Carmen Del Monte
Hans Blumenberg, Elaborazione del mito

Come citare questo articolo:
Carmen Del Monte, *Hans Blumenberg, Elaborazione del mito*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 32, no. 8, gennaio/aprile 2013

Blumenberg si richiama a una concezione del mito ben diversa, legata all'antropologia filosofica del nostro secolo, ed esclude, in polemica con altre teorie interpretative, la possibilità di ricostruire il percorso della produzione mitica. In aperta polemica cone l'interpretazione cassireriana Blumenberg in Arbeit am Mythos sostiene che il limite più grande delle teorie interpretative, quello che le rende inaccettabili, è che ogni teoria, sia evemeristica, allegorica, analogica, vede il mito come un terminus ad quem e non come terminus a quo. Anche Cassirer, con il quale egli ha, per altro, molti presupposti in comune, commetterebbe questo errore; Blumenberg, avversando l'interpretazione del mito come precursore della ragione in un movimento di progressivo sviluppo, teorizza la sua autonomia e contestualmente l'autonomia della genesi della ragione. La contraddizione di Cassirer emerge proprio laddove si tratta di rendere ragione della ricomparsa del mito nel mondo moderno: come spiegare il balzo regressivo del mito politico moderno?
I miti, dice Blumenberg: "sono storie con un alto grado di stabilità nel loro nucleo narrativo" e

"le storie, vengono raccontate per scacciare qualcosa […] la paura. […] ogni fiducia nel mondo comincia con i nomi in relazione ai quali si possono raccontare delle storie. Questo stato di cose è implicito nella protostoria biblica dell'imposizione dei nomi in Paradiso. Ma è implicito anche nella credenza che è alla base di ogni magia e che caratterizza anche gli inizi della scienza".

Dall'imposizione di nomi, passando attraverso esempi tratti dalla storia del pensiero, Blumenberg conduce la sua analisi fino a Francesco Bacone e alla scienza moderna; Bacone:

"ha collegato, appoggiandosi soprattutto a tradizione magiche, il ristabilimento del paradiso con la riscoperta del nome originario di tutte le cose. È vero che questo aspetto della sua equiparazione di sapere e potere è stato rapidamente dimenticato; però nello splendore delle scienze matematiche della natura è facile lasciarsi sfuggire le prestazioni della nomenclatura – anzitutto nel campo della

classificazione biologica, con la grande conclusione rappresentata da Linneo. L'età moderna è divenuta l'epoca che alla fine aveva trovato il nome per ogni cosa."

Blumenberg sostiene che la storia ripete "ciò che era già stato suggerito dal mito", che racconta l'origine del mondo dal caos, l'origine dei nomi dal caos. Ma la storia raccontata dal mito non può essere una, perché il mito non concepisce il vuoto della natura e questo porta alla nascita e alle differenziazioni nei racconti mitici. Racconti che non sono strutturati nel tempo e, scrive Blumenberg solo "la struttura della genealogia le inserisce [le storie del mito] in un reticolo di determinazioni". Uno degli esempi attraverso i quali egli articola la sua affermazione è tratto dalle genealogie di Gesù nel Nuovo Testamento, nelle quali i nomi che coprono gli spazi di tempo da Abramo al Messia: "[danno] al fedele che ascolta la lista dei nomi la conferma che non c'è particella del tempo trascorso dall'inizio del mondo e dal patriarca che non abbia relazione con l'evento che è diventato pregno di salvezza per lui". Ma questo esempio non è certamente l'unico. Blumenberg attraversa nel secondo capitolo della sua opera pressoché l'intero panorama della filosofia per mostrare come

"l'antitesi di mito e ragione è una tarda e cattiva invenzione, perché rinuncia a considerare la funzione del mito, nel superamento di quella estraneità arcaica del mondo, come una funzione anch'essa razionale, per quanto opportuno potesse apparire, a lavoro fatto, la scomparsa dei suoi mezzi".

