

Virgilio Cesarone

## IL MITO IN HEIDEGGER, *DAS DENKWÜRDIGSTE*

Benché il problema del mito venga definito da Martin Heidegger *das Denkwürdigste*<sup>1</sup>, ciò che è più degno di essere pensato, non esiste nelle sue numerose opere una completa trattazione di questo tema. Heidegger scrisse ripetutamente del mito, ma i suoi rimasero solo cenni che non si articolarono mai in una cosiddetta teoria del mito.

Senza dubbio lo scritto più lungo dedicato da Heidegger al mito è la recensione al secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* di Ernst Cassirer, riguardante il pensiero mitico<sup>2</sup>. E' proprio da questa recensione, scritta nel 1928, che intendiamo iniziare la nostra analisi del mito nel pensiero di Heidegger.

Dopo un breve riepilogo dei principali punti del volume di Cassirer, Heidegger articola la sua recensione in due momenti: una critica all'interpretazione di Cassirer del mito, ed una comprensione dell'esistenza mitica all'interno della prospettiva di *Sein und Zeit*. Innanzitutto sono tre le domande che Heidegger si pone riguardo al tentativo di Cassirer di creare una filosofia del mito: egli si chiede quali conseguenze ci potranno essere per le scienze positive, etnologia o storia delle religioni, da questa nuova impostazione; inoltre sostiene la necessità di esaminare i fondamenti dell'interpretazione di Cassirer; infine pone in questione la funzione che il mito ricopre nell'esistenza umana e nella totalità dell'ente<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 131.

<sup>2</sup> La recensione pubblicata la prima volta nella "*Deutsche Literaturzeitung*", è ora inclusa nel volume *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1991<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 264.

Alla prima domanda Heidegger risponde affermando che il risultato della ricerca è di grande valore. Infatti il rifiuto di interpretare il mito all'interno di spiegazioni oggettivistiche, come quella naturalistica, animistica o totemistica, ma considerandolo invece, una autonoma funzione creatrice dello spirito, procura alla ricerca un punto di vista nuovo rispetto a tutti gli altri tentativi compiuti precedentemente. Tuttavia Heidegger ritiene che sia il contenuto filosofico a dover essere giudicato, e che di questa interpretazione debbano essere esaminati soprattutto i fondamenti filosofici.

L'interpretazione di Cassirer infatti si basa su di un richiamo alla rivoluzione copernicana di Kant, secondo la quale la realtà sarebbe il frutto della coscienza formatrice. A parere di Heidegger suscita dubbi sia l'essenzialità di una critica della ragion pura ad una critica della cultura, sia la possibilità che tale teoria possa entrare in una problematica ontologica. Inoltre la stessa dottrina kantiana non fornisce un'approfondita elaborazione della costituzione e dei modi d'essere di ciò che viene chiamato coscienza, vita, spirito o ragione. Heidegger fornisce una prima indicazione del modo in cui debba avvenire l'approccio al problema del mito: «L'interpretazione sostanziale del mito in quanto possibilità dell'esistenza umana, rimane casuale e priva di direzione, fino a quando non possa venir fondata del tutto su di una ontologia radicale dell'esistenza alla luce del problema dell'essere»<sup>4</sup>.

Heidegger rimprovera a Cassirer l'approccio all'interpretazione dell'esistenza mitica. Invece di preoccuparsi della costituzione dell'ente, Cassirer inizia la sua ricerca con lo studio della coscienza e del suo pensare ed intuire gli oggetti. Cassirer fa sorgere tutto da una *Lebensform*, forma di vita, la cui origine però non viene mai chiarita. Anche la rappresentazione *mana*, a cui Cassirer riconduce l'attività del *Dasein* mitico, rimane indeterminata, poiché non viene considerata né forma di pensiero né d'intuizione. Tuttavia Heidegger valuta positivamente la descrizione del *mana* fatta da Cassirer, «in quanto egli comprende la *mana* non come un ente tra gli enti, bensì vede in ciò il "come" di ogni miticamente reale»<sup>5</sup>. Ma resta ambigua l'origine e l'appartenenza di questa rappresentazione. Secondo Heidegger nella rappresentazione *mana* non troviamo altro che una *Seinsverständnis*, una comprensione dell'essere,

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 266.

appartenente ad ogni esistenza in generale e qui in particolare a quella mitica. Sorge però un'altra domanda, cioè quale sia il tratto fondamentale dell'essere di questa vita mitica in cui questa rappresentazione *mana* funge da guida per la comprensione dell'essere. In definitiva la domanda sull'origine e sui fondamenti della rappresentazione *mana* non può che sollevare la domanda sull'esistenza mitica, e quindi sull'esistenza in generale.

