

# Il mito e la memoria nella filosofia di Hans Blumenberg

## 1. Il mito nella filosofia di Blumenberg

Nella filosofia di Hans Blumenberg, il concetto di mito assume una particolare rilevanza<sup>1</sup>; il fenomeno del mito svolge infatti una funzione che attraversa l'intera storia umana, senza limitarsi alla storia arcaica, e che permette una prima e fondamentale delimitazione di ciò che è appartenente all'umano. Ciò su cui il filosofo pone attenzione è il significato delle strutture che guidano la formazione dei miti, delle forme che traspaiono dagli stessi contenuti mitici: complicatezza (*Umständlichkeit*), digressione (*Umwegigkeit*) e ripetizione (*Wiederholung*). In opposizione alla tesi di Cassirer, il quale considera il mito come una forma simbolica in cammino verso la scienza, il mito è da indagare, secondo Blumenberg, come *terminus a quo* in un movimento di 'allontanamento da': esso è un primo punto di arrivo, è già un superamento. L'apertura di tale punto di vista esclude la possibilità di accedere all'origine, anche del mito: infatti, il mito originario rimane un'ipotesi<sup>2</sup>, la cui unica base di verifica è la ricezione; ciò evidenzia in che senso il significato ultimo del mito sia nella totalità delle sue variazioni, cioè nei modi in cui esso resiste allo scorrere del tempo nelle varie situazioni storiche.

Nella concezione di Blumenberg, l'aspetto di maggior interesse è che il mito è la presa di distanza dall'assolutismo della realtà<sup>3</sup>, cioè dal necessario *status naturalis* precedente ad ogni pensiero o storia. Il concetto-limite di assolutismo della realtà indica il momento genetico della possibilità di ogni inizio; esso è definito da Blumenberg come il nucleo di ogni teoria sull'antropogenesi: «l'uomo quasi non controllava le condizioni della propria esistenza e, ancora più importante, semplicemente credeva di non controllarle. Ad un certo momento deve essersi spiegato questo stato di cose – il potere sovrachiarante di ciò che era per lui, di volta in volta, l'Altro – postulando l'esistenza di potenze superiori»<sup>4</sup>. L'assolutismo della realtà non è una situazione che possa essere descritta come uno stato di fatto, ma è il momento di soglia che si può riconoscere solo dopo averlo superato.

Il potere sovrachiarante della realtà si esprime nell'indifferenza del mondo nei confronti dell'esistenza umana, schiacciandola in una dimensione di pura passività o dissolvendola nei grandi cicli naturali. Come una parete scoscesa e muta, pericolosa solo quando si tenta la scalata, l'assolutismo della realtà fa sentire la propria criticità nel momento in cui l'uomo si relaziona ad esso, cioè quando reagisce alla sua presenza<sup>5</sup>.

Il superamento di tale soglia costitutiva, determinato dalla credenza nell'esistenza di potenze superiori, è liquidato da Blumenberg in poche parole proprio perché in questo punto s'inserisce il grave problema dell'origine del mito, della parola, dell'uomo stesso, di cui però non si può dire molto: «ciò che qui viene chiamato "assolutismo della realtà" è l'insieme dei fenomeni che accompagnano questo salto situazionale, il quale non sarebbe concepibile senza la superprestazione conseguente ad una improvvisa rottura dell'equilibrio adattivo. Di essa fanno parte: la capacità di

---

<sup>1</sup> La nozione di mito è elaborata in particolare nelle opere: H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, trad. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991; ID., *Wirklichkeitbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. FUHRMANN (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, trad. it. a cura di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002.

<sup>2</sup> Cfr. FdM, pp. 71s.

<sup>3</sup> All'inquadramento di questo concetto è dedicato il primo capitolo di *Elaborazione del mito* intitolato *Dopo l'assolutismo della realtà*. Cfr. EM, pp. 25s.

<sup>4</sup> EM, p. 25.

<sup>5</sup> H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986, ediz. it. a cura di G. Carchia, trad. di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 84: «l'assolutismo di quest'ultima realtà non comincia solo quando esso ci costringe alla sottomissione; e tuttavia la storia di questo assolutismo comincia quando ci rendiamo conto di esso: quando viene in "vita" ai margini del "mondo della vita". Ad un certo punto questa "mancanza di riguardi" del mondo verso ognuno, non solo verso le vittime del suo speciale favore, fu scoperta e sopportata – un primo giorno del realismo».

prevenire, l'anticipazione di ciò che non si è ancora verificato, il tenersi pronto per ciò che è assente, dietro l'orizzonte»<sup>6</sup>. Per l'uomo il salto è sempre già avvenuto, la coscienza ha già elaborato modi di sopravvivenza creandosi spazi vuoti di attesa e anticipazione. Per definire il correlato soggettivo dell'assolutismo della realtà, Blumenberg ricorre ad un'espressione contraddittoria e speculare: il potere di una realtà muta genera infatti angoscia (*Angst*), una forma di «intenzionalità della coscienza senza un oggetto»<sup>7</sup>. La coscienza produce una distanza che l'uomo riempie di significati per placare l'angoscia di non avere un mondo adatto.

Il mito volge lo sguardo agli antichi terrori, rappresentati come ormai passati, con il sollievo di chi ha superato un grande pericolo ed i modi in cui segna questa distanza alleggeriscono e rendono sopportabile il peso dell'assolutismo della realtà sotto forma di un inestricabile reticolo di storie, personaggi e vicende senza che in essi vi sia alcuna esigenza conoscitiva o veritativa. La funzione del mito è terapeutica: esso rende possibile la vita significativa dell'uomo, produce e articola significatività<sup>8</sup> che allontanano il terrore dell'insensatezza e dell'ignoto, mettendo avanti e anticipando un argine contro il caos. Ciò che è completamente sconosciuto, non integrato in un mondo significativo (ma non per forza perfettamente ordinato e dominato), si manifesta come terrore (*Entsetzen*)<sup>9</sup>: il fatto che per un qualcosa non si abbia un nome da 'mettere avanti' implica l'impossibilità di averlo o possederlo almeno in parte, da ciò deriva l'importanza della nominazione e la sua conseguente ipertrofia mitica.

