteneva di avere tra le mani le condizioni della propria esistenza. L'uomo era dunque consegnato al mondo ed in balia dello stesso³, poiché il cosmo era l'orizzonte della totalità delle direzioni da cui poteva giungere qualcosa di terrificante. Il mito sancì il passaggio da questo assolutismo della realtà ad un'arte di abitare il mondo attraverso un processo di identificazione; l'identificazione di qualcosa per mezzo di un nome portò infatti a tirar fuori l'identificato dalla sfera dell'infido, rendendolo così comprensibile⁴. Tale processo viene definito da Blumenberg il passaggio dalla indeterminatezza numinosa ad una determinazione nominale. Il mito operò dunque la demolizione di una massa unica di forza oscura, tale assolutismo della realtà, frammentando questa blocco uniforme in molte forze concomitanti tra loro.

La definizione nominale determina di conseguenza 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 ciascuna divinità⁵. L'irrompere del nome non

¹ H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in *Terror und Spiel*, a cura di M. Fuhrmann, Fink, München 1971, p. 13.

² H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, p. 9.

³ Tale descrizione dell'esistenza mitica si avvicina enormemente a quella formulata da Heidegger nella sua recensione al secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen, das Mythische Denken*, di Cassirer, ora disponibile nel terzo volume della *Gesamtausgabe* heideggeriana (per un approfondimento del pensiero di Heidegger sul mito ci permettiamo di rimandare al nostro *Il mito in Heidegger, das Denkwürdigste*, in "Idee", IX, n. 26-27, Lecce 1994, pp. 215-228).

⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 12.

⁵ *Ivi*, p. 29.

portò tanto a riconoscere, quanto a conoscere ciò che precedentemente era innominato, il quale solo perché fornito di nome poteva essere fatto oggetto di giuramenti, poteva essere invocato o attaccato magicamente. «Il mito - secondo Blumenberg - è una forma di espressione affinché il mondo e le forze che in esso dominano non vengano abbandonate all'arbitrio»⁶.

Da queste prime indicazioni si evince che l'interpretazione originaria del mondo, inteso come potenza indeterminata, è quella del sacro, e solo successive sono le interpretazioni formulate da miti e riti. Sotto l'originaria categoria del numinoso dunque si sarebbe svolta l'iniziale comprensione dell'uomo, il quale nel suo confronto con il mondo scopre se stesso né padrone del proprio tempo, né padrone delle condizioni della propria vita. Ciò non significa per il filosofo 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 questa prima interpretazione.

La domanda sulla verità del mito non ha per Blumenberg alcuna importanza, poiché in esso agisce ciò che egli chiama *Bedeutsamkeit*, significatività. Già Adorno ed Horkheimer avevano notato come la peculiarità del mito sia la celebrazione del senza senso come senso; per il nostro autore la significatività è la forma nella quale il sottofondo del Nulla, inteso come ciò che produce angoscia, viene portato a "distanza". Quest'ultimo termine rappresenta uno dei momenti chiave dell'interpretazione del mito, che in questo atto di guadagnare una distanza rispetto al mondo permette all'uomo di sentirsi a proprio agio, a casa, nel mondo stesso. Si delinea così il tratto fondamentale del mito: in esso è già in atto la ragione, ossia il mito non sarebbe altro che uno dei risultati del lavoro del *logos*. Il madornale 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*»⁷ Inoltre lo schema della dissoluzione del mito per mezzo del *logos* ha origine a parere di Blumenberg

⁶ *Ivi*, p. 50.