Heidegger si ricollega infatti all'analisi dell'esistenza fatta in *Sein und Zeit*, in cui la *Sorge*, la cura, veniva indicata come la caratteristica fondamentale del *Dasein* mitico. L'essere-gettato è l'essere-consegnato [*Ausgeliefertsein*] dell'uomo al mondo, in un modo tale che il suo essere nel mondo viene sopraffatto dal mondo stesso. L'uomo esperisce tale rapporto con il mondo come Sovrappotenza [*Übermächtigkeit*]. In questo rapporto con il reale che lo circonda l'uomo viene stordito e si sente appartenente ed imparentato con il reale stesso da esperire. Manca dunque totalmente il distacco tra uomo e natura, ciò che caratterizza invece il rapporto tra il reale e la scienza con la sua *Vergegenständlichung*, l'oggettivazione del reale. Al contrario Heidegger afferma che nell'essere-gettato ogni ente ha perciò, in qualunque modo scoperto, il carattere della Sovrappotenza, ossia del *mana*<sup>6</sup>. Resta tuttavia aperto il problema di una chiara esplicitazione del concetto di *Übermächtigkeit*. Possiamo sicuramente dire che con questo concetto Heidegger sostituisce la categoria del sacro, tipica della filosofia della religione, ma non appare chiaro se con il termine Sovrappotenza Heidegger cerchi di sottrarsi ad un ambito linguistico appartenente alla religione per rimanere ad una descrizione onto-fenomenologica, secondo la prospettiva di *Sein und Zeit*, oppure se questa *Übermächtigkeit* non sia altro che il primo passo verso la filosofia dell'*Ereignis*, dell'evento appropriante-espropriante, che sarà il fulcro della filosofia heideggeriana a partire dagli anni '30.

Il sorgere del desiderio e l'agire ad esso collegato venivano considerati da Cassirer come il passaggio da una identificazione dell'uomo mitico con il reale ad una contrapposizione tra il soggetto ed il mondo<sup>7</sup>. Secondo Heidegger vi è un radicamento del desiderio anche nell'esser-gettato, quando, nonostante l'incapacità dell'uomo di signoreggiare, ciò

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, trad. it. E. Arnaud, vol. II, *Das Mythische Denken*, Firenze 1964, p. 220 e segg.

che lo circonda, può sorgere dal desiderio la forza di agire. Tale desiderare può essere inteso da una parte miticamente, all'interno della concezione *mana*, ed è quindi di per sé un "effetto", ossia un agire sul reale; se invece il desiderare costituisce la contrapposizione tra mondo e soggetto, allora sorgono i rapporti con il mondo i quali rivelano, ma non producono la trascendenza del *Dasein*. E' proprio su questa trascendenza del *Dasein* che si fonda la contrapposizione tra uomo e mondo; per questo il *Dasein* può "identificare" se stesso solamente con gli oggetti, perché esso è nel mondo rapportandosi ad essi. Inoltre proprio il problema della trascendenza fa sorgere la questione delle impressioni, che secondo Heidegger non è chiarita a causa della mancata distinzione tra impressioni derivanti dall'attività del *Dasein* mitico, e lo "stordimento" [*Benommensein*] dello stesso *Dasein* ricevuto dal reale. Certamente la *mana* non è considerato dal *Dasein* mitico come il modo d'essere di qualcosa, ossia ontologicamente, bensì viene identificato con gli enti stessi; per questo motivo Heidegger non critica le indicazioni ontiche e non ontologiche fatte da Cassirer nella sua ricerca. Ma Heidegger rimprovera la mancata chiarificazione dell'autoconsapevolezza da parte dell'uomo, che avviene secondo Cassirer con l'affermazione di se stesso.

In definitiva, «in quale modo appartiene il mito in generale al *Dasein* in quanto tale, in quale riguardo è esso un fenomeno essenziale all'interno di una universale interpretazione dell'essere e delle variazioni di questo?»<sup>8</sup>. Secondo Heidegger tali problemi filosofici fondamentali del mito non sono esaminati. Il merito della ricerca di Cassirer è quello di riportare dopo Schelling il problema del mito all'interno della discussione filosofica, merito che resta tale anche senza lo sbocco in unna *Philosophie der symbolischen Formen*.