L'altra caratteristica fondamentale della prospettiva blumenberghiana è che il mito è sempre in ricezione<sup>10</sup>. Le sue strutture permettono un lavoro di continua metamorfosi di se stesso e questo garantisce la sua presenza, sotto maschere molto diverse, attraverso la storia. Il mito si presenta quindi innervato da una struttura temporale ineliminabile e che anzi è essenziale alla sua funzione. La teoria della ricezione applicata al mito rileva come la sua permanenza nella storia sia il prodotto di un continuo processo di elaborazione: la persistenza del mito ha dunque base nella memoria del mito. Esso non è dunque né fuori né all'inizio della storia, ma si riveste di questi attributi grazie alla sua plasticità che resiste allo scorrere del tempo.

Ma il mito è sempre in ricezione anche perché «non c'è il trionfo definitivo della coscienza sui suoi abissi»<sup>11</sup>, quindi si può interpretare tale fenomeno come una funzione inesauribile, il continuo tentativo di allontanare e trattenere il limite costitutivo dell'essere umano – l'assolutismo della realtà –, come memoria dell'immemorabile. L'abisso della coscienza, l'enigma della propria origine immemorabile e della propria esistenza, non conduce a risposte definitive e si fa motore di un processo incessante di indagine, allontanamento e problematizzazione. La soglia che si apre nel suo punto cieco è sempre ancora da attraversare, per ribadire – ancora una volta, un'altra volta – la legittimità della vita della coscienza.

---

<sup>6</sup> EM, p. 26.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> FdM, pp. 85s, p. 144.; EM, pp. 87-147.

<sup>9</sup> Nelle prime pagine di *Arbeit am Mythos*, Blumenberg fa notare come la parola *Entsetzen* abbia pochi equivalenti in altre lingue. Nel *Deutsches Wörterbuch* di Jacob Grimm e Wilhelm Grimm, (16 Bde. [in 32 Teilbänden]., S. Hirzel, Leipzig 1854-1960) alla voce *Entsetzen*, gli autori riconducono il significato della parola ai termini latini *stupor* e *horror*. Nella traduzione italiana, 'terrore' non rende il significato di *stupor* come intontimento, sbalordimento e torpore. Un precedente significativo riguardo la descrizione della coscienza annientata dallo *stupor* è Schelling, il quale si sofferma con grande attenzione su questo stato della coscienza in diverse fasi della sua filosofia: lo stupore è ciò che meglio caratterizza l'essenza della coscienza estatica, che assume un'importanza decisiva nel passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva. Per una ricognizione esemplare sul concetto di 'stupor' nel tardo Schelling, cfr. L. PAREYSON, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA.VV., *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 137-180, ora col titolo L. PAREYSON, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1994, p. 402: «l'impotenza, il mutismo e la sottomissione sono infatti i tre aspetti della ragione colta dallo stupore, cioè colpita e sconcertata da qualcosa di così inconsueto da risultare inconcepibile, inafferrabile e irriducibile e da lasciarla come intontita, paralizzata e strappata a se stessa». La vicinanza di Blumenberg a Schelling è rintracciabile anche in altre tematiche: l'interpretazione della mitologia come *terminus a quo* e presa di distanza dal perturbante (*das Unheimliche*); la coscienza mitologica affetta da *stupor*; il rapporto della mitologia con l'origine o immemorabile e il suo rapporto analogico con il ricordo.

<sup>10</sup> Cfr. FdM, p. 71.

<sup>11</sup> FdM., p. 63.

## 2. Le forme dell'oblio

La cerniera fra mito e memoria è il concetto di distanza, ma l'intervento di quest'ultima nozione ha importanti conseguenze anche sul rapporto del mito coi concetti di passato e di oblio. Bisogna però approfondire il concetto del passato intollerabile da cui il mito segna la distanza per comprendere in che senso esso sia un passato che non è mai passato. Secondo Blumenberg, il mito riguarda anche il mondo moderno e contemporaneo; inoltre, il passato cui il mito fa riferimento non è un passato storico, non è temporalmente definibile come lontano. Il passato del mito è sempre a ridosso del presente ed incombe pericolosamente sull'esistenza dell'uomo. Il mito lo presenta come un passato distante e inoffensivo, ma che, proprio perché continuamente attualizzato, diventa più angosciante e pressante, quindi bisognoso di sempre nuove prese di distanza.

L'angoscia provocata dall'assolutismo della realtà viene placata tramite la posizione di una «'forma in generale' della determinazione dell'indeterminato»<sup>12</sup>. Così Blumenberg definisce la nozione di forma: «questa formula dall'apparenza astratta va intesa in senso antropologico, non gnoseologico. Nel suo senso autentico 'forma' intende un mezzo dell'autoconservazione e della stabilità del mondo. [...] [l'uomo] reagisce alla scomparsa di significati rigorosi definendo delle significatività»<sup>13</sup>. La forma mitica non ci dà alcuna conoscenza dell'origine, ma anzi, grazie ad essa, per la prima volta, la vita umanamente determinata viene resa possibile. L'indeterminatezza dell'origine è accolta e stabilizzata entro la 'forma in generale' che il mito offre: i nomi, le storie e la loro continua ripetizione formano un intreccio in cui 'tutto si tiene' e attraverso cui la forma mondo, un orizzonte di significati adatti alla vita umana, si riempie di determinazioni che allontanano sempre più la paura del vuoto e dell'assenza. La forma mitica afferma una distanza di sicurezza che ha come controparte necessaria l'oblio della propria origine; la filosofia del mito di Blumenberg può essere quindi definita una vera e propria 'strategia dell'oblio'<sup>14</sup>. I modi con cui il mito mette in atto la propria funzione obliante sono dati dalla sua stessa struttura interna di complicatezza, digressione e ripetizione.