⁷ *Ivi*, p. 18.

dall'autocomprensione che la filosofia ha fatto della propria storia e della propria produzione⁸. Nonostante i pregiudizi dell'Illuminismo ed anche i fraintendimenti della filosofia, che vedeva nel mito una sorta di anticipazione di tematiche metafisiche, Blumenberg afferma che «la forza della tradizione mitologica è la sua sostanziale inconsistenza, la sua naturale rinuncia a conseguenze⁹. Il mito non tende verso l'Assoluto, ma nella direzione opposta rispetto alla religione ed alla metafisica. Ciò non deve far dimenticare tuttavia la sua origine e funzione: se il mito fosse esclusivamente un'invenzione poetica non avrebbe mai potuto produrre un tale effetto, infatti «ciò che noi possiamo ancora afferrare e che ci è familiare è solo l'aspetto più tardo di quelle forze nella poesia arcaica greca. Qui l'orrendo, il *tremendum* ed il *fascinosum*, sono già stati trasformati nel sopportabile [*ins Erträgliche*], se non ancora nell'estetico nel nostro senso»¹⁰. 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 tranquillizzati le antiche paure e dimenticati i motivi delle storie mitologiche. I poeti sono decisivi da parte loro nel preservare l'inconsistenza sostanziale del mito, il quale rimane se stesso nella continua indeterminatezza propria delle 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 solo una raccolta di miti, ma sottolinea l'essenza stessa del mito: la sua continua trasformazione.

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»¹¹.

⁸ H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, cit., p. 65.

⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰ *Ivi*, p. 23.

¹¹ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 188.

Diverse critiche sono state apportate alla teoria di Blumenberg da parte dello Jamme¹², il quale vede una eccessiva estetizzazione nella teoria di Blumenberg, determinata soprattutto, a suo parere, dalla insistita polemica contro la religione-dogma rappresentata dal cristianesimo. Nella sua estetizzazione tuttavia Blumenberg attribuirebbe all'arte solo un momento successivo a quello della mitopoiesi, cosa che le pitture rupestri smentirebbero chiaramente. Inoltre la sua teoria poggerrebbe chiaramente su di un'antropologia che vede nella spinta all'autoaffermazione l'impulso fondamentale della storia dell'uomo; un'antropologia che proprio in quest'ottica assolutizza l'Io, rimanendo fortemente ancorata ad un logocentrismo, che ci sembra in stridente contrasto con la mancanza di autocoscienza tipica del mito.

Kurt Hübner

La riflessione di Hübner sul mito è volta soprattutto a mettere in chiaro il nesso esistente tra mito e razionalità, attaccando i pregiudizi che hanno fatto dell'esperienza mitica un atteggiamento infantile dell'umanità. Su Hübner ha esercitato senza dubbio un'influenza molto forte il II tomo della *Philosophie der symbolischen Formen, Das mythische Denken*, di Cassirer, il quale basava la propria teoria sul riconoscimento della forza simbolizzatrice del mito, al fianco di altre forme come il linguaggio e l'arte, ma non minore importanza hanno avuto le critiche del tardo Husserl al concetto di razionalità, che Hübner terrà presenti nel suo lavoro. Lo Hübner intende innanzitutto togliere dall'ambito della non cogenza quelle esperienze del mondo che ci circonda, le quali non non provengono dalla ricerca scientifica¹³. Partendo dal poetare di Hölderlin il filosofo mostra come l'esperienza non scientifica del mondo poggi soprattutto su di un sistema di interdipendenze in cui il soggetto e l'oggetto non sono distinti, ma formano insieme un tutto, che è sempre più della somma delle sue parti. Il rapporto con gli oggetti è da in-

¹²C. Jamme, «Gott hat an ein Gewand», Suhrkamp, Frankfurt 1991, pp. 100-1015.

¹³K. Hübner, *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Naturerfahrung*, in *Natur und Gegenwelt*, a cura di Grossklaus e Oldemeyer, von Loeper, Karlsruhe 1983, pp. 43-57. Opera fondamentale per la critica alle pretese assolutistiche della scienza è *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg i. Br. 1976.

tendere dunque non con il criterio delle scienze, ma numinosamente. Infatti il punto di riferimento per capire l'originario rapporto tra uomo e mondo è la parola Dio¹⁴; il rapportarsi dell'uomo al mondo viene descritto da Hübner con le forme utilizzate da Rudolf Otto per la manifestazione del sacro: *mysterium tremendum* e *fascinans*. Il mondo moderno ha sostituito la parola Dio con quella "razionalità". Ma che cosa indica tale termine? L'opera in cui lo Hübner risponde a questa domanda, riequilibrando il rapporto tra mito, scienza e razionalità è *Wahrheit des Mythos*, che rappresenta senza dubbio l'esposizione più completa ed esauriente delle sue teorie sul mito.