Alcuni aspetti di questa recensione sono già presenti nel paragrafo 11 di *Sein und Zeit*<sup>9</sup>, dove Heidegger si sofferma principalmente su due punti. Il primo riguarda la migliore possibilità che offre il *Dasein* primitivo di scoprire i "fenomeni primitivi", grazie ad un minore velamento determinato dall'autocomprensione del *Dasein* stesso. Anche se infatti la concettualità del rapporto con il mondo del *Dasein* primitivo può apparirci rozza, essa rivela un approccio più immediato ai fenomeni, intesi, in senso prefenomenologico.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 269.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe B.2, Frankfurt 1977, pp. 68-69.

Altro punto importante è l'affermazione della priorità della filosofia, con la sua analisi ontologica, rispetto allo studio ontico sull'essere primitivo fatto dalle scienze positive. Certamente queste scienze non devono e non possono attendere il lavoro ontologico della filosofia, ma vi deve essere una sorta di rettifica ontologica di ciò che è stato onticamente scoperto.

Anche nelle lezioni del 1928 a Marburgo<sup>10</sup>, toccando il tema dello scoprimento originario del mondo da parte dell'uomo, Heidegger cita il rapporto mitico tra uomo e natura come esemplare. Egli parte dalla distinzione tra *Welt*, mondo, e *Umgebung*, ambiente. Il primo appartiene solo agli uomini, solo il *Dasein* si rapporta al mondo così come solo il *Dasein* è quell'ente a cui ne va della propria esistenza. Quindi mondo e libertà, intesa come capacità di libera scelta, sono le determinazioni dell'uomo che lo distinguono fundamentalmente dagli altri enti, piante ed animali, presenti sulla terra. Proprio perché il *Dasein* esiste in un mondo, esso scopre gli enti in questo rapportarsi al mondo. Qui Heidegger riprende quanto già detto in *Sein und Zeit* riguardo alla *Zuhandenheit*, utilizzabilità; infatti è tramite l'uso che l'uomo scopre il mondo che lo circonda; quindi non è un processo conoscitivo ad essere l'originario rapportarsi dell'uomo al mondo, ma l'uso degli enti che sono nel mondo stesso.

Così anche lo scoprimento della natura nella sua violenza e forza non avviene attraverso una riflessione, ma a causa della continua lotta contro di essa, nel tentativo di proteggersi da essa e di dominarla. «Così i miti della natura contengono una storia di questa lotta con la natura, ossia essi sono le interpretazioni di un originario rapportarsi ad essa»<sup>11</sup>. Come solamente in base ad una precomprensione di ciò che sia un "essere strumento" comprendiamo il valore e la possibilità dello strumento stesso, inquadrandolo nell'orizzonte dell'utilizzabilità, così solo avendo una precomprensione della natura può una determinata azione violenta "naturale" assalirci. Tuttavia sia il concetto di utilizzabilità sia quello di potenza ci rimangono celati. La comprensione di questi concetti non avviene rendendoli oggetto di una riflessione, anzi la comprensione stessa è non tematizzata, non oggettivata e preconettuale. Heidegger sottoli-

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe B.25, Frankfurt 1987<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 21.

nea invece che il rapporto con lo strumento o la natura è un rapportarsi all'ente, e ciò che ci è accessibile nel citato comprendere non è nient'altro che il modo d'essere e la costituzione dell'essere dell'ente<sup>12</sup>. L'incontro con l'ente determina quindi lo scoprimento del modo d'essere dell'ente e della costituzione ontologica che l'ente in se stesso tiene.

Heidegger continua l'analisi di questo rapportarsi al mondo affermando che nello scoprimento degli enti il *Dasein* scopre se stesso. Tuttavia se scopre se stesso non riesce a comprendersi [*Begreifen*]: «Ossia il *Dasein* non effettua inizialmente alcuna differenziazione tra il modo d'essere di se stesso e il modo d'essere delle cose alle quali si rapporta, e questo così poco che egli identifica il suo proprio essere con le cose»<sup>13</sup>. Questo avviene secondo Heidegger in ogni pensiero mitico ed il motivo è da attribuirsi proprio all'esser-gettato di cui abbiamo precedentemente parlato.