Innanzitutto il mito «è una forma di oblio del *sensu della realtà*»<sup>15</sup>. La determinatezza e la significatività cui il mito dà forma sono prese di distanza dall'assolutismo della realtà, cioè dalla preminenza della realtà sull'esistenza dell'uomo. Solo la creazione di un mondo umanamente sopportabile rende veramente possibile la vita umana, ma questa si definisce nel contrasto – e nel continuo oblio – di una forma di realtà che sembra non comprendere l'uomo fra le proprie alternative.

Un altro modo dell'oblio è il depistaggio che il mito realizza riguardo alle questioni fondamentali dell'esistenza. Nei miti sembrano sollevarsi le grandi domande che da sempre l'uomo si pone: la propria origine, la destinazione e la condizione di sé e del mondo. Secondo Blumenberg, le domande cui il mito sembra rispondere sono il prodotto di una distorsione temporale. In altre parole, le domande di un pensiero già al sicuro dalla possibilità del baratro, in realtà sempre attuali, vengono cioè trasferite in un passato antichissimo. Inoltre la 'forma in generale' agisce per la definizione di un orizzonte di significati in cui la vita rimanga almeno possibile: «la storia di Prometeo – dunque – non risponde a nessuna domanda sull'uomo, però sembra racchiudere tutte le domande che possono essere poste su di lui»<sup>16</sup>. Le storie di Prometeo sono forse il presupposto di una qualsiasi domanda, perché nell'intreccio delle vicende, dei nomi che in esse intervengono e

<sup>12</sup> EM, p. 212.

<sup>13</sup> EM, pp. 213-213.

<sup>14</sup> La proposta interpretativa della filosofia della mitologia di Blumenberg come strategia dell'oblio è sostenuta da Michele Cometa: cfr. M. COMETA, *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, in A. BORSARI, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 141-165. Sul mito come memoria dell'immemoriale cfr.: S. GIVONE, *Le voci contraddittorie degli dei e il silenzio di Dio*, in G. VATTIMO, (a cura di), *Filosofia '90*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 47s.

<sup>15</sup> COMETA, *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, cit., p. 159.

<sup>16</sup> FdM, p. 84.

nelle loro continue variazioni si articola e precisa l'orizzonte dell'esistenza umana. Secondo Blumenberg, il mito non risponde ad alcuna domanda, ma anzi con la sua struttura dispersiva contribuisce in modo determinante all'oscuramento, e quindi all'oblio, di ogni possibile domanda che possa far insorgere il dubbio entro un mondo appena stabilizzatosi, e che tenta in tutti i modi di nascondere la propria precarietà.

Ma c'è un altro aspetto che finora abbiamo lasciato sullo sfondo e che non può essere ignorato: «non c'è altra modalità della memoria del mito se non il lavoro su di esso; e non c'è altro successo di questo lavoro se non l'esibizione dell'ultima possibilità di accostarsi al mito – con l'inevitabile pericolo di essere smentiti dalla nuova ultima possibilità, di vedersi provato che non si è realizzata la pretesa»<sup>17</sup>. Non potendosi appellare ad altre istanze se non a se stesso, il mito può perpetuarsi solo tramite il lavoro della propria modificazione. Ma ciò significa che il mito non può attraversare la storia se non tramite la memoria di sé che si realizza nel processo di elaborazione continua.

Il mito può quindi esercitare la sua funzione obliante anche su se stesso. 'Portare a termine il mito' è un altro concetto limite, simmetrico a quello di assolutismo della realtà: così come dell'inizio possiamo parlare solo in quanto non è più, allo stesso modo, per la fine non possiamo che usare il linguaggio di ciò che la precede. Se l'assolutismo della realtà è il concetto limite per dire l'inizio, la soglia al di qua del quale la ricezione non può risalire, il mito portato a termine è il limite oltre il quale essa non può spingersi: l'inizio e la fine sembrano allo stesso modo inafferrabili perché sempre al di là, o al di qua, del linguaggio. Una rapida descrizione di quello che Blumenberg intende esprimere con il concetto di 'portare a termine il mito' è condensata in questo passo:

Bisogna avere già dietro di sé il lavoro del mito per potersi applicare al lavoro sul mito e percepirlo come stimolo allo sforzo esercitato su un materiale la cui durezza e resistenza devono avere origini insondabili. Il concetto limite del lavoro *del* mito potrebbe essere quello che ho chiamato l' "assolutismo della realtà"; il concetto limite del lavoro *sul* mito sarebbe quello del portare a termine il mito, del tentare l'estrema deformazione, quella che permette appena o non permette più di riconoscere la configurazione originale. Per la teoria della ricezione ciò sarebbe la finzione di un mito terminale, cioè di un mito che esaurisce il potenziale della forma<sup>18</sup>.

