

Istituto Italiano di Scienze Umane



ISTITUTO ITALIANO  
DI SCIENZE UMANE

Università degli Studi di Napoli Federico II



Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea - XX ciclo -  
Indirizzo - Filosofia e teoria delle scienze umane

TESI DI DOTTORATO

## **Il ritorno del mito nella riflessione politica del Novecento**

Coordinatore del Dottorato di Ricerca

**Chiar.mo Prof.  
Giuseppe Cantillo**

Tutor

**Chiar.ma Prof.ssa  
Rossella Bonito Oliva**

Candidata

**Dott.ssa  
Viola Carofalo**

ANNO ACCADEMICO 2007/2008

## Prima Parte

Ti fidavi ciecamente della cultura.  
Nel male vedevi solo un errore  
il progresso era cosa certa. (...)  
Quando alla fine scoppiò la tempesta,  
il primo colpo distrusse il tuo tetto.<sup>1</sup>

### ***Il mito dello Stato.***

Ne *Il mito dello Stato* di Ernst Cassirer, Hitler non viene nominato nemmeno una volta. La violenza, la guerra l'esilio sono taciuti, sottintesi, ma tutt'altro che assenti in questo testo che, scritto nel '45, pochi giorni prima della morte, è il testamento, il messaggio chiuso in una bottiglia, l'autobiografia di Cassirer. Distruzione, miseria, assoluta mancanza e assoluta necessità di speranza infestano come spettri questo libro. Fin dalla prima pagina si ha la netta sensazione di trovarsi dinanzi non ad un testo scritto, ma ad una serie di istantanee che raffigurano le rovine di Dresda, di Berlino, di Varsavia. Il coraggioso tentativo de *Il mito dello Stato* è quello di mettere ordine e di fare luce non soltanto sui problemi teoretici connessi all'apparizione del pensiero mitico e alla trasformazione radicale delle forme del pensiero politico, ma di ricostruire, a partire dalle macerie

---

<sup>1</sup> G. Anders, *Tagebücher und Gedichte* (Monaco 1985), trad. it. *Davanti allo specchio*, p. 282 e sgg. cit. nell'introduzione di K.P. Liessmann alla raccolta di scritti di G. Anders, *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 1993, p. 9.

prodotte da trent'anni di orrori, la fiducia e la speranza nella forza del pensiero scientifico e razionale.

Il potere del pensiero mitico è considerato dall'autore come qualcosa di nuovo, venuto alla ribalta rapidamente e che fa emergere problemi con i quali i filosofi dei secoli precedenti non avevano dovuto confrontarsi; è per questo motivo che, nonostante al banco degli accusati venga chiamata a rispondere delle proprie negligenze l'intera comunità umana, non è possibile emettere alcun verdetto di colpevolezza: il sorgere del pensiero mitico è stato troppo rapido e violento perché si potesse pensare di armarsi contro di esso. La resa della *ratio* dinanzi ai successi del mito è colpevole quanto inevitabile. Ma la vittoria del pensiero mitico, sebbene manifesta, non è, per Cassirer, definitiva.

Il percorso che è necessario compiere, perché ritorni l'equilibrio delle forze razionali, parte, non dalla comprensione dell'effetto del pensiero mitico<sup>2</sup> sulla vita culturale, ma dalla visione nitida di quale sia la sua natura generale e la sua funzione.

Contestando Lévy-Bruhl<sup>3</sup>, Cassirer sostiene che non vi è nessun abisso, nessuna barriera insormontabile che separa il pensiero primitivo, mitico e il

---

<sup>2</sup> “Prima di essere in grado di spiegare come operi, dobbiamo sapere che cosa il mito sia.”, E. Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven 1946), trad. it. *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1996, p. 23.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths* (1945), in *Symbol, Myth and Culture* (Londra 1979), trad. it. *La tecnica dei nostri miti politici moderni*, in *Mito, simbolo, cultura*, Laterza, Bari 1981, p. 250. Cassirer prenderà le distanze dall'antropologo anche in *An Essay on a Man – An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven 1951), trad.it. *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1971, p. 79, opponendo alla teoria della mentalità pre-logica dei primitivi quella, sostenuta da Malinowski, secondo la quale anche l'uomo primitivo sarebbe stato in grado di distinguere tra la sfera mistica e quella empirica, cfr. E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., pp. 97 e 470.

moderno pensiero razionale: anche questa illusione ha contribuito al ritorno del pensiero mitico e a favorire l'affermarsi dei miti politici moderni.

Se il mito è un fenomeno circoscritto all'attività di un pensiero pre-logico, come ha potuto attecchire nelle menti dei colti, razionali, uomini moderni, e come il pensiero mitico moderno può essere stato prodotto da uomini che non avevano proprio nulla di primitivo, ma che anzi erano "pensatori risoluti e freddi, ed eccellenti calcolatori"<sup>4</sup>? La spiegazione non può risiedere nel considerare questo ritorno del pensiero mitico come "un caso di atavismo. (...) Un caso di atavismo è per definizione l'eccezione, non la regola. Un atavismo esteso ad intere nazioni sarebbe qualcosa di inconcepibilmente paradossale"<sup>5</sup>, i miti politici moderni sono dunque una sorta di residuo, di spettro di quelli arcaici, ma, pur appartenendo alla medesima famiglia, questi due fratelli non si somigliano molto.

Il pensiero mitico non può essere estirpato alla radice, come una cattiva pianta che toglie aria, luce e nutrimento a quelle vicine, le si possono potare le foglie in modo da renderla il più possibile inoffensiva e bisogna tenerla costantemente d'occhio perché queste non ricrescano tutte assieme e all'improvviso; quando le forze razionali che nei secoli hanno imparato a controbilanciare il pensiero mitico, smettono di tenerlo sotto controllo, esso riacquista, tutto d'un colpo, la sua antica forza, ma c'è di più: la nuova pianta del mito politico moderno, pur spuntando dal medesimo terreno di quella del mito arcaico<sup>6</sup>, ha una forza ed una capacità di crescere e svilupparsi molto più grandi.

---

<sup>4</sup> E. Cassirer, *La tecnica dei nostri miti politici moderni*, cit., p. 256.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>6</sup> "A prima vista questi miti politici appaiono prodotti molto complicati e sofisticati, che non è possibile mettere sullo stesso piano dei miti che troviamo nelle società primitive. Ci sono però

Sebbene di primo acchito la distinzione tra mito originario o primitivo e mito tecnico e moderno sembri solo di tipo storico, in realtà la grande attenzione che Cassirer pone nella descrizione del mito arcaico non è dovuta semplicemente al fatto che esso rappresenta un progenitore del mito che egli intende criticare. Consapevole della continuità tra pensiero mitico arcaico e tecnica, senza potersi servire del supporto di un sistema di valori di riferimento oggettivi, religiosi o meno, egli tenta di identificare le caratteristiche dei miti politici moderni servendosi dell'immagine in negativo dei miti primitivi. Il filo che lega il mito arcaico al pensiero irrazionale moderno ha, alle sue due estremità, i concetti di originario, naturale e necessario e quelli di moderno, tecnico e contingente.

Ma se i miti primitivi non erano meno falsi e spesso non portavano a conseguenze meno terribili di quelli moderni, cos'è che fa prendere loro posto nel polo positivo della fune che li lega a quelli moderni, se non la loro mancanza di sistematicità? Essi ci appaiono innocenti.

Il mito arcaico, in quanto personificazione delle aspirazioni, dei desideri collettivi<sup>7</sup>, nasce spontaneamente, è “un libero prodotto dell'immaginazione”<sup>8</sup>, quello moderno invece viene fabbricato ad arte, è

---

un paio di elementi che questi due fenomeni tanto diversi hanno in comune. Sono entrambi espressioni di desideri collettivi, ed entrambi sono potuti sorgere soltanto dopo che tali desideri avevano acquisito una forza schiacciante, senza precedenti.”, *ibidem*, p. 254.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 473.

<sup>8</sup> “Il mito è sempre stato descritto come il risultato di attività inconsce come un libero prodotto dell'immaginazione. Ma qui troviamo il mito fabbricato secondo piani precisi. I nuovi miti politici non si sviluppano liberamente; non sono i frutti selvatici di una immaginazione esuberante. Sono cose artificiali, fabbricate da artefici abilissimi. È stato lasciato al secolo ventesimo, alla nostra grande età della tecnica, lo sviluppo di una nuova tecnica del mito.”, *ibidem*, pp. 476-477.

frutto della tecnica<sup>9</sup>; sebbene entrambi debbano la loro affermazione a momenti di crisi, soltanto il mito politico moderno ha come suo scopo ultimo il *dominio*.

Il vero riarmo della Germania non sarebbe iniziato, secondo Cassirer, nei primi anni Trenta, ma molto prima, con l'affermarsi di quel pensiero mitico che avrebbe poi trovato la sua massima espressione nel nazionalsocialismo, il riarmo militare vero e proprio non sarebbe che una conseguenza: la messa a punto di nuove armi di distruzione sempre più sofisticate, andrebbe di pari passo con l'elaborazione di questa tecnica di dominio "ignota a tutte le civiltà precedenti"<sup>10</sup>.

Se "è assai più facile muovere le masse per virtù d'immaginazione, che non per virtù di mera forza fisica"<sup>11</sup>, il mito politico moderno si rivela un'arma irrinunciabile, da utilizzare metodicamente e sistematicamente. Il pensiero mitico promette il ritorno ad una condizione primitiva che non è stata del tutto superata dall'uomo moderno, ad una vita , intesa non come libera e priva di vincoli -secondo la ricostruzione delle origini fatta da Rousseau<sup>12</sup> - bensì controllata, costretta e scandita da miti e tradizioni che non è nemmeno immaginabile mettere in dubbio o in discussione. Il mito arcaico offre all'uomo le prime risposte sugli enigmi della vita e della morte, sui misteri della natura, soltanto grazie a queste risposte il pensiero scientifico e tecnico si è sviluppato<sup>13</sup>, "ogni scienza ha dovuto (...) attraversare la fase

---

<sup>9</sup> Già nell'utilizzo fattone da Omero, il termine *mýtos* racchiude in sé questa doppiezza: significa sì «parola, discorso», ma anche «macchinazione, progetto».

<sup>10</sup> E. Cassirer, *La tecnica dei miti politici moderni*, cit., p. 256.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>12</sup> Cfr. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Parigi 1775), trad. it, *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1992.

<sup>13</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 46-47.

mitica prima di raggiungere lo stadio sistematico”<sup>14</sup>. Proprio questa sua capacità di fornire risposte rende il mito, secondo Cassirer, fondamento delle istituzioni politiche e sociali, è grazie alla sintesi spirituale prodotta dal mito che riesce a stabilirsi una relazione diretta fra il singolo e gli altri appartenenti alla comunità in cui vive, e che si produce quel senso di appartenenza e di unità necessario a mantenere saldo il vincolo comunitario<sup>15</sup>.

La situazione di instabilità della modernità, il verificarsi di rivoluzioni, di forti scosse nell’assetto politico-sociale, danno luogo a quegli stati di “effervescenza collettiva”<sup>16</sup> che sono il punto di partenza per quella partecipazione attiva e diretta al consolidamento dei miti politici moderni da parte delle masse.

I miti che, nell’antichità, accompagnavano i passaggi e le trasformazioni di condizione individuali<sup>17</sup>, garantiscono, nella modernità, il preservarsi dell’identità individuale e della comunità al di là delle possibili trasformazioni cui esse possono essere soggette, delle crisi che le possono scuotere ed incrinare.

---

<sup>14</sup> Cfr. B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986.

<sup>15</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlino 1923-23), *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. II, p. 213. Cfr. A. Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di E. Cassirer*, Filosofia, Torino, 1980.

<sup>16</sup> La vita collettiva organizzata dal rituale “determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell’attività psichica. Le energie vitali sono sovraeccitate, le passioni più vive, le sensazioni più forti, ve ne sono alcune che si producono soltanto in questo momento.”, E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (Parigi 1912), trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971, p. 462.

<sup>17</sup> “La vita dei singoli individui è contestata da una serie di mutamenti di condizioni: la nascita, il passaggio dall’infanzia alla pubertà e l’ingresso nella società degli adulti, il passaggio dalla società dei celibatari a quello degli sposati, la morte.”, E. De Martino, *I fondamenti di una teoria del sacro*, in *Storia e metastoria*, Argo, Lecce 1995, p. 141.

Nel momento in cui la crisi sociale, il disordine, si fanno più acuti, in cui c'è più che mai bisogno di miti in quanto “creatori di ordine”<sup>18</sup>, il desiderio collettivo<sup>19</sup> prende forma nella figura del capo, “i vincoli sociali preesistenti: la legge, la giustizia, le costituzioni, vengono dichiarati privi di qualunque valore. Ciò che soltanto rimane è il potere mistico e l'autorità del capo, e la volontà del capo è la legge suprema”<sup>20</sup>. Il capo, l'uomo politico, si configura allora come la commistione tra *homo faber*, che possiede il pensiero tecnico, e *homo magus*<sup>21</sup>, moderno stregone, che utilizza il mito come suo strumento privilegiato. L'*homo magus*, sottolinea Cassirer affianca al potere quasi ipnotico della parola<sup>22</sup> un potere forse ancor più grande, quello della previsione, diviene anche *homo divinans*, “l'uomo politico diviene una specie di pubblico negromante. La profezia è una tecnica essenziale nella nuova tecnica di governo”<sup>23</sup>, le sue parole sono la chiave per accedere ad una nuova età dell'oro, le sue promesse incendiano le speranze e i timori di chi lo ascolta, il mito è allo stesso tempo *mysterium fascinosum* e *mysterium tremendum*<sup>24</sup>. Le promesse dell'*homo divinans* sono proporzionate alla disponibilità dei suoi ascoltatori di crederci, il principale elemento che identifica e stabilisce la

---

<sup>18</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 4.

<sup>19</sup> Il concetto di desiderio collettivo è inteso nel senso di E. Douglès, in *Magie e religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan 1909, cit. in Cassirer *The Myth of the State*, cit., p. 57.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 474.

<sup>21</sup> La magia è intesa da Cassirer come l'insieme di quei procedimenti capaci di soddisfare il desiderio collettivo. Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. II, da p. 189 a 266.

<sup>22</sup> “La parola descrittiva e la parola logica si sono trasformate nella parola magica.” E. Cassirer, *La tecnica dei nostri miti politici moderni*, cit., p. 257.

<sup>23</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 488.

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, cit., p. 95.



figura dello sciamano, sottolinea Lévi-Strauss<sup>25</sup>, è il consenso collettivo, la reciprocità dello scambio tra chi *produce* magia e chi ne è beneficiario. La capacità di previsione e divinazione è tra le fondamentali forme di legittimazione del potere; il mito ha una forza di fondazione che, una volta esercitata, trascende il tempo della storia e diviene imperitura e assoluta: la coscienza mitica, in quanto legata a doppio filo all'originario, diviene una *coscienza senza tempo*<sup>26</sup>, capace di connettere in una tutte le fasi, gli eventi fondamentali che caratterizzano la storia di una comunità<sup>27</sup>. Il *qui e ora* della formula mitica non definiscono un punto preciso nel presente ma piuttosto riassumono in ogni punto l'insieme degli eventi storici – o mitici – condivisi dalla comunità<sup>28</sup>.

Ripercorrendo la parabola dell'irrazionalismo politico moderno, Cassirer cerca di capire da dove si debba partire per disinnescare il meccanismo di violenza e distruzione, che non si è esaurito nell'affermazione dei totalitarismi e nelle guerre mondiali, ma procede fagocitando tutto ciò che incontra lungo il suo cammino.

Cassirer scrive *Il mito dello Stato* spinto da un'urgenza e con la passione di chi vede intorno a sé solo macerie, e desidera iniziare a ricostruire. Attraverso la ricostruzione genealogica del percorso di affermazione del pensiero mitico su quello razionale, Cassirer tenta di individuare il modo

---

<sup>25</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Parigi 1958), trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 189-209.

<sup>26</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. II, p. 132

<sup>27</sup> A tal riguardo Cassirer parla di "senso delle fasi", *Ibidem*, p. 135.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 138. A proposito del passaggio da un evento definito spazialmente e temporalmente e la sua estensione e generalizzazione, *ubique e semper*, attraverso il pensiero mitico, cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, Marsilio, Venezia 1993. "Gli uomini che celebrano quella festa e eseguono le danze magiche si fondono, per così dire, gli uni con gli altri e con tutte le cose della natura e i loro antenati vi partecipano. Spazio e tempo svaniscono; il passato diviene presente, torna l'età dell'oro dell'umanità.", E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 182.

per invertire una tendenza che, se non incontrasse resistenza e opposizione, porterebbe non tanto all'estinzione del pensiero razionale, ma a quella dell'intera umanità.

Il paradosso secondo il quale l'età del pensiero scientifico, soppiantando quella mitica, finisce in realtà per fondersi con questa inaugurando l'epoca del pensiero tecnico-mitico, resta l'interrogativo insoluto di Cassirer. Questi due elementi, apparentemente in contraddizione l'uno con l'altro, formano un'unica potenza che racchiude in sé l'oscurità dei riti magici unita alla precisione chirurgica e alla fredda efficacia dei nuovi strumenti di distruzione planetaria.

### ***L'autonomia dello spazio mitico. Blumenberg.***

Nel parlare del mito politico moderno, quale lo intende Cassirer, ci troviamo di fronte ad una serie di nodi teorici non semplici da sciogliere. In primo luogo è necessario capire se e in che modo è possibile individuare nella continuità, sia pur complessa e dinamica, tra il pensiero mitico arcaico e quello moderno, la confutazione definitiva di una visione progressiva della storia; in questo senso diviene fondamentale premettere che l'utilizzo dell'espressione *pensiero mitico* ne *Il mito dello Stato* assume un senso del tutto nuovo rispetto a quello che aveva avuto nelle opere precedenti del filosofo boemo. Ne *Il mito dello Stato* l'equilibrio, risultato ultimo dello scontro tra le forze opposte del mondo culturale, sembra per la prima volta spezzarsi e se l'uomo si riconosce autenticamente come soggetto solo nel realizzare "un complesso di funzioni, in base alle quali si costruisce (...) il fenomeno di un mondo e di un suo determinato ordine di senso", la rottura

di questa “armonia segreta” ha come posta in gioco proprio la possibilità di questo riconoscimento. Di fronte alle catastrofi della Storia, il soggetto non trova altro fuori di sé che una realtà opaca, priva di un senso intelligibile e definitivo.

Con il suo *Arbeit am Mythos* Blumenberg muove una forte critica alla concezione del mito nella filosofia cassireriana, una critica capace, se non di sciogliere la contraddizione venutasi a creare tra il mito descritto nella *Filosofia delle Forme Simboliche* e il mito politico moderno de *Il mito dello Stato*, almeno di gettare luce sul percorso che ha portato Cassirer a mettere implicitamente in discussione l’idea di un progressivo, inevitabile ed inarrestabile affermarsi del pensiero razionale sul pensiero mitico.

Ripensando radicalmente il rapporto tra natura e cultura, Blumenberg proclamerà l’autonomia dello spazio mitico, contrapponendosi all’idea di una civilizzazione progressiva che vedeva nel mito un antenato della ragione: è forse solo alla luce di questa restituita indipendenza dalla genesi del pensiero razionale che è possibile spiegare la ricomparsa del pensiero mitico in un’epoca nella quale esso non doveva essere più che un lontano ricordo dell’infanzia dell’umanità.

“*Ragione* erano ritenute ambedue le cose: lo strumento della distruzione critica e il residuo portato in luce da esso”<sup>29</sup>: compito e destino della *ratio* sarebbe stato quello di utilizzare il mito per far luce su di sé, emergere da esso ripulita di ogni residuo di pensiero primitivo e imperfetto, spazzare via

---

<sup>29</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Francoforte 1979), trad. it. *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 73.

ogni residuo mitico riducendolo a favola<sup>30</sup>, viceversa si trova, colta di sorpresa, a fare i conti con una forza tutt'altro che obsoleta, che rapidamente si impone e sembra riportare “una vittoria chiara e definitiva”<sup>31</sup>.

Il corto circuito al quale va incontro il pensiero cassireriano è determinato dall'impossibilità di inserire, in una visione progressiva della storia, il balzo all'indietro, la “grande regressione romantica”<sup>32</sup> del mito politico moderno. Pur tendendo sempre a combinare continuità e discontinuità, in Cassirer, secondo la critica di Blumenberg, il mito non è che “un ritardo in una storia della quale è già chiaro come continua”<sup>33</sup>, ha valore soltanto in relazione ad una evoluzione storica che si sviluppa nella costante e crescente affermazione della scienza e della *ratio*.

Il mito “è piuttosto 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. Con la scienza, sembra, la propensione per il mito è superata”<sup>34</sup>. Sebbene con la teoria delle forme simboliche Cassirer evidenzi una correlazione tra scienza e mito, in rapporto ai loro mezzi espressivi, tale correlazione non ha però carattere reciproco, né paritario. Se il principio di fondo dal quale egli parte

---

<sup>30</sup> “Razionale era ritenuto ciò che rimarrebbe quando la ragione, come strumento per capire le illusioni e le contraddizioni, avesse asportato i sedimenti che erano stati accumulati da scuole e poeti, da maghi e sacerdoti, insomma: da seduttori di ogni genere.”, *ibidem*, p. 73.

<sup>31</sup> “Dopo una lotta breve e violenta sembra che il pensiero mitico abbia riportato una vittoria chiara e definitiva. Come è stata possibile questa vittoria? Come possiamo renderci conto del nuovo fenomeno che è apparso così all'improvviso sul nostro orizzonte politico, e, in un certo senso, sembra aver rovesciato tutte le nostre idee precedenti intorno al carattere della nostra vita intellettuale e sociale?”, E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, *cit.*, p. 21.

<sup>32</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, *cit.*, p. 79.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

è quello di evoluzione storica che vede la scienza sostituirsi lentamente, ma inesorabilmente al mito, allora “il mito viene ad occupare una posizione che ha un proprio valore funzionale solo in relazione ad una totalità di cui si crede già di scorgere i contorni”<sup>35</sup>.

Dalla concezione dell'autonomia di mito e *logos*, già incrinata da una visione progressiva della storia in cui il primo va ad esaurirsi nella seconda, si passa ad un aperto antagonismo.

Tra la teoria e la vita di Cassirer sembra prodursi una ferita difficilmente rimarginabile: se il suo metodo filosofico, sistematicamente espresso nella *Filosofia delle Forme Simboliche*, gli impone di attribuire carattere universale e permanente a ogni forma simbolica, la sua visione etico-politica, elemento centrale de *Il mito dello Stato*, costringe il mito ai margini della storia e dell'evoluzione umana e in aperta contrapposizione con la *ratio*, che è chiamata a utilizzare tutte le armi contro il suo nemico più pericoloso.

Sembra che Cassirer, nel sottovalutare la possibilità dell'eclissarsi della razionalità e della scienza, e del conseguente ritorno di un pensiero mitico, sia incappato proprio in quello che Blumenberg considerava il mito più moderno, l'ultimo della storia umana: “il mito della fine di tutti i miti”<sup>36</sup>.

Se l'Illuminismo aveva, almeno formalmente, disprezzato *in toto* il mito come menzogna, Cassirer, proprio nel riconoscere una sua specifica razionalità, lo rende un fossile, lo relega nel passato, costringendolo in un rapporto storico irreversibile, il cui orizzonte è inevitabilmente occupato dall'affermazione del pensiero razionale e scientifico a scapito del mondo

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 700.

mitico. Nonostante Cassirer rifiuti di associare il mito alla “primeva stupidità”<sup>37</sup> umana e di considerarlo *sic et simpliciter* prodotto della

sfrenata immaginazione dei popoli antichi<sup>38</sup>, sminuendone la funzione e la complessità interpretativa, sostiene una visione progressiva della storia nella quale i miti sono, se non l’infanzia del genere umano, un elemento persistente ma che va, via via, sfumandosi, lasciando il posto a *ratio* e scienza. Se è vero che il mito non è pura menzogna, è anche vero che esso appare inteso sempre come mezzo grazie al quale far procedere l’affermazione della *ratio*.

Leggere il libro della storia come un romanzo del quale si conosce già il finale, rende l’elaborazione della realtà, fornitaci dal mito, obsoleta, priva di dimensione e legittimità proprie. Blumenberg intende invece valorizzare il mito in quanto dotato di un proprio contenuto di pensiero, in quanto elemento autonomo, senza considerarlo una prestazione approssimativa e antiquata del pensiero scientifico. La ragione moderna interpretando il mito a partire da sé non può che catalogarlo come una sorta di pensiero razionale più scadente, e sempre meno efficace.

---

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 24.

<sup>38</sup> “Molti antropologi hanno affermato che il mito, dopo tutto, è un fenomeno semplicissimo, un fenomeno cioè per cui non ci sarebbe davvero bisogno di una spiegazione filosofica o psicologica molto complessa. La cosa sarebbe di una semplicità estrema, non trattandosi di nient’altro che della *sancta simplicitas* della razza umana. Non si tratterebbe di un prodotto della riflessione o del pensiero, né basterebbe descriverlo come prodotto dell’immaginazione umana. L’immaginazione da sola non può renderci conto di tutte le sue incongruenze e dei suoi elementi fantastici e bizzarri. (...) Diremo dunque che tutte queste culture: la babilonese, l’egiziana, la cinese, l’indiana, la greca, non sono altro che altrettante maschere e truccature della “primeva stupidità” dell’uomo e che, nel fondo, manca loro qualunque valore e importanza positiva?”, *ibidem*, pp. 23 e 24.

### ***Il mito al servizio della ratio.***

Nel procedere della Storia descritto da Cassirer, il mito arcaico assume un carattere sempre più marginale nella vita dell'uomo, permane nella Storia come residuo, "i vincoli imposti alla vita umana dal pensiero mitico e religioso primitivo si allentano gradatamente e alla fine sembrano perdere la loro coercitività"<sup>39</sup>.

La vicinanza che istintivamente stabiliamo tra mito e poesia, tra produzione mitica e produzione artistica<sup>40</sup>, può portarci a sottovalutare, mette in guardia Cassirer, la profonda differenza che esiste tra ciò che implica un atto di fede, il mito, e ciò che, al contrario, non tiene in considerazione l'effettiva realtà ed esistenza del suo oggetto, la contemplazione estetica. In questa prospettiva il pensiero mitico va messo in relazione non tanto alla poesia, ma alla scienza: mito e scienza percorrono cammini differenti, ma cercano di giungere alla stessa destinazione, la realtà<sup>41</sup>. È in questa competizione che il mito perde la sua potenza e coercitività, in quanto finisce per non essere considerato come forza autonoma, ma soltanto come pseudo-scienza, incapace di dare una risposta ultima sulla realtà<sup>42</sup>. "Sotto la nuova luce della scienza il mondo della percezione mitica non può non

---

<sup>39</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo, cit.*, p. 370.

<sup>40</sup> Cfr. F.P. Prescott, *Poetry and myth* (New York 1927), p. 10, *cit.* in E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp.153- 154, "Il mito antico è la sostanza da cui la poesia moderna si è lentamente sviluppata, per mezzo del processo che gli evoluzionisti chiamano di differenziazione e specializzazione. Lo spirito forgiatore di miti costituisce il prototipo dell'attività in questione, la mente del poeta essendo ancora mitopoietica."

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>42</sup> "Oggi si ammette che con l'attribuire al mito e alla magia un carattere essenzialmente eziologico e esplicativo ci si forma un'idea assai inadeguata dell'uno e dell'altra.", *ibidem*, p. 155.

scomparire”<sup>43</sup>: incapace di essere testimonianza di una realtà intesa come compatta e trasparente, il mito si eclissa dietro il pensiero scientifico, ha fallito, una volta per tutte, la prova alla quale era stato chiamato.

Se nel suo mutare e progredire, una teoria scientifica sconfessa, in parte o del tutto, quelle che l’hanno preceduta, la scienza non perde per questo autorità e credibilità, l’errore è una possibilità contemplata, che nulla toglie alla validità generale del pensiero scientifico<sup>44</sup>; il mito invece è un “ritardo”<sup>45</sup>, è superato continuamente dai passi avanti compiuti dal pensiero scientifico e razionale, non percorre un binario autonomo rispetto a questi, ma anzi, nell’incrociarli costantemente lungo il percorso comune, viene ricacciato indietro, reso un relitto che deve il suo valore a ciò che ha rappresentato per il passato.