In un corso di lezioni dello stesso periodo<sup>14</sup> Heidegger ribadisce come nella *Geworfenheit* il *Dasein* si lasci spesso trasportare dalla cosiddetta natura; ciò vale soprattutto per il *Dasein* primitivo o mitico, il quale ha la peculiarità nel suo essere trasportato dalla natura di non riconoscere se stesso. Ciò non significa che gli manchi una coscienza di sé, ma che è presente una indifferenziazione tra la sua specie d'essere e quella delle cose che lo circondano. «La natura è per l'esistente *Dasein* già sempre in un certo modo incontrata e scoperta come violenza della natura [*Naturgewalt*] e prodotti della natura stessa [*Naturerzeugnis*]»<sup>15</sup>.

Abbiamo dunque visto come il *Dasein* mitico offra un mezzo per analizzare l'approccio originario dell'uomo al mondo e come i miti della natura siano le interpretazioni della lotta che contrappone l'uomo al mondo. Tuttavia appare senza dubbio strano che finora manchi del tutto nei passi presi in considerazione la parola *das Heilige*, il sacro, che potrebbe ben essere la trasposizione nel nostro linguaggio del polinesiano *mana*; tanto meno è presente la parola dio. Voi è senza dubbio nella scelta di Heidegger una precisa volontà filosofica. Il problema della trascendenza del *Dasein* e quindi la domanda sulla libertà e temporalità,

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe B.26, Frankfurt 1990<sup>2</sup>, p. 174.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 29.

deve precedere quella sul comprendere l'essere come sovrappotente o come sacro. «Si tratta qui non di provare onticamente il divino nella sua "esistenza", bensì di chiarire l'origine di tale comprensione dell'essere dalla trascendenza del *Dasein*, cioè l'appartenenza di tale idea dell'essere alla comprensione dell'essere in generale»<sup>16</sup>. L'idea dell'essere come potenza superiore può essere compresa solo alla luce dell'essenziale rapporto tra essere e trascendenza. Tuttavia una eventuale comprensione dell'essere come potenza superiore non dovrà certo rimandare ad un Tu assoluto, inteso sia come supremo valore, sia come bene, sia come eterno.

Tale posizione sembra anticipare in un certo senso ciò che Heidegger affermerà nella famosa lettera a Jean Baufret *Über den Humanismus*. Proprio qui Heidegger afferma: «Solamente dalla verità dell'essere si lascia pensare l'essenza del sacro. Solamente dall'essenza del sacro è da pensare l'essenza della divinità. Solamente alla luce dell'essenza della divinità può venir pensato e detto ciò che la parola "dio" deve nominare»<sup>17</sup>. Con "verità dell'essere" Heidegger intende l'apertura dell'essere per gli uomini, che nella radura dell'essere abitano. Quindi finché non riluce l'apertura dell'essere per gli uomini, rimane chiuso ogni accesso anche alla dimensione del sacro. Certamente questo breve cenno alla lettera *Über den Humanismus* mostra un profondo cambiamento di prospettiva, tuttavia è da sottolineare come rimanga fondamentale la scoperta dell'ente, e quindi del suo modo d'essere, per un accesso alla Sovrappotenza della natura e quindi alla presenza del sacro o del divino in essa.

Con la cosiddetta *Kehre* non vi è, come afferma Heidegger stesso, un abbandono delle posizioni di *Sein und Zeit*, ma un incamminarsi dall'esperienza dell'analitica del *Dasein* verso il problema dell'oblio dell'essere<sup>18</sup>. Naturalmente anche il mito che finora era stato considerato solamente dal punto di vista dell'analitica esistenziale, verrà osservato sotto questa nuova prospettiva. E' da premettere che se precedentemente abbiamo considerato la recensione al libro di Cassirer il punto di riferimento fondamentale, in questa seconda parte manca del tutto un'esauriente trattazione del mito, ma sono numerosi e significativi i cenni.

---

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, cit., p. 211.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1991(9), pp. 41-42.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 19.