Quello appena citato è un passo molto denso entro cui si profilano problemi analoghi a quelli sollevati dalla questione dell'inizio e dell'assolutismo della realtà. Portare a termine il mito significa, infatti, tentare l'ultima deformazione, la rielaborazione definitiva, l'ultima ricezione del mito stesso, oltre la quale non è più possibile aggiungere nulla. La differenza fra *Arbeit des Mythos* e *Arbeit am Mythos* corre sul cambio di una preposizione: nel primo senso l'attività del mito si svolge sull'assolutismo della realtà come soglia da cui prendere le distanze; nel secondo senso, il mito lavora su se stesso e applica riflessivamente le proprie categorie. Le due attività sono simmetriche e non sono altro che due aspetti della stessa attività mitopoietica. Assolutismo della realtà e mito terminato sono due concetti limite che portano alle stesse conseguenze: il lavoro del mito è lavoro sul mito e viceversa; la loro unica differenza consiste nella diversa direzione dei movimenti, che rimangono fra loro complementari. L'attività del mito non fa mai un passo oltre se stessa: assolutismo della realtà e mito terminato sono da sempre già compresi entro il mito e segnano i confini oltre cui esso non può spingersi.

Per illustrare un possibile caso di mito portato a termine è particolarmente eloquente il racconto *Prometeo*, di Kafka:

Di Prometeo si narrano quattro leggende: secondo la prima, poiché aveva tradito gli dèi per gli uomini, fu incatenato al Caucaso, e gli dèi mandavano delle aquile a divorargli il fegato, che continuamente ricresceva. Secondo la seconda, Prometeo per il dolore dei colpi di becco si addossò sempre più alla roccia fino a diventare una sola cosa con essa. Secondo la terza, nei millenni il suo tradimento fu dimenticato, dimenticarono gli dèi, le aquile, lui stesso.

---

<sup>17</sup> EM, pp. 756-757.

<sup>18</sup> EM, p. 331.

Secondo la quarta, ci si stancò di lui che non aveva più ragione di essere. Gli dèi si stancarono, si stancarono le aquile, la ferita, stanca, si chiuse.

Restò l'inspiegabile montagna rocciosa. - La leggenda tenta di spiegare l'inspiegabile. E dal momento che proviene da un fondo di verità, deve finire nuovamente nell'inspiegabile<sup>19</sup>.

Blumenberg analizza il racconto e precisa che «il testo di Kafka non è una ricezione del mito, neppure l'esito delle sue ricezioni lungo un osservabile percorso temporale, ma la mitizzazione proprio di questa storia della ricezione»<sup>20</sup>. Le quattro leggende non hanno evidentemente niente a che fare con una ricostruzione filologica delle varianti di questo mito, ma nella lettura di Blumenberg, la pluralità delle versioni proposte da Kafka ha il significato di dare compattezza e completezza al mito attraverso il livellamento delle sue possibili interpretazioni: tutte le varianti intendono la stessa cosa, seppur in modo diverso<sup>21</sup>. Kafka condensa l'intera storia della ricezione del mito di Prometeo nella scena finale sul Caucaso: quanto è accaduto prima dell'incatenamento del titano è stato assorbito nel tradimento degli dei in favore degli uomini e tutta la vicenda sembra essersi consumata; lo scrittore recepisce il mito e lo deforma con l'intento di renderlo non ulteriormente recepibile, dissolvendolo. Il mito che Kafka racconta «è il condensato della stessa complicatezza mitica, di una complicatezza che non viene raccontata nel mito ma semplicemente eseguita su di esso»<sup>22</sup>: il mito subisce ed esprime allo stesso tempo la forma della propria struttura. Le quattro leggende mostrano la struttura della ridondanza e della complicatezza riassunte nella forma della ricezione estrema; le due forme sono eseguite, applicate, sul mito stesso e avviene così una estroflessione delle strutture del mito. Il movimento di ribaltamento rende vano e insensato ogni altro tentativo di elaborazione del materiale mitico; la soglia fra ricezione e produzione, già frantumata con l'oblio dell'origine, è completamente dissolta nella consumazione della storia in cui il mito era fino ad allora sopravvissuto.

La problematicità del concetto di inizio ha il proprio analogo nel concetto di fine: la rimozione del mito. Dal punto di vista del mito, inizio e fine si dissolvono nella non definitività delle storie, che sempre presuppongono questi concetti limite, ma che non possono essere detti direttamente. Il mito non inizia e non finisce perché è sempre in ricezione: l'«atto del portare a compimento rimane una categoria della ricezione del mito»<sup>23</sup> e quindi tale tendenza è ascrivibile, seppur in forma meno evidente ed efficace, a tutta la storia della ricezione di un mito. Ogni elaborazione del mito apre una crepa nell'assolutismo della realtà e allo stesso tempo si dirige verso la propria cancellazione, il mito si mantiene così in uno stato di sospensione oscillante fra due estremi, fra conservazione e distruzione, fra memoria ed oblio.

## 2.1 Mito e memoria

Nei testi dedicati al mito, Blumenberg non affronta in modo diretto il problema della memoria, poiché esso si intreccia indissolubilmente alla stile filosofico dell'autore che nella sua prosa lega in modo molto suggestivo filosofia e mitologia<sup>24</sup>. Una precisa descrizione della natura della memoria permette invece una caratterizzazione più definita della funzione del mito e apre anche ad una più profonda comprensione dei problemi filosofici che sono sottesi al concetto di assolutismo della realtà cui, in apparenza, il filosofo non dedica molte spiegazioni. Questo relativo

---

<sup>19</sup> F. KAFKA, *Prometeo*, in ID., *I racconti*, a cura di G. Schiavoni, Milano, Rizzoli 1985, pp. 408s.

<sup>20</sup> EM, p. 760.

<sup>21</sup> Cfr. EM, p. 758.

<sup>22</sup> EM, p. 760.

<sup>23</sup> FdM, p. 128.