L’elemento mitico, in particolare quello mitico-arcaico, ha, di fatto, ragione di essere analizzato, più che per le sue caratteristiche e funzioni, per la sua capacità di guidare la ragione all’indietro nel suo percorso e nella sua evoluzione e di far luce sui suoi angoli più bui e riposti. Il mito non occulta la realtà, non vela la verità storica, “cogliere la natura del pensiero e delle rappresentazioni del mito non può forse diventare un vero mezzo di conoscenza e servire di guida alla ricerca storica?”<sup>46</sup>: il pensiero mitico, se riposto nelle mani salde dell’uomo di scienza, dello storico avvertito, gli consente, una volta immersi nelle sue tenebre e profondità, di risalire in

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>44</sup> “Il mito è reso obsoleto da ciò che viene dopo di esso; la scienza non può diventare obsoleta, per quanto spesso con ognuno dei suoi passi in avanti renda obsoleti quelli che lo hanno preceduto.”, H. Blumenberg, *Elaborazione del mito, cit.*, p. 78.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Stoccarda 1957), trad. it. *Storia della filosofia moderna - IV I sistemi posthegeliani Tomo secondo*, Einaudi, Torino 1958.



superficie carico di indizi preziosi sulla storia e sul mondo<sup>47</sup>. “Il compito dello storico non è di rifuggire da questa oscurità [del mito], bensì di utilizzarla per il suo lavoro, per il suo specifico scopo conoscitivo. Non solo dobbiamo imparare a vedere in questa oscurità, ma per quanto strano o contraddittorio ciò possa sembrare al primo sguardo, dobbiamo vedere con l'aiuto di essa. Il mito, che sembrava una barriera per la scienza storica, deve essere convertito in uno strumento di questa stessa scienza”<sup>48</sup>. Pur non essendo portatore di verità<sup>49</sup> il mito può far luce sul passato e, al contempo, sul presente: “sotto il simbolo bisogna saper raggiungere la realtà che esso rappresenta e che gli dà il suo significato autentico. I riti più barbari o più bizzarri, i miti più strani traducono qualche bisogno umano, qualche aspetto della vita individuale o sociale. Le ragioni che il fedele dà a se stesso per giustificarli possono essere, ed anzi spesso sono errate; ma non per questo le vere ragioni cessano di esistere, spetta alla scienza scoprirle”<sup>50</sup>.

Se il mito arcaico può avere valore positivo, essere un utile strumento della *ratio*, il mito politico moderno ha tutt’altre caratteristiche.

---

<sup>47</sup> “Ogni vero storico ha sviluppato in sé una certa facoltà visiva in modo da diventare capace di vedere nell'oscurità.”, *ibidem*, p. 62.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>49</sup> “Come debbo intendere la mitologia? Più precisamente: debbo considerarla una verità, oppure no? Ma se potessi considerarla in questo modo, non avrei neppure posto il quesito.”, F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (Stoccarda 1857), trad. it. *Filosofia della mitologia*, Guerini, Milano 1998, p. 80. “Dal momento che l’opposto naturale della verità è l’invenzione poetica, intenderò questi racconti come se fossero un’invenzione poetica, soporrò cioè che il loro significato sia poetico, e che perciò siano anche il risultato di un’invenzione poetica.”, *ibidem*, pp. 80 e 81. Il mito non distingue, diversamente dal pensiero scientifico, il reale dall’irreale, né il simbolo dal significato, nella sua realtà fenomenica tutto è racchiuso in un’unica sostanza, cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, pp. 48 e 49.

<sup>50</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 4.

Il mito arcaico rappresenta una narrazione che, pur falsa nei suoi tratti squisitamente storico-scientifici, si attiene ad esigenze assolutamente reali ad attuali, sotto questo aspetto esso si distingue dal pensiero mitico moderno che, secondo Cassirer, pur rispondendo a domande vere fornisce risposte artefatte, che non solo non possono avere alcuna pretesa di verità, ma che spesso servono ad occultare l'effettiva realtà dei fatti, è un oracolo che non indirizza a ciò che è o potrebbe essere reale, ma a ciò che è necessario che nella realtà venga fatto, detto e pensato; la grande versatilità dei miti politici moderni è dovuta al fatto che essi devono essere, per prima cosa, efficaci.

“Indagare sulla *verità* dei miti politici è pertanto insensato e ridicolo, esattamente come lo sarebbe ricercare la verità di una mitragliatrice o di un aereo da caccia. In entrambi i casi è di armi che si tratta; e le armi dimostrano la loro verità con la loro efficienza”<sup>51</sup>.

Il mito politico moderno non è più in alcun modo alleato della *ratio*, il suo compito è quello di fornire immagini assolute ed incontestabili della realtà e della storia, non di far emergere la loro complessità; “gli inventori delle prime mitologie cercavano il chiaro nello scuro, volevano spiegare e non mistificare. (...) Gli inventori delle ultime mitologie decisamente cercavano lo scuro nel chiaro (...) si compiacevano delle tenebre...”<sup>52</sup>.

Una delle principali differenze tra le due tipologie di miti descritte da Cassirer è probabilmente che, se i miti politici moderni sorgono e si affermano in contrapposizione alla *ratio* e sono i suoi validi ed acerrimi

---

<sup>51</sup> E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths* (1944), trad. it. *Il giudaismo e i miti politici moderni*, in *Mito, simbolo e cultura*, cit., p. 240.

<sup>52</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri* (1817-1832), Ed. critica a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991, p. 2355.

antagonisti, un'amicizia segreta lega invece il pensiero mitico arcaico e quello razionale, sono complici e compagni di strada.

L'immagine di questo accordo occulto non è in contraddizione con quella che vede il mito come vicario della *ratio*: pur nella loro correlazione, nella visione cassireriana è “irrinunciabile il presupposto della scienza come *terminus ad quem*”<sup>53</sup>. Blumenberg ribalta questa prospettiva immaginando il mito come *terminus a quo*, rileggendo l'originaria prestazione del mito come *allontanamento da* e non *come avvicinamento a*.

### ***Il mito come strumento di sopravvivenza.***

Nella concezione di Blumenberg il mito è il mezzo attraverso il quale l'uomo si sottrae all'assolutismo della realtà, una “forma in generale della determinazione dell'indeterminato”<sup>54</sup>, diviene un vero e proprio mezzo di sopravvivenza, di autoconservazione, nel momento in cui l'uomo<sup>55</sup>, evolutosi, distaccatosi dalla sua fase puramente animale, non ritrova più nella natura le coordinate che indicavano la rotta della sua esistenza. La risposta a questo spaesamento, a questa perdita di un significato diretto e definito del reale, è data dalla perpetua ripetizione dell'identico. Il ripetersi costante dei giorni, dei mesi, degli anni smentisce “la nuda sovrappotenza della realtà”<sup>56</sup>, e rende la natura più familiare e affidabile, nella sua prevedibilità e ripetitività.

Il mito non è più un elemento prerazionale, piuttosto è considerato parte integrante del cammino dell'individuazione umana. La crepa che separa

---

<sup>53</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 78.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>55</sup> Blumenberg definisce dell'uomo nella sua fase primordiale come *animale ominide*, *Ibidem*, p. 213.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

l'animale ominide dall'uomo risiede "nel venir meno della sicurezza biologica"<sup>57</sup>, delle indicazioni univoche che la natura fornisce agli animali che la abitano. L'angoscia provocata da tale perdita, che "rende equivalente l'intero orizzonte, come totalità delle direzioni dalle quali *qualcosa può sopraggiungere*"<sup>58</sup> non può albergare nell'uomo per un tempo indefinito, deve essere trasformata e metabolizzata in paura, "continuamente ricondotta alla valutazione di fattori specifici"<sup>59</sup>, questa trasformazione ha luogo per mezzo "di espedienti quali la supposizione del familiare per il non familiare, delle spiegazioni per l'inesplicabile, dei nomi per il non nominabile. Qualcosa viene messo avanti per fare di ciò che non è presente l'oggetto dell'azione diretta ad allontanare, a scongiurare a mitigare o a depotenziare"<sup>60</sup>. La possibilità dell'uomo di non essere schiacciato dall'assolutismo del reale viene dunque conquistata non solo verificando la *ripetizione* dei fenomeni che lo circondano, ma dalla *ripetibilità* che inventa tramite il mito "ogni nome che viene accettato, ogni allacciamento di nomi in una rete grazie al quale il loro carattere casuale sembra annullarsi, ogni storia che presenta i portatori dei nomi come esseri dotati di specifiche caratteristiche, arricchiscono la determinatezza contro lo sfondo di indeterminatezza"<sup>61</sup>.

La "carenza immanente"<sup>62</sup> che affligge l'uomo non gli consente di avere col mondo un contatto immediato, a meno di non voler soccombere

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>62</sup> *Immanente Mangel*. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Stoccarda 1981), trad. it. *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 89.

all'assenza di senso e di controllo<sup>63</sup> che lo circondano; con l'immaginazione e la narrazione, attraverso le quali stigmatizza la ripetizione degli eventi della realtà, egli è in grado di porre una distanza minima di sicurezza, "il mito è un modo di esprimere il fatto che il mondo e le potenze che dominano in esso non restano abbandonate alla pura arbitrarietà"<sup>64</sup>. Nominare il mondo, raccontarlo, trasforma il rapporto di ostilità, di inimicizia, che sussiste tra questo e l'uomo, in un rapporto di "pura utilità"<sup>65</sup>; il mito antropomorfizza il mondo, fa da *medium* tra questo e l'uomo, affrancandolo dalla sua assolutezza, consente di guardare la realtà, come nella metafora del *naufragio con spettatore* lucreziana ripresa da Blumenberg, con il distacco necessario. Similmente a quanto accade nell'ipotesi antropologica di Plessner, è grazie al porsi di un limite, di un "virtuale *in mezzo* tra il corpo e il *medium* che incontra"<sup>66</sup>, che l'uomo sperimenta il suo rapporto con la realtà: la sua autoaffermazione e il rapporto col mondo sono possibili solo a patto che venga conservata una distanza<sup>67</sup>.

L'instabilità ed eccentricità della natura umana, il processo di secolarizzazione, la perdita delle autorità ed istituzioni tradizionali, una nuova visione del potere e la discussione sulla sua legittimità, costringono tutti, ed a maggior ragione chi gestisce il potere, ad una assunzione di

---

<sup>63</sup> Cfr. G. Leghissa, *Il moderno e l'ospitalità verso il mito*, in *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004.

<sup>64</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 68.

<sup>65</sup> "Ogni fiducia nel mondo comincia con i nomi in relazione ai quali si possono raccontare delle storie (...). Dando alle cose il nome appropriato si eliminerà l'inimicizia tra di esse e l'uomo, trasformandola in un rapporto di pura utilità.", *ibidem*, p. 60.

<sup>66</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlino 1928), trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 130.

<sup>67</sup> "Le cose viventi sono corpi che realizzano un confine", *ibidem*, p. 161.

responsabilità e ad una presa di coscienza profonde e solitarie: “l’uomo di Stato è portatore di una responsabilità di fronte a Dio e alla storia. Non tanto perché dalle sue risoluzioni dipendano il bene e il male di innumerevoli uomini, quanto perché non ha al di sopra di sé nessuna istanza da potere interrogare”<sup>68</sup>.

Scardinate le certezze della teologia, legate all’autorità del libro dei libri - la *Bibbia* - l’uomo moderno è costretto a liberarsi dallo smarrimento dato dalla percezione della caducità di tutto ciò che lo circonda, e a ricostruire se stesso a partire dall’elaborazione del lutto per l’infrangersi del suo legame col divino. Non c’è più alcuna verità che può essere letta nel libro di Dio, il senso della parola divina può essere colto soltanto attraverso la comprensione del libro della natura; a differenza dei testi sacri, questo libro non ha letture o lettori esclusivi, privilegiati, non c’è la mediazione di teologi o profeti, può essere letto ed interpretato da chiunque si sforzi di possedere le abilità necessarie per farlo<sup>69</sup>.

Nonostante il pensiero moderno sia caratterizzato da questa capacità dell’uomo di servirsi della previsione<sup>70</sup> e della familiarità e della conoscenza, come “*strategie per far fronte all’ignoto*, per resistere all’*Angst*, all’angoscia senza nome e senza forma”<sup>71</sup>, per non soccombere dinanzi all’inatteso e all’ignoto, per autoaffermarsi, egli si trova sempre *al*

---

<sup>68</sup> H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Francoforte 1981), trad. it. *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 115.

<sup>69</sup> Questa mi sembra una delle tesi centrali del testo di Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Francoforte 1981), trad. it. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

<sup>70</sup> Cfr. G. Leghissa, *op. cit.*

<sup>71</sup> R. Bodei, *Metafora e mito nell’opera di Hans Blumenberg*, in AA. VV., *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di A. Borsari, Il Mulino, Bologna 1999, p. 40.

di qua dell'assolutismo della realtà, questa autoaffermazione non è mai definitiva in quanto non è possibile raggiungere uno stadio nel quale si è al riparo dalla predominanza del reale. La supremazia del soggetto va intesa sempre come transitoria, caduca.

L'inganno nel quale si sono imbattuti coloro i quali, come Cassirer, avevano una fede assoluta nel rischiaramento progressivo e nella ragione consiste proprio nell'aver ritenuto di aver avuto la meglio una volta per tutte su questo assolutismo; "tutto il potere sulla realtà che l'uomo ha acquistato attraverso l'esperienza della propria storia, e infine attraverso la conoscenza, non ha potuto liberarlo dal pericolo, o forse anche nella brama di ricadere nella fase della propria impotenza, per così dire nella rassegnazione arcaica"<sup>72</sup>.

Il mito è, per Blumenberg, uno strumento per liberarsi, sia pur temporaneamente, dal peso e dall'assolutezza delle origini: nel consentire all'uomo di abbandonarsi nell'ascolto, nella pura ricezione, lo libera dal fardello della *verità*<sup>73</sup>. Congetturare su quali siano le fasi preliminari della storia del mito e della sua elaborazione, teorizzare su quali siano le origini dei miti è "ozioso"<sup>74</sup>. "Qui dobbiamo dire: *Ignorabimus*. È una disgrazia? No, perché in genere noi non sappiamo niente delle origini"<sup>75</sup>, questo ignorare non solo non è una mancanza, è piuttosto una risorsa del pensiero mitico. L'origine del mito riguarda, per Blumenberg, la sua solidità più che la sua nascita, la capacità di giungere a noi superando la selezione del

---

<sup>72</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 32.

<sup>73</sup> M. Cometa, *Mitologie dell'oblio*, in AA. VV., *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., p. 157.

<sup>74</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 72.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 72.

tempo<sup>76</sup>. Se per Cassirer “tutto il carattere sacro dell’essere mitico risale in definitiva al carattere sacro dell’origine”<sup>77</sup>, per Blumenberg il mito, pur portando su di sé “la sanzione della sua antichissima ed inesorabile provenienza”<sup>78</sup>, è consacrato proprio dalla sua capacità di sbarazzarsi, di *obliare*<sup>79</sup> le sue origini, “di caratterizzare e rendere tangibile la sua distanza da esse”<sup>80</sup>, questa è la cifra di ciò che la mitologia ha ancora da offrire.

Il mito descritto da Blumenberg non fornisce risposte, piuttosto elude le domande, “nella spiegazione eziologica dell’origine dei miti, che a prima vista è così persuasiva e che presuppone sempre che il mito è già segretamente in cammino verso la scienza, il riconoscimento del mito come prestazione arcaica della ragione deve giustificarsi assumendo che il mito abbia dato innanzitutto e soprattutto risposte a domande invece di averle implicitamente rifiutate, raccontando delle storie”<sup>81</sup>. *Mythos* ha la stessa radice di *mutus*, è un racconto che parla e contemporaneamente tace, omette, “contiene in sé un’alchimia di dicibile e indicibile”<sup>82</sup>. La retorica, quale strumento del pensiero mitico per eludere le pressanti domande del reale, investe entrambi i *modi* dell’esistenza umana individuati da

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. da 189 a 192. “Il mito ci si pone di fronte nelle forme della sua ricezione, che è sempre, nel medesimo tempo, anche produzione”.

<sup>77</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. II, p. 151, cit. in H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 202.

<sup>78</sup> H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Francoforte 1960), trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 108.

<sup>79</sup> “Questo oblio è l’opera della distanza conquistata mediante “l’elaborazione del mito” stesso. Esso è la condizione di tutto ciò che divenne possibile al di qua del terrore, dell’assolutismo della realtà.”, H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 32.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>82</sup> R. Bodei, *Metafora e mito nell’opera di Hans Blumenberg*, cit., p. 32.



Blumenberg<sup>83</sup>, l'uomo come *essere ricco*, che ha un rapporto ludico e creativo con il mondo e che “dispone della verità in virtù dell’*ornatus* retorico”<sup>84</sup>, l'uomo come *essere povero*, nella cui esistenza la dimensione del bisogno schiaccia tutte le altre, che “abbisogna della retorica come arte dell'apparenza perché la possa spuntare nonostante il suo deficit di verità”<sup>85</sup>. Tramite questo “aggiramento retorico della realtà”<sup>86</sup> che non spiega la realtà, ma la rischiarata, che pone la necessaria distanza con il mondo, l'uomo riesce a sfuggire all'ineffabilità del reale; “la retorica è la faticosa produzione di quelle concordanze che debbono subentrare al posto del fondo “sostanziale” dei codici affinché l'agire diventi possibile”<sup>87</sup>, la ricerca di queste concordanze è la prestazione fondamentale sia del mito che della ragione, alleati nella trasformazione dell'angoscia indeterminata, in paura<sup>88</sup>. La canalizzazione dell'angoscia in paura, di fronte ad un orizzonte totalmente aperto ed indefinito, non è un processo che riguarda soltanto il singolo individuo, ma investe l'umanità nel suo insieme, che riesce così a mettere in forma il proprio divenire; “in relazione

---

<sup>83</sup> “Che cosa sia l'uomo (...) è stato enunciato in innumerevoli tentativi di denominazioni simili a definizioni. I modi di ciò che oggi si chiama antropologia filosofica si possono ridurre ad una alternativa: l'uomo come essere *ricco* o *povero*.”, H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., p. 85.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Cfr. B. Accarino, *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, Manifestolibri, Roma 1995.

<sup>87</sup> *Ibidem.*, p. 89.

<sup>88</sup> E. Prato, *Illuminismo e docetismo*, in AA.VV., *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., p. 175. La critica di Blumenberg alla filosofia platonica parte proprio dal rifiuto che questa filosofia ha opposto alla retorica, in favore dell'evidenza della verità: “un'etica che scaturisce dall'evidenza del bene non lascia spazio alcuno alla retorica intesa come teoria intesa come teoria e prassi dell'influsso sul comportamento, la quale può partire solo dal presupposto che l'evidenza del bene non è disponibile. (...)” la filosofia platonica “causò una perenne ipersensibilità nei confronti della concezione pragmatica del linguaggio retorico (...)”, H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, cit., pp. 87 e 88.

allo sforzo di superare la paura di fronte a ciò che è sconosciuto o addirittura ancora senza nome (...) mito e Illuminismo sono uniti in un'alleanza”<sup>89</sup>.

La salvezza dell'uomo sta nel raccontare perpetuamente, come fu per Sherazade, in modo da eludere l'eccesso di richieste derivante dal suo scambio con il reale: “la mancanza nell'uomo di specifiche disposizioni al comportamento reattivo di fronte alla realtà, la sua povertà istintuale dunque, costituisce il punto di partenza per una questione antropologica fondamentale: come è possibile che questo essere riesca a sopravvivere nonostante la sua inadeguatezza biologica? La risposta si può ridurre in una formula: non concedendosi senza mediazioni a questa realtà”<sup>90</sup>.

Guardare al mito come ad una sorta di preistoria della ragione, senza coglierne l'essenza non demitizzabile, non consente all'uomo di raccontare e immaginare quelle storie che la realtà non può smentire e che dunque gli consentono di tener testa al suo strapotere.

Il processo in grado di dare forma all'angoscia senza nome che assedia la condizione umana, passa per una attività mitica che articola e rifrange il reale in mille immagini diverse e non escludentisi, è un appropriarsi del mondo che non è sovrapporre, mettere insieme, ma piuttosto disgiungere, articolare e interrompere la continuità temporale<sup>91</sup>. Il mito è dunque appropriazione della realtà e del mondo non attraverso l'*accumulazione*<sup>92</sup>,

---

<sup>89</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito, cit.*, p. 206.

<sup>90</sup> H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo, cit.*, p. 95.

<sup>91</sup> “La forma dei miti non è soltanto simbolica ma è, innanzitutto, forma. Aggiungerei che è anche *diabolica*, nel senso etimologico del termine. *Symbolon* designa, infatti, in origine la tessera di ospitalità, un coccio che gli antichi greci spezzavano in due parti in modo che gli ospiti, anche delle generazioni successive, vedendolo combaciare si riconoscessero. *Symballein* indica pertanto l'attività del “mettere insieme”, mentre *diaballein* – da cui il nostro “diavolo” – quella di “calunniare”, “separare”, “disgiungere” ciò che dovrebbe essere unito, in questo caso

ma attraverso la sottrazione, l'allontanamento dai suoi *dictat*, la distanza, è esonerato dall'assoluto.

Se il processo di elaborazione mitica di Blumenberg è primariamente un prendere possesso del mondo, un'acquisizione di senso, di contro il pensiero mitico descritto è considerato da Cassirer, sostanzialmente come perdita e rilettura soggettiva del reale. Benché riconosca al mito una sua autonomia e validità, Cassirer non attribuisce la stessa validità ai mezzi grazie ai quali il mito esprime la sua natura irrazionale: il rito e il cerimoniale magico. Pur nel tentativo di non ridurre il mito a forma simbolica di secondo livello, Cassirer valuta negativamente gli aspetti non razionali del pensiero mitico e lo subordina, *de facto*, allo sviluppo progressivo del pensiero scientifico e razionale. “Dal momento che non si può raggiungere la conoscenza se non liberandosi dal groviglio di fantasie del mito, che senso ha una volta raggiunto questo accesso alla scienza”<sup>93</sup> volgere lo sguardo indietro verso le tenebre del pensiero mitico? Attenuando i caratteri di immediatezza e di irrazionalità della coscienza mitica, Cassirer propone la visione di una storia e di una coscienza di tipo hegeliano, che conservino in sé tutti i gradi del passato, che trovino il loro spessore in ciò che si sono lasciati alle spalle<sup>94</sup>: “si tratta allora di conoscere, nella parvenza del temporale e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente”<sup>95</sup>. Questa visione di una totalità nella

---

Dio dalla creatura. (...) Il mito (...) articola, nel senso che unisce e divide, ricomponendo continuamente il suo modo di procedere.”, R. Bodei, *Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg*, cit., p. 38.

<sup>92</sup> M. Cometa, *Mitologie dell'oblio*, cit., p. 146.

<sup>93</sup> B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, cit., p. 150.

<sup>94</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, cit., pp. 91 e 92.

<sup>95</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlino 1921), trad. it. *Filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, p. 17.

quale gli opposti non sono disciolti, ma conciliati, stride con l'immagine di una cultura che deve guardarsi dai residui del pensiero mitico e stare in guardia per sfuggire ai suoi agguati, il mito è una realtà che non ci si è lasciati alle spalle.

***Le armi tecniche del pensiero mitico. L'industria culturale.***

Riconosciuta la funzione politica del pensiero mitico non più come forza relegata nel passato, ma dispiegata in pieno nella modernità, il metodo filosofico di Cassirer sembra scosso da un violento terremoto. La tragica realtà del nazionalsocialismo, che mostrerà gli effetti della pericolosa alleanza tra pensiero tecnico e pensiero mitico, fa saltare lo schema evolutivo che vedrebbe le forze del pensiero razionale prevalere progressivamente su quello del pensiero mitico e irrazionale.

Questa alleanza è tanto più pericolosa in quanto, alla perfezione dei mezzi tecnici, si somma "la cecità assoluta"<sup>96</sup> e l'asettica indifferenza verso il terrore e la distruzione che la miscela tecnico-mitica produce. Sebbene sia fondamentale, perché il mito politico attecchisca, stimolare "i repressi istinti primitivi di un popolo civilizzato solo superficialmente"<sup>97</sup>, l'obiettivo ultimo non è quello di produrre individui schiavi delle loro indomabili pulsioni e bassi istinti, ma piuttosto educati alla freddezza e sordi ai richiami della coscienza e del sentimento umano.

---

<sup>96</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Francoforte 1951), trad. it. *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1974, p. 45.

<sup>97</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York 1947), trad. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969, p. 1406.

Questa sordità e cecità non sono riconoscibili solo per chi è investito dalla forza del pensiero mitico, sono tanto più necessarie a chi, ad ogni livello, lo padroneggia e lo utilizza a proprio vantaggio: si può apprendere la “tecnica psicologica per la produzione dei miti (...) senza però lasciarsi infastidire da questa stessa conoscenza per quanto riguarda la propria fede”<sup>98</sup> nella loro validità e necessità, anzi proprio chi “conosce fin troppo bene il meccanismo, perde – proprio per ciò – la capacità di riconoscerlo”<sup>99</sup>. Possedere, gestire, comprendere, o soltanto intravedere, la natura tecnica, artificiale del mito non comporta automaticamente la sua riduzione a favola; sia per chi lo produce sia per chi lo subisce, il mito continua a mantenere la sua sacralità, in caso contrario si sarebbe costretti a vivere consapevolmente un’esistenza sdoppiata, separata in due compartimenti stagni.

Noam Chomsky, nell’elaborare la sua teoria sul sistema dei media nel Novecento, rifiuterà nettamente l’idea di questo sdoppiamento: il mantenimento di un doppio livello di verità, teorizzando la *fissazione delle priorità*, ovvero la strutturazione di un modello piramidale in cui l’informazione discende da poche fonti principali, legate a doppio filo ai centri del potere economico e politico. Modello che implica, necessariamente, un certo livello di identificazione tra chi fornisce la notizia di prima mano, chi la divulga e chi, ultimo anello della catena, ne viene investito tramite i media. Questo sistema di propaganda concede solo differenze di grado tra chi consapevolmente fa un utilizzo fraudolento delle

---

<sup>98</sup> E. Voegelin, *Die politischen Religionen* (Vienna 1938), trad. it. *Le religioni politiche*, in *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993, p. 63.

<sup>99</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 125.

notizie e manipola gli accadimenti storici e chi dà sostegno o non fa aperta denuncia di questo meccanismo.

Parlando della complicità dei giornalisti sovietici nel nascondere le atrocità del periodo stalinista<sup>100</sup>, Chomsky sostiene che soltanto in parte queste non erano denunciate per timore delle repressioni. Lo strumento della paura, della pena fisica non era che l'ultimo e forse il meno efficace: in realtà un regime che si occupa di costruire una *propria verità* e di diffonderla, può riuscire, attraverso la propaganda costante, a far interiorizzare questa verità che si respira nell'aria, di cui è impregnato ogni aspetto della vita quotidiana; non è dunque soltanto la tendenza o la convenienza dell'essere servili a spingere le masse ad accettare delle verità imposte o delle realtà falsificate, anzi, aggiunge Chomsky, accettare queste verità e professarle senza crederci risulta un'operazione piuttosto complicata: “è difficilissimo convivere con una dissonanza cognitiva: soltanto un cinico incallito può credere una cosa e scriverne un'altra”<sup>101</sup>. È dunque solo grazie a questa capacità del pensiero mitico di coinvolgere in un unico clima culturale produttori e fruitori, distruggendo ogni barriera tra la necessità di avere fede e la fede stessa, che “è stato possibile sviluppare la tecnica della propaganda dei miti sino all'alto grado attuale, senza che il fatto della propaganda distruggesse il proprio stesso scopo”<sup>102</sup>.