Tuttavia possiamo utilizzare come filo conduttore un passo contenuto nell'opera *Was heißt Denken?*. Esso dice: «Mito significa la parola che nomina il Dire originario»<sup>19</sup>. Ci permettiamo questa traduzione del tedesco *das sagende Wort*, ricollegandoci alla traduzione italiana di *Unterwegs zur Sprache* fatta da Caracciolo, dove *die Sage* viene tradotta come il Dire originario. E' necessario innanzitutto cercare di chiarire tale concetto di originarietà. Il linguaggio originario è ciò che nominando non dà solo un nome, ma concede l'essere al nominato. Esso toglie il nominato da un'oscura indifferenziazione per portarlo nell'aperto. In questo senso Heidegger prende spunto dall'etimologia del verbo *sagen*; esso infatti riprende ciò che per i Greci significava "rendere manifesto", "lasciar apparire", ossia l'apparire e ciò che esiste nel suo apparire. In *Unterwegs zur Sprache* Heidegger sottolinea come la connotazione principale del linguaggio, che Aristotele descrive nel *De interpretazione*, sia basata soprattutto sul mostrare; il linguaggio secondo lo Stagirita non sarebbe altro che un lasciare apparire le emozioni interne. Al contrario nell'età ellenistica ci sarebbe stato il cambiamento del linguaggio in segno, ossia in rappresentazione di un qualcosa designato a rappresentare qualcos'altro. Questa trasformazione determinò conseguentemente il cambiamento del concetto di verità, che non venne più considerato come disvelatezza [*alétheia*]. «Mito è ciò che esiste nel suo Dire originario: ciò che appare nella disvelatezza del suo rivolgere la parola»<sup>20</sup>. Il mito è l'appello-pretesa [*Anspruch*] riguardante ogni uomo come prima cosa e nel profondo; il mito ha dunque una ambivalenza: nel suo raccontare si rivolge agli uomini [*ansprechen*], e nel contempo il suo dire vuole essere ascoltato [*Anspruch*].

Ma è anche da sottolineare come non ci sia per Heidegger alcuna differenza riguardo a ciò che viene detto dal mito e dal *logos*. La filosofia delle origini ha utilizzato i due termini come sinonimi; inoltre è un pregiudizio del platonismo del moderno razionalismo che il mito venga distinto dal *logos*. «Il religioso non viene mai distrutto dalla logica, ma dal sottrarsi del dio»<sup>21</sup>.

Procedendo nell'esame di quest'opera troviamo poco oltre un altro passo decisivo per l'esame del mito. Heidegger afferma riguardo al rap-

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, p. 6.

<sup>20</sup> *Ivi*.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 7.



porto tra poesia e filosofia: «Il detto poeticamente ed il detto filosoficamente non sono mai la stessa cosa; ma essi sono a loro volta il medesimo, quando l'abisso tra pensare e poetare resta chiaramente e decisamente aperto. Ciò accade quando il poetare è sommo ed il pensare profondo»<sup>22</sup>. È significativo a nostro parere che Heidegger, dopo aver sottolineato l'indistinzione tra mito e *logos*, affermi la stretta vicinanza tra il dire poetico e quello filosofico; di questa vicinanza tratteremo più dettagliatamente in seguito esaminando alcuni passi delle *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.

Il mito è dunque ciò che nomina il Dire originario [*die Sage*]. Heidegger afferma in *Unterwegs zur Sprache*<sup>23</sup> di aver trovato questa parola in seguito alla riluttanza ad adoperare parole come *glossa, lingua, Sprache, linguae* e *language* che portano con loro un retaggio metafisico. La parola *Sage* proviene dal verbo *sagen* che ha lo stesso significato del verbo *zeigen*, mostrare, ma solo nel senso di mandare cenni di ciò che si dice. Merita sicuramente una più approfondita spiegazione il verbo *winken*, fare cenni. Infatti il significato di questo verbo racchiude un procedimento dialogico continuo. Nell'azione del mandare cenni sono inclusi almeno due soggetti, l'accennante e colui che riceve il cenno. Ma ciò che è degno di nota è l'infinito e mai esaustivo lavoro ermeneutico fatto dal ricevente che cerca di interpretare il cenno. Possiamo dire che quanto, più familiare è il rapporto tra i due soggetti, tanto maggiore è la verosimiglianza dell'interpretazione, la quale tuttavia non riesce mai a comprendere esaustivamente il cenno. Il *sagen*, questo dire-accennare, ha un'affinità con l'essenza stessa del linguaggio, anzi: «Ciò che rende il linguaggio è il Dire originario in quanto mostrare»<sup>24</sup>.

Occorre aggiungere che al tema del Dire originario sono connessi altri che rivestono un'importanza fondamentale nel pensiero di Heidegger. Essi sono il *Geviert* e l'*Ereignis*. Certamente questi tre termini, *Sage, Geviert* ed *Ereignis*, con la loro forza evocativa racchiudono tutto lo sforzo heideggeriano di dar vita ad un pensiero post-metafisico. Non è certamente questo il luogo per un approfondimento di tali complessi temi, tuttavia ci preme ricordare come proprio a partire da questi tentativi si rafforza e si fa palese il distacco di Heidegger da un linguaggio "apofantico", dimostrativo, per giungere alla cosiddetta *Sigetik*, dal verbo

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 144.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 254.