Secondo Hübner il nostro concetto di razionalità è influenzato negativamente dallo strapotere che detiene la scienza nel mondo contemporaneo, motivo per il quale la razionalità viene commisurata, quando non addirittura identificata, con il concetto di scienza. L'idea di razionalità ci porta intuitivamente un'immagine di intelligibilità [*Begreiflichkeit*], fondabilità [*Begründbarkeit*], consequenzialità [*Folgerichtigkeit*], chiarezza [*Klarheit*] e comprensione universalmente cogente [*allgemein verbindliche Einsichtigkeit*]¹⁵. Tuttavia questi presupposti della razionalità, universalmente riconosciuti, celano non un concetto unitario, ma una sorta di polimorfia della razionalità stessa. Lo Hübner distingue infatti una razionalità intesa come intersoggettività semantica - basantesi sulla chiarezza e sulla comprensione universalmente cogente -, da una razionalità intesa come intersoggettività empirica - basantesi su "fatti", che però sono tali solo in quanto interpretati semanticamente in maniera universale -. Oltre queste vi è l'intersoggettività logica - poggiante su di un processo logico -, quella operativa - tipica di operazioni di produzione aventi un modello da seguire - ed infine l'intersoggettività normativa, che segue una scala di valori per agire in vista di un determinato scopo.

Come abbiamo già sottolineato il mondo moderno ha ristretto il concetto di razionalità a quello di intersoggettività empirica; ma il lavoro della scienza, termine in cui il filosofo riunisce le scienze della natura, la psicologia e le scienze storico-sociali, non consiste in una mera raccolta di fatti, bensì in un produrre teorie che possano valere come si-

¹⁴ K. Hübner, *Wie irrational sind Mythen und Götter?*, in *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, II vol. a cura di H.P. Duerr, Syndicat, Frankfurt 1981, p. 11.

¹⁵ K. Hübner, *Wahrheit des Mythos*, Beck, München 1985, p. 239.

stemi di spiegazione e contemporaneamente di ordinamento del reale. Ciò che si dimentica spesso di considerare è che le asserzioni di base [*Basissätze*] della 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, così che «i fatti scientifici, espressi in frasi 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»¹⁶. Hübner considera tali presupposti a priori una vera e propria determinazione ontologica [*ontologische Festsetzung*]. Dunque la realtà concepita dalla scienza non è mai la realtà in sé, ma è sempre interpretata secondo un determinato modo: le risposte che noi otteniamo, dipendono sempre dal nostro domandare. La conclusione di Hübner è che le teorie scientifiche portano continuamente delle “cornici” di condizioni entro cui possono manifestarsi i fatti, «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 niente altro che l'espressione della relazione con la realtà di un'epoca»¹⁷.

Dopo questa chiarificazione del concetto di razionalità Hübner applica questi nuovi parametri al mito. Questo, così come la scienza, deve venire inteso in quanto mezzo di spiegazione ed 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 *archài*: «Una *arché* è una storia dell'origine. Un tempo un'essenza numinosa ha compiuto una determinata azione per la prima volta (*tà pròta*) e da allora questo avvenimento si ripete *in maniera identica* di continuo. Ciò vale innanzitutto per le apparizioni della natura»¹⁸. Queste *archài* sono interdipendenti tra loro e legate da una relazionalità numinosa. Al contrario di quello che si pensa il mito non è una sorta di fede nel trascendente, ma ha rapporti con la realtà che l'uomo incontrava miticamente. «Egli trovava le *archài* 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

¹⁶ *Ivi*, p. 248.

¹⁷ *Ivi*, p. 256.