Tutti i mezzi di comunicazione, in quanto armi del pensiero mitico, servono ad alimentare questa riposta schizofrenia e “a rafforzare sempre più le

---

<sup>100</sup> N. Chomsky, *Understanding Power. The Indispensable Chomsky* (New York 2002), trad. it. *Capire il potere*, Tropea, Milano 2002, p. 160.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche, cit.*, pp. 63-64.

barriere “che dividono gli esseri umani”<sup>103</sup>; in questo la radio e il cinema non sono da meno degli aeroplani e dei cannoni”<sup>104</sup>.

Queste armi che, come sottolineava lo stesso Cassirer<sup>105</sup>, non conoscono tregua e riposo, sono state costruite per realizzare la perfetta inumanità<sup>106</sup>, la capacità di fare guerra senza odio, di eseguire atti atroci, non come sfogo e soddisfazione di istinti bestiali, piuttosto “senza piacere, e forse proprio perciò oltre ogni misura”<sup>107</sup>.

Il modello di *industria culturale*, nodo centrale del pensiero della scuola di Francoforte, ed in particolare di Adorno ed Horkheimer, ha più di un punto di contatto con l’arsenale messo a punto dai sostenitori del pensiero mitico. Tuttavia, mentre i miti politici moderni descritti da Cassirer dovevano la loro efficacia alla capacità di rispondere a bisogni e domande effettivamente poste dalle masse, a partire dai più bassi istinti e dalle pulsioni più animalesche, assecondando le quali anche la libertà individuale e politica sembravano un peso, per i francofortesi la questione si ribalta. Anche l’industria culturale attinge agli istinti primordiali dell’essere umano, ma più che rispondere a determinate esigenze, essa si occupa di produrne, e pur pretendendo ipocritamente di regolarsi su bisogni concreti e

---

<sup>103</sup> J. Dewey, *Art as Experience* (New York 1934), p. 270, trad. it. *L’arte come esperienza*, Nuova Italia, Firenze 1967, cit. di Horkheimer.

<sup>104</sup> M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (Francoforte 1968), trad. it. *Teoria critica. Scritti dal 1932 –1942*, vol. II, Einaudi, Torino, 1974, p.312.

<sup>105</sup> “Quando, nel 1918, pensavamo che la guerra mondiale fosse giunta alla sua fine, eravamo chiaramente vittime di una grave e nefasta illusione. Gli anni che seguirono furono, nel caso migliore, anni di provvisoria pacificazione; insomma non più di una tregua. Durante questa tregua le armi non furono mai deposte; mutarono solamente di forma. Le nazioni non si combattevano più con le mitragliatrici e i sottomarini. Avevano scoperto e sviluppato un modo di fare la guerra assai più sottile e sofisticato.”, E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths* (1944), trad. it. *Il giudaismo e i miti politici moderni*, cit., p. 237.

<sup>106</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 47.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 99.

reali, non soltanto finisce per fabbricare tali bisogni, ma produce persino identità e sintonia con i suoi clienti, costruendone anche le reazioni<sup>108</sup>.

Anche i francofortesi si occuperanno dunque della questione del dominio e dell'adesione acritica alle regole da esso imposte, ma lo faranno a partire da una prospettiva materialistica e non illuministica, quale era stata quella cassireriana. Il problema di Cassirer è stato infatti quello di cercare di stabilire *se* la ragione fosse in grado di sostenere gli attacchi del pensiero mitico ed eventualmente di sconfiggerlo, Horkheimer e Adorno si chiederanno piuttosto *quale* ragione si stia prendendo come riferimento, e se l'Illuminismo stesso non si rovesci e regredisca inevitabilmente nel suo opposto, nella barbarie e nell'oscurantismo.

In realtà il dominio sulla natura, che sembrava la funzione principale e lo scopo ultimo del mito, include il dominio dell'uomo sull'uomo<sup>109</sup>, e il rapporto predatorio che è stato stabilito con questa corrisponde a quello sviluppato verso l'altro; lo stato naturale viene concepito strumentalmente e considerato "oggetto di uno sfruttamento totale cui la ragione non assegna nessuno scopo e che quindi non conosce limiti"<sup>110</sup>: nel momento in cui questo dominio diviene un idolo al quale è lecito sacrificare ogni cosa<sup>111</sup>, allora tutta la sua storia diviene "anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo"<sup>112</sup>. In questo rapporto di dominio e sfruttamento la natura offre alla ragione la potenza delle forze ancestrali,

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>109</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 84.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>111</sup> "Ogni volta che la natura è esaltata come principio supremo (...) diventa l'arma del pensiero contro il pensiero stesso e contro la civiltà", *ibidem*, p. 108.

<sup>112</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 94.



sopite nell'animo umano, affinché essa la sfrutti per i propri scopi<sup>113</sup>: “ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini”<sup>114</sup>.

Se per Cassirer la cifra del totalitarismo è costituita dall'alleanza tra la tecnica e il mito, Horkheimer pone l'accento sulla “sintesi satanica di ragione e natura”<sup>115</sup>, di ragione formalizzata e natura asservita ad essa, che è “il contrario di quella riconciliazione dei due principi opposti che la filosofia ha sempre sognato”<sup>116</sup>, e costituirebbe il sostrato di fondo della politica moderna; la tecnica non sarebbe altro che l'imitazione, fatta dalla ragione, dei meccanismi naturali, l'industria, lo Stato, la propaganda e la pubblicità non rappresentano altro che la trasposizione razionale di quel movimento della natura che comprende la riproduzione della vita, il suo dominio e assoggettamento, la sua distruzione<sup>117</sup>.

Al terrore per l'ignoto e per l'assolutismo della natura, si sostituisce la schiavitù di pressioni sociali prodotte dall'uomo stesso<sup>118</sup>: con l'aumentare delle conoscenze tecniche, che contribuiscono ad espandere l'orizzonte di pensiero e d'azione dell'uomo, diminuisce l'autonomia individuale e la possibilità di eludere un sistema di dominio e di controllo che diviene

---

<sup>113</sup> “La razionalità ha toccato un punto in cui non si contenta più di reprimere semplicemente la natura; la razionalità adesso sfrutta la natura incorporando nel proprio sistema gli istinti ribelli latenti nell'inconscio. I nazisti sfruttarono per i loro fini i desideri repressi del popolo tedesco”, *ibidem*, p. 107.

<sup>114</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Premessa alla prima edizione di Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (New York 1944), trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 12.

<sup>115</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 108.

<sup>116</sup> *Ibidem*, , p. 108.

<sup>117</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p.43.

<sup>118</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 160.

sempre più forte e invadente<sup>119</sup>; il pensiero razionale, guida e risorsa contro il mito, si rivela niente di più che organizzazione, sistematizzazione, “razionalità del dominio”<sup>120</sup>. In questo senso la critica del mito è intesa come critica dell’ideologia, come tentativo di privare del suo travestimento la moderna società industriale.

Il progresso, mito nel quale sembra inciampare la visione cassireriana del pensiero mitico, rivela la sua natura ambivalente: ha sviluppato contemporaneamente il potenziale della libertà e dell’oppressione, integrando le masse sotto il dominio dell’apparato sociale e politico, le ha private della possibilità “sotto la costrizione della cultura, di comprendere ciò che, nella cultura, trascendeva quell’integrazione”<sup>121</sup>. Gli uomini si ritrovano ad allearsi col mondo contro se stessi; l’essere parte degli ingranaggi del meccanismo sociale, produce una sensazione di illusoria vicinanza e complicità con questo<sup>122</sup>, “gli uomini pagano l’accrescimento del loro potere con l’estraniamento”<sup>123</sup>.

Il rifiuto, apparente e superficiale, del mito e del divino, e dei vincoli e dei timori che essi comportano, porta ad un’esaltazione dell’autosufficienza dell’umanità e ad un’idea dell’assoluta potenza dell’uomo<sup>124</sup>, che non sono

---

<sup>119</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 9. “L’aumento della produttività economica (...) procura (...) all’apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, un’immensa superiorità sul resto della popolazione. Il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero. Queste, nello stesso tempo, portano a un livello finora mai raggiunto il dominio della società sulla natura”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Premessa alla prima edizione di Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p.6.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 113.

<sup>122</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 140.

<sup>123</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p. 17.

<sup>124</sup> Cfr. E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo. Saggio sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970, contiene i saggi *Ersatz Religion* (Monaco 1959), trad. it. *I*

che il mascheramento della sua nuova prigione: “l’efficienza, la produttività, la pianificazione intelligente sono proclamate divinità dell’uomo moderno”<sup>125</sup>, divinità alle quali non ci si può sottrarre di fare offerte e tributare sacrifici.

Per Carl Schmitt non può sussistere un sistema politico nel quale il singolo debba essere considerato “*terminus a quo e terminus ad quem*”: “in casi determinati l’unità politica deve pretendere il sacrificio della vita”<sup>126</sup>, allo stesso modo in caso di guerra, la fine tragica di migliaia di vite umane, è necessaria e resa lecita in virtù del fatto che essa garantisce gli interessi e la sopravvivenza dello Stato: il sacrificio umano, non è solo ammesso, è anche consigliato, non soltanto nei riti tribali arcaici, ma anche nella moderna società industrializzata. L’apparenza di una scelta cieca, interclassista, del sacrificio, è data da un apparato rituale che, facendo appello “agli strati più arretrati della popolazione respinti ai margini della società industriale impoveriti dalle tecniche di produzione di massa”<sup>127</sup>, cerca di mostrare lo Stato come un insieme omogeneo, composto da uguali. Il singolo diviene espressione di quel tutto unitario che lo Stato totalitario vorrebbe rappresentare: le grandi manifestazioni e parate di massa tipiche del nazionalsocialismo sono la rappresentazione di quest’unità i cui elementi costitutivi risultano pressoché indistinguibili. Il canto corale, i gesti ripetuti meccanicamente all’unisono, l’abbigliamento uniforme dei partecipanti, fanno sì che la divisione di classe possa sembrare dissolta. Il

---

*movimenti gnostici di massa del nostro tempo e Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Monaco 1959), trad. it. *Scienza politica e gnosticismo*.

<sup>125</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 131.

<sup>126</sup> C. Schmitt, *Begriff des Politischen* (Berlino 1932), trad. it. *Il concetto di “politico”*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 157.

<sup>127</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 107.

popolo è un popolo unico, che riassume in sé i caratteri della Nazione, non è composto da sottogruppi di sorta che possano differenziarsi l'uno dall'altro.

Ma il sacrificio moderno non si compie per sorteggio, coloro i quali detengono il potere politico ed economico hanno dovuto trovare il modo di tenere dalla loro parte le masse, i cui interessi materiali non coincidevano con i loro, questi “fecero appello agli strati più arretrati della popolazione respinti ai margini della società industriale impoveriti dalle tecniche di produzione di massa”<sup>128</sup>, perché si sacrificassero *per* loro, ovvero al posto loro e per i loro interessi.

Dinanzi al disordine e all'ingiustizia sociale, il mito continua ad “affermare l'esistenza di un'armonia teorica smentita di continuo dal pianto degli infelici e dei diseredati”<sup>129</sup>, questa armonia può essere intesa in due sensi, e due sono i placebo che vengono utilizzati per curare i mali causati dall'imitazione dei processi *naturali*, dalla sopraffazione dell'uomo sull'uomo; in primo luogo la disparità sociale è intesa come fatto naturale, inevitabile; nel loro “accecamento ideologico”<sup>130</sup>, i fautori di questa concezione, non denunciano il fatto che questa condizione naturale dell'esistenza umana, in realtà, “non è che la cicatrice di una mutilazione sociale”<sup>131</sup>; in secondo luogo, paradossalmente, i limiti del sistema non sono affatto considerati endemici, anzi, sono del tutto accidentali: nel suo

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>130</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, *cit.*, p. 88.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 88. “Sotto l'etichetta dei fatti bruti l'ingiustizia da cui essi nascono è consacrata, oggi, non meno sicuramente, come qualcosa di immutabile in eterno, quanto era sacrosanto e intoccabile lo stregone sotto la protezione dei suoi dei”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, *cit.*, p. 35.

progredire e perfezionarsi tutti i *difetti* scompariranno automaticamente, non ci saranno più diseredati. Le crisi economiche di oggi saranno superate dai progressi di domani, affermano i tecnocrati<sup>132</sup> “e i fondamentali dislivelli economici scompariranno; tutto il meccanismo produttivo funzionerà alla perfezione”<sup>133</sup>. Se il mito politico moderno nasconde le mancanze, i limiti dello Stato, dietro il suo velo magico, procura all’uomo l’occasione di “un’evasione dal dilemma”<sup>134</sup> dell’ingiustizia e della disparità. La società di massa, descritta da Horkheimer e Adorno, non ha bisogno di nascondere le sue contraddizioni, le inserisce in una concezione progressiva, nella quale queste si esauriranno da sole con l’avanzare della tecnica e dell’economia, spaccia i suoi miti, le sue le “creazioni simboliche”, per “giudizi scientifici”<sup>135</sup>.

I nemici della società non sono dunque soltanto coloro i quali sono capaci di un pensiero critico o, come lo definirebbe Cassirer, razionale, ma anche i cosiddetti *gruppi improduttivi*<sup>136</sup>, che non mettono sabbia nell’ingranaggio a forza di ingegno, ma di inedia.

### ***Il sacrificio del soggetto.***

Sebbene pensando ai miti politici moderni vengano immediatamente in mente gli espedienti utilizzati per convincere al sacrificio della propria vita e di quella dei propri amici e figli, per indirizzare mansuetamente gli

---

<sup>132</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 134.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>134</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 487.

<sup>135</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 60.

<sup>136</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 131.

individui verso il tritacarne del totalitarismo, dalla guerra e dalla fabbrica, questi non sono serviti soltanto a rendere sopportabile il dolore e la violenza sul proprio corpo. L'industria culturale e l'utilizzo del pensiero mitico hanno decretato un sacrificio meno visibile, e dunque più difficilmente contestabile: la "condanna a morte del soggetto"<sup>137</sup>, dell'intelligenza tramutata in demenza dinanzi all'"orrore dell'incomprensibile"<sup>138</sup>. Anche gli uomini più "colti e intelligenti, uomini onesti e diritti" hanno rinunciato "subitaneamente al più alto privilegio umano. Essi hanno cessato di essere agenti liberi e personali. Compiendo gli stessi riti prescritti, essi cominciano a sentire, a pensare a e parlare tutti nello stesso modo"<sup>139</sup>.

Il pensiero mitico e la cultura di massa si assomigliano nella loro capacità di smembrare l'individualità e di rafforzare quella pressione sociale che porta alla disintegrazione del singolo<sup>140</sup>, in favore della compenetrazione totale e del totale riconoscimento nel tutto; l'uomo viene realizzato come "essere generico"<sup>141</sup>, completamente compenetrato nella sua specie e identificato con i *suoi* bisogni, bisogni che pure non gli appartengono mai in quanto individuo, ma gli sono imposti in quanto parte della massa. In questa dissoluzione non sono previsti scarti, né resistenze: l'individuo "viene tollerato solo in quanto la sua identità senza riserve con l'universale è fuori questione"<sup>142</sup>. L'addestramento quotidiano dell'individuo

---

<sup>137</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 135.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>139</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 483.

<sup>140</sup> "La strumentalità della cultura di massa" toglie all'individuo "ogni speranza di preservare la propria individualità", M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 137

<sup>141</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, p.156.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 166.

massificato consiste nell'imparare, non ad accettare o ad amare la forza che lo governa, piuttosto nel "mostrare senza riserve che si identifica con il potere che lo batte"<sup>143</sup>, che lo sottomette e lo priva di ogni possibilità di scelta o resistenza individuali. Gli uomini restano eternamente minorenni, incapaci di provvedere, pensare, decidere per sé stessi, nel dominio non vedono una condanna, ma una risorsa.

I totalitarismi del Novecento sembrarono essere riusciti nell'impresa di ridurre gli uomini ad atomi sociali<sup>144</sup>, di isolarli e allo stesso tempo fonderli assieme, sommando ai dispositivi messi in campo dall'industria culturale la figura del Capo, del padre della patria, elemento centrale dell'analisi cassireriana del pensiero mitico moderno. L'idea del Capo che domina, ma allo stesso tempo si prende cura dei suoi sottoposti, liberandoli dal peso delle proprie responsabilità individuali, non solo dà sollievo nei momenti di crisi sociale, ma riesce a soddisfare il bisogno di espressione<sup>145</sup> delle masse: queste reagiscono all'oppressione con l'imitazione<sup>146</sup>, assimilando il loro tacere, il divenire muti, nell'arte oratoria dell'altro; identificandosi con il potere che le domina e servendolo esse danno "via libera ai loro imperiosi istinti mimetici"<sup>147</sup>.

Al Capo viene delegato un potere senza limiti, senza censure né possibili critiche riguardo al suo utilizzo, affinché egli possa portare a termine la sua missione, far rientrare nei ranghi lo stato di crisi, rendere compiuto il suo

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>144</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 139. "Sotto il peso del sistema nazista l'individualità si spezzò lasciando il posto a qualcosa di assai simile all'essere umano atomizzato", *Ibidem*, p. 108.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

progetto di rinnovamento e rigenerazione della società. Il Capo, l'uomo della provvidenza, indirizzando i singoli individui verso la compenetrazione totale nel Tutto-Stato, sottraendoli così alla solitudine ed al disorientamento, alla loro finitezza<sup>148</sup>, fa sì che venga presagito ed assaporato in anticipo, proprio grazie a questa compenetrazione, un assaggio, uno scampolo, dell'assetto futuro della comunità; il Capo è l'emblema stesso di questa sintesi, "il luogo del compromesso finale"<sup>149</sup>, la sua onnipotenza ed onniscienza gli permette di incarnare in sé il passato ed il futuro della stirpe, assieme a tutti i suoi valori. "Uno dei punti più salienti del fascino del capo sulla folla è che ciascuno si sente in comunione con lui come se egli sapesse tutto, che presto o tardi arriverà, saprà, provvederà. In ogni società si possono ricevere torti e offese; ma il popolo pensa sempre che *se egli sapesse* sarebbero asciugate quelle lacrime, sarebbe sollevato quel cuore, riparato il torto e l'offesa"<sup>150</sup>.

Egli prende su di sé l'onere di appagare tutti i desideri collettivi, incarna nello stesso tempo paura e speranza: "Tra i temi più antichi e più diffusi in tutte le mitologie del mondo figura l'idea del *millennio*, ossia di un periodo in cui tutte le speranze saranno soddisfatte e tutti i mali cancellati. Ed è un siffatto millennio che i moderni miti politici hanno promesso alla razza germanica. Non si tratta più, come in passato, di un millennio di pace, bensì di guerra (la guerra è stata proclamata il vero ideale, e l'unico elemento permanente nella vita politica e sociale dell'uomo) "<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 190 e 191.

<sup>149</sup> H. Marcuse, *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, a cura di C. Galli e R. Laudani, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 22.

<sup>150</sup> C. Alvaro, *Terra nuova*, cit. in R. De Felice, *Autobiografia del fascismo*, cit., pp. 426 e 427.

<sup>151</sup> E. Cassirer, *Il giudaismo e i miti politici moderni*, cit., p. 242.



La figura del Capo, che nei totalitarismi è nella maggior parte dei casi un uomo in carne ed ossa, nella moderna società di massa è dunque spesso solo un principio regolativo, è una delle garanzie che la massa venga mantenuta in uno stato di perenne minorità<sup>152</sup>; a meno di non essere accusati di sabotaggio bisogna accettare i nemici e gli amici che egli cataloga come tali, senza dare spazio a quell'attività critica che già sarebbe tentativo di emancipazione. L'altro non va accettato come tale, ma equiparato *in toto* a noi o rifiutato, secondo il detto neotestamentario *chi non è con me è contro di me*: “Carl Schmitt definì l'essenza della politica con le categorie amico e nemico. Il progresso che conduce a questa coscienza fa la propria regressione alla condotta del bambino, che vuol bene o ha paura. La riduzione a priori del rapporto amico-nemico è uno degli aspetti fondamentali della nuova antropologia. La libertà non sta nello scegliere tra nero e bianco, ma nel sottrarsi a questa scelta prescritta”<sup>153</sup>.

### ***La cultura come duplicazione della realtà.***

Omologazione, rifiuto dell'altro, disposizione al sacrificio e atomizzazione sono fattori comuni alle analisi dell'uomo moderno di Cassirer e di Horkheimer e Adorno, ma se per il primo questi sono fenomeni che vanno circoscritti all'interno dei regimi totalitari e che sono stati prodotti dall'affermarsi di un pensiero mitico di tipo nuovo, *mitico-tecnico*, per i secondi non hanno nulla di nuovo, e, pur avendo trovato in fascismo e

---

<sup>152</sup> “L'umiliante alternativa di fronte alla quale il tardo capitalismo mette segretamente tutti i suoi sudditi: diventare un adulto come tutti gli altri o restare un bambino.”, T.W. Adorno, *Minima moralia, cit.*, p. 127.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 125.

nazionalismo la loro massima espressione e realizzazione, non sono appannaggio esclusivo di tali forme di gestione del potere: sono piuttosto parte integrante del meccanismo della moderna società industriale, “oggi giorno i governi totalitari si assumono in proprio il compito di preparare l’individuo al suo ruolo di membro delle masse. Sostengono che lo impongono le condizioni di vita delle grandi città. Ma questo problema, che il fascismo ha risolto in un modo così brutale, esiste da cento anni nella società moderna”<sup>154</sup>.

Se il potere dei miti politici moderni si afferma per Cassirer a causa di una *défaillance* temporanea di quella forza razionale che, fin dal suo sorgere, ha opposto loro resistenza, l’industria culturale ha imparato a sfruttare puntualmente e sistematicamente “l’antichissima frattura tra gli uomini e la loro cultura”<sup>155</sup>. Allargare la crepa che divide gli uomini dalla loro capacità di scegliere, di leggere il mondo criticamente e non come qualcosa di indiscutibile e dato una volta per tutte, significa consegnarli al nudo bisogno della vita e privarli di ogni libera attività; è per questo che la *cultura controllata* dall’industria culturale smette di per sé di essere cultura, manifestazione della pura umanità “senza riguardo per le connessioni funzionali della società”<sup>156</sup>, in quanto è imbavagliata ogni sua istanza critica nei confronti “di ogni esistente, di tutte le istituzioni”<sup>157</sup>. Proprio perché la cultura è un momento distinto dai meccanismi di dominio sociale, la cultura controllabile o controllata, *ricostruita*<sup>158</sup>, privata di ogni

---

<sup>154</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932 –1942*, vol. II, *cit.*, p.309.

<sup>155</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, *cit.*, p. 140.

<sup>156</sup> T.W. Adorno, *Cultura e amministrazione*, in *Soziologische Schriften* (Francoforte 1972), trad. it. *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 115 e 116.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>158</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, *cit.*, p. 45.

spontaneità<sup>159</sup> è già di per sé negazione di se stessa, non può portare avanti la sua secolare “protesta contro la completa integrazione che è imposta con la violenza a ciò che è qualitativamente diverso”<sup>160</sup>, non costituisce più in alcun modo un’arma per chi vuole resistere all’omologazione e atomizzazione determinate dall’industria culturale; più che modellare quelle idee-guida capaci di orientare l’individuo in un’analisi personale del reale, la *cultura controllata* produce degli schermi che, interponendosi tra il soggetto e il mondo, distorcono e “filtrano la realtà”<sup>161</sup> secondo scopi ben precisi.

Questa frattura tra società e cultura non può ricondursi semplicemente all’*incultura* contadina, pre-borghese<sup>162</sup>, questa infatti non faceva da ostacolo e da filtro nel rapporto diretto con la realtà, “come pura ingenuità, pura e semplice ignoranza, consentiva un rapporto immediato con gli oggetti”<sup>163</sup>; proprio perché si sviluppava in un ambiente non del tutto condizionato ed addomesticato l’*incultura* conservava il suo potenziale dissacrante di ironia che poteva portarla a trasformarsi in coscienza critica. L’industria culturale ha fatto crollare l’apparato di tradizioni e credenze pre-borghesi, legate in particolare alla religione, che scandivano la vita delle zone rurali, parzialmente industrializzate, sostituendo alla vecchia *incultura* una moderna *semicultura*<sup>164</sup>, anche grazie alla capillare e massiccia diffusione dei massmedia: “al posto dell’autorità della Bibbia

---

<sup>159</sup> T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, cit., pp. 99 e 100.

<sup>160</sup> T.W. Adorno, *Cultura e amministrazione*, cit., p. 124.

<sup>161</sup> T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, cit., p. 97.

<sup>162</sup> *Ibidem*, pp. 91 e 92.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>164</sup> *Ibidem*, pp. 91 e 92. “La semicultura è lo spirito colpito dal carattere feticistico della merce”, *ibidem*, p. 101. “Da tempo la semicultura non si limita soltanto allo spirito, ma deforma anche

subentra quella del campo sportivo, della televisione e delle «Storie Vere»<sup>165</sup>. Per i romantici e i tradizionalisti *à la* Huxley<sup>166</sup> il rifugio in questo folklore arcaico<sup>167</sup>, in una cultura incontaminata, sembra essere l'antidoto contro l'avvelenamento prodotto dal *Mondo Nuovo*, dalla moderna industria culturale. Essi sperano nel riavvicinamento al cosiddetto comportamento *naturale*<sup>168</sup>, spontaneo, del popolo, dietro al quale si illudono che si celi spontaneità, semplicità e gioia, e non invece "paura, irrigidimento, sofferenze"<sup>169</sup>.

Il rifiuto della ragione soggettiva, "in nome di un concetto di cultura e spiritualità storicamente anacronistico e illusorio"<sup>170</sup>, ostentato da quei conservatori che vedono nella vita contadina e nelle tradizioni e gli usi semplici del passato la risposta ai mali del presente, non fa che alimentare un certo cinismo e una sfiducia nelle capacità e nella razionalità dell'altro che vanno ad alimentare proprio il modello culturale che vorrebbero condannare e soppiantare<sup>171</sup>; non è possibile rinnegare quell'Illuminismo e quel progresso tecnico di cui siamo eredi, vagheggiare epoche precedenti di quiete e di ordine non allevierà "la crisi permanente che essi hanno portato nella loro scia"<sup>172</sup>.

Le speranze nel ritorno ad un mondo tradizionale vanno a scontrarsi con l'impotenza di questo e del suo folklore, che si rivela di frequente

---

la vita sensibile. Risponde alla domanda psicodinamica, come possa reggere il soggetto sottoposto ad una razionalità che in ultima analisi è essa stessa irrazionale", *ibidem*, p. 101.

<sup>165</sup> *Ibidem*, pp. 91 e 92.

<sup>166</sup> A. Huxley, *Brave New World* (Londra 1932), *Il Mondo Nuovo*, Mondadori, Milano 1981.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>168</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932-1942*, vol. II, *cit.*, p.309.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>170</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, *cit.*, pp. 53 e 54.

<sup>171</sup> *Ibidem*, pp. 53 e 54.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 112.

anch'esso inautentico, “un prodotto sintetico e artificiale”<sup>173</sup>; il poco che è sopravvissuto dell'apparato culturale pre-borghese si insedia parassitariamente<sup>174</sup> nel sistema che gli è succeduto, i residui di quelle forme sociali si integrano senza frizioni con la moderna società di massa. Proprio da questi elementi tradizionali l'industria culturale ha “tratto gli ingredienti per allestire una mitologia sostitutiva che nessuno pensa a confrontare coi fatti di un passato per nulla lontano”<sup>175</sup>, che giustifica e legittima lo stato di cose presente attraverso tradizioni inventate, che garantiscono “ad un qualsiasi cambiamento desiderato (ovvero alla resistenza opposta all'innovazione) la sanzione del precedente, della continuità sociale e della legge di natura”<sup>176</sup>.

La simulazione di un'apparente continuità non va mantenuta solo all'esterno, nella storia, ma anche all'interno, tra le varie sfere della vita, perché l'industria culturale possa portare a termine il suo lavoro di manipolazione e omologazione delle masse, deve nascondere e levigare le crepe che si formano tra un momento e l'altro dell'esistenza e allo stesso tempo rappresentare in forme sempre diverse un qualcosa che è sostanzialmente eguale. “L'atomizzazione non progredisce solo tra gli

---

<sup>173</sup> T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, cit., p. 100.

<sup>174</sup> T.W. Adorno, *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 185.