Da qui le critiche che egli muove alle diverse ricostruzioni del pensiero mitico:
a) dal mito al logos. Seguendo Aristotele mito e filosofia nascono dalla meraviglia. Ma in questo modo il mito è solo materiale interpretativo ed esegetico; che il corso delle cose sia proceduto dal mito al logos, sostiene Blumenberg, è una costruzione falsa, pericolosa perchè ci rende inclini a credere che sia stato compiuto un progresso irreversibile. In realtà il mito, probabilmente, non ha fissato gli oggetti della conoscenza, ma ha certamente fissato gli standard delle prestazioni al di sotto del quale non era lecito ricadere; per cui non si procede con andamento lineare e progressivo verso la razionalità, ma la razionalità è costretta, rifiutando le risposte del mito, ad accettarne le domande e a formulare risposte che siano all'altezza di quelle ricusate. Tanto è vero che Blumenberg trova nel motore immobile di Aristotele la forma più pura di opposizione al mito.
b) l'antitesi tra mito e logos si trasforma in antitesi tra mito e scienza. Qui uno degli avversari diretti di Blumenberg è Cassirer.
Se la teoria delle forme simboliche è la prima che consente di correlare i mezzi espressivi del mito con quelli della scienza, questo però avviene in un rapporto storicamente irreversibile e con l'irrinunciabile presupposto della scienza come terminus ad quem. Anche Cassirer quindi finalizza il momento mitico al superamento, operato dalla razionalità scientifica; in questo modo però, sostiene non a torto Blumenberg, il mito diviene il vicario

di una ragione:

"che non può accontentarsi di questa prestazione, e che alla fine la giudica con le categorie con le quali la scienza comprende se stessa nello stadio della sua maturità".

Anche in questa accezione allora la posizione di Cassirer può essere teoreticamente avvicinata a quella di Schelling. Per entrambi la conoscenza mitica lascia il passo ad un altro tipo di conoscenza, per l'uno religiosa per l'altro scientifica; per entrambi però le strutture ontologiche della conoscenza non mutano con il mutare della stessa. Per Schelling le strutture della conoscenza sono date dall'intuizione dell'armonia del mondo, per Cassirer dallo spazio, dal tempo e dal concetto di causa kantianamente intesi.
Non sottovalutando affatto l'importanza della riflessione di Cassirer sul pensiero mitico e sulle sue forme, Blumenberg sposta il nodo del problema relativo alla riflessione mitica alla sua decifrazione e alla sua comprensione:

"Più importante che sapere ciò che non verremo a sapere: com'è nato il mito e quali le esperienze sono alla base dei suoi contenuti, sono l'elaborazione e l'inquadramento storici delle idee che nei vari momenti della nostra storia ci siamo fatti sulla sua origine e sul suo originario carattere".

In primo luogo, scrive, l'antitesi tra illuminismo e romanticismo, mito falso e mito vero, non ha permesso progressi nella comprensione del mito. Il problema che si presenta è un altro e cioè scoprire in cosa consiste"la predisposizione per le maniere mitiche di concepire le cose".
Se il mito ha qualcosa da offrire, dice Blumenberg, questa è la significatività, termine mutuato da Dilthey. Ma cosa si intende con questo termine? Cercheremo di sintetizzare le pagine di Blumenberg senza stravolgerne il senso. La spiegazione che egli offre della scelta di questo termine è articolata e necessariamente prolissa, ma ci si deve limitare agli esempi che più sono calzanti per la nostra indagine. Per prima cosa Blumenberg enumera gli strumenti della significatività, ne ricordiamo alcuni: simultaneità, identità latente, circolarità, ritorno dell'eguale.
La necessità della significatività consiste nell'indifferenza di spazio e di tempo:

"riguardo allo spazio, il mito può lavorare col semplice mezzo di distribuire uniformemente nel paesaggio le contese località della nascita e delle imprese dei suoi dei e figli di dei".

In questo senso l'elemento mitico ha reso possibile la conquista di una nuova, non mitica, struttura del tempo.
Ed è proprio la riflessione sul tempo mitico formulata nel terzo capitolo dell'Elaborazione del mito ad essere particolarmente interessante, perché permette di capire con chiarezza

ciò che Blumenberg intende con il termine significatività ma anche perché introduce, al tempo stesso, un tema importante ai fini di questa ricerca: il rapporto tra il mito e la storia. Il bisogno di storia, scrive Blumenberg, tende a indicatori che abbiano la chiarezza di modelli mitici, indicatori che permettono di stabilire come il soggetto individuale, con il suo tempo finito, può lecitamente mettersi in rapporto con le macrostrutture di un tempo storico che lo scavalca; nel mito non c'è cronologia ma soltanto sequenza, ed è in questa accezione che nasce l'altra critica che viene mossa a Cassirer e che conviene riportare per intero:

"nella declamazione rapsodica il tema delle cosmogonie e delle teogonie ritorna come evocazione della stabilità del mondo perché le minacce più gravi per il mondo sono lontane nel tempo e il dio dominante ha superato i pericoli che incombevano su di lui. Egli ha addolcito il suo regime ed ha ceduto parti del suo arbitrio di un tempo. Le Muse cantano la stabilità del mondo; la loro opera è volta a plasmare il sentimento che di esso hanno gli uomini. Il tema della teogonia di Esiodo non è l'età primordiale, ma il suo rapido attraversamento e il suo superamento nella consolidata tarda età. Allora è dubbio che Cassirer sia nel giusto quando afferma che il carattere dell'essere mitico si svela per la prima volta quando compare un «essere dell'origine» […]. Resta da vedere se questo essere dell'origine non coincida col fatto che contenuti e forme hanno superato la prova della selezione -, non coincida cioè con la loro solidità rispetto ai processi di logoramento del tempo. In altri termini, un determinato contenuto non acquista qualità mitiche «per il fatto di essere portato lontano nel tempo, di essere ricondotto alla profondità del passato», ma perché è stabile nel tempo. A queste condizioni sarebbe allora assolutamente corretta l'affermazione di Cassirer che «il tempo è la prima originaria forma di questa giustificazione spirituale» – ma dovrebbe essere interpretata diversamente da come la interpreta Cassirer. Altrimenti ogni Ossian non smacherato otterrebbe, in virtù della mera collocazione temporale la medesima sanzione".

È quella che Blumenberg chiama «la distorsione della prospettiva temporale» se è vero, come qui sostiene, che al mito non si può riconoscere né oggettività teoretica né oggettività prescientifica, gli si deve riconoscere

"una trasmissibilità intersoggettiva che, nella sua forma, è imcomparabilmente più vicina allo stato di validità dell'oggettività".

Ed è anche ciò che è sfuggito a Cassirer, per il quale il mito è pur sempre qualcosa che è stato superato, anche se il suo sistema di forme simboliche resta autonomo. Autonomo, ma concluso, irripetibile. Ed in questo senso, rimprovera Blumenberg, terminus ad quem; il mito deve essere invece inteso come terminus a quo e

"il criterio dell'analisi della sua funzione diventa allora l'allontanamento da, e non l'avvicinamento a. Il mito non sarebbe soltanto, e forse non sarebbe neppure una «forma simbolica», ma anzitutto una «forma in generale» della determinazione dell'inderteminato".

Anche se Blumenberg sostiene che questa definizione va intesa in senso antropologico e non gnoseologico è difficile non notare la vicinanza con le tesi sostenute da Untersteiner; si tratta comunque di delineare un percorso che ha alla sua conclusione, necessaria, il logos:

"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".

Non esiste, a mio parere, la possibilità di partire dal mito – pur delineata attraverso prospettive diverse da Untersteiner e da Blumenberg – sia esso il mito greco oppure il racconto del mito in età moderna e contemporanea; in entrambi i casi non si parla più del mito, ma della sua ricezione che inevitabilmente cade nelle strutture elaborate dal logos. Anche Blumenberg cade nell'equivoco che aveva sottolineato nei testi di Cassirer quando scrive che

"vi sono stati ripetuti tentativi di ridurre i diversi miti delle nostre e delle altre culture ad un mito fondamentale (Grundmythos), e di assumere poi quest'ultimo a «radicale» degli sviluppi e degli arricchimenti. Questa procedura muove dall'ipotesi che i nuclei invarianti del mito dovrebbero anche guidarci al suo stato originario. […] il mito fondamentale non è ciò che esiste all'inizio ma ciò che resta alla fine, ciò che fu in grado di soddisfare le ricezioni e le aspettative".

Questa frase però fa sorgere spontanea una domanda: siamo certi che le ricezioni e le aspettative che soddisfa il mito non siano suscitate dal logos? Potrebbe sembrare un interrogativo paradossale se Blumenberg nelle pagine seguenti non mettesse a confronto due momenti del rapporto della filosofia con il mito "dopo Platone mi sembra che soltanto Nietzsche abbia ancora cercato di congegnare miti teoreticamente meditati e di impiegarli come strumento filosofico".
Ma i miti teoreticamente meditati sono ancora miti? O non rispondono forse a esigenze che il logos pone e che non è – o non è ancora – in grado di soddisfare? Così anche per Blumenberg, come per Cassirer, il mito diviene territorio della ragione, e Blumenberg, anche se con procedure di analisi molto più sofisticate, non abbandona in fondo quella visione del mito che lo vede sempre legato, in un rapporto di subordine, al logos.