greco *sigan*, tacere. Se la logica apofantica era il punto di partenza della logica aristotelica, che si compiva in Kant con l'identità tra affermazione e giudizio, con la *Sigetik* si cerca di arrivare alla verità attraverso l'ascolto del mistero dell'*Ereignis*<sup>25</sup>. Non possiamo tuttavia esimerci dal puntualizzare il rapporto tra il Dire originario e l'*Ereignis*. Heidegger afferma che *die Sage* è il Dire ed il nostro ri-dire, essa trae origine dell'*Ereignis*. Questo rapporto non è però pensabile come causa-effetto, categorie metafisiche, ma solo esperibile all'interno del Dire originario, vedendo nell'*Ereignis* il donante. L'uomo parla solo in quanto vive all'interno di questo Dire originario ed il suo dire è un ridire in seguito all'ascolto del Dire originario stesso. In questo senso il mito è «das sagende Wort», la parola che ri-dice il linguaggio originario, e conseguentemente non c'è e non può esserci opposizione tra mito e *logos*, il quale ri-dice a sua volta il Dire originario.

Ritornando al nostro tema vediamo dunque come questa originaria convivenza tra mito e *logos* sia venuta meno, ma solo a causa del sottrarsi del dio. Questo allontanamento è secondo Heidegger uno dei segni fondamentali del mondo moderno, la cosiddetta sdivinizzazione [*Entgötterug*]<sup>26</sup>. Essa nasce soprattutto con il Cristianesimo, ossia con il porre l'infinito a base del finito e con il rendere il rapporto con Dio un'esperienza vissuta religiosa. Da qui nasce il sottrarsi degli dèi: «Il vuoto che lasciano è riempito dalla ricerca storiografica e psicologica sul mito»<sup>27</sup>. Le scienze cercano di ripercorrere le tracce di questi rapporti, usando però categorie completamente diverse; cos'è il mito oggi se non una particolare esperienza vissuta [*Erlebnis*] di tipo irrazionale, che porta il nostro modo di fare esperienza ad essere "mitico"?<sup>28</sup>. A tal proposito ci sembra degno di nota che Schelling nella sua *Philosophie der Mythologie* abbia parlato di una scarsa comprensione del mito da parte dei Greci stessi. A nostro avviso è proprio questa "incomprensione", puramente concettuale, che mostra la differente valenza del mito per coloro che lo vivevano e per quelli che cercano con artificiose teorie di dare una spiegazione concettuale di qualcosa, la cui essenza rimane

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe B.65, Frankfurt 1989, p. 78.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe B.5, Frankfurt 1978, p. 76.

<sup>27</sup> *Ivi*.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe B.45, Frankfurt 1984, p. 162.

però celata. D'altro canto Heidegger afferma altrove come una tragedia o un tempio greco -che non erano una riproduzione della divinità, ma un palesamento della divinità nell'opera- hanno perso per noi il loro originario valore<sup>29</sup>. Infatti se l'opera d'arte, intesa come "messa in opera della verità", ha la capacità di lasciar essere presente la divinità in un tempio, o di far sì che la tragedia *sia* la lotta degli dèi, allora potremmo concludere che il mito faccia accadere il mondo mitico degli dèi.

Abbiamo visto come per Heidegger la sdivinizzazione del mondo si sia verificata soprattutto a causa del Cristianesimo. Qui si apre una complessa questione riguardante il rapporto tra Heidegger e la teologia. Certo è che Heidegger, da giovane studioso di teologia, si allontanò progressivamente da essa criticandola di frequente. L'accusa era quella che essa si era sempre più allontanata dall'esperienza di fede delle prime comunità cristiane<sup>30</sup> per cercare di esperire Dio, sotto l'influsso della metafisica greca, come un oggetto di scienza. Al contrario, secondo quanto afferma Gadamer, la teologia doveva per Heidegger cercare la parola che sia in grado di chiamare alla fede e di conservare nella fede<sup>31</sup>. Lo stesso nome teologia ha oggi un significato diverso: «Secondo ciò la teologia è l'affermazione del pensiero rappresentativo nei riguardi di Dio. Inizialmente *theologos*, *theologia* intende il dire miticamente poetante di dèi senza rapporto ad un insegnamento di fede o ad una dottrina di chiesa»<sup>32</sup>. La teologia seguendo le direttrici della metafisica greca ha cominciato a pensare Dio come causa prima, *causa sui*: «A questo Dio l'uomo non può né rivolgere preghiere né elevare sacrifici. davanti alla *causa sui* non può l'uomo né cadere in ginocchio dalla paura né può per lui innalzare musiche e danze»<sup>33</sup>.