<sup>175</sup> T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, cit., pp. da 97 a 110.

<sup>176</sup> E.J. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983), trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1983, p. 4. “Vi furono adattamenti dei vecchi usi alle nuove condizioni, e i vecchi modelli furono piegati a nuovi scopi. Anche le antiche istituzioni, dotate di funzioni, riferimenti al passato e idiomi e pratiche rituali ben praticati, si videro costretti ad adattarsi.”, *ibidem*, p. 7.

uomini, ma anche all'interno del singolo individuo"<sup>177</sup> è necessario che tra le varie sfere non vi sia discontinuità e allo stesso tempo non vi sia comunicazione, questo paradosso si realizza nel progressivo uniformarsi della sfera privata a quella pubblica, similmente il momento del lavoro e quello del tempo libero vanno a coincidere sempre più: se è necessario che non vi sia soddisfazione nel lavoro affinché non perda la sua "modesta funzionalità"<sup>178</sup>, è altrettanto necessario che non cada "nessuna scintilla di riflessione (...) nel tempo libero perché potrebbe rimbalzare sul mondo del lavoro e metterlo in fiamme"<sup>179</sup>. Questi due mondi, dello svago e del lavoro, necessitano tanto più di veder innalzate tra di essi invisibili pareti divisorie, quanto più divengono sostanzialmente sovrapponibili: "Piacere e spirito sono stati espulsi dall'uno e dall'altro. Nell'uno e nell'altro dominano serietà animale e pseudo attività"<sup>180</sup>. Nei regimi totalitari si è avuta la massima espressione della sovrapposizione di questi due ambiti, dell'annullamento reale e dell'innalzamento formale tra la sfera pubblica e quella privata. Il saluto fascista<sup>181</sup> rivolto al duce come al vicino di casa o alla maestra di scuola, è uno dei simboli più evidenti della pervasività del regime, attraverso la propaganda diretta e indiretta<sup>182</sup>, e della permeabilità di ambiti distinti. La costituzione di istituzioni, più numerose nei regimi totalitari, ma tutt'altro che assenti nei governi democratici, atte a scandire i tempi del lavoro e quelli dello svago, dello sport, conferma l'identità strutturale di questi due tipi di governo.

---

<sup>177</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 124.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., pp. 483 e 484.

<sup>182</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932-1942*, vol. II, cit., p.323.

Lo svago diviene un obbligo<sup>183</sup>, è necessario perché si sia e si venga considerati ben adattati alla società, e un'occasione di evadere, una possibilità di “dimenticare la sofferenza anche là dove viene esposta e messa in mostra”<sup>184</sup>, consente di aggirare quel “sentimento di impotenza”<sup>185</sup> che è suscitato dalla vista del dolore e dall'ingiustizia; in questo senso l'abbandonarsi e perdersi nello svago non è solo un'innocente fuga dalla realtà: determina lo spegnersi graduale di ogni residua possibilità di resistenza e reazione contro di questa.

“Ciò che oggi si chiama divertimento popolare, in realtà è il frutto di un bisogno suscitato artificialmente e manipolato dall'industria culturale e di conseguenza depravato”<sup>186</sup>, è il tentativo, riuscito, di spacciare per nuovo e diverso un modello di esistenza che gli uomini già vivono e che, benché venga formalmente e ufficialmente apprezzato, è nel profondo, inconsciamente, odiato e rifiutato<sup>187</sup> da questi e provoca loro insanabili malesseri.

Attraverso l'imponente apparato dei media viene passata l'idea della bontà del sistema politico economico e della felicità di chi, eterodiretto, lo costituisce e lo subisce, “il capitalismo organizzato ha sublimato la frustrazione e l'aggressività primaria volgendola ad un uso socialmente produttivo su una scala senza precedenti, non in termini di violenza, bensì nei termini della sua capacità di produrre appagamento e soddisfazione di

---

<sup>183</sup> “Bisogna addossarsi il divertimento, sapersi costringere al piacere”, T.W. Adorno, *Superstizione di seconda mano, Scritti sociologici, cit.*, p. 153.

<sup>184</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo, cit.*, p. 154.

<sup>185</sup> *Ibidem.*

<sup>186</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932–1942*, vol. II, *cit.*, p.321.

<sup>187</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale, cit.*, p. 127.

lunga durata, di riprodurre la servitù volontaria”<sup>188</sup>. Non viene mai messa in dubbio la concordanza che sussiste tra ciò che gli uomini desiderano e ciò “che l’industria del divertimento giudica loro gradito”<sup>189</sup>, anche l’appello all’opinione pubblica, come giudice ultimo e supremo dello stato di cose esistente, si rivela viziato a causa del percorso, orientato e manipolato, attraverso il quale questa si forma<sup>190</sup>. L’imputato ha scelto e istruito da solo i suoi giudici, “domanda e offerta non sono più dettate dal bisogno sociale, ma dalla ragion di Stato”<sup>191</sup>.

La via d’uscita da questo circolo vizioso, di produzione della domanda e dell’offerta, intravista dal filosofo boemo è quella della trasformazione dell’uomo prima ancora che quella dell’esistente, egli critica i marxisti e i socialisti della sua epoca incapaci di pensare e parlare se non in termini economici, convinti che soltanto incidendo e trasformando i modi della produzione si sarebbero risolti i problemi sociali e scongiurato il trionfo dell’irrazionalismo; egli era convinto che le cause più profonde e determinanti dell’ascesa del nazionalsocialismo non andassero individuate principalmente nella crisi economica che scuoteva la Germania, che pure andava tenuta in considerazione, ma piuttosto nella *condizione spirituale* del popolo tedesco degli anni Venti e Trenta, nelle sue aspettative,

---

<sup>188</sup> H. Marcuse, *An essay on liberation* (Boston 1969), trad. it. *Saggio sulla liberazione. Dall'uomo a una dimensione all'utopia*, Einaudi, Torino 1969, p.25.

<sup>189</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932–1942*, vol. II, *cit.*, p.323.

<sup>190</sup> La borghesia aveva fatto propria l’istanza dell’opinione pubblica, come arma contro l’assolutismo monarchico, e aveva legittimato il suo potere in virtù del sostegno di questa. Una volta inserita e resa istituzionale negli organi dello Stato di diritto, l’opinione pubblica perde ogni funzione e capacità critica, si sottomette e diviene strumento del condizionamento delle masse voluto dalla moderna società capitalistica e realizzato attraverso l’industria culturale. Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Neuwied 1962), trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971.

<sup>191</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932–1942*, vol. II, *cit.*, p.323.



speranze, timori. I marxisti suoi contemporanei ed i capi politici della Repubblica di Weimar avevano preso poco sul serio l'elemento non strettamente empirico, economico, che incrinava l'equilibrio della nazione tedesca, e quando cominciarono a scorgere il reale pericolo era ormai troppo tardi per correre ai ripari, poiché le forze del pensiero mitico erano divenute irresistibili.

Diversamente per i francofortesi sono le condizioni stesse della produzione materiale, "il meccanismo economico"<sup>192</sup> a dettare i tempi e i modi di quella culturale, ad adattare i contenuti della cultura, trasformandola in *cultura di massa*<sup>193</sup>; sebbene sia necessaria una condizione concreta di disagio e incertezza perché l'industria culturale assolva al meglio ai suoi compiti, non è detto che tale condizione debba precedere e non possa invece seguire, essere prodotta dall'industria stessa.

Questo tipo di cultura contribuisce più che mai "a tenere a freno gli istinti rivoluzionari come quelli barbarici"<sup>194</sup>, a gestirli e governarli, non esclusivamente in vista dell'affermazione di un potere politico di tipo autoritario o totalitario, ma piuttosto di un progressivo incremento delle capacità produttive. La cultura si trasforma in semplice duplicazione della realtà, e così facendo trasforma ogni verità e menzogna<sup>195</sup>: "l'immagine di una società umana che non esiste; copre e dissimula le condizioni materiali

---

<sup>192</sup> T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, cit., p. 93.

<sup>193</sup> Nelle bozze precedenti la stesura definitiva della *Dialettica dell'Illuminismo* Adorno utilizzava questa espressione per definire quella che poi sarebbe stata detta *industria culturale*; l'espressione fu sostituita in quanto poteva dar luogo ad equivoci, lasciar intendere che quel tipo di cultura nascesse spontaneamente dalle masse, che invece sono l'oggetto della sua manipolazione. L'espressione *industria culturale* rende al meglio l'idea di un surrogato di cultura fabbricato ad arte, costruito in vista del dominio sulle masse.

<sup>194</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p.164.

<sup>195</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 136.

su cui si eleva tutto ciò che è umano, e, con la sua azione calmante e consolatrice, contribuisce a mantenere in vita la cattiva struttura economica dell'esistenza (...) ma questa idea, come ogni invettiva contro la menzogna, ha un'ambigua tendenza a trasformarsi a sua volta in ideologia"<sup>196</sup>; in tutti gli individui dei paesi capitalisti è ben radicata la convinzione di non essere disposti a subire la menzogna, essendo riusciti ad autodeterminarsi<sup>197</sup>: ciò li porta ad escludere, più o meno consciamente, l'ipotesi di essere eterodiretti. L'"autocoscienza umana come deità suprema"<sup>198</sup> è finzione ideologica, è mito; tale concezione mitica è centrale nell'accezione che danno dell'Illuminismo Horkheimer e Adorno, come processo di razionalizzazione e dominio della natura e del mondo, che pretende di sollevare gli uomini dalla paura e di "renderli padroni"<sup>199</sup>, proponendosi di "dissolvere i miti e di rovesciare l'immaginazione con la scienza"<sup>200</sup>, finendo per produrre semplicemente quella "falsa chiarezza" che "è solo un altro modo di indicare il mito"<sup>201</sup>.

Cassirer, pur utilizzando il termine *Illuminismo* nel senso più consueto, per identificare il movimento filosofico e politico del diciottesimo secolo, darà a questo momento dello sviluppo del pensiero un posto del tutto particolare; nelle tenebre che avvolgono l'Europa del primo dopoguerra l'Illuminismo sembra poter fare ancora luce, ritrovare una perduta attualità,

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>197</sup> T.W. Adorno, *Teoria della semicultura*, cit., p. 96.

<sup>198</sup> E. Voegelin, *Scienza politica e gnosticismo*, cit., p. 102.

<sup>199</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Premessa alla prima edizione di Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 11.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 6. "La realtà completamente epurata dai demoni e dai loro ultimi rampolli concettuali, assume nella sua levigatezza tirata a lucido, il carattere numinoso che la preistoria assegnava ai demoni", M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 35.

non soltanto per il suo appello alle facoltà razionali e scientifiche dell'uomo, contro quelle della superstizione e del mito, ma per il suo carattere militante<sup>202</sup>. Più che in speculazioni metafisiche, gli illuministi concentrarono tutta la loro passione ed energia nella diffusione del loro pensiero affinché questo potesse generare un reale cambiamento sociale e politico, “essi non riconobbero mai una netta distinzione tra la ragion teoretica e quella pratica”<sup>203</sup>. Il Settecento fu “il trionfo del pensiero razionale”<sup>204</sup> proprio perché questo fu portato fuori dalle università e dalle biblioteche e produsse trasformazioni, atti politici reali. Cassirer ripone le sue speranze in una filosofia fondata sul “progresso spirituale”, che considera la ragione come “un punto unitario e centrale (...) espressione di tutto ciò che essa brama, agogna, vuole e compie”<sup>205</sup>. La ragione illuminista non è considerata onnipotente, ma anzi annovera tra le sue facoltà quella di individuare il proprio limite<sup>206</sup>, e non si presenta più come portatrice di verità eterne o assolutamente nuove, piuttosto si occupa di costruire “armi per la grande lotta politica. Non ci si domandò se queste armi fossero nuove; si trattava solo di sapere se erano efficaci”<sup>207</sup>; come nel pensiero mitico, nell'efficacia dei suoi ritrovati, nell'effetto concreto che essi hanno nella realtà, risiede la forza di questa filosofia, perciò Cassirer le attribuisce il compito di dare battaglia ai miti politici moderni.

---

<sup>202</sup> A tal proposito cfr P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715* (Parigi 1935), trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968; A. Santucci, *Interpretazioni dell'illuminismo*, Il Mulino, Bologna 1979.

<sup>203</sup> Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 307.

<sup>204</sup> E. Cassirer, *Filosofia e politica*, in *Mito, simbolo, cultura*, cit., p. 224.

<sup>205</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga 1932), trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, Sansoni, Milano 2004, p. 214.

<sup>206</sup> Cfr. E. Cassirer, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, a cura di P.O. Kristeller, La Nuova Italia, Firenze 1995, pp. 343 e ss.

<sup>207</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p.304.

Questa contrapposizione è definitiva ed insanabile in quanto “tra il mito e la filosofia non poteva esserci alcun punto di contatto. Il mito finisce dove la filosofia comincia, come l’oscurità cede il passo al sole nascente”<sup>208</sup>.

La concezione cassireriana vede dunque pensiero razionale, Illuminismo, e pensiero mitico irrimediabilmente contrapposti, viceversa Horkheimer e Adorno asseriscono che questi si compenetrano l’uno nell’altro, che sono fatti della stessa sostanza: “Come i miti fanno già opera illuministica, così l’Illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia. Riceve ogni materia dai miti per distruggerli, e, come giudice, incorre a sua volta nell’incantesimo mitico”<sup>209</sup>. Nonostante il programma dell’Illuminismo sia quello di rischiarare<sup>210</sup> e distruggere il mito e l’irrazionalismo, esso inciampa, ad ogni tappa, nell’impossibilità di liberare realmente il pensiero umano da queste forze<sup>211</sup>. Il radicale disgusto che il pensiero illuminato prova nei confronti di quello irrazionale è, paradossalmente, esso stesso mitico<sup>212</sup>, ed è incessantemente messo in contraddizione dalla tentazione, comune a Illuminismo e Romanticismo, di strumentalizzare, per fini politici, il mito. Questa fusione di pensiero mitico e pensiero razionale non deriva, come vorrebbe Cassirer, da una degenerazione data dall’ascesa dei regimi totalitari<sup>213</sup>. Alla base dell’Illuminismo vi sarebbe, più che garanzia di autodeterminazione, libera

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>209</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p. 19.

<sup>210</sup> Di mettere in piena luce il mito che però non è solo tenebra: “Che è sempre stato scuro ed evidente a un tempo”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Premessa alla prima edizione di Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p. 6.

<sup>211</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit. p. 133. “L’illuminismo è l’angoscia mitica radicalizzata”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p. 23.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>213</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Premessa alla prima edizione di Dialettica dell’Illuminismo*, cit., pp. 5 e 6.

e critica, possibilità di conoscenza, un sostrato di sopraffazione derivato dalla pretesa del dominio sulla natura che si estende al dominio sull'uomo, "l'Illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli"<sup>214</sup>.

La fine delle religioni tradizionali e la messa in discussione della loro autorità lascia vuoto uno spazio che però non può essere colmato dal pensiero razionale, "gli uomini possono lasciare ingigantire il contenuto del mondo al punto da far sparire dietro di esso il mondo e Dio; ma non possono abrogare la problematica della loro esistenza"<sup>215</sup>, occorre ancora una volta un mito capace di rispondere o, quanto meno, di eludere le domande, o meglio un mito capace di produrre solo quelle domande alle quali può rispondere in maniera soddisfacente. Messi da parte, o al bando, i riti e i simboli della religiosità, capaci di dare ordine e compattezza al tessuto sociale, ne sorgono di nuovi, "se Dio è diventato invisibile dietro al mondo allora i contenuti del mondo diventano nuovi dei"<sup>216</sup>. Ogni considerazione sulla perfezione o sul progressivo ed inevitabile miglioramento delle istituzioni e dello stato di cose esistente, si rivela essere, più che il giudizio analitico di chi si sforzi di conoscere la realtà, niente più che "il dogma di un credente"<sup>217</sup>.

***Sciogliere il nodo gordiano del mito a partire dallo spazio vuoto.***

---

<sup>214</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 17.

<sup>215</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit. p. 60.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 28.

Il totalitarismo si presenta come la forma più propria della disfatta del pensiero razionale e del trionfo di quello mitico; il momento in cui al mito arcaico si affianca quello moderno, va però ricercato molto più indietro nella Storia: secondo Cassirer è l'arte della politica elaborata da Machiavelli a dare vita al pensiero moderno e a quello tecnico-politico<sup>218</sup>, è a partire dal *Principe*, o meglio dall'uso strumentale che successivamente ne è stato fatto, che si apre la porta a quella divaricazione tra etica e politica che porterà gradualmente all'affermazione, nel Novecento, dei miti politici moderni<sup>219</sup>. Questo nuovo modello di pensiero irradia la sua luce "in modo eguale sui principi legittimi e sugli usurpatori o tiranni, sui governanti giusti e sugli ingiusti"<sup>220</sup>; la teoria della ragione oggettiva era incentrata non sull'armonia di atto e scopo, ma su una concezione del massimo bene, del fine ultimo, che non trova posto nel pensiero moderno<sup>221</sup>. L'inclinazione della ragione moderna a disperdere "il proprio contenuto oggettivo"<sup>222</sup>, l'abbandona ad una realtà che riacquista in pieno il suo potere sul soggetto<sup>223</sup> e la riduce allo stato di semplice strumento<sup>224</sup>. "Il pensiero stesso è stato ridotto al livello dei processi industriali, assoggettato

---

<sup>218</sup> "Ciò che egli considera criticabile e imperdonabile in un politico non sono i suoi delitti ma i suoi errori", E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 254. "Il Principe non è né un libro morale né un libro immorale: è semplicemente un libro tecnico. In un libro tecnico non andiamo a cercare norme di condotta etica, del bene e del male. Basta che ci venga detto ciò che è utile o inutile.", *ibidem*, p. 265.

<sup>219</sup> *Ibidem*, da p.205 a 243.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>221</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 10.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>223</sup> "La ragione formalizzata rappresenta anche il trionfo di una realtà che si leva di fronte al soggetto come assoluta, dotata di un potere schiacciante", *ibidem*, p. 86.

<sup>224</sup> "Se la ragione viene dichiarata incapace di stabilire gli scopi ultimi delle esistenza umana e deve accontentarsi di ridurre tutto a semplice strumento, le rimane un solo fine, e cioè quello di perpetuare la propria attività coordinatrice", *ibidem*, p. 32.

a tabelle orarie rigorose”<sup>225</sup>; questa meccanicizzazione viene accettata universalmente e senza alcuna riserva<sup>226</sup>, in quanto la ragione, giudicata in virtù della sua attività coordinatrice e della sua efficienza, si trasforma in armonia e al ritmo dell’apparato economico, senza scossoni o crepe visibili. La ragione formalizzata non è uno qualsiasi degli strumenti di dominio, è lo strumento in senso eminente, quello capace di fabbricare ogni altro strumento<sup>227</sup>.

Il pensiero tecnico, svuotato da ogni contenuto, il cui unico criterio di verità<sup>228</sup> è l’efficienza, non solo può servire qualsiasi padrone, buono o cattivo che esso sia, ma li rende indistinguibili: “dato che i fini non vengono più stabiliti alla luce della ragione, è anche impossibile dire che un sistema politico o economico, per quanto crudele e dispotico, è meno ragionevole di un altro. Secondo la ragione formalizzata il dispotismo, la crudeltà, l’oppressione non sono cattivi in sé”<sup>229</sup>. Se non ha più senso ragionare o discutere sui problemi inerenti al *valore*, allora a decidere sono soltanto i *fatti*<sup>230</sup>.

Nel momento in cui il giudizio di valore su ciò che è giusto o sbagliato, morale o immorale, è dato semplicemente dal riconoscere e attestare ciò che effettivamente vive e caratterizza i rapporti sociali di una data epoca o

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>227</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p. 38.

<sup>228</sup> “Se ciò che promuove la comunità è vero, allora lo sono anche i mezzi che consentono di imporre il mito che promuove la comunità”, E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 63. “Tra la conoscenza e il potere non c’è solo un rapporto di servilismo ma anche un rapporto di verità. Molte conoscenze sono insignificanti e prive di valore, indipendentemente dalla loro esattezza formale, in quanto non sono in rapporto adeguato alla distribuzione delle forze.”, T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 47.

<sup>229</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 33.

<sup>230</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932–1942*, vol. II, cit., p. 317.

nazione, non possiamo che riconoscere come ordinamenti sociali, non solo validi e legittimi, ma anche morali e giusti, quelli della Germania nazista o dell'Italia fascista; sostanzialmente compatte, nella loro non-resistenza ai regimi totalitari e resi uniformi dalla propaganda, queste strutture sociali dimostrano piuttosto che “l'errore ha unito gli uomini non meno spesso della verità”<sup>231</sup>.

La rifondazione di un pensiero mitico attraverso la tecnica e le risorse della moderna industria culturale viene a cadere nella pericolosa *impasse* di non poter essere legittimata in virtù delle autorità tradizionali, anche se talvolta residui di queste vengono riesumati e tenuti in piedi a tale scopo, né di poter far fronte ad una incondizionata critica scientifica, è a questo punto che viene a svilupparsi “un nuovo concetto di verità”<sup>232</sup>. Diviene vero solo ciò che è in grado di contribuire alla sopravvivenza dello Stato; la conoscenza, l'arte, il mito stesso sono veri solo se si mettono al servizio delle forze dominanti e contribuiscono al duplice processo di atomizzazione e omologazione delle masse<sup>233</sup>, senza far sopravvivere a questo dominio, nulla di resistente, nulla di diverso<sup>234</sup>.

Privati dell'unità di misura del *somnum bonum*<sup>235</sup>, di un qualsivoglia “termine di riferimento che possa conferire razionalità all'azione umana”<sup>236</sup>, si finisce, conservando la metafisica, per liberarsi non solo della tradizione e della religione, ma anche del “concetto obiettivo della

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>232</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 63.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit. p. 98.

<sup>235</sup> Voegelin utilizza questa espressione riferendosi alla teorizzazione che ne fa Hobbes nel *Leviatano*.

<sup>236</sup> E. Voegelin, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, cit., p. 46.



ragione”<sup>237</sup>, liberazione che costituisce il primo passo verso l’affermazione di una ragione formalizzata.

Per Adorno e Horkheimer sono elementi determinanti di questo processo di formalizzazione non solo “il divorzio della ragione dalla religione (che) contribuì ulteriormente a indebolire l’aspetto oggettivo della prima e a formalizzarla”<sup>238</sup>, ma anche quella facoltà soggettiva del pensiero che accusando il mito e la tradizione di “falsa oggettività”<sup>239</sup> ovvero di “creazione soggettiva”<sup>240</sup>: “dovette far uso di concetti che considerava appropriati, e in questo modo creò una nuova oggettività”<sup>241</sup>. Il prezzo di questa creazione è la negazione del soggetto stesso: smentendo l’esistenza di una realtà oggettiva per mezzo del soggetto, “non resta più nessuna misura per la misura di tutte le cose, che cade in balia della contingenza e si trasforma in falsità”<sup>242</sup>.

Se la ragione oggettiva vuole avvalersi del metodo filosofico e della conoscenza per abbattere filosofia e tradizioni del passato e istituire una nuova tradizione di cui pretende di divenire essa stessa il fondamento<sup>243</sup>, quella soggettiva attribuisce medesima autorità e autonomia alla scienza e al mito, limitandosi semplicemente a delineare i confini che li separano<sup>244</sup>, essa non è che “il funzionamento astratto del meccanismo del pensiero, sempre identico, quale che sia il contenuto specifico”<sup>245</sup>; sia nel caso della

---

<sup>237</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 22.

<sup>238</sup> *Ibidem*, pp. 19 e 20.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> *Ibidem*, pp. 55 e 56.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 10.

ragione oggettiva che in quello della ragione soggettiva, la presenza dell'irrazionalismo e del mito, lungi dall'essere scongiurata, viene legittimata.

Se torniamo a Cassirer, che inizia e termina il *mito dello Stato* con un appello accorato alla ragione e alla sua capacità di tenere testa al pensiero mitico, non possiamo non chiederci a *quale* ragione egli si riferisca.

La battaglia tra le forze razionali e quelle mitiche non può che essere lunga e dolorosa anche perché, colpevole di aver abbassato la guardia in un momento critico, il pensiero razionale ha perso in fretta terreno e per riconquistarlo dovrà fare non poca fatica; sebbene Cassirer non spera di poter distruggere definitivamente il mito grazie alle armi spirituali<sup>246</sup> della filosofia, esorta i suoi contemporanei a pensare “oltre e contro il loro tempo”<sup>247</sup>, a sfuggire alle lusinghe e ai tranelli dell'irrazionalismo, e a provare almeno ad imparare a conoscere e a tenere a bada l'avversario. Questo è possibile quando le forze etiche intellettuali ed artistiche sono nel loro pieno vigore.

Ma questi inviti possono trasformarsi in azioni concrete solo se si ritiene che la ragione posseda una sua forza intrinseca, che non viene minata da alcuna crisi di valori o sociale, ma solo messa in un cassetto e dimenticata; si tratterebbe, per mantenere la promessa che Cassirer fa compiere al suo lettore<sup>248</sup>, solo di ricordare di possedere quell'arma e finalmente utilizzarla per lo scopo per il quale essa è stata costruita: sconfiggere il pensiero mitico, che le si contrappone. Se si può pretendere il coraggio intellettuale

---

<sup>246</sup> E. Cassirer, *Il giudaismo e i miti politici moderni*, cit., p. 237.

<sup>247</sup> E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 500.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 501.

e morale di pensare oltre il proprio tempo, è perché si considera che il pensiero non abbia tempo, perché il processo di degenerazione e dissoluzione della ragione oggettiva, dotata di contenuto, viene messo da parte.

L'opportunità di ricostruire un sistema di valori scardinando quello tradizionale, priva l'individuo di ogni riferimento e criterio regolativo che non sia la ragione stessa; la pretesa di ricavare un metro di giudizio morale *unitario e universalmente valido* tramite la ragione umana, nello stesso modo in cui Galileo aveva trovato un'unità di misura certa in grado di misurare i fenomeni sensibili<sup>249</sup>, non è realizzabile non solo dalla ragione strumentale descritta dai francofortesi, ma neanche da quella, in perenne bilico e privata dell'autorità dei valori tradizionali, del pensiero illuminista in senso classico.

È parere comune, seppur con sfumature differenti, di Cassirer e di Horkheimer e Adorno che non vi sia regime politico, sia esso totalitario o democratico, né momento della storia, privo di derive mitiche. Compito della ragione invocata da Cassirer sarebbe a questo punto distinguere e separare le forze mitiche positive, utili nel processo di dispiegamento del pensiero razionale, e quelle dannose, che a tale processo si oppongono; ma l'uomo si trova, con la sua ragione, in uno *spazio vuoto*<sup>250</sup>, in quanto “il mondo politico ha perso il suo collegamento non solo con la religione o la

---

<sup>249</sup> “Il nocciolo di quello che è e significa la giustizia, deve venir ricavato o in modo unitario e universalmente valido, dalle forze originarie della ragione umana, oppure rimarrà per noi precluso e per sempre ignoto. Galileo era andato alla ricerca di una unità di misura certa per il valore oggettivo dei fenomeni sensibili [...]. Herbert of Cherbury eleva la medesima esigenza riguardo alle dottrine di fede in contestazione; e la stessa norma segue Grotius per le tesi di diritto nella loro immensa varietà e apparentemente illimitata mutevolezza”, E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo, cit.*, p.167.

<sup>250</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato, cit.*, p. 244.

metafisica, ma anche con tutte le altre forme della vita etica e culturale”<sup>251</sup>. All’interno di questo spazio, privo di punti cardinali, la ragione, privata della sua capacità di giudizio, non può più schierarsi contro un mito o in favore di un altro; incapace di distinguere un fine dall’altro: non è una razionalità che possa considerarsi libera, in quanto la cifra della sua libertà dovrebbe risiedere non tanto nei modi in cui essa agisce, ma piuttosto nei contenuti che dovrebbe portare avanti attraverso la sua azione.