<sup>24</sup> Il tema della memoria è affrontato da Blumenberg nei testi *Lebenszeit und Weltzeit* e *Höhlenausgänge*. Nel primo, l'argomento è trattato all'interno di una più ampia riflessione di carattere fenomenologico e nel serrato confronto con le posizioni di Husserl; nella seconda opera, il tema della memoria e del ricordo è affrontato attraverso la narrazione della ricezione del mito platonico della caverna, in una prospettiva di antropologia filosofica.

silenzio sull'argomento può essere ricondotto a motivazioni di ordine teorico, che riguardano le problematiche della dicibilità dell'origine<sup>25</sup>, cui abbiamo più sopra accennato.

Il concetto di assolutismo della realtà è l'abisso della coscienza. Esso rimane come concetto limite, che può essere pensato solo da fuori, come ciò che è passato e che è condizione *ex negativo* della nostra possibilità di parlarne ed esistere. Quindi l'assolutismo della realtà non è vissuto dalla coscienza, ma essa ne conserva memoria.

La memoria ha la sconcertante caratteristica di intrattenere un rapporto fondamentale con ciò che la contraddice: l'oblio. Questo nesso si rivela come costitutivo ed è anche ciò che permette di scoprire la trascendenza della memoria, la sua insopprimibile ambiguità<sup>26</sup>.

«La memoria è di quanto è avvenuto»<sup>27</sup>, dice Aristotele, ma quale passato è trattenuto dalla memoria? Rispondere a tale questione implica la necessità di tracciare una linea di separazione fra memoria e ricordo. Il ricordo è una presentificazione di un'esperienza passata, trascorsa, che è stata presente. La memoria invece presenta una struttura diversa: la sua funzione conservatrice non ha rapporti col presente, bensì solo col passato; la memoria è uno sguardo rivolto all'indietro entro il quale sono ricompresi i ricordi ancora inerti e silenziosi. La memoria, presa isolatamente, non ha nulla da esibire, non ha immagini o cose da presentificare. Essa si pone in tensione col ricordo, il quale si salva dalla totale dimenticanza solo attraverso nuovi atti di reminiscenza: «il ricordo può trattenere tutto, e tuttavia non serbare memoria di nulla. [...] [il ricordo] registra per utilizzare, non per salvare»<sup>28</sup>. La differenza e il punto di tensione fra memoria e ricordo è che quest'ultimo è sempre puntuale e finito (e per questo spesso incerto), la memoria invece è più di un archivio di ricordi disposti uno accanto all'altro, una tavoletta di cera entro cui si imprime le esperienze passate. La memoria è qualcosa di più di un deposito; in essa, infatti, si radica il senso della totalità e non solo della totalità dei ricordi.

La funzione fondamentale della memoria è quella di combattere lo scorrere del tempo, il quale porta tutte le cose verso la dissoluzione totale; ma il suo compito non si riduce a trattenere ciò che è temporalmente più lontano: ha invece come proprio correlato la resistenza all'oblio. Il passato cui si rivolge la memoria non è quindi il passato delle esperienze trascorse, ma quel passato che non può essere considerato come ciò che una volta è stato presente e che ora non è più. Nella memoria, la dialettica fra passato e presente, che caratterizza il ricordo, si spezza: infatti, essa vive nella tensione insopprimibile fra ciò che è sempre eppure mai.

Può sembrare fuorviante parlare di passato visto che la dialettica non è più fra dimensioni temporali, eppure è proprio nel caso-limite dell'oblio totale che si manifesta il puro passato contro il quale la memoria si staglia. Nello scorrere del tempo è la forma in cui si esprime la possibilità dell'oblio – il cui limite è l'oblio totale, la dispersione – e l'oblio non può che essere raggiunto in un ipotetico passato puro, un passato che non è mai stato presente.

Se la memoria si costituisce nella resistenza alla dispersione totale, tale funzione non può che dispiegarsi in vista di un senso; i ricordi, da questo punto di vista, possono essere considerati come manifestazioni puntuali, e soltanto parziali, della lotta contro l'oblio, che si svolge ad un livello più profondo. Ma ciò non significa che i ricordi diventino inessenziali: «la memoria, resistendo, non si accontenta del frammento che ha strappato alla dimenticanza. Essa, in quel frammento, vuole aver salvato, se non il tutto, almeno l'essenziale, il senso profondo di quel tutto»<sup>29</sup>. Il senso dei ricordi non è semplicemente nel loro contenuto o nella loro struttura, ma è anche nella ragione, nell'orizzonte entro i quali essi stessi si iscrivono: il senso dei ricordi, presi nella loro totalità, si radica in un orizzonte più ampio, in una dialettica che li sovrasta e che li accoglie. La resistenza della memoria contro l'oblio si manifesta dunque nei ricordi, ma in essi traspare non come contenuto, ma per il fatto che questi sono il prodotto di quella lotta.

---

<sup>25</sup> Blumenberg preferisce riferirsi all'assolutismo della realtà come 'passato remoto' (*Vorvergangenheit*) piuttosto che come 'origine', cfr. EM, p. 45.

<sup>26</sup> Cfr. L. PAREYSON, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 92s.

<sup>27</sup> ARISTOT., *De memoria et reminiscencia*, I, 449b, 15.

<sup>28</sup> U. PERONE, *Modernità e memoria*, Sei, Torino 1987, p. 132.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 110

Fra memoria e oblio vi è, dunque, un duplice rapporto: la memoria esclude l'oblio, lo respinge come ciò da cui è necessario prendere le distanze, eppure allo stesso tempo, questa relazione di esclusione è la relazione che costituisce la memoria stessa. Ciò che è allontanato come l'altro da sé, rientra come elemento costitutivo dell'unità della memoria. Per questa ragione, la memoria stessa è attraversata dall'oblio, essa stessa vive sulla linea sottile fra senso e non senso, conservazione e dispersione. In relazione a un siffatto concetto di oblio, la nozione di profondità si modifica: da profondità orizzontale, nel senso di lontananza temporale, a profondità verticale, intesa come abisso o fondo oscuro temporalmente indeterminabile<sup>30</sup>. Il senso di verticalità, che la metafora della profondità vuole imprimere, indica proprio questo: guardando entro se stessa, la coscienza vede il proprio fondo oscuro, il proprio abisso, e in quel punto di oscurità, che appartiene e non appartiene alla coscienza, avverte il luogo della propria possibile origine.