Ritornando al mito è interessante notare come per Heidegger esso non sia un semplice racconto allegorico anche presso filosofi come Parmenide. Coloro che giudicano artificiose le citazioni dei miti in Parmenide, agiscono come se fossero in possesso di un sapere certo su che cosa fosse la religione ed il rapporto con gli dèi per i Greci. «Nel suo fondamento al contrario l'essenza del mito non è ancora considerata, e so-

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 26.

<sup>30</sup> Si veda a tal proposito l'articolo di T. Sheehan, *Heidegger ed il suo corso sulla fenomenologia della religione*, in "Filosofia" 1980, p. 431.

<sup>31</sup> H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, trad. it. R. Cristin, Torino 1987, p. 25.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990<sup>9</sup>, p. 44.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 64.

prattutto non dal punto di vista che *mythos* è Dire originario [*Sage*] ed il Dire originario [*sagen*] è l'appellante far risplendere»<sup>34</sup>. Nella nostra epoca caratterizzata dalla sdivinizzazione e dalla inautentica interpretazione del mito, in cui gli dèi sono fuggiti, solo la parola poetica può nominare gli dèi. Anzi per Heidegger essa è l'originario nominare gli dèi, ma è capace di ciò solo in quanto gli dèi stessi vengono al linguaggio<sup>35</sup>; il poeta non è altro che il traduttore di questi cenni per il popolo. Sempre nelle *Erläuterungen* Heidegger afferma che la presenza degli dèi, così come l'apparire del mondo, sono cooriginari al linguaggio e non una conseguenza di esso. Il poeta nel suo nominare non provvede solo a dare un nome, ma è solo attraverso il suo poetare che l'ente arriva ad essere ciò che è. La poesia è così istituzione in parola dell'essere.

Questo rapporto tra parola ed essere ci riconduce a ciò che è stato detto a proposito del linguaggio originario, e la relazione tra dèi ed uomini attraverso il poeta e la sua parola nominante il sacro, ci riporta ad una forte vicinanza con il mito: «Il sacro si apre agli uomini ed agli dèi quando avviene la festa. In essa appare quella saldezza dove si rinsalda l'origine essenziale poeta. Il poeta abita vicino all'origine mostrando il lontano che si avvicina nella venuta del sacro»<sup>36</sup>. In questo brano citato possiamo ritrovare elementi caratteristici del mito che già Cassirer nella sua ricerca aveva sottolineato. E' infatti chiaro come l'evento della festa in cui il sacro si dispiega per gli uomini e gli dèi sia riconducibile al rito miticamente inteso, momento in cui lo sciamano non personificava il dio, ma era il dio stesso; la poesia inoltre con il suo nominare gli dèi e rendere palese la loro presenza, non si discosta dal mito inteso come ponente gli dèi nel mondo degli uomini; infine il tempo originario che il poeta avvicina con la sua parola, ci riconduce al tempo mitico, quel periodo dell'indistinzione in cui ci sarebbe l'origine di tutto, di cui il racconto mitico parla e che solo il rito riesce a far rivivere.

In definitiva che cosa è e che cosa rimane del mito per Heidegger? Era la possibilità di esperire il rapporto con il sovrappotente presente nella natura e contemporaneamente il tentativo di dire questa esperienza stessa, facendola essere presente nel dire stesso. Un rapporto conoscitivo che rifugge però da ogni oggettivazione, una conoscenza che non culmi-

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 240.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe B.4, Frankfurt 1981, p. 46.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 148.

na con un giudizio logico, ma con un rapporto poetico, che è il contrario dell'onto-teologia, posta da Heidegger a fondamento della metafisica<sup>37</sup>.

Il mito però continua a vivere, o meglio quel dire mitico che è il palesamento degli dèi, il loro apparire attraverso la parola, rimane vivo nella poesia. Certamente non è possibile definire questo tentativo di ricostruzione un elaborato pensiero sul mito da parte di Heidegger. Non esiste alcuna teoria heideggeriana del mito, come le numerose citazioni mostrano, ma perché, come egli scrisse più volte, uno solo è il pensiero del pensatore, e nel suo caso era quello dell'essere. Il suo pensare cerca tuttavia sentieri nuovi che confinano e si intersecano spesso con quelli del poetare. Ma in fondo qual è la differenza tra pensare e poetare? «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro»<sup>38</sup>.