In questo contesto neanche l’esperienza riesce a orientare l’uomo e a riempire il vuoto lasciato dai valori tradizionali, essa deperisce, perde di senso, in quanto stabilisce con le cose un rapporto di mera manipolazione<sup>252</sup>, dato sulla base della loro semplice funzionalità: “quel *surplus* (...) che sopravvive come nocciolo dell’esperienza (...) è consumato dall’istante dell’azione”<sup>253</sup>, paradossalmente, divenendo i rapporti non solo degli uomini tra di loro, ma anche tra gli uomini e le cose completamente astratti, scompare quella capacità di astrazione<sup>254</sup> che rende possibile accumulare i dati fornitici dall’esperienza e spenderli in un momento, in un rapporto successivo.

La sensazione che la teoria sia disarmata ed impotente porta ad arrendersi ad un processo economico e produttivo onnipresente e onnipotente, ma proprio tale resa diviene il riconoscimento definitivo di impotenza<sup>255</sup>; il compito di “chi ragiona nelle forme del giudizio libero” dovrebbe essere quello di “non lasciarsi accecare né dalla potenza degli altri né dalla propria

---

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia, cit.*, p. 31.

<sup>253</sup> *Ibidem*.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 35.

impotenza”<sup>256</sup>, di cercare di analizzare e denunciare il tipo di ragione che fa da fondamento alla moderna società industriale<sup>257</sup>: “in alcuni casi la pressione sociale e il terrore politico hanno temprato la volontà, profondamente umana, di combattere l’irrazionalità; e la resistenza all’irrazionalità è sempre la radice dell’individualità genuina”<sup>258</sup>. Se è vero che i processi economici e culturali possono portare al ridimensionamento dell’individualità, è altrettanto vero, questa è la speranza dei francofortesi, che proprio essi pongano le basi e determinino, col tempo, le condizioni per le quali una nuova forma di individualità possa riaffermarsi, “come elemento di una forma di esistenza meno ideologica e più umana”<sup>259</sup>.

Il malessere dell’uomo moderno risulta quindi essere anche la sua speranza e la sua risorsa: finché “l’uomo è ancora migliore del mondo in cui vive”<sup>260</sup>, è possibile immaginare che la resa alla ragione strumentale e al dominio dell’industria culturale non sia definitiva. Morale, a questo punto, è “non sentirsi mai a casa propria”<sup>261</sup>, rifiutare l’idea che sia *sempre lo stesso*, che non vi sia una vertiginosa progressione e aumento della disparità e dell’orrore, trincerati “nella gelida contemplazione (...) del terrore senza fine”<sup>262</sup>. L’accento si sposta dalla ragione, invocata da Cassirer, alla coscienza dell’esistente, che si rivela nel rifiuto di quella “socievolezza (che) è partecipazione all’ingiustizia in quanto prospetta il mondo congelato come un mondo in cui si può ancora discorrere; e la

---

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>257</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 9.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>261</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 29.

<sup>262</sup> *Ibidem*, pp. 226 e 227.

parola facile, cordiale, contribuisce a perpetuare il silenzio, in quanto ogni concessione fatta all'interlocutore lo umilia ulteriormente in chi parla (...) Chi si conforma alla debolezza degli oppressi ribadisce, in questa debolezza, la premessa del dominio, e contribuisce a sviluppare il grado di grossolanità, ottusità e violenza necessario per l'esercizio del dominio"<sup>263</sup>. La questione che i francofortesi pongono al centro del nodo gordiano del mito non è tanto quella della crisi di un modello di ragione, ma piuttosto quella della crisi di un modello di realtà e con essa del soggetto stesso. L'uscita dallo stato catatonico<sup>264</sup> in cui versa l'individuo-massa non può giocarsi semplicemente nella dialettica tra tipologie di ragione contrapposte, o tra ragione e mito, né nell'individuare quale sia quella malattia della ragione che l'ha colpita e mutilata in un dato momento del suo dispiegamento<sup>265</sup>. La tara della ragione risiede nel fatto che essa nasca con lo scopo di dominare la natura e finisca per riprodurre, nel rapporto degli uomini tra di loro, la forma di dominio dello stadio naturale<sup>266</sup>; "la ragione può diventare ragionevole solo riflettendo sul male del mondo così come è prodotto e riprodotto dall'uomo"<sup>267</sup>, debellando il virus e non curando i sintomi del male che l'affligge.

---

<sup>263</sup> *Ibidem*, pp. 17 e 18. "Il solo atteggiamento responsabile è quello di vietarsi l'abuso ideologico della propria esistenza, e – per il resto- condursi, nella vita privata, con la modestia e la mancanza di pretese a cui ci obbliga, da tempo, non più la buona educazione, ma la vergogna di possedere ancora, nell'inferno, l'aria per respirare.", *ibidem*, p. 20.

<sup>264</sup> "L'unica speranza è che le orecchie siano sorde alle menzogne con cui vengono bombardate da ogni parte, e che gli uomini forse seguano ciecamente i loro capi solo perché tengono gli occhi ben chiusi. Un giorno potrebbe rivelarsi che anche le masse nei paesi fascisti conoscevano segretamente la verità e non credevano alle menzogne, proprio come i pazienti catatonici rivelano solo alla fine del loro stato che nulla è loro sfuggito", M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti dal 1932 – 1942*, vol. II, *cit.*, p. 323.

<sup>265</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, *cit.*, p. 151.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

Non basta individuare l'intenzionalità della menzogna<sup>268</sup> di chi detiene il potere o rivelare le crepe di un sistema all'apparenza omogeneo: se è vero che "la denuncia di ciò che viene comunemente chiamato ragione è il più grande servizio che la ragione possa rendere all'umanità"<sup>269</sup>, è anche vero che tale denuncia deve essere seguita dalla trasformazione delle condizioni che consentono alla ragione strumentale e all'industria culturale di perpetrare il loro scempio. L'antidoto contro l'avvelenamento dato dal pensiero mitico consiste nel "raggiungimento di condizioni in cui l'uomo" possa "foggiare con le sue mani la propria vita, (...) sottrarre la vita alla subordinazione alle esigenze della produzione per il profitto, ad un apparato controllato da forze al di fuori del suo controllo"<sup>270</sup>, in questo senso mitiche.

Nel momento in cui non ci resta alcun pensiero razionale al quale appellarci, viene da chiedersi se sia possibile uscire dal cerchio magico disegnato dal mito, giunto alla sua massima capacità di dominio e di violenza nell'uso che ne fa la moderna ragione strumentale e nei ritrovati dell'industria culturale. Non sembra possibile portare il mito alla sua neutralizzazione o estinzione attraverso la sua - probabilmente impossibile - radicale negazione dall'esterno di quel cerchio.

Se è possibile un mito che si dia negandosi come tale – il mito della fine di tutti i miti<sup>271</sup> - di contro la strada per un progressivo disarmo del mito politico<sup>272</sup> dovrebbe passare proprio da un mito che va progressivamente

---

<sup>268</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 52.

<sup>269</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 160.

<sup>270</sup> H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione, dall'uomo a una dimensione all'utopia*, cit., p. 27.

<sup>271</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 700.

<sup>272</sup> Cfr. E. Cassirer, *Il giudaismo e i miti politici moderni*, cit.

privandosi delle sue prerogative, non attraverso la sua diretta negazione teorica, ma a causa della sua progressiva inutilità. Se il mito nasce dalle precise esigenze della ricerca del consenso per il dominio politico, dall'alto, e come sedativo contro le angosce e le paure, dal basso, è attraverso la trasformazione di queste, e non con uno scontro di tipo meramente culturale, che si potrebbe forse ottenere una trasformazione dell'orizzonte del pensiero irrazionale; dunque non ingaggiando contro di esso un'aspra battaglia con le armi del pensiero razionale, ma rendendolo inefficace.

Se i miti del passato non ci fanno paura e orrore, non è perché non abbiano mai avuto tale potenzialità o effetto, ma perché cambiato lo stato di cose nel quale sono stati generati, hanno perso la loro capacità di agire praticamente sul reale, sono diventati inutili.

Seconda parte

### *Mitologia della ragione.*

Fin qui il mito politico moderno è stato interpretato in relazione alla ragione, a questo punto si rende necessario approfondire quale sia il suo



funzionamento, quali caratteristiche abbia, come si sia materialmente manifestato e quali strumenti utilizzi.

Il frutto dell'unione tra mito e tecnica appare come il *deus ex-machina* che ha prodotto quel dominio e quell'omologazione che caratterizzano i regimi totalitari e la moderna società industriale; è però necessario collocare l'apparizione dei miti politici moderni, per quanto repentina possa sembrare, se non in un preciso e dettagliato albero genealogico, in una linea di discendenza diretta che ci consenta di individuare, per qualità e non solo per quantità, la sostanza dello scarto tra il pensiero mitico moderno e quello precedente. Già la struttura de *Il mito dello Stato* in cui si ripercorre cronologicamente il cammino del mito nel percorso della filosofia dalle origini alla metà del secolo scorso, mostra come Cassirer abbia voluto da un lato marcare la netta differenza tra i miti politici moderni prodotti dal pensiero tecnico e i miti arcaici, e dall'altro abbia voluto evidenziare l'impossibilità di parlare di pensiero mitico nella contemporaneità senza inserirlo in una cornice storica più ampia, che valichi le colonne d'Ercole del Secolo Breve. Il mito politico moderno viene senza dubbio concepito come una forza operante in un arco di tempo non facilmente delimitabile nel futuro: la caduta dei totalitarismi non determina automaticamente l'estinzione del pensiero irrazionale; volgendo lo sguardo al passato è altrettanto complesso identificare con precisione quale sia il momento che segna la vittoria apparentemente irreversibile del pensiero mitico. Il percorso di filiazione proposto da Cassirer individua in Machiavelli il responsabile della scissione tra etica e politica che avrebbe spianato la strada all'affermazione del pensiero mitico, ma non individua né da chi, né attraverso quale processo sarebbe stato generato il pensiero mitico in

quanto tale. Nella piana e regolare analisi delle filosofie politiche e delle teorie dello Stato, il mito politico moderno si presenta come una drammatica, inspiegabile ed improvvisa interruzione del processo di affermazione della ragione. Il mito si cala sulla storia in aperta opposizione al pensiero razionale, non è una forza che agisce in essa. Nella proposta di genealogia offerta da Cassirer al centro della scena c'è la ragione, non il mito; il suo arretrare sembra determinare l'avanzata del pensiero mitico, fino allo scarto dato dalla sua affermazione nei totalitarismi. Egli non spiega però come questo scarto venga determinato, pur avendo il grande merito di mettere in luce un punto importante per comprendere il successo del mito nel Novecento: concepire la storia come origine del diritto pone le basi per una rivalutazione radicale dell'efficacia del mito. A tal proposito Cassirer cita Savigny e la scuola del diritto storico<sup>273</sup>, che sostiene che l'uomo non può *fare* il diritto, allo stesso modo in cui non può *fare* la religione, il linguaggio, il mito, in quanto essi deriverebbero da una necessità superiore. Sarebbe questo nucleo di necessità racchiuso nel mito a farne qualcosa di più della ragione umana - non una nube che cela il sole nascente della *ratio*, ma esso stesso luce in grado di rischiarare il pensiero filosofico. Tenendo presente la pista tracciata da Cassirer, ci si deve dirigere in una direzione differente: se l'intento è di individuare una possibile origine del mito politico moderno, per poterne meglio comprendere la struttura, più che il punto di maggior successo del mito *tout court*, si deve provare ad isolare il momento in cui la sua funzione, il suo uso sono cambiati. Se è vero che Schelling ed Hegel hanno "preparata la strada che più tardi, poteva condurre alla riabilitazione e alla glorificazione

---

<sup>273</sup> Cfr. E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 312.

del mito, così come le troviamo nella politica moderna”<sup>274</sup>, non è soltanto perché hanno considerato il mito fonte della cultura umana, e hanno affiancato una filosofia della mitologia alla filosofia dell’arte o della natura, ma anche perché sono stati colpevoli proprio di ciò di cui Cassirer li considerava innocenti: hanno riconosciuto una funzione politica al mito. Certamente non si può che essere sulla linea di Cassirer nello scagionare lo *spirito romantico* da ogni responsabilità diretta nel successivo sviluppo del nazionalismo; Cassirer sottolinea che la preoccupazione dei poeti o dei filosofi romantici non era quella di *vincere*, piuttosto di *conservare* le peculiarità del carattere tedesco. Eppure se si vuole ragionare sull’uso politico del mito è forse proprio nella filosofia della mitologia di Schelling oppure nel *Più antico programma sistematico dell’idealismo tedesco*<sup>275</sup> che è possibile trovare gli spunti più significativi ed interessanti. Nell’attribuire un posto legittimo al mito nella civiltà umana furono forse questi autori per primi ad individuare così lucidamente la ricaduta e la forza che il mito avrebbe potuto esercitare sulla società e sulla politica, intesa questa nel senso più alto del termine -non come mero gioco di dominio e sopraffazione, ma piuttosto come sfera dell’agire comune. In quest’ottica ciò che interessa davvero non è se Schelling volesse *poeticizzare* il mondo e non *politicizzarlo*<sup>276</sup>, ma il fatto che egli volesse far

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>275</sup> G.W.F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, in *Hegel Studien* (Bonn 1982), trad. it. *Il più antico programma sistematico dell’idealismo tedesco*, in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 149 e ss.

<sup>276</sup> “La concezione “totalitaria” degli scrittori romantici, nell’origine e nel significato suo, era una concezione *culturale* e non politica. L’universo cui essi aspiravano era un universo della cultura umana. La loro intenzione non fu mai quella di politicizzare il mondo, bensì di *poeticizzarlo*”, E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit., p. 315.

intervenire, far agire la mitologia sul mondo, che non la ritenesse cioè un oggetto obsoleto da tenere in soffitta, ma che individuasse la possibilità di una prestazione pragmatica del mito<sup>277</sup>. Nel mito infatti sono contenute una razionalità arcaica<sup>278</sup> e una forza che avrebbero potuto ricomporre la frattura, la “crisi di legittimazione all’indomani della rivoluzione francese”<sup>279</sup>. Proprio come nella riflessione cassireriana le forze mitiche sopraggiungono con la Crisi, ma mentre i miti politici moderni non fanno che radicalizzarla e tendono a renderla irreversibile, nel caso dei miti romantici, si tenta piuttosto di porre rimedio e di definire un spazio nuovo, e assieme saldamente radicato nel tempo, dal quale ripartire.

A partire da questa rivalutazione e riposizionamento del mito, capace di *restituire una dimensione comunitaria*<sup>280</sup> coesa e legittima si innesca un processo di rimitizzazione<sup>281</sup>, di produzione di nuovi miti e recupero degli antichi.

Questa produzione, originale o imitativa, e questo recupero, non si concretizzano in raccolta aneddotica di racconti e oggetti mitici, appartenuti ad antiche civiltà, sono piuttosto la lente attraverso la quale guardare più distintamente la storia dell’uomo. La mitologia diviene così la storia delle epoche che necessariamente la coscienza attraversa. In questo

---

<sup>277</sup> M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Francoforte 1982), trad. it, *Il Dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994.

<sup>278</sup> T. Griffeiro, *Identità di essere e significato: la mitologia come processo teogonico della coscienza*, introduzione a F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia, cit.*, p. 18.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> “Occuparsi del mito significa, anzitutto, per i romantici, porsi questa domanda: quale pratica sociale viene messa in gioco dalla tradizione mitologica? E la loro risposta suona: i miti (e le dottrine religiose) servono ad accreditare la struttura interna della società riferendola ad un valore supremo. Si potrebbe definirne la funzione comunicativa del mito: la sua capacità di garantire l’intesa fra i membri del corpo sociale, di promuoverne l’accordo sulla base di un valore comune.”, M. Frank, *Il Dio a Venire. Lezioni sulla nuova mitologia, cit.*, p. 4.

<sup>281</sup> M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma 2004, p. 294.

senso la filosofia della mitologia è ancor più indispensabile della filosofia della storia, è infatti nei miti, più ancora che nei resti materiali e negli scritti delle antiche civiltà, che si è sedimentato il processo storico.

Alla concezione allegorica e a quella di Evemero dei miti, Schelling sostituisce una concezione tautegerica<sup>282</sup>, nella quale i miti sono frutto di una forza poetica obbligata, necessaria, non libera ed allo stesso tempo involontaria; il processo mitologico è qualcosa che si è dato nell'umanità indipendentemente dal suo volere e opinare, i miti e gli dei sono tappe del percorso che la coscienza compie nel produrre se stessa e la sua storia; “la mitologia ha un senso assolutamente proprio; occorre cioè riconoscere che, in essa, ogni cosa significhi esattamente ciò che dice, né bisogna immaginarsi che voglia dire e significhi qualcosa di diverso da ciò che dice. La mitologia non è allegorica, ma tautegerica”<sup>283</sup>. In Schelling l’origine di miti (e lingue) differenziati si sarebbe storicamente determinata, all’interno di un’umanità compatta ed omogenea, in seguito ad un’originaria crisi spirituale: il mito nasce dalla crisi e al contempo ne costituisce il rimedio. Al rinnovarsi della crisi, il mito non risorge naturalmente, in seguito al tramonto del pensiero razionale, come nell’interpretazione post-totalitaria di Cassirer, esso deve essere rianimato, reso redivivo: questo il compito esclusivo e fondamentale del filosofo.

Il destino, e il carattere, di ogni popolo è contenuto nella sua mitologia, e se questo principio vale per definire il suo passato, a maggior ragione orienta il suo presente e il suo futuro. Se la mitologia è per Schelling “opposizione

---

<sup>282</sup> Cfr., *Ibidem*, pp. da 93 a 99.

<sup>283</sup> F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 309.

ad ogni invenzione (...) è il risultato di un processo necessario”<sup>284</sup>, e dunque è speculare al mito politico moderno che è fabbricato ad arte. D’altro canto il pensiero mitico del Novecento prende in prestito dal suo inconsapevole progenitore quella capacità di legare, più o meno grossolanamente, assieme passato, presente e futuro rintracciando in essi l’appartenenza ad un comune percorso ed ad una comune origine.

A partire dal mito come testimonianza dell’originario si fonda quella tradizione a-problematica alla quale faranno appello i totalitarismi, ma anche frequentemente, le moderne democrazie, per legittimarsi storicamente. Parlando della problematicità o dell’a- problematicità della tradizione intendo quindi individuare due aspetti dello stesso fenomeno: il riallacciarsi di un’istituzione o corrente politica ad un momento storico precedente, per trovare, nella continuità che disegna, identità, forza e legittimazione. Nel processo di costruzione del consenso, che accomuna tutte le moderne forme di gestione di potere, sia pure, e non è cosa da poco, con una dose di coercitività differente, la proiezione dei modelli presenti su quelli passati è cosa frequentissima e facilmente individuabile. L’azione del pensiero mitico consiste dunque nel ricollegare il presente ad un momento remoto, ma storicamente collocabile, oppure ad un *incipit* extrastorico, originario.

Parlando di tradizione problematica intendo riferirmi a quell’eredità delle cui origini non possiamo non diffidare o almeno discutere: il fiume impetuoso della tradizione dello hegelismo, che si ingrossa allontanandosi

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 142. “Come debbo intendere la mitologia? Più precisamente: debbo considerarla una verità, oppure no? Ma se potessi considerarla in questo modo, non avrei neppure posto il quesito”, *ibidem*, p. 80.

dalla sua scaturigine originaria, si passa ad un corso d'acqua costellato di argini e dighe che ne modificano la forma, il percorso e la portata. Se una tradizione che si affida al passato remoto può essere portatrice di una verità e di una forza originarie, come abbiamo visto nel caso di Schelling, il passato, soprattutto se recente, non possiede altra potenza che la sua testimonianza, testimonianza tutta umana ed in nulla divina, che può essere messa in discussione e rielaborata all'infinito.

La tradizione che attinge ad un'epoca originaria, non meglio collocata temporalmente, più che fedele indagine storiografica è in primo luogo ipotesi e progetto per la costruzione dell'uomo o dell'umanità nuova, è uno stimolo aperto ad interpretazioni tutte legittime; ogni interpretazione sull'origine ha la capacità di disegnare un orizzonte nel futuro, che ha un intrinseco valore dato dalla stabilità di radici profonde immerse nel passato. Ma anche la tradizione, che dovrebbe conservare e tramandare il passato in essa sedimentato, di generazione in generazione, muta nella forma e nel contenuto con il mutare della storia delle idee e del pensiero politico; si evolve con questi. La problematicità di una tradizione fondata su un evento storicamente circoscritto e definito consiste, in primo luogo, nel tentativo di dare un'interpretazione di un fatto storico e di tentare di utilizzarla come misura del presente; la possibilità di essere messa al vaglio non la mette però automaticamente al riparo dalla manipolazione. Il suo destino può dunque essere simile a quello di una tradizione legata all'origine, anche se resta da capire secondo quali procedure una tradizione problematica si presti a divenire un mito politico.

Nel corredo genetico del mito politico moderno appare chiara l'eredità di una filosofia della mitologia che, pur non implicando di per sé un uso

strumentale del mito, lo interpreta come archetipo, come custode delle origini, capace di riconnettere passato e presente in un unico movimento. Il mito non è un custode muto, il cui compito è meramente quello di conservare, la sua forza è anche una forza pratica che riattualizza costantemente i suoi contenuti.

L'idea schellinghiana, che tanto spaventa Cassirer, secondo cui il mito può diventare la realizzazione ultima del pensiero filosofico<sup>285</sup>, essere non l'oppositore o la forma imperfetta del pensiero razionale, ma suo fedele alleato viene esplicitata ne *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*. In questo frammento viene portata avanti la proposta di una *mitologia della ragione*<sup>286</sup>, che si metta cioè “al servizio delle idee”, una mitologia militante che sia in grado di *farsi filosofica*, per far divenire accessibili, comprensibili al popolo, i ragionamenti filosofici. Sono due i punti estremamente rilevanti di questo frammento nell'economia di una riflessione sulla genealogia dei miti politici moderni: l'idea di una mitologia della ragione è un' idea originale, “alla quale (...) nessuno ha ancora pensato”, parlare di mitologia della ragione significa fondare una nuova mitologia che utilizzi le peculiarità della vecchia in funzione di uno scopo preciso; quello di rendere in qualche modo

---

<sup>285</sup> “Invece di essere il contrario del pensiero filosofico, il mito ne diventa l'alleato; e, in un certo senso, ne diventa l'ultima realizzazione”, E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, cit. p. 313.

<sup>286</sup> “In primo luogo parlerò qui di un'idea, alla quale, per quanto ne so, nessuno ha ancora pensato – noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve porsi al servizio delle idee, diventare una mitologia della *ragione*”, G.W.F. Hegel, *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, cit., p. 71. Cfr. M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione. Il progetto di una “neue Mythologie” nella poetologia preromantica: F. Schlegel e F. W. J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984.



popolare<sup>287</sup> quello che è troppo complesso e sofisticato. In questo senso non solo possiamo dire che esiste una consapevole intenzione di ragionare in maniera diversa sul cosa sia e cosa possa fare la mitologia; se non di operare una frattura, di fare un salto rispetto al passato, ma anche che questo nuovo modo di intendere la mitologia sia dettato da un bisogno, da un'esigenza concreta<sup>288</sup>.

La riabilitazione del mito, rispetto alla concezione illuminista che lo voleva prescientifico e prerazionale, e la sua rifunzionalizzazione<sup>289</sup> in senso politico sociale non sono determinate da una sfiducia nelle possibilità della ragione, dalla percezione di un suo declino, piuttosto dalla volontà di inserire la mitologia in un più ampio processo culturale; la funzione pratica del mito non è indissolubilmente associata, come invece ci appare nella società industriale, ad un suo uso strumentale.

### ***Problematicità della tradizione.***

Una delle funzioni del mito utilizzato in senso politico è quella di ricreare un nesso di tipo genealogico col passato<sup>290</sup>, formando così due tipi di tradizione, problematica e a-problematica. Vorrei dunque, a questo punto, chiarire meglio in cosa consista la differenza tra le due e in che misura

---

<sup>287</sup> “Prima che le idee vengano da noi trasformate in materia estetica, cioè mitologica, nessun interesse esse suscitano nel *popolo*”, *ibidem*.

<sup>288</sup> “Alla fine dunque gli illuminati e quelli che non lo sono devono darsi la mano, la mitologia deve farsi filosofica e il popolo razionale, la filosofia deve farsi mitologica per rendere *comprensibili* i filosofi”, *ibidem*, p. 158.

<sup>289</sup> Cfr. M. Cometa, *Pensiero mitico e filosofia della mitologia*, in *La politica*, 1985, n. 3-4, pp. 59-67.

<sup>290</sup> K. Kerényi, *Bild, Gestalt und Archetypus* (Milano 1948), trad. It. *Immagine, figura, archetipo*, in *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1976, p. 299.

questa sia determinata da un diverso rapporto col mito. Parlando di tradizione problematica, o forse sarebbe meglio dire problematizzabile, intendo identificare quella connessione di un atto, di un'istituzione, di un movimento politico del presente con un'epoca, o un evento passato, ma individuabile storicamente. La problematicità di una tradizione fondata su un evento storicamente circoscritto e definito consiste, in primo luogo, nella possibilità di dare un'interpretazione del fatto storico e di tentare di accostarla, di utilizzarla come misura del presente. A titolo di esempio possiamo dire che il momento storico per eccellenza al quale il marxismo, soprattutto negli anni della Rivoluzione d'Ottobre, non può non rapportarsi, sia pur dialetticamente e criticamente, è senza dubbio la Rivoluzione francese. È a partire da questa rivoluzione borghese che il termine *rivoluzione* acquisisce il suo significato in senso moderno, colorandosi di un'accezione non esclusivamente negativa<sup>291</sup>, come violenza creatrice e non solo distruttiva, come apertura ad una fase nuova nella storia progressiva di una nazione o dell'umanità. È in questa trasformazione della percezione dell'evento storico rivoluzionario che si può leggere una legittimazione della violenza in senso nuovo, la rivoluzione e il carico di violenza che porta con sé non sono scindibili; letta come effetto e non come causa della di una situazione di violenza, come diretta conseguenza, la frattura rivoluzionaria e i mezzi violenti che l'accompagnano vanno interpretati come un unico fenomeno.

---

<sup>291</sup> Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Biblioteca Einaudi, Torino 1999, pp. 545-603. "Ancora la rivoluzione inglese del '600, che la storiografia rivoluzionaria ha cominciato ad interpretare come una vera e propria rivoluzione, paragonandola alla Rivoluzione francese, anzi come la prima rivoluzione borghese (e certamente fu interpretata in questo senso da Marx ed Engels), fu vissuta ed interpretata dai contemporanei come una guerra civile, e addirittura dagli storici conservatori come *la grande ribellione*", *ibidem*, p.557.

È un aspetto particolare della Rivoluzione Francese ad accendere il discussione in seno al marxismo: il *giacobinismo*. È proprio riguardo alla tradizione giacobina e alla sua rivendicazione che vengono ad emergere non solo i nodi teorici fondamentali del dibattito marxista dell'Ottocento, ma anche le linee guida della pratica politica dei partiti comunisti europei. Nel riferimento al giacobinismo si evidenziano tre problematiche centrali del marxismo: avanguardia, partito e uso legittimo della violenza.

Riallacciarsi o prendere le distanze dal giacobinismo non era dunque un giudizio di valore senza conseguenze politiche dirette, parlando di Terrore, di giacobinismo, si parlava di scelte concrete ed attuali. In questo senso possiamo dire che il riferimento storico determinato, utilizzato non come prova di una filiazione diretta di un fatto storico da un altro che lo precede, può offrire la possibilità di evidenziare dei nodi problematici della realtà attuale e problematizzarli, può essere un'occasione, un pretesto per indagare la contemporaneità. La capacità di attingere alla tradizione in senso problematico significa occuparsi di accertare non tanto la sua provenienza o la sua collocazione storica, quanto il rapporto dialettico che si instaura tra il vecchio ed il nuovo evento storico. Una tradizione che, in questo caso, non vuole fungere da giustificazione, ma da fondamento per un'istanza critica, per un'analisi ed un ragionamento che riguardi i meccanismi del momento storico presente. Non si tratta, parafrasando Marx, di prendere a prestito vecchi nomi per rappresentare la nuova scena della storia, ma di mettere in rapporto gli eventi per meglio analizzarli, per guardarli da prospettive diverse, far perdere l'aura sacra o demoniaca alla tradizione e riportarla dentro la storia non solo passata, ma anche presente.