Rimanendo su quel confine si possono delineare alcuni tratti della rottura della dialettica temporale fra presente e passato. Focalizzando lo sguardo sul limite vediamo che la resistenza della memoria non si staglia contro un oblio lontano nel tempo, ma contro qualcosa di estremamente vicino, anzi costitutivo della memoria stessa. L'oblio, che da questo punto di vista diventa l'altra faccia della memoria, non è più una meta possibile dello scorrere temporale, ma è la condizione stessa della possibilità che si dia la dimenticanza. Dal punto di vista della memoria, esso è l'origine della dimenticanza, è la fonte dal quale nasce la possibilità di una dialettica temporale. La memoria è quindi memoria di quell'oblio originario. Quel che possiamo dire dell'originario è sempre detto da un punto di vista che è necessariamente derivato dall'originario stesso; per dirlo bisogna quindi averlo lasciato, il che significa che se riflettiamo su di esso gli abbiamo già da sempre voltato le spalle.

Memoria, in senso stretto, è memoria dell'originario, e questo si può dire solo se lo si è abbandonato, solo se si sono prese da esso le distanze. Memoria è distanziamento, allontanamento dall'oblio in nome di un senso. Con un'altra formula si può dire: memoria è prendere le distanze dall'oblio, eppure questa distanza rientra nella memoria come suo elemento costitutivo. Essa è quindi attraversata da una lacerazione insopprimibile perché necessaria alla sua definizione e alla sua funzione.

L'oblio, se riferito all'originario, subisce una radicale trasformazione: da oblio della dispersione diventa oblio delle possibilità, da meta della distruzione a immemorabile risorsa. E' un'ambiguità insopprimibile, un continuo oscillare fra distruzione e conservazione, conseguenza dell'ambiguità della memoria e della sua impossibile risalita oltre se stessa. L'originario è oblio nel duplice significato di distruzione e apertura di senso, ed in esso si realizza anche la possibilità della memoria. Non si può uscire da questa ambiguità e dal paradosso ad essa connesso, cioè l'impossibilità di parlare dell'origine se non per vie indirette. Il paradosso non può essere risolto perché ciò significherebbe compiere quel salto nell'originario che renderebbe impraticabile ogni comunicazione<sup>31</sup>. L'alternativa è di rimanere concentrati su quella lacerazione o distanza che caratterizza la memoria, per accertarne i tratti distintivi.

Ricoeur sostiene che a queste profondità si attinga dal fondo mitico della filosofia, da ciò che è stato nominato *Lethe*: là dove risiedono le fondamenta della realtà<sup>32</sup>. Risalire al confine con l'origine è un percorso che ha notevoli analogie con l'anamnesi platonica, è un andare oltre il flusso temporale, verso ciò che è sempre eppure mai: verso ciò che anche il mito sembra indicarci.

Oblio e memoria, allora, si sovrappongono e si richiamano l'un l'altro, senza possibilità di distinguerli nettamente. Possiamo avere un punto d'appoggio solo nella memoria, ma parlare dalla parte della memoria significa parlare dell'origine dal punto di vista del suo oblio: l'originario si dà

---

<sup>30</sup> Così nota Paul Ricoeur in *Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, Paris 2000, trad. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 591.: «l'oblio propone una nuova significazione data all'idea di profondità, che la fenomenologia della memoria tende a identificare con la distanza, con l'allontanamento, secondo una formula orizzontale della profondità; l'oblio propone, sul piano esistenziale, qualche cosa come uno sprofondare nell'abisso, che la metafora della profondità verticale tenta di esprimere».

<sup>31</sup> Cfr. FdM, pp. 71s.

<sup>32</sup> Cfr., P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 628.

dunque alla memoria sotto forma di oblio. Quindi, l'origine, la fonte, si dà nella forma del proprio superamento; si dà nella forma di una distanza obliante, che impedisce di accedere all'origine ma che è la condizione per parlarne. Oblio e memoria dell'origine sono inscindibili poiché, più che nominare l'oggetto della memoria, ciò che chiamiamo col termine 'origine' è un limite: il limite della memoria che cerca di guardare oltre se stessa.

L'origine si dà quindi alla memoria nella forma della propria assenza, un'assenza che è percepita come limite: come immemoriale. La memoria vede l'origine solo come assenza, come un'assenza presente, la quale si pone come fondamento del tempo, oltre i confini della temporalità. L'assenza pesa sulla memoria e ne definisce la funzione, ma l'origine è immemoriale proprio perché eccede ed oltrepassa i confini della memoria. Il limite contro cui la memoria è costretta ad arrestarsi è il proprio limite ed anche il limite del pensiero, il quale percepisce le tracce di un'assenza, di un immemoriale che lo ingloba e che si manifesta sotto forma di una trascendenza inoggettivabile.

L'origine si dà in una distanza non più temporale, ma strutturale e costitutiva. Essa può essere denominata, rifacendosi al pensiero di Schelling, come *Unvordenkliches*, letteralmente l'impre-pensato, ciò che sta prima del pensiero e che deve essere presupposto al pensiero stesso quale sua condizione. Non solo è condizione del pensiero quale sua origine, ma è anche ciò che lo plasma, poiché il fine del pensiero è pensare ciò che non è ancora pensato e, al limite, è impensabile. *Das Unvordenkliche* è inizio e fine del pensiero, il limite costitutivo che è sempre ancora da pensare.