Qual è infine il contributo che la filosofia di Heidegger ha portato alla comprensione del mito? È stato sottolineato<sup>39</sup> che l'interpretazione del linguaggio come appello che fa parlare, formulata da Heidegger, fornisca un accesso nuovo e certo degno di nota per la spiegazione del mito. Ma è senza dubbio anche vero che il mito, con la sua quasi identificazione con la poesia, perde il suo carattere tipicamente religioso - nonostante l'annuncio degli dèi di Hölderlin - per averne uno esclusivamente ontologico, ossia il dire o ri-dire l'appello dell'essere-*Ereignis*.

Inoltre non ci sembra che possa venir superata la differenza tra mito e poesia. Il mito originariamente non era solo un racconto, ma esprimeva un vero e proprio modo di fare esperienza di una società, che non aveva altri referenti culturali al di fuori del mito stesso. In sostanza il mito comprendeva tutto il mondo culturale degli antichi, tutto era in esso. Al contrario la poesia viene considerata solo come *un* momento all'interno di un mondo culturale formato da molteplici aspetti; essa è solo una *Weltanschauung*, una visione del mondo, accanto ad altri modi di fare esperienza e quindi di rapportarsi al reale.

Infine è da notare come non sia facile trovare un'unità interpretativa tra il momento precedente e quello successivo alla *Kehre*. A dimostrazione di ciò viene fatto notare<sup>40</sup> che se da una parte la prospettiva

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1951, p. 46.

<sup>39</sup> M. Djuric, *Mythos, Wissenschaft, Ideologie*, Amsterdam 1979, p. 45.

<sup>40</sup> G.W. Ittel, *Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns*, in "Kerygma und Dogma", 1956, pp. 90-109. Sul rapporto tra mito e mondo in Heidegger si veda anche: J. Villwock, *Das Mythische in Heidegger Seins Denken*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XXXVIII (1984), pp. 608-629.

dell'analisi ontologica di *Sein und Zeit* forniva i fondamenti filosofici a Bultmann per il suo progetto di demitizzazione, dall'altra lo stesso non può essere detto allorché Heidegger in *Was heißt Denken?* afferma che il mito non viene mai distrutto dal *logos*, ma dal sottrarsi del dio. Sotto quest'altra prospettiva cade interpretazione "logocentrica" del mito. Dello stesso parere sembra essere lo Jamme<sup>41</sup>, il quale nota come, secondo la prospettiva di *Sein und Zeit*, il mito sarebbe parte di quelle "velature" che non permettono di interpretare l'essere autenticamente [*eigentlich*], ma inautenticamente [*uneigentlich*]; inoltre proprio la mancata distinzione da parte dell'uomo mitico tra il proprio essere e quello delle cose (lezioni di Marburgo), mostra come il mito sia un'errata comprensione dell'essere. tale posizione di Heidegger sarebbe mutata, sempre secondo Jamme, in seguito alla *Kehre*, a causa dell'influsso esercitato sulla sua filosofia dagli scritti di Meister Eckhart e dalla poesia di Hölderlin.

Tuttavia, come abbiamo già detto, ci sembra che lo scoprimento dell'essere come *Übermächigkeit* sia il primo accenno al tema dell'*Ereignis*; tale interpretazione potrebbe superare quella sorta di non perfetta compatibilità tra i due momenti. L'*Ereignis* sarebbe dunque anche il fulcro dell'interpretazione heideggeriana del mito. Nei *Beiträge* il rapporto dell'*Ereignis* con il *Geviert* viene così schematizzato:

Welt  
Mensch (E) Götter (Da)  
Erde<sup>42</sup>.

Questo rapporto in cui prendono parte i quattro della Quadratura [*Geviert*], mostra la cosiddetta diaferenza [*Austrag*] degli uni negli altri. Da notare è che il "fra" [*Zwischen*] non viene prodotto dal rapportarsi degli dèi agli uomini, ma esso che è il fondatore dello spazio-tempo per tale rapporto, sorge dall'essenza [*Wesung*] dell'essere in quanto *Ereignis*<sup>43</sup>. Il mito dunque si colloca in questo *Zwischen*, come parola rivelante, tenendo presente che «ogni dire originario [*Sagen*] dell'essere si mantiene in parole e denominazioni»<sup>44</sup>; per conto nostro interpretiamo il genitivo "dell'essere" sia oggettivamente che soggettivamente, in una parola: miticamente.

<sup>41</sup> C. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, vol. 2 *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 1991, pp. 104-105.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 310.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 312.