¹⁸ *Ivi*, p. 135.

scienziati»¹⁹. Naturalmente i presupposti ontologici alla base dell'esperienza mitica sono completamente diversi rispetto a quelli della scienza: nel mito manca la netta divisione tra soggetto ed oggetto, così come il rapporto con un oggetto che è al di fuori dell'interiorità della propria coscienza [*Gegenstand-Bewusstsein*]. Inoltre la conoscenza empirica in ambito mitico è sempre un essere partecipi di qualcosa di numinoso: nell'esperienza mitica vi è sempre un dio che mostra qualcosa all'uomo.

Da tali presupposti è conseguente lo svolgimento della teoria di Hübner: il filosofo fa propria l'affermazione del II Wittgenstein, secondo cui il significato semantico di concetti ed affermazioni risiede nel loro uso [*Gebrauch*]. In tal modo l'autore sostiene che l'intersoggettività semantica è qualcosa di storicamente determinato. Essa non dipende da intuizioni universali e necessarie, né da capacità di percezione, ma è la conseguenza del permanere in una determinata interdipendenza storica. E' impossibile quindi non ascrivere al mito tale razionalità; la nostra difficoltà nasce dal fatto che «noi siamo accecati dall'ideale di esattezza della scienza e che gli dèi sono scomparsi dal nostro mondo, cosicché rimangono solo immagini oscure e sparute di essi»²⁰. Le accuse al mito di vaghezza e di mancanza di precisione non colpiscono l'aspetto semantico dell'intersoggettività ma quello empirico, di cui lo Hübner critica i presupposti.

Quindi l'autore attribuisce al mito anche una intersoggettività logica, operativa e normativa, mostrando come siano condizionate storicamente e non siano 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 è totalmente altro rispetto a quello che i più immaginano, essa è solo storico-formale, e non una superiorità di una razionalità più cogente o di una verità maggiore»²¹. Il risultato della ricerca dimostra che il 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 Vorrationalale*].

Abbiamo già menzionato l'opera di Cassirer come quella che senza dubbio ha più influenzato la teoria di Hübner, ma non dobbiamo

¹⁹ *Ivi*, p. 260.

²⁰ *Ivi*, p. 274.

²¹ *Ivi*, p. 289.

dimenticare che i primi lavori volti a ristabilire un equo rapporto tra mito e razionalità furono quelli di Durkheim e Mauss dell'inizio del secolo²². Al di là di questo l'opera di Hübner ha attirato su di sé non poche critiche²³. L'accusa più frequente è quella di togliere al mito parte della propria peculiarità, esaminandolo solo dal punto di vista "kantiano". In effetti sembrerebbe che l'ambito religioso sia un aspetto succedaneo e poco importante del mito rispetto a quello gnoseologico. A nostro parere tale critica potrebbe essere estensibile allo stesso "modello" di Hübner, il neokantiano Cassirer, il quale, preoccupatosi di chiarire la forza simbolizzatrice del mito, ha finito per dimenticarne il contenuto numinoso. Ma proprio lo Hübner afferma che un discorso sulla razionalità dell'esperienza mitica non può investire il contenuto di tale esperienza, altrimenti esso cadrebbe nell'errore del razionalismo, ossia lo scambiare la razionalità della forma con quella del contenuto²⁴.

Christoph Jamme

L'opera dello Jamme più che elaborare una vera e propria teoria del mito si sforza di analizzarne i vari aspetti, cercando di delineare, per quanto sia possibile, una visione d'insieme che tenga conto non solo delle interpretazioni filosofiche, ma anche degli studi portati avanti dalle scienze storiche, dai quali a suo parere non si può più prescindere per un accurato studio del mito. Tale tentativo appare ancora più difficoltoso poiché il mito in realtà è oggetto delle più diverse metodologie di ricerca: esso può essere studiato dal punto di vista dell'etno-antropologia, della storia delle religioni, della letteratura, della psicologia²⁵. Oltre queste difficoltà epistemologiche lo Jamme sottolinea che il nostro rinnovato interesse per il mito corrisponde a quello avvenuto in altri momenti della storia culturale europea (Romanticismo, anni Venti del

²² Si veda in particolare E. Durkheim e M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification* (1902), in *Le origini dei poteri magici*, trad. it. A. Marchioro, Boringhieri, Torino 1951.