L'abisso della coscienza, la traccia dell'assenza che si imprime nella memoria, di un immemoriale che si dà sempre attraverso il proprio oblio, deve essere colmato. In questa assenza, nel vuoto che la distanza dell'origine impone e che è impossibile da colmare in modo definitivo, possiamo far rientrare il discorso sul mito di Blumenberg. L'assolutismo della realtà, l'origine immemoriale, l'oblio sorgivo, *Unvordenkliche*, sono tutte espressioni che rimandano alla stessa questione: l'ulteriorità inoggettivabile da cui anche il pensiero proviene.

L'andamento dell'intera filosofia di Blumenberg è concentrato nel mettere in mostra come l'assolutismo nel corso della storia sia stato pensato, e quindi superato. Implicitamente, Blumenberg parla sempre dell'assolutismo della realtà dall'unico punto di vista possibile, il suo abbandono, avvenuto per vie traverse (*die Umwege*) fra cui si ritrovano le vie del mito, della scienza e della filosofia: «memoria non è infatti l'intuizione dell'originario, ma il tener fermo ad esso attraverso la determinazione di nuovi ricordi e oblii, in quel lungo viaggio di resistenza che è la storia»<sup>33</sup>. Le formazioni culturali umane sono forme di resistenza a quell'assolutismo della realtà che sempre incombe e minaccia la vita. L'assolutismo della realtà delimita e spinge il mito a perpetuarsi per evitare la possibilità, sempre presente, di consumarsi: dunque il mito è continuo oblio di questa minaccia, ma allo stesso tempo esso ne è anche memoria. Poiché porta con sé la possibilità del proprio annullamento, la distanza di sicurezza di cui il mito va continuamente in cerca non è mai definitiva.

La funzione di distanziamento del mito è strettamente collegata alla nozione di originario che si è definita in relazione alla memoria, e possiamo vedere nel mito stesso una concretizzazione storica della memoria dell'originario, con tutte le ambiguità e i paradossi che abbiamo incontrato nella sua definizione.

Il mito è oblio dell'originario. Dietro l'espressione assolutismo della realtà, il modo con cui la realtà si dà agli occhi del mito, sta sempre il problema dell'originario o dell'immemoriale provenienza del pensiero e quindi dei significati umani. La forma in generale del mito accoglie in sé l'assenza, il vuoto, l'indeterminatezza irriducibile dell'immemoriale, ma la contiene sotto forma di vecchi terrori che ci si è lasciati alle spalle, senza che ad essa si sia sostituita una legge o una verità. Il mito oblia in continuazione la propria provenienza ma non parla d'altro. Esso si basa sul continuo ricordo di un orrore superato, cioè si fonda sulla continua rimemorazione di una origine immemorabile, che come tale rimane sempre non esperibile. La varietà e ripetizione del mito sono segni di un compito ineshausto: il continuo allontanamento, e quindi il continuo ritorno, alla cosa stessa, *das Unvordenkliche*. Come il culmine di una cresta di alta montagna, il mito si compone

---

<sup>33</sup> PERONE, *Modernità e memoria*, cit., p. 120.



dunque di due versanti: da una parte il ricordo dell'assolutismo della realtà che sempre incombe sulla vita dell'uomo; dall'altra il suo oblio per continuare a vivere. Il mito è quella soglia, quella linea frastagliata dove solo è possibile camminare fra i dirupi.

Ma in ragione della sua funzione e dei suoi modi di articolarsi, il mito non si presenta forse come forma originaria del rapporto dell'uomo con la realtà, andando in questo modo a confutare la propria funzione di distanziamento? La risposta a questa possibile obiezione può essere articolata in diversi modi e richiede una valutazione complessiva della filosofia di Blumenberg. Il filosofo sembra riconoscere il mito come forma a priori del rapporto con la realtà: la forma mitica, nelle sue strutture, è ciò che permette l'articolazione di un mondo significativo per l'uomo entro cui possono sorgere ulteriori forme simboliche. L'assolutismo della realtà, l'originario indicibile, è allontanato dal mito che si riveste con l'attributo di una nuova originarietà. A quella condizione immemoriale bisogna rivolgersi con le parole di ciò che viene dopo, non vi è alcuna identità fra mito e assolutismo della realtà, il mito non è una sua forma espressiva. Il mito conserva la propria condizione immemoriale senza alcuna esigenza veritativa; esso non dice il vero sull'assolutismo della realtà ma anzi è la sua più strenua negazione.

Da queste considerazioni è già intuibile che l'aspetto di originarietà del mito è definibile come una originarietà secondaria, perché il mito parla già il linguaggio della posteriorità, un linguaggio derivato.

A questo punto, si può sollevare la questione circa le forme di esperienze quotidiane che guidano la formazione dei contenuti mitici, chiedendosi se essi siano riconducibili ad una dimensione dell'agire pre-espressiva o pre-simbolica. Eppure, anche queste esperienze del mondo della vita, per essere riconosciute come esperienze dotate di un senso, presuppongono orizzonti di senso più ampi entro i quali esplicitarsi. L'orizzonte mitico può essere quindi presupposto a singole pratiche ed esperienze quotidiane: il senso di queste ultime può sostenere la formazione dei contenuti di singoli miti, ma non riguarda la forma mitica, perché questa è l'orizzonte entro cui quelle stesse esperienze trovano il loro senso.

L'origine della forma mitica rimane problematica. Essa permane come soglia da attraversare continuamente, ma la cui genesi rimane sistematicamente obliata e oscurata per dare invece spazio alle esigenze di significatività.