La tradizione in questo senso non vuole essere un riportare il vecchio nel nuovo, una ripetizione pedissequa del passato, ma una voce viva che parli al presente.

Esiste però anche una tradizione problematica che nel connettere due momenti storici ha la pretesa di inserirli in un processo unico, di sostenere la discendenza dell'uno dall'altro. Il processo di integrazione europea in atto ci offre moltissimi esempi in tal senso; la necessità di rifondare una tradizione che metta in rilievo i tratti di omogeneità tra i vari paesi europei membri dell'unione, richiede l'individuazione di dati storici e culturali comuni ai quali fare riferimento. Nel Trattato costituzionale europeo, è cosa nota, nel richiamare alle comuni eredità culturali, umanistiche e religiose dell'Europa, viene citato un passo di Tucidide – “la nostra Costituzione si chiama democrazia perché il potere non è nelle mani di pochi, ma dei più”. Al di là delle *bassezze filologiche*<sup>292</sup> e della traduzione fantasiosa, rilevate da più parti, quello che è interessante notare dal punto di vista dell'analisi del mito è che da un lato c'è un accostamento di tipo storico: è data come autoevidente la continuità storica con il mondo greco. Dall'altro vengono fatte coincidere due forme di governo differenti: vengono cioè definite con lo stesso nome, democrazia, la *polis* periclea e l'Unione Europea.

Attraverso l'equazione: Europa = civiltà, cultura della libertà, traspaiono tutta una gamma di mistificazioni mitiche; i confini della Grecia classica, in quanto baluardo della libertà contro il dispotismo<sup>293</sup>, fatti aderire a quelli

---

<sup>292</sup> L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 12.

<sup>293</sup> “Coscienza europea significa infatti differenziazione dell'Europa, come entità politica e morale, da altre entità, cioè, nel caso nostro, da altri continenti o gruppi di nazioni; il concetto di Europa deve formarsi per contrapposizione, in quanto c'è qualcosa che non è Europa, ed

dell'U.E., poco importa che questa non comprenda la Macedonia o l'Albania, Pericle calza di colpo zoccoli olandesi. L'idea della *polis* si carica di una forza mitica; l'associazione immediatamente viene da fare è quella ad un potere democratico, moderno, le due forme di gestione del potere la democrazia greca e quella moderna sono distanti anni luce, non solo temporalmente, e viene da dire: per fortuna. Sarebbe stata cosa di certo singolare che l'*incipit* della proposta di Trattato costituzionale europeo avesse rimandato ad una società composta da cittadini di serie A e B, di donne e schiavi a cui era inibito l'accesso al potere politico. Ebbene lo fa, e bisogna starne certi, non per eccesso di sincerità. Una tradizione problematica non scampa dunque alla mitizzazione dell'evento storico in cui si fonda, e dunque di conseguenza nemmeno alla mitizzazione del dato politico a cui essa si riferisce, la differenza fondamentale tra questa e una tradizione che invece si riferisce alle origini sta nella possibilità che ci offre di essere smontata, osservata, verificata. La possibilità di questa verifica, è d'obbligo premetterlo, in nulla inficia il suo compito; stante la forza del mito nel determinare un'impressione, la successiva messa in discussione dei dati che l'hanno provocata, non riesce e non può annullarla.

Ciò che però riesce a mettere in discussione è l'innocenza del mito. La tradizione problematica ci colpisce con la stessa forza e svolge la stessa funzione di quella a-problematica, lasciando aperto uno stretto passaggio alla riflessione critica sul mito, all'esercizio del sospetto<sup>294</sup>.

---

acquista le sue caratteristiche e si precisa nei suoi elementi, almeno inizialmente, proprio attraverso il confronto con questa non-Europa", F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari, 1964, p. 23. Cfr. S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 199.

<sup>294</sup> "La mitologia può essere socialmente vantaggiosa soltanto se è permanentemente esposta al sospetto, se è circondata da una vigilanza costante, tale che possiamo reagire alla sua naturale

### ***Il mito come archetipo.***

Nella sua analisi dei *fatti mitologici*<sup>295</sup>, Furio Jesi ha proposto un modello di macchina mitologica: un dispositivo cioè che abbia una funzione mitopioetica<sup>296</sup>. Viene così operata una separazione tra mito-fonte, inteso come motore invisibile<sup>297</sup> di questa macchina, e mito-strumento, ovvero i suoi prodotti in quanto *oggetti storicamente verificabili*<sup>298</sup>; tale macchina mitica consentirebbe di risolvere i problemi epistemologici circa il rapporto tra mito e le mitologie di cui è possibile trovare testimonianza nella storia. L'utilità e il vantaggio di istituire e utilizzare questa macchina risiede nella possibilità di eludere l'interrogativo su cosa sia il mito: la domanda viene automaticamente considerata inopportuna in quanto il problema della sostanza del mito è falso, "poiché non è possibile dire cosa sia l'oggetto che s'annienta da sé quando si dichiara la sua esistenza o la sua non-esistenza"<sup>299</sup>. La scienza del mito viene illustrata con un continuo rimando a metafore gastronomiche, cerca di soddisfare la "fame di miti"<sup>300</sup>, ha il

---

tendenza a trasformarsi in un narcotico.", L. Kolakowski, *Obecnos mitu* (Parigi 1972), trad. it., *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 56.

<sup>295</sup> In particolare F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

<sup>296</sup> A partire dal breve saggio sul *Bateau ivre* di Rimbaud del 1972, la funzione mitica o mitopioetica viene chiamata da Jesi *macchina mitologica*, *Lettura del Bateau Ivre*, Quodlibet, Macerata 1996.

<sup>297</sup> F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 2001, p. 174.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 177.

compito di saziare questo appetito e illustra il modo in cui nel tempo sia stato saziato<sup>301</sup>.

“Il modello *macchina mitologica* è una ricetta utile per rendere i materiali mitologici gradevolmente morti, irrorati del colore della vita, squisitamente commestibili. (...) La macchina mitologica è la ricetta per preparare i materiali mitologici affinché compaiano sulla nostra tavola scientifica ben morti, ma anche molto appetitosi”. Tale modello è però a sua volta esso stesso qualcosa di mitologico, si può forse cercare di ridurre il margine d’errore nel suo utilizzo, ma non lo si può considerare per questo un *freddo e lucido* strumento di precisione. Questo meccanismo dichiara di custodire al suo interno “una camera segreta, dalle pareti impenetrabili, in cui ospiterebbe il mito”<sup>302</sup>, dell’esistenza effettiva di questa camera non ci fornisce però garanzia, così come il mito, inteso come suo nucleo e motore invisibile, non è “verificabile nella storia”<sup>303</sup>. L’utilizzo di questa macchina mitica non viene dunque inficiato dal fatto che al suo interno non contenga il *mito*, e sia invece vuota.

Per i mitologi che intendono il mito come archetipo, non ci sono dubbi, la scatola è piena, tra il mito e la mitologia c’è molto più che semplice continuità: la mitologia è una “sorgente creatrice di una ricchezza d’immagini, sorgente scaturita per effetto del contatto con qualcosa di *più che umano*, qualcosa di *divino* nel senso più largo della parola”<sup>304</sup>. L’idea

---

<sup>301</sup> “E’ dunque scienza e storia di un’esigenza umana, come per esempio la necessità di cibarsi (anche se non possiamo documentare né dimostrare che l’esigenza dei rapporti col mito sia permanente nell’unità come l’esigenza di cibo), e non scienza e storia di un determinato alimento”, F. Jesi, *Mitologie intorno all’illuminismo*, Lubrina, Bergamo, 1990, p. 183.

<sup>302</sup> F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, cit., p. 174.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> K. Kerényi, *Miti e misteri*, cit., *Introduzione all’edizione italiana*, p. 33.

di mitologia come rivelazione del sacro, come espressione diretta della sostanza contenuta nella camera segreta della macchina mitica di Jesi è in stretta relazione con i miti politici moderni, sia in una visione regressiva del mito, sia in una visione progressiva<sup>305</sup>. Una lettura del mito regressiva, che lo elegge a custode di una verità originaria persa in un tempo immemorabile, o una lettura progressiva che lo elegge a ideale regolativo sul quale riorientare il presente, instaurano quel legame di legittimazione storica, o forse in questo caso bisognerebbe dire metastorica, che è funzione tipica dei miti politici moderni. Il mito assume un valore normativo, è “lo schema di un fatto avvenuto una volta per tutte, e trae il suo valore da questa unicità assoluta che lo solleva fuori del tempo e lo consacra rivelazione. Per questo esso avviene sempre alle origini, come nell'infanzia: è fuori dal tempo”<sup>306</sup>.

Letti come archetipi i miti rappresentano qualcosa di più che narrazione di una storia sacra<sup>307</sup>, esprimono e rafforzano le credenze, sono una forza *attiva ed operante*<sup>308</sup> capace di conservare e tramandare i principi morali,

---

<sup>305</sup> Cfr. L. Lotito, *Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell'essere*, Mondadori, Milano 2003.

<sup>306</sup> C. Pavese, *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino 1946, p. 211.

<sup>307</sup> M. Eliade, *Myth and reality* (New York, 1963), trad. it., *Mito e realtà*, Borla, Roma 1993, p.28.

<sup>308</sup> “Il mito nella cultura primitiva esplica una funzione indispensabile: è l'espressione, la valorizzazione, la codificazione di un credo; difende e rinforza la moralità; garantisce l'efficacia del rito, e contiene pratiche che guidano l'uomo. Il mito è perciò una componente vitale della civiltà umana; non è un futile racconto, ma una forza attiva e operante; non è una spiegazione razionale o un'immagine artistica, ma un documento pragmatico di fede primitiva, di saggezza morale.”, B. Malinowski, *Myth in primitive psychology. The father in primitive psychology, Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976, p. 10. “Il mito è ciò che *accaderiaccade* infinite volte nel mondo sublunare eppure è unico, fuori del tempo, così come una festa ricorrente si svolge ogni volta come fosse la prima, in un tempo che è il tempo della festa, del *nontemporale*, del mito. Prima che favola, vicenda meravigliosa, il mito fu una semplice norma, un comportamento significativo, un rito che santificò la realtà. E fu anche l'impulso la carica magnetica che sola



codificano le regole del vivere comune. Hanno funzione pratica, riferendosi ad una realtà più grande e ricca di senso di quella vissuta al momento, da prendere come punto di riferimento per ritrovare, e riedificare, quella che appare come un'armonia perduta, per porre rimedio alla corruzione provocata dal passare del tempo. In quanto archetipi i miti sono "forme determinanti della psiche, ma nello stesso tempo anche potenze cariche di energie che, anche senza essere conosciute, agiscono nell'anima. Anzi, confinati nell'inconscio, essi agiscono in modo ancor più potente che non quando vengono resi coscienti"<sup>309</sup>, agiscono in maniera sotterranea, e come i miti politici moderni, devono la loro forza proprio al loro essere celati, misconosciuti. "Il mito, garantendo la fede nell'immortalità, nell'eterna giovinezza, nella vita dell'aldilà, non rappresenta una risposta intellettuale ad un enigma, ma un esplicito atto di fede scaturito da un'intima reazione istintiva ed emotiva all'idea più terribile e più ossessiva. Neppure le storie riguardanti *le origini dei miti e dei costumi* vengono raccontate solo per darne una semplice spiegazione. Non danno una spiegazione nel vero senso della parola, quanto piuttosto stabiliscono un precedente che diventa un ideale e una garanzia della loro continuità, talvolta fornendo una valida guida di comportamento pratico"<sup>310</sup>. I miti sono sottili eppure resistenti legami con l'indicibile, norme *assolute, immobili eppure polivalenti*<sup>311</sup>, perpetuamente rinnovabili e reinterpretabili.

---

poté indurre gli uomini a compiere opere.", C. Pavese, *Il Mito*, data riportata nel manoscritto: 27-29 gennaio 1950, pubblicato su "Cultura e Realtà", n. 1, maggio-giugno 1950.

<sup>309</sup> K. Kerényi, *Immagine, figura, archetipo*, cit., p. 298.

<sup>310</sup> B. Malinowski, cit., p. 20.

<sup>311</sup> C. Pavese, *Feria d'agosto*, cit., p. 209.

Se per Cassirer il legame con qualcosa di insondabile ed originario -una forza mitica che parlava all'inconscio- ostacolava il lavoro di chiarificazione del filosofo, per Kerényi il mito soccorre il filosofo nel suo compito di analizzare la condizione umana in "tutti i suoi aspetti storici attuali"<sup>312</sup>, l'immagine che offre il mito è ancor più che semplice archetipo, è *tridimensionale*<sup>313</sup>, mostra i caratteri dell'uomo non isolati ma nella loro connessione con l'esistenza umana e nelle loro conseguenze per questa esistenza. Il mito non è una chiave di lettura fondamentale per interpretare solo l'uomo, ma anche il suo mondo<sup>314</sup>, il vivere comune.

Nel rappresentare il sacro il mito parla dell'uomo, è allo stesso tempo *teologia e antropologia*<sup>315</sup>; la mitogenesi diviene il centro di ogni attività culturale ed esperienza esistenziale, "la scienza della mitologia è, così, la scienza dell'uomo segreto"<sup>316</sup>, di quanto nella natura e nella coscienza umana è riposto, celato, il nucleo inespugnabile della macchina mitica diventa il cuore stesso dell'esistenza umana. Se solo attraverso l'esperienza del sacro è possibile far emergere le "idee di *realtà*, di *verità*, di *significato*"<sup>317</sup>, quei valori assoluti in grado di guidare l'uomo e di dar senso alla sua storia e alla sua vita, allora l'utilizzo strumentale che è possibile fare del mito archetipico è quello di spostare fuori, altrove, la spiegazione delle cose del mondo, nell'idea che se qualcosa esiste ed agisce

---

<sup>312</sup> K. Kerényi, *Immagine, figura, archetipo*, cit., p. 301.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> K. Kerényi, Prefazione all'edizione italiana, Roma 1949 di *Miti e misteri*, cit., p. 33.

<sup>316</sup> F. Jesi, *Introduzione a Kerényi, Miti e misteri*, cit., p. 12.

<sup>317</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 173.

*realmente*<sup>318</sup> è perché è in qualche modo in relazione con un piano sovrumano e trascendente, un mondo divino, il mondo degli Antenati<sup>319</sup>.

Il legame tra tradizione a-problematica e mitologia archetipica sta proprio nella domanda alla quale questa risponde ovvero non “*perché?* bensì (...) *da dove? Da quale origine?*”<sup>320</sup> la mitologia precede, fonda e legittima<sup>321</sup> la realtà storica mettendola in relazione con quella sfera del sacro che in essa agisce.

Il mito racconta una storia sacra, riporta ciò che è accaduto nel tempo primordiale, “il tempo favoloso delle origini”<sup>322</sup>, mentre le storie narrate nelle favole non hanno valore fondante né esemplare<sup>323</sup>. Non tutte le narrazioni sono dunque in grado di entrare in quel contatto genealogico con un passato metastorico che conferisce potenza alle immagini fondandole sugli archetipi dell’inconscio collettivo<sup>324</sup>.

Ricostruendo un immaginario albero genealogico del mito politico moderno, le mitologie legate all’origine, legate ad un momento metastorico della fondazione della civiltà non possono che assumere un posto di rilievo; se l’affermarsi del pensiero mitico-tecnico corrisponde alla crisi della moderna società di massa, il richiamo ad un mito archetipico, ad uno schema normativo *fisso e durevole* nel flusso universale<sup>325</sup>, restituisce

---

<sup>318</sup> *Ibidem.*

<sup>319</sup> *Ibidem.*

<sup>320</sup> C.G. Jung e K. Kérenyi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Zurigo 1940) trad. it., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972, p. 20.

<sup>321</sup> M. Frank, *op. cit.*, p. 68.

<sup>322</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, *cit.*, p. 28.

<sup>323</sup> “Quando l’eroe perde il suo nome e il racconto perde il suo carattere sacrale mito e leggenda si trasformano in favola.”, V. Propp, *Morfologija skazki* (Leningrado 1928); trad. it. *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966, p. 225.

<sup>324</sup> K. Kerényi, *Immagine, figura, archetipo*, *cit.*, p. 299.

<sup>325</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, *cit.*, p. 174.

l'apparenza di un equilibrio e di un senso perduto<sup>326</sup>. Miti tragici come quelli della razza e del sangue hanno affondato le loro radici in uno *stato aurorale*<sup>327</sup>, nell'idea di archetipo, di ricongiungimento ad una sostanza originaria perpetuamente operante nella storia, ma anche miti dall'apparenza più mite, che riportano alla mente le moderne democrazie e non gli ormai decaduti stati totalitari, come quelli del carattere e dell'identità *nazionale*, e della civiltà occidentale, richiamano in maniera manifesta questo processo di riaffermazione mitica.

Neanche i più accaniti sostenitori di una mitologia che conservi in sé i prototipi della coscienza umana e del vivere comune si sono sottratti all'esame della possibilità della loro tecnicizzazione e strumentalizzazione. L'idea che l'agire politico potesse aver bisogno di trovare rappresentazione e di esprimersi nel mito ha portato all'inevitabile suddivisione tra mito *genuino* e mito *strumentale*<sup>328</sup>, suddivisione che non nega il contenuto sacro del primo, ma mette in guardia dagli abusi e dalle mistificazioni del secondo. Kerényi distingue nettamente quelle "pseudoeipifanie del mito provocate deliberatamente in vista di determinati interessi", prive di qualsiasi radicamento ontologico<sup>329</sup>, dalle "epifanie genuine del mito, assolutamente spontanee e disinteressate"<sup>330</sup>. La denuncia può non essere

---

<sup>326</sup> "Il mito non è, in se stesso, una garanzia di *bontà* e di moralità. La sua funzione consiste nel rivelare dei modelli e nel fornire così un significato al Mondo e all'esistenza.", *ibidem*, p. 178.

<sup>327</sup> Cfr. C. Pavese, *Il mito*, *cit.*

<sup>328</sup> Tale è la suddivisione operata da Kàroly Kerényi analizzata in F. Jesi, *Mito*, Isedi, Milano 1973, p. 107.

<sup>329</sup> L. Lotito, *op. cit.*, p. 191.

<sup>330</sup> F. Jesi e K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di Magda Kerényi e Andrea Cavalletti, note di Magda Kerényi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 67. Cfr. F. Jesi, *Mito*, Isedi, Milano 1973, pp. 107 e ss. "Tra i miti della storia delle religioni e quelli della storia politica moderna si apre un abisso. I miti dei greci e degli altri popoli che possedettero una mitologia erano racconti di tipo particolare, diversi dalle favole e dalle libere invenzioni.

sufficiente a neutralizzare questa “pericolosa e colpevole azione di sfruttamento dell’irrazionale”<sup>331</sup>; resta il problema di distinguere l’artefatto proprio in ciò che si mostra come spontaneo, che della genuinità fa la sua maschera più usata.

A questo punto è possibile identificare le ricadute nell’interpretazione del mito politico moderno e della realtà storica di una teoria del mito inteso come archetipo e come rivelazione trascendente, sia pur talvolta artefatta e tecnicizzata. Di fronte alla tragedia del totalitarismo a Jesi non resta che tirare le somme e giungere alle estreme conseguenze della sua teoria del mito, che nella storia e nella cultura tedesca dei cento anni precedenti si era presentato alternativamente come “medicina e veleno, sorgente di rinnovato umanesimo e strumento di barbarie e delitto”<sup>332</sup>. Così scriverà nel 1965 Jesi a Kerényi: “se analizzo il più freddamente possibile la mia posizione vi ritrovo una specie di fatalismo (...). È giusto che Hitler e i suoi complici siano stati puniti: altrimenti la vita non avrebbe potuto sopravvivere. Ma credo di riconoscere nell’opera di Hitler qualcosa che trascende le responsabilità umane; credo insomma che il vero colpevole degli orrori del nazismo non sia l’uomo-Hitler, ma una forza temibile quanto gli Angeli di Rilke che si è servita di quell’uomo, invadendo la sua

---

Furono il prodotto di una singolare attività dello spirito, che coesisteva accanto alla poesia e alle prime espressioni della filosofia e della scienza, mescolando visi in parte o anche sostituendosi interamente. Nella mitologia il fenomeno del mito si presenta espresso in racconti e reso visibile in immagini. Ma né la pretesa di verità, né l’applicabilità vi appaiono di particolare rilievo. Entrambi questi elementi potrebbero anche essere inesistenti, e tuttavia le storie e le immagini della mitologia rimarrebbero. È qualcos’altro che emerge: la spontaneità, che è legata all’assenza di ogni pretesa e alla gratuità. (...) Le cose stanno diversamente con i miti della storia politica. Da essi non risulta alcuna mitologia esistente per se stessa, priva di pretese e gratuita, testimonianza di spontaneità.”, K. Kerényi, *Umgang mit Gottlichem* (Gottinga 1955), trad. it. *Il rapporto col divino*, Einaudi Torino 1991, pp. 122 e 123.

<sup>331</sup> F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 93.

<sup>332</sup> F. Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 9.

volontà”<sup>333</sup>. Pur non negando la responsabilità politica e morale di Hitler e dei suoi complici - che infatti devono essere necessariamente puniti perché la vita e la dignità dell’uomo possano sopravvivere agli orrori del nazismo - egli intravede una spinta più grande, alla quale non è possibile resistere, una forza mitica che muove gli uomini come personaggi in un teatro di marionette. Dinanzi al volto tragico dell’irrazionalità politica e alle rovine della guerra al mitologo non resta che rifugiarsi nell’idea di un Male che travalica l’umana possibilità d’agire, proprio come travalica l’umana comprensione.

La risposta di Kerényi all’allievo vuole rimettere le cose nel giusto ordine, non è il mito che gioca l’uomo, ma l’uomo che gioca il mito, che utilizza un mito *falso*, calcolato, “per ingannare *consapevolmente* il mondo”<sup>334</sup>. Per Kerényi, secondo il quale Hitler agiva di sua volontà e dunque era necessario attribuirgli la responsabilità dei suoi atti, il mito utilizzato dai nazisti era falso: egli non escludeva dunque, nella sua risposta a Jesi, la possibilità di una forza mitica che pervadesse le azioni umane e desse loro forma, piuttosto egli sosteneva che *quella* specifica mitologia fosse *falsa*, fosse utilizzata in maniera strumentale dai nazisti.

Una mitologia che si fonda sull’idea di archetipo, è il migliore travestimento che il mito politico possa desiderare: entrambe pretendono di custodire l’origine dei propri oggetti, di controllare e possedere dunque gli oggetti stessi. Per Eliade *conoscere*<sup>335</sup> i miti significa essere in grado di

---

<sup>333</sup> F. Jesi e K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968, cit.*, p. 32.

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>335</sup> “I miti rivelano tutto ciò che è accaduto, dalla cosmogonia fino alla fondazione delle istituzioni socio- culturali, ma queste rivelazioni non costituiscono una *conoscenza* nel senso stretto del termine, non esauriscono assolutamente il mistero delle realtà cosmiche e umane. E ciò perché l’uomo, apprendendone il mito d’origine, giunge a padroneggiare diverse realtà

apprendere il segreto dell'origine delle cose: “non soltanto come le cose sono venute ad esistenza, ma anche dove trovarle e come farle riapparire quando scompaiono”<sup>336</sup>, possedere quindi la facoltà di dominarle e riprodurle a volontà<sup>337</sup>. L'inesauribile ricchezza dell'archetipo, il suo costante riemergere non determina una costante ripetizione dell'identico, la dimensione veritativa e rivelativa del mito si esprime ogni volta attraverso forme e segni non solo diversi, ma nuovi. La possibilità di recuperare l'*inizio assoluto* in ogni istante non è una riproposizione del vecchio, implica “la distruzione e l'abolizione simbolica del vecchio mondo”<sup>338</sup>, in questo senso ogni processo mitico è insieme un processo di fondazione, in quanto richiama alle origini, e di rifondazione in quanto l'inizio assoluto non si trova solo nel passato mitico ma anche in “un'avvenire favoloso”<sup>339</sup>. Il ritorno all'origine, come nel mito politico moderno, richiamando il passato pone una cesura, afferma una rigenerazione<sup>340</sup>, mai come nel Novecento è stata ricorrente l'idea di fine del mondo e ri-creazione del mondo, di miti di fondazione e miti apocalittici, “si vuol resuscitare il *passato totale dell'umanità*. Si assiste ad un allargamento vertiginoso dell'orizzonte storico”<sup>341</sup>. L'esigenza di uscire dal “tempo storico personale

---

cosmiche (il fuoco, i raccolti, i serpenti, ecc.), ma non a trasformarle in *oggetti di conoscenza*”, M. Eliade, *Mito e realtà, cit.*, p. 176.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 37. Cfr. anche p. 40.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 78. “Un «fatto mitologico» è un prodotto della macchina mitologica il quale concentra in un sol punto, extratemporale, extraspaziale, le luci che provengono dal passato e dal futuro.”, F. Jesi, *L'accusa del sangue, cit.*, p. 17.

<sup>340</sup> Con il Terzo Reich, la Seconda Repubblica: il numero indica assieme la fondazione di qualcosa di nuovo e la continuità col passato.

<sup>341</sup> M. Eliade, *Mito e realtà*, p. 168.

e si viene immersi in un tempo trans-storico, favoloso”<sup>342</sup> di integrare l’uomo nella *sacertà* del cosmo, è un’esigenza sentita da sempre. Se filtrata e orientata tramite i miti politici moderni appare però strumentalizzabile per usi nuovi. “Ci si chiede se questo desiderio di trascendere il proprio tempo, personale e storico, e di immergersi in un tempo *estraneo*, o estatico o immaginario, non sarà mai sradicato. Finché sussiste questo desiderio si può dire che l’uomo moderno conserva ancora almeno certi residui di un *comportamento mitologico*. Le tracce di un tale comportamento mitologico si rivelano nel desiderio di ritrovare l’intensità con cui si è vissuta o si è conosciuta una cosa *per la prima volta*, di recuperare il lontano passato, l’epoca beatifica degli *inizi*. Come c’era da aspettarsi è sempre la stessa lotta contro il Tempo, la stessa speranza di liberarsi dal peso del *tempo morto*, del tempo che schiaccia ed uccide”<sup>343</sup>. In fuga da questo tempo morto, alla ricerca di questa intensità primitiva ci si predispone all’ordinata mattanza della moderna cultura industriale. Quando il capo di Ifigenia viene posto sul ceppo perché venga sgozzata è l’idea della necessità, del destino, seppur terribili, a far tollerare la crudeltà di suo padre, ciò che invece non è possibile tollerare è la terribile contingenza, la non-necessità dei moderni sacrifici di massa; è per riparare a questa contingenza che il mito moderno cerca di compiere l’estrema e più terribile rapina, attingendo al mondo mitico archetipico nel tentativo di appropriarsi della sua originarietà e necessità.

Bisogna chiedersi se davvero possiamo distinguere un mito la cui innocenza è garantita dal legame con l’originario e un mito costruito ad arte

---

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>343</sup> *Ibidem*, pp. 225-226.



come pretendeva Kerényi. O se invece questa originarietà, intesa come naturalezza e necessità, non sia essa stessa un mito. L'idea di un archetipo, di un carattere mitico che perennemente riappare e regola e orienta l'agire umano, mi sembra essere il sostrato di quelle tradizioni a-problematiche di cui si accennava sopra, quelle tradizioni cioè che fondandosi nel sangue, nel carattere di un popolo o dell'umanità tutta non solo risultano inverificabili, in quanto non pretendono di avere un'attendibilità storica in senso stretto, ma, potendosi appellare all'indefinitezza della loro sostanza, lasciano ben poco spazio ad un'istanza analitica. Ogni tentativo non solo di demitizzazione, ma di riflessione critica sul mito, in questa prospettiva, sembra essere vano, deriva forse da questo il grande amore che ha legato l'idea di archetipo alle ideologie totalitarie e alle teorie millenaristiche.