²³ Un panorama della recezione di quest'opera lo si può trovare in C. Jamme, «Gott hat an ein Gewand», cit., pp. 132-135.

²⁴ K. Hübner, *Wie irrational sind Mythen und Götter?*, cit., p. 36.

²⁵ C. Jamme, «Gott hat an ein Gewand», cit., p. 15.

nostro secolo), in cui era in questione il concetto stesso di razionalità²⁶. In tal senso è legittimo considerare il mito un "contromodello" rispetto alla nostra deficitaria razionalità, ossia rispetto ai nostri rapporti con la natura; infatti se i miti erano originariamente il mezzo di confronto dell'uomo con una natura inospitale, in seguito furono abbandonati affinché l'uomo potesse sottomettere la natura alla propria soggettività. In quest'ottica il mito diviene anche oggetto dello studio filosofico, perché l'esperienza mitica rappresenta un altro modello di ragione rispetto a quello del pensiero strumentale; il suo studio costituirebbe un nuovo mezzo per analizzare lo spazio in cui si muove la nostra razionalità, con la possibilità di comprenderne la genesi. Con il termine mito viene messa in questione dunque la stessa essenza della filosofia: Mito e filosofia cercano di bandire la paura, di portare ordine nel caos. Tuttavia dalla paura bandita ne sorge una nuova, dal mito la tirannia del concetto»²⁷.

Il rischio della ricerca filosofica è di falsificare il mito nell'atto della propria comprensione. Ad esempio il pregiudizio illuministico, secondo cui il mito non sarebbe altro che una superstizione nata dalla primitiva irrazionalità, è presente anche nelle teorie dei contemporanei: nel vedere il mito come stadio pre-logico (Lévy-Bruhl), ma anche nella concezione opposta, ossia nello stimare il mito una sorta di pensiero scientifico (Lévi-Strauss); la prima tesi non risponde alla domanda sul perché i miti non hanno perso ancora oggi la loro significatività, la seconda fa perdere al mito la sua alterità rispetto alla razionalità scientifica.

Con il contributo delle più recenti ricerche storiche e paleontologiche lo Jamme svolge il concetto generalmente unitario di mito in tre forme: mitico, mito e mitologia. Questa differenziazione si sviluppa in seguito al divenire della società in una società con lingua e quindi con scrittura. La teoria del filosofo intorno al mito parte da due presupposti: il primo è quello formulato nella *Dialektik der Aufklärung*, in cui l'evoluzione della civiltà umana è vista come un progressivo rifiuto di ogni legame con la natura (il mito di Odisseo ne sarebbe la testimonianza più

²⁶ «Il concetto di razionalità designa originariamente una filosofia che voleva dedurre la forma ed il contenuto di ogni sapere dalla ratio, indipendentemente da ogni esperienza o sotto l'abbandono della ricerca empirica. Oggi il concetto viene utilizzato in maniera più ampia e sta generalmente per quello di logos» *Ivi*, p. 9.

²⁷ *Ivi*, p. 16.

lampante). L'altro presupposto è che l'uomo, essere sociale per natura, opera nei confronti del mondo che lo circonda simbolicamente; non esisterebbe alcuno stato di primitiva armonia tra uomo e natura, ma una continua serie di processi simbolici: «Il *Lebenswelt* dell'uomo è costituito da simboli, dove con "simboli" bisogna intendere un sistema di percezioni e classificazioni leganti la civiltà, il quale è prelinguistico»²⁸. Il considerare l'esperienza mitica una simbolizzazione fa cadere anche la presunta antitesi mito-*logos*, poiché un pensiero che lavora con equivalenze simboliche, come le metafore, non è né scientifico né mitico, ma appartiene al patrimonio del genere umano. La simbolizzazione mitica ha subito però delle trasformazioni nel corso della storia, con profondi condizionamenti determinati dall'evoluzione storico-sociale. E' per questo che le tre forme mitico, mito e mitologia devono essere messe in relazione a determinati periodi storici: «Non c'è nessun "mito arcaico" che diventa *logos* nel corso del tempo; ciò che si trasforma - e qui ha certamente ragione Blumenberg - è esclusivamente la percezione della realtà attraverso gli uomini. Questo cambiamento dipende essenzialmente dallo stato in cui di volta in volta l'uomo afferra (tecnicamente) la realtà, ossia il mito procede parallelamente con le tappe del dominio della natura, che dal Neolitico è divenuto sempre più effettivo e - soprattutto con la vittoria del Cristianesimo - ha scacciato sempre più gli dèi dalla natura ed ha svalutato questa ad oggetto morto»²⁹.