### **3. «Un essere cui manca l'essenziale»: assenza e contingenza**

Le valutazioni che sono state fatte sul concetto di mito nel pensiero di Blumenberg permettono di individuare una possibile chiave interpretativa della sua filosofia, che si è espressa in diversi ambiti, ma che è attraversata da alcune costanti.

Il mito definisce un mondo significativo ovvio e inattaccabile: è dunque mitico è tutto ciò che non si lascia interrogare, poiché offre l'illusione di aver già risposto, fuggendo ogni dubbio<sup>34</sup>. Nel cercare questa solidità, il tratto mitico del pensiero rivela già la propria contingenza ed inadeguatezza. Il mito come memoria dell'immemoriale diventa l'indice del riferimento ad un'ineludibile ulteriorità di senso che si esprime nella propria assenza: il senso immemoriale è concettualmente inattuabile e il mito, nella sua dialettica di memoria ed oblio, diventa il segno della distanza e della non-originarietà di ogni esperienza umana di pensiero, anche e proprio quando, come accade nel mito, si proponga come forma stabile e ovvia. Pensare filosoficamente il mito come memoria dell'immemoriale diventa un modo per pensare la radicale contingenza del pensiero, l'insopprimibile distanza entro cui si svolgono le storie e i pensieri. L'ineffabilità dell'origine, obliata dal mito e sempre ancora interrogata dalla filosofia, è la constatazione ineludibile dell'accidentalità della vita e della straordinarietà del pensiero.

La funzione del mito segna il punto di partenza di un possibile mondo della cultura, ma in particolare rende evidente come questo mondo non sia mai completamente stabilizzato e garantito.

---

<sup>34</sup> Cfr. EM, p. 165.

Utilizzando l'immagine che Blumenberg insegue nella sua ultima grande opera, *Uscita dalle caverne*<sup>35</sup>, il mondo umano, in cui il mito svolge una funzione essenziale, non è mai una completa liberazione dai ceppi che stringono i prigionieri della caverna. Non si è mai finalmente fuori. Nonostante la prospettiva di Blumenberg si muova sotto molti aspetti entro gli orizzonti aperti dalla filosofia delle forme simboliche, il filosofo dissente radicalmente dall'affermazione di Cassirer – «senza il simbolismo la vita dell'uomo rassomiglierebbe a quella dei prigionieri della caverna della famosa similitudine di Platone»<sup>36</sup> – perché questa sembra presupporre una stabilità che la funzione simbolizzatrice non può affatto garantire. Il mito, e la cultura in generale, è una nuova dimensione che l'uomo pone al posto dell'indifferenza del mondo, per sopportare la schiacciante divergenza fra tempo della vita e tempo del mondo<sup>37</sup>, ma la dimensione umana non è mai data per certa una volta per tutte e questo permette la sua continua rielaborazione e ripetizione, svelando i propri tratti mitici. La dimensione simbolica dell'essere umano non è solo uscita dalla caverna, e dunque liberazione, ma è anche, allo stesso tempo, ritorno in essa: il continuo tentativo di produrre nuovi ambienti vivibili, che tendono a ritrasformarsi in caverne culturali.

Nell'antropologia blumenberghiana, l'uomo è «un essere cui manca l'essenziale»<sup>38</sup>, il cui correlato è il *principium rationis insufficientis*. All'uomo non mancano solo risorse naturali di specializzazione biologica, infatti Blumenberg individua l'assenza costitutiva al livello della stessa coscienza umana, che si riflette nelle sue produzioni simboliche<sup>39</sup>.

Nelle metafore che l'uomo produce si esprime il rapporto problematico, angosciato e precario che egli intrattiene con la realtà. Non è possibile alcun ritorno ad un rapporto naturale, ovvio, armonioso con essa, perché la realtà è nella misura in cui è costantemente in tensione e irrisolta. La distanza, lo scarto fra uomo e realtà, è ciò che determina la possibilità stessa di un rapporto. La fenomenologia dell'assenza di Blumenberg percorre i limiti delle metafore culturali, mostra la loro precarietà, le variazioni, gli intrecci delle risposte che in esse si compiono e, contemporaneamente, illumina, senza nominarlo, l'orizzonte ulteriore che si dà nella propria assenza, nella distanza, e che i miti e le metafore non possono esaurire. Il senso è presente nell'assenza: esso è la condizione stessa per cui le realtà in cui viviamo possano avere almeno *un senso*; esso è lo sfondo oscuro in cui si stagliano le realtà storiche in tutta la loro viva complessità e, allo stesso tempo, esso è la cifra per pensarle nella loro radicale contingenza.

Il rapporto irrisolto con la realtà e gli scarti cui il tentativo di rapportarsi ad essa va inevitabilmente incontro sono il segno di una ricchezza di risorse che si esplicitano e si sviluppano ad un livello diverso da quello naturale e che contribuiscono a fare della vita dell'uomo una vita votata alla ricerca del senso. Così anche il mito esonera l'uomo da una verità che non è in grado di sopportare, l'assolutismo della realtà, e nella distanza trova i propri spazi di libertà e di pensiero, con tutti i rischi che questo compito comporta nella radicale contingenza dell'esistenza umana.

Paolo Caloni

---

<sup>35</sup> H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, trad. it. di M. Doni, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009.

<sup>36</sup> E. CASSIRER, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven-London 1944, tr. it. di C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo: introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma 1968, p. 103. Questa affermazione viene ripresa da Blumenberg in ID., *Uscite dalla caverna*, cit., p. 128.

<sup>37</sup> I molteplici sensi in cui questa divergenza si realizza sono approfonditi nel testo H. BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit.

<sup>38</sup> H. BLUMENBERG, *Antropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in ID., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam 1981, trad. it. di M. Cometa, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in ID., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 103.

<sup>39</sup> Ivi, p. 95.