### ***Lingua Tertii Imperii.***

“In ogni scriba (...) c'è un uomo di Stato. In ogni Principe, e per la stessa ragione, c'è un uomo dei segni. Alla funzione necessariamente politica del produttore di simboli corrisponde la funzione necessariamente simbolica del responsabile politico. Chiunque trasmetta dei segni in qualche modo governa; chiunque governi in qualche modo si occupa di trasmissioni”<sup>344</sup>.

Il mito moderno fa in modo che l'atto politico possa coagularsi in un gesto, in un fatto, in un'espressione, significativi. In questo senso il messaggio di cui è portatore il mito è sempre un *rimando*, riporta sempre ad un momento o ad una sensazione esterni all'oggetto mitico, che, a titolo diverso,

---

<sup>344</sup> R. Debray, *L'Etat séducteur. Les révolutions médiologiques du pouvoir* (Parigi 1993), trad. it. *Lo Stato seduttore. Le rivoluzioni mediologiche del potere*, Editori Riuniti, Roma 1997, p.16.

stabiliscono con questo un legame apparentemente indissolubile. Adottando momentaneamente la distinzione di Furio Jesi tra *mito-fonte* e *mito-strumento*<sup>345</sup>, ovvero tra la presunta sostanza originaria del mito e la sua declinazione concreta, possiamo dire che la parola è il *mito-strumento* per eccellenza.

Se pensiamo all'affermazione di Wittgenstein secondo la quale “nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia”<sup>346</sup> non può stupirsi la scelta del linguista tedesco Victor Klemperer di scrivere in forma diaristica la sua analisi filologica sulla *Lingua Tertii Imperii*, la lingua del Terzo Reich<sup>347</sup>, di raccontare cioè le trasformazioni della sua lingua di pari passo col tragico allestimento dell'apparato mitico del nazionalsocialismo, per meglio comprenderlo.

Se è vera l'affermazione secondo la quale “non v'è dubbio che ogni regime possieda una scrittura”<sup>348</sup> e di conseguenza una sua propria lingua, allora analizzare i miti politici moderni in quanto strumento di dominio, oltre che impegno filosofico, è compito filologico. Nonostante sul taccuino di Klemperer siano annotate le sue riflessioni in merito alla specifica evoluzione della lingua tedesca durante il Terzo Reich non è escluso che le sue osservazioni possano investire un tempo ed uno spazio più ampio di quello della Germania degli anni trenta e quaranta. La sedimentazione nella lingua delle componenti mitiche nella gestione del potere riguarda anche i

---

<sup>345</sup> Cfr. F. Jesi, *Mito, cit.*, Cfr. anche F. Volpi, *Travolti da un insolito ribelle*, da La Repubblica 15 maggio 2000.

<sup>346</sup> L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazer "The Golden Bough"* (1967), *Note sul "Ramo d'oro", di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 31.

<sup>347</sup> V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen* (Lipsia 1975), trad. it. *La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998.

<sup>348</sup> R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* (Parigi 1953), trad. it. *Grado zero della scrittura*, Lerici, Milano 1960, p. 38.

sistemi non totalitari, come abbiamo visto nel caso del termine “democrazia” nella proposta del Trattato costituzionale europeo; anche in questo caso si “cerca di colmare il divario tra autorità e dominazione”,<sup>349</sup> passando attraverso l’utilizzo degli strumenti mitici, di cui la lingua è esempio manifesto.

Nella sua esperienza di ebreo tedesco, di perseguitato dal regime hitleriano, Klemperer nella trasformazione della lingua tedesca, nel suo farsi mero strumento di dominazione, individua in questa l’ennesimo campo di battaglia sul quale il nazionalismo ha schierato le sue truppe. Nelle sue riflessioni ritorna il tema dell’origine e dell’unità della cultura tedesca da una prospettiva molto interessante per l’analisi del mito politico e la relazione in cui esso si trova con la lingua; il terribile mutamento della Germania da terra di Goethe a terra di Hitler<sup>350</sup> fa apparire sotto una luce diversa, nuova tutte le precedenti manifestazioni della cultura tedesca. I *traits éternels* che Klemperer credeva di ravvisare nel carattere di un popolo, di cui riteneva di aver trovato sempre conferma e che aveva descritto nei suoi lavori filologici, svanivano entrando in contrasto con il terribile presente della sua nazione. Oppure, ipotesi ancora più agghiacciante, andavano letti in un’altra luce: confermavano “una qualche connessione spirituale” tra i tedeschi dell’epoca di Goethe e il popolo del nazionalsocialismo. Il filologo stenta a scegliere un’interpretazione a

---

<sup>349</sup> P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York 1986), trad. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, p. 22. “Ogni sistema di potere vuole che le sue regole si fondino non sulla mera dominazione; vuole che il proprio potere sia riconosciuto perché la sua autorità è legittima. Ed è compito dell’ideologia legittimare quest’autorità. Più precisamente, mentre l’ideologia funziona, come abbiamo detto, come codice di interpretazione che assicura l’integrazione, realizza tale funzione appunto giustificando il sistema di autorità esistente.” *Ibidem*, pp. 20 e 21.

<sup>350</sup> L’opposizione è di Klemperer.

svantaggio dell'altra, lascia sospesa la sua scelta, non ci dà soluzioni. L'idea del nazismo come perversione, morbo della stessa natura tedesca, manifestazione dei *traits éternels* del carattere di un popolo, va tenuta in considerazione, in questa sede, non tanto in quanto causa effettiva - ipotesi per altro piuttosto fantasiosa e antistorica- dell'ascesa e dell'affermazione del totalitarismo in Germania, ma piuttosto in quanto espressione del mito politico, ovvero non in quanto *mito-fonte*, ma in quanto *mito-strumento*. La centralità della questione della razza, degenerazione dell'idea del carattere nazionale, sta nella sua capacità di fornire un mascheramento ideologico nuovo all'antisemitismo, non fondato su motivi economici o religiosi, e così sistematizzandolo. Un antisemitismo basato sul sangue diviene insuperabile ed indelebile, "nella sua asserita naturalità non è un anacronismo, anzi si adatta bene al pensiero moderno e quindi è per lui quasi un'ovvietà servirsi dei mezzi più moderni per raggiungere lo scopo"<sup>351</sup>: il massacro prende così la sua forma altamente tecnica ed organizzata. Nelle epoche precedenti l'ostilità verso gli ebrei veniva motivata dal fatto che essi erano estranei alla fede e alle società cristiane, la loro origine poteva essere "cancellata" con l'accettazione della religione e delle abitudini del paese; ma collocare la diversità tra ebrei e non ebrei nel sangue "impedisce qualsiasi accomodamento, perpetua la separazione legittimandola come voluta da Dio"<sup>352</sup>. Il richiamo alle origini utilizzato allo scopo di eternare e legittimare ogni atto politico, raggiunge il suo scopo se riesce a rappresentarlo, anche solo momentaneamente, come fuori

---

<sup>351</sup> V. Klemperer, *op. cit.*, pp. 169- 170.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 171.

dal tempo, fuori dalla storia, e dunque non più alla portata del giudizio degli uomini.

La trasformazione della lingua tedesca in lingua del Terzo Reich passa proprio per l'ostentazione di questi legami con le origini, intese non come riproposizione del vecchio, ma come fondazione di una nuova lingua capace di riassumere l'intera cultura tedesca in una più compiuta espressione. In questo senso il nazismo, che concilia assieme passato e presente, mito e tecnica, si presenta come vera e propria sintesi tra la disintegrazione dell'"atomo" e il "rogo"<sup>353</sup>.

Questo processo, descritto minuziosamente nel taccuino di Klemperer e ripreso in più punti anche da Cassirer, non si limita di fatto alla costruzione di nuove parole, invero poche, o all'utilizzo nuovo di vecchi termini, piuttosto infonde nella lingua una potenza nuova, che la rende irriconoscibile: "scopro stupefatto che non capisco più la lingua tedesca. Trovo un gran numero di termini che non ho mai udito prima, e constato che i termini vecchi e ben noti hanno acquistato una diversa e bizzarra connotazione. Le parole ordinarie sono cariche di sentimenti e di violente emozioni"<sup>354</sup>.

Lo smarrimento di Cassirer dinanzi ad una lingua che, pur essendo lingua madre, non riconosce più, deriva proprio dall'impossibilità, per lui che non la respira ogni giorno, di tradurre automaticamente l'atmosfera che ormai pervade quella lingua. La traduzione che egli prende in esame per dimostrare la difficoltà di trasporre in contesti diversi quest'atmosfera, ma anche per sottolineare il senso di estraniamento che prova, è quella di alcune

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>354</sup> E. Cassirer, *La tecnica dei nostri miti politici moderni*, cit., p. 258.

parole estrapolate da “*Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage*”, un testo che si prefigge di elencare tutti i termini introdotti da esponenti del nazismo nella lingua tedesca. Nello specifico egli prende in esame due termini *Siegfriede* e *Siegerfriede*: per quanto simili nella pronuncia e nell’ortografia, le due espressioni assumono col nazismo significati diametralmente opposti. *Siegfriede* è composto dai termini *Sieg*, ovvero “vittoria”, e *Friede*, “pace”; *Siegerfriede* invece contiene il plurale *Sieger* che significa “vincitori”: la pace ottenuta grazie alla vittoria dei conquistatori alleati è una *Siegerfriede*, mentre invece un pace ottenuta mediante la vittoria tedesca è una *Siegfriede*, questo perché il singolare può applicarsi soltanto al Tutto monolitico, omogeneo, rappresentato appunto dal popolo tedesco<sup>355</sup>. Tale omogeneità non è invece caratteristica di popoli nemici, che rappresentano un informe mescolanza di ideologie ed etnie.

La teoria della razza del nazionalsocialismo può riassumersi così in questi due semplici termini, perché queste parole rappresentano un’intera ideologia, un intero universo di valori: “l’uomo che le ha coniate”, sottolinea Cassirer, “era certamente un maestro della sua arte: l’arte della propaganda politica. Ha raggiunto il suo scopo con i mezzi più modesti ed insignificanti. È riuscito a comprimere in una sola sillaba l’intera gamma delle passioni umane, e tutta una scala di odio, di collera, di furia di alterigia e di disprezzo, di arroganza e disdegno”<sup>356</sup>. Una sola parola è in grado di riassumere in sé l’essenza dell’atmosfera emotiva di un intero regime. “Quest’atmosfera” di cui il linguaggio si fa veicolo “può essere

---

<sup>355</sup> *Ibidem*, pp. 258 e 259.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 259.

percepita ma non tradotta”<sup>357</sup>: non è il suo senso manifesto a determinarne l’efficacia, ma il nuovo senso, il nuovo valore dei quali è intrisa.

### *Continuità.*

“Dacché regno, tutti i miei atti e tutte le mie parole mirano a comporre la mia immagine; voglio che ogni mio suddito la porti in sé e che senta, persino nella solitudine, il mio sguardo severo pesare sui suoi pensieri più segreti (...).”<sup>358</sup>

“L’ oblio, e direi persino l’errore storico, sono un fattore essenziale della creazione di una nazione (...).”<sup>359</sup>

La lingua del Terzo Reich non invade solo il capo strettamente politico, non riguarda solo la guerra, la pace, il campo di battaglia, si estende anche

---

<sup>357</sup> E. Cassirer, *La tecnica dei nostri miti politici moderni, cit.*, p. 258.

<sup>358</sup> J.P. Sartre, *Les Mouches* (Parigi 1943), *Le mosche*, Bompiani, Milano 1991, pp. 72 e 73.

<sup>359</sup> E. Renan, *Qu’est-ce qu’une nation?* (Parigi 1882), *Che cos’è una nazione?*, Donzelli, Roma 1993, cap. I, p. 21.

alla casa, agli affetti. L'*orgogliosa gioia* con la quale i genitori festeggiano ogni nascita non è che il calco rovesciato dell'*orgoglioso dolore* dei necrologi per i caduti al fronte<sup>360</sup>. La continuità, l'ininterruzione tra la vita –della nazione – e la morte – del singolo – è uno degli obbiettivi centrali della tecnicizzazione dei miti. Come abbiamo visto la centralità del mito originario deriva proprio dalla capacità di riattivare una continuità, perduta o mai esistita, con il passato. Ma queste continuità e uniformità non si giocano, potremmo dire, solo nel tempo, tra passato e futuro, ma anche nello spazio, tra pubblico e privato. Cercando di schematizzare, possiamo identificare alcuni modi significativi di declinare queste continuità e omogeneità tramite i miti politici moderni.

In primo luogo è la continuità tra spazio pubblico e spazio privato ad essere garantita dall'atmosfera mitica: “nessuno poteva camminare nella strada, nessuno poteva salutare il vicino o l'amico, senza compiere un rito politico”<sup>361</sup>, la società intera nella quotidianità, come nell'eccezionalità delle celebrazioni, è contaminata dalla forza paralizzante del mito; la codificazione di una lingua e di rituali portatori dell'ideologia dominante contribuisce a creare e a rafforzare il dominio politico del senso.

Gli stessi oppositori del regime sono in qualche modo costretti ad esprimere il loro dissenso servendosi di quell'apparato simbolico che i loro avversari avevano creato, e che diviene parte integrante del vocabolario comune, tanto che l'abilità dei nazionalsocialisti fu proprio quella di

---

<sup>360</sup> Kemperer, *cit.*, pp. 154 e 155.

<sup>361</sup> E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, *cit.*, p. 484.



“costringere i loro avversari ad accettare il dibattito entro una cornice da essi stessi creata”<sup>362</sup>.

In secondo luogo viene fabbricata una continuità e omogeneità tra singolo e collettività, come sosteneva Canetti: “il principale avvenimento all’interno della massa è la scarica. Prima non si può dire che la massa davvero esista: essa si costituisce mediante la scarica. All’istante della scarica i componenti della massa si liberano delle loro differenze e si sentono uguali. In particolare, dobbiamo intendere le differenze imposte dal di fuori: differenze di rango, di condizione di proprietà. Gli uomini, in quanto singoli, sono sempre coscienti di queste differenze”<sup>363</sup>, provocando questa “scarica” ad arte, viene ricreato uno stato in cui gli individui sono portati a dimenticare le regole che fino ad allora avevano scandito le loro vite; “nessuno può avvicinarsi o mettersi all’altezza dell’altro. Gerarchie solidamente stabilite in ogni ambito dell’esistenza non permettono a nessuno, se non in apparenza, di toccare chi sta più in alto, di calare verso chi sta più in basso”<sup>364</sup>, l’illusione fabbricata dal mito consiste non solo nel mostrare agli occhi di ciascuno gli altri partecipanti come suoi pari, indistinguibili da lui stesso, ma nel proiettare quest’apparente uguaglianza, fuori dal momento rituale, nella quotidianità, riunificando classi e generi in un unico, monolitico macroinsieme, che precede ed annulla ogni altra possibile distinzione; “l’istante della scarica (...) porta in sé un particolare pericolo. È viziato da un’illusione di fondo: gli uomini che d’improvviso si

---

<sup>362</sup> G. Mosse, *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality* (New York 1980), trad. it *L’uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 118.

<sup>363</sup> E. Canetti, *Masse und Macht* (Amburgo 1960), trad. it *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, pp. 20 e 21.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 21.

sentono uguali, non sono divenuti veramente e per sempre uguali. Essi tornano nelle loro case separate, vanno a dormire nei loro letti. Essi conservano la loro proprietà e non abbandonano il loro nome”<sup>365</sup>.

La sfera emotiva viene così sollecitata da un lato dalla magnificenza delle rappresentazioni del potere, dall’altro dalla capacità delle sue rappresentazioni di far sentire l’individuo parte di quella magnificenza, legandolo in un patto “di fedeltà verso un progetto di vita comune”<sup>366</sup>. Il potere si dipinge come sempre esistito e sempre in quella medesima forma, sia pure latente, nel corso della storia. Alla necessità di dimostrare le forze rinnovatrici che lo animano si accosta quella di garantire un equilibrio pieno, che non teme crisi né intermittenze. La terza sfumatura della parola chiave del mito -continuità- colora i rapporti di dominio di tinte apocalittiche, *così è, è sempre stato, sarà in futuro*.

Superare la crisi dell’interruzione del potere significa farlo apparire come indissolubile, parte di una catena che è impossibile spezzare, i cui anelli costituiscono le epoche della storia dell’uomo. L’autorità, la maestà appaiono quindi eterne: senza inizio e quindi senza fine. Nell’abbazia di Saint-Denis, con la celebre frase “Le roi est mort! Vive le roi!”, non si celebra la morte del re, ma la sopravvivenza della sua autorità, egli viene mantenuto in vita, attraverso la parola, finché con la parola stessa non viene celebrato, senza soluzione di continuità, l’insediamento del sovrano successivo<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>366</sup> E. De Martino, *I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., p. 160.

<sup>367</sup> “I re che si succedevano a determinati intervalli personificavano il tempo per *tutti*. La loro morte – sia che sopravvenisse con la decadenza delle loro forze, sia che giungesse al termine naturale della loro vita – segnò sempre una cesura nel tempo. Essi *erano* il tempo, fra l’uno e

Perché questo mito della continuità, che non riguarda solo il passato remotissimo o la metastoria delle origini, ma anche gli anni, i mesi, i giorni appena trascorsi, possa funzionare, alla manomissione del presente deve affiancarsi necessariamente la “manomissione completa della memoria”<sup>368</sup>. “Avendo capito che la conquista delle terre e degli uomini passa attraverso quella dell’informazione e della comunicazione, le tirannie del ventesimo secolo hanno sistematizzato la manomissione della memoria e tentato di controllarla fin nei suoi angoli più riposti”<sup>369</sup>, e quando si pensa ai bombardamenti delle stazioni tv e radio nella guerra dei Balcani viene da pensare che di questa lezione si sia fatto tesoro. Il dominio della comunicazione così come il “dominio del ricordo”<sup>370</sup>, classico bottino di guerra dei vincitori, diviene anche in tempo di pace una preziosa risorsa. “Se un uomo ha perso una gamba o un occhio, sa di averli persi; ma se ha perso un sé, se stesso, non può saperlo, perché egli non c’è più per saperlo”<sup>371</sup>: l’individuo che vive la contraddizione di questa memoria storica preconfezionata, propostagli con tutti i suoi sbalzi e travestita con una falsa coerenza, è un uomo bloccato, sospeso, si trova nella condizione senile di saper dire tutto riguardo agli accadimenti antichi, alle sue radici remote, ma quasi nulla su quelli più recenti. Questa condizione ricorda quella descritta dallo psichiatra Oliver Sacks riguardo ad un suo paziente

---

l’altro di loro il tempo restava immobile e si cercava di limitare il più possibile la durata di quei periodi intermedi, interregni.”, E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 484.

<sup>368</sup> T. Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien* (Parigi 2000), trad. it *Memoria del Male, tentazione del Bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001, p. 139.

<sup>369</sup> “Questi tentativi talvolta sono falliti, ma è certo che, in altri casi (che siamo per definizione incapaci di elencare), le tracce del passato sono state eliminate con successo.”, *ibidem*.

<sup>370</sup> Le Goff, *Memoria*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, p. 1104.

<sup>371</sup> O. Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat* (New York 1985), trad. it *L’uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1986, p. 59.

affetto da una strana forma di perdita della memoria, perdita che riguardava tutta la seconda parte della sua vita. Il paziente, pur ricordando e conoscendo a memoria i particolari della sua prima giovinezza, non riusciva a ricordare nulla del tempo successivo, fino a dimenticare completamente anche soltanto il fatto che quel tempo fosse realmente passato. “Isolato in un singolo momento dell’esistenza, con tutt’intorno un fossato, o lacuna di smemoratezza...è un uomo senza passato (e senza futuro), bloccato in un attimo sempre diverso e privo di senso. (...) Che genere di vita (se di vita si può parlare), di mondo, di sé, rimane in una persona che ha perduto la maggior parte della memoria e con essa il suo passato ed i suoi ormezzi nel tempo?”<sup>372</sup>. La perdita della memoria e la sua mistificazione rappresentano la perdita dell’unica bussola in grado di orientare nella ricerca della propria identità, lo smarrimento dell’unico ormezzo abbastanza resistente da tener ancorati stabilmente alla loro realtà storica i singoli individui. Il *marinaio perduto* di Sacks rappresenta, con la sua malattia, il male portato dalla perdita del sé attraverso la perdita della memoria, si contrappone all’altrettanto sconcertante figura del Funes<sup>373</sup> di Borges che, ricordando troppo, tutto, diviene paradossalmente un’altra rappresentazione dell’uomo nella moderna società industriale: se per il primo era l’estrema scarsità dei dati messi a sua disposizione a rendere la sua memoria carente e la sua identità incompleta e stereotipata, nel secondo è l’impossibilità di selezionare i ricordi, a causa del costante bombardamento di dati al quale egli è sottoposto, a rendere la sua memoria

---

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>373</sup> J. L. Borges, *Funes El Memorioso* in *Ficciones* (Buenos Aires 1944), trad. it. *Funes o della memoria*, in *Finzioni*, Adelphi, Milano 2003, p. 97 e ss.

un “deposito di rifiuti”<sup>374</sup> in cui i ricordi si accumulano incessantemente l’uno sull’altro, senza poter essere elaborati, messi al loro posto.

Il mito politico moderno filtra e organizza la percezione della realtà, è uno schema di rappresentazione e interpretazione, non solo occupa militarmente la lingua, ma orienta politicamente lo spazio. Come è noto l’architettura e le arti grafiche si sono rivelate preziosi strumenti per la costruzione di questo scenario mitico nel quale l’individuo deve vivere ed agire; “gli artisti erano chiamati, come nelle grandi epoche della Chiesa, ad illustrare ed esaltare i miti della religione”<sup>375</sup> Se, secondo l’affermazione di san Gregorio Magno, le immagini sono la Bibbia dei poveri, il libro nel quale anche gli analfabeti avrebbero potuto istruirsi ed educarsi alla dottrina cristiana, attraverso la tecnicizzazione del mito e la sua rappresentazione, le città divengono vere e proprie vetrate istoriate. L’architettura, e non solo dei regimi totalitari, diviene un libro perennemente spalancato dinanzi ad occhi ignari del fatto di leggerne involontariamente le pagine: “quando la memoria delle prime stirpi si sentì sovraccarica; quando il bagaglio dei ricordi del genere umano diventò così pesante e così confuso che la parola, nuda e volante, arrischiò di perderne parte per istrada, si trascrissero sul suolo nel modo più visibile, più durevole e più naturale a un tempo. Si sigillò ogni tradizione con un monumento (...). L’architettura incominciò come qualunque altra scrittura. Fu innanzi tutto alfabeto (...). Più in qua, si fecero parole. Si sovrappose la pietra alla pietra, si accoppiarono quelle sillabe di granito, e il verbo tentò qualche combinazione (...). Le tradizioni

---

<sup>374</sup> “I miei sogni sono come la vostra veglia (...). La mia memoria, signore, è come un deposito di rifiuti”, *ibidem*, p. 103.

<sup>375</sup> G. Amendola, *Un anno dopo*, in “Il mondo”, 2 novembre 1923, citato in E. Gentile, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Laterza, Roma 1994, p. 204.

avevano messo al mondo dei simboli, sotto i quali esse scomparivano come il tronco del ramo sotto alle sue fronde; tutti quei simboli, nei quali l'umanità aveva fede, andavano crescendo, si moltiplicavano, si mescolavano si complicavano sempre più (...). Allora l'architettura si sviluppò assieme con l'umano pensiero; divenne una gigantessa dalle mille teste e dalle mille braccia; e fissò sotto una forma eterna, visibile, palpabile, tutto quell'ondeggiante simbolismo”<sup>376</sup>.

Questo Stato-teatro basa la forza della sua rappresentazione sul fatto che coinvolge ogni cosa della realtà, nell'ostentazione di questa *continuità*, rendendo impossibile una visione esterna: i monumenti tutti appartengono allo scenario di fondo del rituale, i vestiti divengono costumi, l'intera società recita dinanzi ad una platea vuota.

---

<sup>376</sup> V. Hugo, *Notre-Dame de Paris* (Parigi 1831), *Notre-Dame di Parigi* Rizzoli, Milano 2000, pp. 201 e 202.

*Carmina vel coelo possunt deducere lunam*<sup>377</sup>.

“Ah, che buon governatore abbiamo! Se il suo bilancio è in deficit, se sua moglie è adultera, annulla il deficit e nega la copula. Cornuti, vostra moglie è fedele! Paralitici, potete camminare, e voi ciechi, guardate: è l’ora della verità.”<sup>378</sup>

Resta a questo punto da capire se sia possibile eludere la trappola, uscire fuori da questa scenografia mitica, o se invece compresi in questo senso di uniformità e continuità non prevalga un volontario riconoscimento di quest’ autorità che domina e include i suoi sottoposti<sup>379</sup>: “l’azione assoluta, l’assoluta decisione dei capi diventa valore in se stessa, prima del contenuto sociale dell’azione e della decisione; l’assoluto riconoscimento della loro decisione, il sacrificio eroico dei seguaci diventa valore in se stesso, prima della comprensione del suo senso sociale, secondo questa

---

<sup>377</sup> L’espressione tratta dalle *Metamorfosi* di Ovidio, pronunciata da Medea, viene citata da E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 478.

<sup>378</sup> A. Camus, *L’état de siege* (Parigi 1948), *Lo stato d’assedio*, in *Albert Camus. Tutto il teatro*, Bompiani, Milano 2000, p. 179.

<sup>379</sup> H. Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the ideology of Advanced Industrial Society*, trad. It., *L’uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 123.

teoria la società non si divide tra ricchi e poveri, felici e miseri, in progressisti e reazionari: tutte queste opposizioni materiali sono livellate; la società si divide nei capi da un lato, e coloro che dai capi sono guidati dall'altro"<sup>380</sup>.

La ribellione silenziosa che tenta di uscire dal cammino tracciato da questo allestimento, da questa lingua totalitaria -che investe in un'unica atmosfera gioie private e pubblici dolori- si gioca proprio nella possibilità di rifiutare le espressioni che sanciscono questa commistione. Si riporta il dolore per la perdita di un figlio al fronte all'interno delle mura domestiche, si cerca di sottrarne il corpo alla fossa comune di chi si è sacrificato per una causa altrui, scegliendo una formula leggermente diversa per fermarne il ricordo: non si dirà che è "caduto per il suo Führer", o addirittura "con incrollabile fede nel suo Führer", piuttosto si utilizzerà "è morto per la patria"<sup>381</sup>.

Piuttosto che terminare le proprie missive con l'espressione "Heil Hitler", Klemperer sottolinea come alcuni preferissero tener riparata dallo sguardo onnipresente del Führer almeno la propria posta, e utilizzassero piuttosto l'espressione "Saluti tedeschi". Questa debole opposizione era l'unico spazio che rimaneva per sfogare il proprio odio e la propria avversione, per cercare di trovare, almeno nella lingua, una dimensione privata e personale dalla quale tenere fuori Hitler, la guerra o il sangue dei popoli germanici. L'ultima battaglia possibile ad una lingua manipolata sembra per paradosso combattersi proprio al suo interno, ma si tratta, è immediatamente chiaro, di una resistenza illusoria. La lingua del vincitore "non la si parla impunemente, si finisce per assimilarla per vivere secondo il suo

---

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>381</sup> Cfr. V. Klemperer, *op. cit.*, pp. da 154 a 165.



modello”<sup>382</sup>, parlare una lingua manipolata e orientata miticamente è come assumere lentamente piccole dosi di veleno - sebbene all’inizio sembrano non avere alcun effetto, dopo qualche tempo rivelano tutto il loro effetto tossico.

Contro l’intossicazione della lingua Klemperer proponeva uno strano rimedio, essa andava seppellita: “quando un ebreo ortodosso ritiene che una stoviglia sia diventata impura, la purifica sotterrandola. Bisognerebbe seppellire in una fossa comune molte parole dall’uso linguistico nazista, per lungo tempo, alcune per sempre”<sup>383</sup>. Per innescare un processo di defascistizzazione<sup>384</sup> della lingua e dello spazio egli proponeva di riporre le uniformi, abbattere i monumenti, cercare di dimenticare, di seppellire appunto, le parole. Eppure questa soluzione non sembra soddisfacente e non soltanto perché le singole locuzioni ed espressioni si sono insinuate meccanicamente ed inconsciamente<sup>385</sup> nella carne e nel sangue della folla.