Lo Jamme propone dunque di parlare non di mito ma di mitico per l'epoca del Paleolitico (fino all'inizio del Mesolitico, circa 10.000 a.C.). In quanto forma simbolizzatrice il mito presuppone il linguaggio, ma non la scrittura (sappiamo bene come la tradizione orale sia sufficiente a tramandare un'eredità culturale), anzi lo Jamme afferma che inizialmente linguaggio e mitico erano una cosa sola. L'ambito religioso era in età arcaica il tutto dell'attività culturale; anche le pitture rupestri non sono solo arte magica, ma rappresentano un vero e proprio sistema con un contenuto simbolico. La funzione del mitico in questo periodo era innanzitutto quella di "memoria"; nell'epoca senza scrittura infatti il "mitologo" aveva il compito di trasmettere ciò che era degno di essere

²⁸ *Ivi*, p. 168. Tale posizione ha forti affinità con la teoria di Cassirer, la quale, come lo stesso Jamme ci ha dichiarato in un colloquio privato, sembra allo studioso la più convincente.

²⁹ *Ivi*, p. 176.

ricordato, e con questo era in realtà colui che deteneva il monopolio dell'educazione. Egli dava forma e tramandava ciò che stabiliva l'identità, ossia la coscienza, di una società. La funzione dei miti come fondo dei ricordi termina con l'avvento della scrittura. Se è vero che è stato un mutamento delle coscienze a portare alla scrittura, è anche vero che questo nuovo codice influì, trasformandole, sulle coscienze stesse. Con la scrittura avviene una vera e propria rivoluzione, tanto che solo da questo momento possiamo parlare di autori, di cultura, di memoria e di storia e non più solo di discorso, canto e mito. La scrittura ha trasformato il mito, e la società senza scrittura, che viveva in una concezione indifferenziata del tempo, divenne un'umanità con una consapevolezza storica.

Con la scrittura inizia quindi la storia; se l'uomo di una società pre-letteraria vedeva il passato solo con la prospettiva del presente, la cultura storico-letteraria, al contrario, insegna a distinguere tra ciò che era e ciò che è. Non bisogna dimenticare inoltre che il cambiamento del tipo di economia porta conseguentemente alla trasformazione del culto: l'uomo cacciatore e raccoglitore adorava divinità animali, cosa che il culto in una economia d'allevamento perderà. Se dunque il mitico era soprattutto una creazione di significatività (Blumenberg), il mito è per lo Jamme una risposta a determinate esperienze di deficit [*Defiziterfahrungen*] nella rivoluzione del Neolitico. Tali esperienze di deficit investono soprattutto il rinnovato rapporto dell'uomo con la natura; il mito diventa una risposta alla ferita simbiotica uomo-natura, in seguito al crescente sfruttamento di questa: il passaggio dunque da un'economia basata sulla caccia e la raccolta ad una intenta ad allevare e coltivare.

L'evoluzione dal mito alla mitologia è vista dal filosofo ancora in stretta interdipendenza con la storia sociale, politica ed economica dell'umanità. L'età del mito è l'età feudale, delle monarchie in cui vi era una forte connessione di mito e culto. Intorno al VI sec. assistiamo alla separazione del mito dal culto, in coincidenza con la trasformazione del potere regio. Come nell'ordine sociale la legittimità della legge soppianta il potere assoluto del sovrano, così l'ordine cosmico non dipende più direttamente dagli dèi, i quali ormai sono privi di influenza sul corso dell'universo. Questo processo di progressivo allontanamento tra mito e rito ha il culmine nell'Ellenismo, quando la mitologia diviene un *topos* letterario con dei manuali d'impiego.

In questo breve excursus sembra chiaro ciò che lo Jamme intende: il mito non è nulla di arcaico, esso non è né prelogico né preculturale,

ma rappresenta un sistema altamente complesso di simbolizzazioni, il quale si trasforma insieme alla situazione socio-culturale (con particolare riguardo alla relazione uomo-natura). «La domanda che ci si pone è se questo cambiamento, ossia lo sviluppo dal mitico, attraverso il mito, fino alla mitologia non possa essere visto altro che espressione di una specifica razionalizzazione di immagini del mondo»³⁰.

Proprio quest'ultima citazione mostra un aspetto della teoria dello Jamme con cui non possiamo definirci completamente d'accordo; sarebbe meglio parlare forse non di una progressiva razionalizzazione, ma sdivinizzazione o desacralizzazione - più avanti spiegheremo il motivo -, altrimenti si ipotizzerebbe il passaggio da un grado minore ad uno maggiore di razionalità, ricadendo così nella critica di Hübner al razionalismo: confondere la razionalità della forma con quella del contenuto.

A nostro avviso l'interpretazione del mito e del passaggio - vero presunto - da questo al *logos* non può esimersi dal proporre una chiave di lettura antropologica. Giustamente lo Jamme afferma che il mito è il concetto [*Konzept*], la quintessenza dei rapporti dell'uomo con il mondo e con le esperienze di esso³¹, ma questo rapporto è sempre in movimento e compito dell'interprete è, a parer nostro, cercare di indicarne la direzione. In questo senso ci sembra solo parzialmente convincente la tesi di Blumenberg, per il quale il mito e la storia di questo, non sarebbero altro che la storia del continuo impulso dell'uomo alla propria autoaffermazione ed alla propria felicità. A noi sembra che tale autoaffermazione proceda attraverso una continua e costante sdivinizzazione del mondo. Questo progressivo scacciare gli dèi dal mondo sarebbe il mezzo per acquisire sempre maggiore spazio per la propria esistenza. In questa prospettiva il mito rappresenta il modo in cui gli uomini hanno cercato di emanciparsi dalle divinità, affrancandosi dal loro potere e dominando paure ed insicurezze. Con il mito dunque si guadagna una distanza dal mondo dominato dagli dèi; un esempio paradigmatico è rappresentato dalla Odissea omerica, non solo per la lotta di Ulisse - secondo l'interpretazione di Horkheimer ed Adorno - per vincere le forze divine e naturali ostacolanti il suo ritorno, ma anche per il seguente passo:

³⁰ *Ivi*, p. 224.

³¹ C. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, p. 3.

«Poh! disse Giove, incolperà l'uomo dunque
Sempre gli dèi? Quando a se stesso i mali
Fabbrica, de' suoi mali a noi dà carico,
e la stoltezza sua chiama destino»³².

Omero dichiara per bocca del padre degli dèi che solo l'uomo è artefice del proprio destino: il mito è paradossalmente il primo atto di sdivinizzazione del mondo e di autoaffermazione dell'uomo. Lo Jamme sottolinea giustamente che il passaggio mitico-mito-mitologia sia determinato da un mutato rapporto con la natura da parte dell'uomo, ma proprio tale rapporto è subordinato al sentimento religioso, che influisce in maniera determinante sulle relazioni società-natura³³. Il momento fondamentale di questa sdivinizzazione è avvenuto con la fruizione esclusivamente estetica del mito nella mitologia, senza più alcun legame con la religione effettiva, e con la nascita della filosofia, la quale continuerà ed approfondirà il processo di autoaffermazione dell'uomo, fondando nel *logos* e non più negli dèi l'ordine del mondo. Anche secondo la nostra prospettiva dunque non vi è alcuna soluzione di continuità tra mito e *logos*, poiché entrambi tendevano allo stesso fine.

³² *Odissea*, trad. it. I. Pindemonte, I 48-52.

³³ Ci riferiamo alla distinzione operata da Weber tra religioni di contemplazione della natura e religioni di trasformazione della stessa.