Non c’è antidoto contro questo avvelenamento, l’unica possibilità diviene quella, faticosa e rischiosa, di non assuefarsi al veleno; l’amaro umorismo di Karl Kraus sembra essere un’involontaria risposta alle domande poste da Klemperer. Se per il tedesco il pericolo della lingua del Terzo Reich è quello di essere troppo densa, di nascondere nelle sue profondità tutta una gamma di emozioni, di odi violenti, di miti, la lingua dell’austriaco è completamente vuota, negli *Ultimi giorni dell’umanità*<sup>386</sup>, quelli dell’Europa che aspetta che scoppi il primo conflitto mondiale, le parole

---

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>386</sup> K. Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit* (Monaco 1957), trad. it. *Gli ultimi giorni dell’umanità*, Adelphi, Milano 1980.

sembrano essere cosa morta, stupida, spogliate ogni significato, il dialogo sono una lunga, grottesca cantilena, una serie di suoni che non sembrano emessi da voce umana. La totale inconsapevolezza dei personaggi protagonisti della catastrofe, la loro involontaria comicità e pericolosa ottusità, descritte da Kraus con la tragica evidenza di una sequenza di istantanee, mostrano una lingua impotente, incapace di smettere di girare su se stessa. Nel suo desiderio di non abbandonarsi a questa lingua, l'antidoto che egli si somministra è quello di rifiutare ogni antidoto, di sottrarsi e guardare dall'esterno le conversazioni, leggere i ritagli di giornale, ascoltare le trasmissioni radiofoniche con cinico distacco. Nell'introduzione alla sua celebre opera egli dice: "i frequentatori dei teatri di questo mondo non saprebbero reggervi. Perché è sangue del loro sangue e sostanza della sostanza di quegli anni irreali, inconcepibili, irraggiungibili da qualsiasi vigile intelletto, inaccessibili a qualsiasi ricordo e conservati soltanto in un sogno cruento, di quegli anni in cui personaggi da operetta recitarono la tragedia dell'umanità"; attraverso la sua farsa apocalittica che denuncia la manipolazione delle comunicazioni, la degenerazione della lingua e con essa della vita civile<sup>387</sup> viene messo in luce, con sguardo lungimirante, il terribile legame tra corpo fisico e corpo dello Stato, tra vita e potere, proprio come le metafore organiche di Klemperer. "Ora siamo anche noi un'entità maneggiabile, che può magari sopravvivere a lungo nella quiete dei

---

<sup>387</sup> "Tutte le opere di Kraus, e questa in particolare sono creazioni di un linguista indignato, che vive nel profondo la sua sofferenza-insofferenza dell'abuso della lingua a tutti i livelli della vita civile, che avverte nel disordine linguistico un sintomo, anzi una causa delle aberrazioni di una società la cui grammatica morale e politica, dall'ortografia alla sintassi, è fuori squadra.", nota dei curatori E. Braun e M. Carpitella a *Gli ultimi giorni dell'umanità, cit.*, p. 3.

magazzini, ma in qualsiasi momento deve aspettarsi di essere chiamata a contribuire ad un riequilibrante massacro”<sup>388</sup>, nell’opera di Kraus la continuità tra guerra e pace, appare perfetta: *gli ultimi giorni dell’umanità* sono l’inizio di una guerra permanente e perpetua, un male cronicizzato che fa dell’esistenza mera sopravvivenza. Il configurarsi di un diritto di guerra che va oltre la guerra stessa, di uno stato di cose in cui le porte del tempio di Giano non sono né aperte né chiuse, ma semplicemente sfilate dai loro cardini, non soltanto - secondo Kraus - priva la violenza del fascino dell’eccezionalità, mescolando sacralizzazione<sup>389</sup> e banalizzazione, ma la descrive in tutta la crudezza di un meccanismo alimentato col sangue, di una macchina che divora anonime esistenze. Per questo motivo la visione che Kraus ci offre della Prima Guerra Mondiale riesce a rappresentare la tragica banalità del male e smentisce, deridendola, ogni visione eroica della guerra. Pur nel quadro di una guerra, di una carneficina di massa, rimane sempre in primo piano l’immagine del sacrificio, della distruzione del singolo in favore della ragion di Stato; i capannelli che si formano attorno al cadavere martoriato di Cesare Battisti, all’inizio della tragedia di Kraus<sup>390</sup>, così simili ai *cristalli di massa* di Canetti<sup>391</sup>, sottolineano l’assenza di quella continuità simulata dal mito, la tragica distanza tra la folla e la vittima.

---

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> “La sacralizzazione è per principio una trincea, una messa da parte, un divieto di toccare”, T. Todorov, *Memoria del Male, tentazione del Bene. Inchiesta su un secolo tragico, cit.*, p. 195., p. 196. “Le formule «non si può capire», «non si può spiegare», «non si può rappresentare», «non si può dire», (...) in realtà significano non si deve.”, *ibidem*, p. 196.

<sup>390</sup> K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell’umanità, cit.*, Atto I.

<sup>391</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, in particolare pp. 33 e 34; pp. 88 e 89.

Con la sua tecnicizzazione, la malattia della lingua si cronicizza, non soltanto “l’umanità si è sacrificata alle grandi opere che essa stessa ha creato per facilitarli la vita”<sup>392</sup>, ma è rimasta irreversibilmente incastrata nei loro meccanismi. “Se è vero che senza pensieri non possiamo pensare e che, d’altra parte, impariamo a pensare mediante le parole, allora il linguaggio fornisce davvero limiti e contorni all’intera conoscenza umana”<sup>393</sup>, la grammatica di un comunicare mitico diviene anche la grammatica del nostro pensare e ragionare.

La separazione tra *mito fonte* e *mito strumento* operata da Jesi diventa, per i miti politici moderni uno schema inutilizzabile. La definizione che meglio riesce a tenere dentro le caratteristiche del mito tecnicizzato individuate durante il mio percorso sembra essere quella di Barthes, il mito sarebbe un sistema di comunicazione, “non si definisce dall’oggetto del suo messaggio, ma dal modo in cui lo proferisce”<sup>394</sup>: tutto ciò che è sottoposto alle leggi del discorso può essere mito.

*La parola fascista è fatto*<sup>395</sup>, si diceva nel ventennio e forse in questo slogan è concentrata tanta più verità di quanto i suoi inventori avrebbero voluto o potuto mettere: il mito, pur essendo definito tale per la sua intenzione e non per la sua forma, racchiude in sé l’ambiguità di essere

---

<sup>392</sup> K. Kraus, *Sprüche und Widersprüche, Pro Domo et Mundo, Nachts*, dal volume *Beim Wort genommen* (Monaco 1965), trad. it. *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1972, p. 106.

<sup>393</sup> J.G. Herder, *Literaturbriefe*, trad. it. *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente* (Berlino 1759), in *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 79. “Le nutrici che ci insegnano la lingua, sono le nostre prime insegnanti di logica”, *ibidem*, p. 17.

<sup>394</sup> R. Barthes, *Mythologie* (Parigi 1957), *Miti d’oggi*, Einaudi, Torino 1974, p. 191.

<sup>395</sup> “Qui intenderemo per *linguaggio, discorso, parola*, ecc. ogni unità o sintesi significativa, verbale o visiva che sia: una fotografia per noi sarà parola allo stesso titolo di un articolo di giornale: gli oggetti stessi potranno diventare parola, se significano qualche cosa.”, *ibidem*, p. 193. Cfr. Marcuse H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York 1941), trad. it. *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 442-451.

notificazione, parola presa alla lettera, e allo stesso tempo constatazione<sup>396</sup>. La forza del mito descritto da Barthes sta nella sua capacità di *naturalizzare*<sup>397</sup> le proprie intenzioni, di autorappresentarsi come parola innocente. Gli scopi dei miti politici moderni non potrebbero essere nascosti, il rischio sarebbe quello di far perdere loro efficacia, sono piuttosto naturalizzati: restituiscono cioè un'immagine purificata del reale "attraverso la dispersione della qualità storica delle cose: le cose vi perdono il ricordo della loro fabbricazione"<sup>398</sup>, vengono istituite come eterne, naturali, neutre. Autorappresentandosi come qualcosa di dato, di naturale, i miti negano e mascherano il processo di costruzione alle loro spalle in modo da non poter essere sottoposti ad alcuna decostruzione.

Il mito politico moderno è intellettuale, artificiale, e assieme carnale, spontaneo: la sua "è una duplicità propria dello spettacolo borghese: tra il segno intellettuale e il segno viscerale, quest'arte colloca ipocritamente un segno bastardo, insieme ellittico e pretenzioso, che pomposamente battezza col nome di *naturalezza*"<sup>399</sup>.

È proprio in virtù di questa *naturalezza* che il mito finisce per essere un oggetto trasparente, parte integrante di un paesaggio quotidiano dal quale diviene impossibile distinguerlo e isolarlo; "il mito priva di ogni storia l'oggetto del suo discorso. In esso la storia evapora. È come una domestica ideale: prepara, porta, dispone, il padrone arriva e lei scompare

---

<sup>396</sup> Cfr R. Barthes, *Miti d'oggi*, cit., p. 203.

<sup>397</sup> "Tutto avviene come se l'immagine provocasse *naturalmente* il concetto, come se il significante *fondasse* il significato: il mito esiste a partire dal momento preciso in cui l'imperialità francese passa allo stato di natura: il mito è una parola *eccessivamente* giustificata.", *ibidem*, p. 211

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 20.

silenziosamente: non resta che rallegrarsi senza domandarsi da dove ci viene il bell'oggetto. O meglio può venire solo dall'eternità: da sempre era fatto per l'uomo borghese"<sup>400</sup>.

Spesso le analisi novecentesche sulla questione del mito nel suo utilizzo politico hanno posto da un lato il problema di verificare quale sia stato l'eventuale danno provocato dall'affermarsi del mito tecnicizzato, dall'altro il problema di comprendere se si possa riparare a questo danno, individuando un percorso per una possibile demitologizzazione del reale.

In questo senso diviene necessario isolare quegli elementi che costituiscono la forza del pensiero mitico nella modernità e fare i conti con la grottesca banalità delle sue rappresentazioni, individuare, ad esempio, nel richiamo all'originario la cifra di molti dei miti che hanno supportato il sistema totalitario e allo stesso tempo tentare di rimuovere i segni linguistici o architettonici di tale richiamo. L'apparato teorico del pensiero mitico sembra poter essere smantellato tramite la distruzione, pezzo dopo pezzo, degli scenari su cui esso si staglia. Stupisce vedere come, nonostante l'evidenza del loro carattere mitico, le teorie che hanno fatto da fondamento ai totalitarismi non si siano estinte con il crollo di questi.

Similmente, i miti della moderna società industriale, spesso confezionati così grossolanamente, non cedono sotto i continui attacchi del pensiero critico, mantengono anzi immutata la loro forza: "la scienza va dritta e veloce per la sua strada ma le rappresentazioni collettive non stanno al passo, sono arretrate di secoli, mantenute stagnanti nell'errore del potere, dalla grande stampa e dai valori d'ordine"<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 59. Cfr. G. Dorflès, *Nuovi riti, nuovi miti*, Einaudi, Torino 1965.

Nell'orizzonte filosofico di Cassirer e dei francofortesi l'analisi del mito diviene centrale proprio in vista di una possibile liberazione dal mito, come affermazione del pensiero razionale o demistificazione ideologica; l'artificio mitico si sovrapporrebbe al reale che dunque, per essere riportato alla luce nella sua interezza, non avrebbe bisogno che di un, sia pur laborioso, processo di sottrazione.

Sarebbe possibile essere ricondotti all'originaria determinazione dell'uomo privando il suo mondo della tecnicizzazione mitica e lasciando risalire a galla una sorta di realtà naturale, intesa non come preculturale o aculturale, ma come demitizzata, privata di quell'elemento mitico che subdolamente la corromperebbe.

Questo processo di stratificazione e sottrazione avrebbe quindi sullo sfondo l'idea di una realtà impermeabile all'artificio mitico: "l'artificiale si presenta così, come una sovrapposizione sullo sfondo del naturale e dunque può essere selezionato"<sup>402</sup>, sarebbe possibile dunque rimuovere la patina opaca con la quale il mito tecnicizzato avrebbe ricoperto il mondo.

"Ma dove sta il *problema* della tecnica? Dove può stare visto che tutte queste cose tecniche, la cui esistenza si basa sulla costruzione, non pongono altra questione se non quella del loro miglioramento e della loro superfluità (...)? Chi osserva un albero si confronta con una dimensione teoretica sterminata, o, come saremmo costretti a dire oggi, inesauribile; chi osserva una locomotiva ha davanti a sé una cosa i cui dati complessivi vengono conservati nell'ufficio tecnico della casa produttrice"<sup>403</sup>. Il problema del mito politico moderno, e di conseguenza della possibilità

---

<sup>402</sup> H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo, cit.*, p. 17.

<sup>403</sup> *Ibidem*, p. 14.

della demitizzazione del reale, risiede proprio nell'impossibilità di distinguere l'albero dalla locomotiva: il mito costituendosi attraverso lo sfocamento della realtà storica delle cose fa svanire il ricordo della loro fabbricazione e dunque cela la loro artificialità<sup>404</sup>.

Risulta impossibile recuperare i dati tecnici complessivi dei miti politici moderni; le istruzioni sembrano scivolare via dalla scatola di montaggio e perdute una volta per tutte.

Viene dunque a cadere non soltanto la separazione tra *mito fonte* e *mito strumento*, ma anche tra uno strato che potremmo immaginare come più superficiale, esterno, della realtà, penetrato irreversibilmente dall'azione dei miti politici moderni e uno strato profondo e sotterraneo di realtà *reale*, che si conserva intatta. Il progetto di Cassirer e dei francofortesi sembrerebbe mirare, sia pur con strumenti differenti, a rovesciare l'ordine di questi strati, risprofondando quello imbevuto della sostanza mitica al di sotto di quello che è potuto rimanere incontaminato. Il tentativo di liberazione dal mito passerebbe proprio per la restaurazione di quest'ordine gerarchico perduto.

Il processo di riemersione del reale, e dunque di demitologizzazione, diviene a questo punto - sostiene Maquard riprendendo la tesi di Blumenberg<sup>405</sup> - mito esso stesso e causa del suo perpetuarsi: "il fatto che la morte del mito diventa essa stessa un mito, dimostra un poco la relativa immortalità del mito"<sup>406</sup>.

---

<sup>404</sup> R. Barthes, *Miti d'oggi*, cit., p. 223.

<sup>405</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 700.

<sup>406</sup> O. Maquard, *Apologie des Zufälligen* (Stoccarda 1986), *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 39.



Molte delle riflessioni sul mito politico del Novecento hanno inteso la realtà come in grado di conservare dentro di sé un nocciolo duro, irriducibile di reale, ma la capacità di individuare il processo di naturalizzazione operato dal mito non garantisce al mitologo la possibilità di trarsi fuori da quell'universo mitico che pretende di indagare. Sembra essere proprio la pretesa di poter leggere come fenomeni distinti un mondo mitico e un mondo reale, sul quale il mito agirebbe, a mettere a rischio il reale, ad amputarlo e mistificarlo.

## Bibliografia

### *Mythos e logos*

Blumenberg H.

- *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Francoforte 1960), trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1991

- *Die Legitimität der Neuzeit* (Francoforte 1966), trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992

- *Arbeit am Mythos* (Francoforte 1979), trad. it. *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991

- *Die Lesbarkeit der Welt* (Francoforte 1979), trad. it. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984
- *Paradigma einer Daseinsmetapher* (Francoforte 1979), trad. it. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985
- *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Stoccarda 1981), trad. it. *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987
- *Begriffe in Geschichten* (Francoforte 1998), trad. it. *Concetti in storie*, Medusa, Milano 2004

Cassirer E.

- *Die Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlino 1923-23), *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1964
- *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga 1932), trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, Sansoni, Milano 2004
- *The Myth of the State* (New Haven 1946), trad. it. *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1996
- *An Essay on a Man – An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven 1951), *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1971
- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Stoccarda 1957), trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1958
- *Symbol, Myth and Culture* (Londra 1979), trad. it. *Mito, simbolo, cultura*, Laterza, Bari 1981

Plessner H.

- *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlino 1928), trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006
- *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Francoforte 1981), trad. it. *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001

### Bibliografia critica

AA. VV., *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di A. Borsari, Il Mulino, Bologna 1999

Accarino B.

- *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, Manifestolibri, Roma 1995
- *Daedalus: le digressioni del male. Da Kant a Blumenberg. Concetto di realtà e teoria dello Stato*, Mimesis, Milano 2001

Carandini A., *Archeologia del mito: emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Einaudi, Torino 2002

Ferrari M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996

Henry B.

- *Libertà e mito in Cassirer*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986

- *Guida alla lettura del mito dello Stato di Ernst Cassirer*, SEU, Pisa, 1996

Lugarini L.

- *Funzione ed esperienza nel primo Cassirer*, Japadre, L'Aquila 1971

- *Critica della ragione e universo della cultura : gli orizzonti cassireriani della filosofia trascendentale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983

Poma A., *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di E. Cassirer*, Filosofia, Torino, 1980

Prandi C., *Lucien Lévy-Bruhl. Pensiero primitivo e mentalità moderna*, Unicopli, Milano 2006.

Randazzo I., *Illuminismo e storia in Ernst Cassirer*, Rubbettino, Catanzaro 2007

Russo R., *Concetto e narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari 1998

Santucci A., *Interpretazioni dell'illuminismo*, Il Mulino, Bologna 1979

Vitiello V., *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Bari 1998

## L'industria culturale

Adorno T. W.

- *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Francoforte 1951), trad. it. *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1974

- *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Francoforte 1955), trad. it. *Prismi, Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972

- *Negative Dialektik* (Francoforte 1966), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970

- *Soziologische Schriften* (Francoforte 1972), trad. it. *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976

Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Neuwied 1962), trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971

Horkheimer M. e Adorno T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (New York 1944), trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966

Horkheimer M.

- *Eclipse of Reason* (New York 1947), trad. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969

- *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (Francoforte 1968), trad. it. *Teoria critica. Scritti dal 1932 –1942*, Einaudi, Torino, 1974
- *Gesellschaft im Übergang* (Francoforte 1972), trad. it. *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979
- *Sozialphilosophische Studien* (Francoforte 1972), trad. it. *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino 1981

Marcuse H.

- *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York 1941), trad. it. *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966
- *One-dimensional man. Studies in the ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964), trad. it., *L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino 1967
- *An essay on liberation* (Boston 1969), trad. it. *Saggio sulla liberazione. Dall'uomo a una dimensione all'utopia*, Einaudi, Torino 1969

#### Bibliografia critica

Antonio A., *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Il Mulino, Bologna 1981

Acquaviva S.S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1981

Barzaghi M., *Dialettica e Materialismo in Adorno*, Bulzoni, Roma 1981

Bodei R., *Introduzione a Th. W. Adorno, Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989

Borkenau F., Grossmann H., Negri A., *Manifattura, società borghese, ideologia*, Savelli, Roma 1978

Colletti L., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969

Fausti C., *Il lavoro e il piacere. Adorno e l'etica del lavoro in Marx*, Datanews, Roma 1996

Laudani R., *Lo spettro della totalità: il pensiero politico di Herbert Marcuse e le forme della società capitalistica*, Università degli studi di Torino, Torino 2002

Levi G., *Natura e cultura ed altri saggi*, Liviana, Padova 1970

Nuzzaco F., *Herbert Marcuse: filosofo dei nostri tempi*, Picar, Roma 1969

Petruciani S., *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984

Poma I., *Minima philosophiae. La modernità in Th. W. Adorno*, Trauben, Torino 1998

Rusconi G. E., *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968

### **Dimensione pratica della mitologia**

Cometa M.

- *Iduna. Mitologie della ragione. Il progetto di una "neue Mythologie" nella poetologia preromantica: F. Schlegel e F. W. J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984

- *Usare il mito*, pubblicato in "Alfabeta", n. 59, 1984

- *Pensiero mitico e filosofia della mitologia*, pubblicato in "La Politica", n. 3-4, 1985

- *Mitologia della ragione*, Studio tesi, Pordenone 1989

De Martino E.

- *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948



- *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977

- *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995

De Napoli F., *Del mito, del simbolo e d'altro. Cesare Pavese e il suo tempo*, Garigliano, Cassino 2000

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (Parigi 1912), trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971

Eliade E.

- *Myth and reality* (New York, 1963), trad. it., *Mito e realtà*, Borla, Roma 1993

- *Traité d'histoire des religions* (Parigi 1949), trad. It. *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954

Finiani M., *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Boringhieri, Torino, 2000

Fortini F., *Il diavolo sa travestirsi da primitivo*, pubblicato su "Paese Sera", 23 febbraio 1950

Frank M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Francoforte 1982), trad. it. *Il Dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994

Frazer G.J., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Londra 1922), trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Stock, Roma 1925

Freud S., *Totem und Tabu: eigene Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (Lipsia 1913), trad. it. *Totem e tabù: di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Laterza, Bari 1946

Hegel G.W.F.

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlino 1921), trad. it. *Filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1954

- *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, in *Hegel Studien* (Bonn 1982), trad. it. *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Sansoni, Firenze 1967

Hubert H. e Mauss M.

- *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Parigi 1898); trad. it. *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 1981

- *Théorie général de la magie* (Parigi 1902-1903), trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

Jesi F.

- *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano, 1967
- *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968
- *Mitologie intorno all'illuminismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1972
- *Mito*, Isedi, Milano 1973
- *La vera terra. Antologia di storici e prosatori sul mito e sulla storia*, Paravia, Torino 1974
- *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 1979
- *Mitologie intorno all'illuminismo*, Lubrina, Bergamo, 1990
- *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- *Lettura del Bateau Ivre*, Quodlibet, Macerata 1996
- *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000

Jesi F. e Kerényi K., *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di Magda Kerényi e Andrea Cavalletti, note di Magda Kerényi, Quodlibet, Macerata 1999

Jung C.G. e Kérenyi K., *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Zurigo 1940) trad. it., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1971

Jung C.G., *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, (Zurigo 1951), trad. it. *Aion. Ricerche sul simbolismo del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1982

Kerényi K.

-*Bild, Gestalt und Archetypus* (Milano 1948), trad. it. *Immagine, figura, archetipo*, in *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1976

-*Umgang mit Gottlichem* (Gottinga 1955), trad. it. *Il rapporto col divino*, Einaudi Torino 1991

Leghissa G., *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004

Lévy-Bruhl L.

- *La Mentalité primitive* (Parigi 1922), trad. it. *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1971

Lévi-Strauss C.

- *Anthropologie structurale* (Parigi 1958), trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966

- *Myth and meaning* (Toronto 1978), trad. it. *Mito e significato*, il Saggiatore, Milano 1980

Lotito L.

- *Dal Mito al Mito*, Pendrago, Bologna 2001

- *Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell'essere*, Mondadori, Milano 2003

Malinowski B., *Myth in primitive psychology. The father in primitive psychology, Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976

Otto R., *Das Heilige* (Monaco 1917), trad. it. *Il Sacro*, Zanichelli, Bologna 1926

Pavese C.,

- *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino, 1946

- *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino, 1947

- *Il Mito*, pubblicato su "Cultura e Realtà", maggio-giugno 1950

Propp V., *Morfologija skazki* (Leningrado 1928); trad. it. *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966

Schelling F. W. J., *Philosophie der Mythologie* (Stoccarda 1857), trad. it. *Filosofia della mitologia*, Guerini, Milano 1998

Volpi F., *Travolti da un insolito ribelle*, pubblicato su "La Repubblica" 15 maggio 2000

Wittgenstein L., *Bermerkugen über Frazer "The Golden Bough"* (1967), *Note sul "Ramo d'oro,, di Frazer*, Adelphi, Milano 1975

Zerzan J., *Elements of refusal*, (Seattle 1988) trad it. *Primitivo attuale*, Nuovi equilibri, Viterbo 2004

### **Mito democratico e mito totalitario**

Arendt A.

- *The Origins of Totalitarianism* (New York 1951), trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967

- *The Human Condition* (Chicago, 1958), trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964

- *On Revolution* (New York 1963), trad. it. *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1965

- *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York 1963), trad. it. *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964

Baudrillard J., *La société de consommation, ses mythes, ses structures* (Parigi 1970), trad. it. *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976

Bobbio N., *Teoria generale della politica*, Biblioteca Einaudi, Torino 1999

Bottai G., *Politica fascista delle arti*, Signorelli, Roma 1940

Benevolo L., *Storia dell'architettura moderna*, Laterza, Bari 1960

Canetti E., *Masse und Macht* (Amburgo 1960), trad. it *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981

Canfora L., *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004

Chabod F.

- *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1962

- *Storia dell'idea d' Europa*, Laterza, Bari 196

Chomsky N., *Understanding Power. The Indispensable Chomsky* (New York 2002), trad. it. *Capire il potere*, Tropea, Milano 2002

Cresti C., *Architettura e fascismo*, Sansoni, Firenze 1986

De Felice R.

- *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1969

- *Autobiografia del fascismo*, Abete, Roma 1978

De Giorgio G., *La tradizione romana*, Flamen, Milano, 1973

Donadei M., *L'Italia delle cartoline 1848-1919*, L'Arciere, Cuneo 1977

Evola J.

- *Rivolta contro il mondo moderno*, Bocca, Milano 1951

- *La tradizione ermetica: nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte regia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971

- *Il mito del sangue*, Ar, Padova 1978

Ferrarotti F., *La tentazione dell'oblio: razzismo, antisemitismo e neonazismo*, Laterza, Roma 1996

Galasso L.; Panzanella M., *Struttura e persona. La fenomenologia del totalitarismo nel pensiero politico di Hanna Arendt*, Firenze Libri, Firenze 1989

Gibelli A.

- *La Grande Guerra degli italiani*, Rizzoli, Milano 1998

- *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1998

Gentile E.

- *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma 1994



- *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001

Gentile G., *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Sansoni, Firenze 1936

Gramsci A., *La religione come senso comune*, EST, Milano 1997

Hazard P., *La crise de la conscience européenne 1680-1715* (Parigi 1935), trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968

Hobsbawm E., *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality* (Cambridge 1990), trad. It. *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1990

Hobsbawm E.J. e Ranger T., *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983), trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1983

Malvano L., *Fascismo e politica dell'immagine*, Bollati Boringhieri, Torino 1988

Mazzarino S., *Fra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

Melucci A., *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna 1982

Melucci A. e Diani M., *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Feltrinelli, Milano 1992

Mosse G., *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality* (New York 1980), trad. it *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1999

Musti D., *Demokratìa. Origini di un'idea*, Laterza, Bari 1995

Navarini G., *Le forme rituali della politica*, Laterza, Roma-Bari 2001

Pizzorno A., *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano 1993

Poggi G., *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Il Mulino, Bologna 1992

Quilici V., *L'architettura del costruttivismo*, Laterza, Bari 1978

Renan E., *Qu'est-ce qu'une nation?* (Parigi 1882), *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma 1993

Ricoeur P., *Lectures on Ideology and Utopia* (New York 1986), trad. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994

Sapori F., *L'arte e il duce*, Mondadori, Milano 1932

Sartori G.

- *Elementi di teoria politica*, Bologna, Il mulino, 1987

- *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1997

Silva U., *Ideologia e arte del fascismo*, Mazzotta, Milano 1975

Schmitt C., *Le categorie del "politico"* (raccolta di testi pubblicati dal 1922 al 1963), Il Mulino, Bologna 1972

Todorov T., *Mémoire du mal, tentation du bien* (Parigi 2000), trad. it. *Memoria del Male, tentazione del Bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001

Vattimo G.

- *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989

- *Prigionieri del mito*, pubblicato in "la Stampa", 20 Febbraio 2002

Voegelin E.

- *Die politischen Religionen* (Vienna 1938), trad. it. *Le religioni politiche*, in *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993

- *Ersatz Religion* (Monaco 1959), trad. it. *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, in *Il mito del mondo nuovo. Saggio sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970

- *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Monaco 1959), trad. it. *Scienza politica e gnosticismo*, in *Il mito del mondo nuovo. Saggio sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970

Zunino P.G.

- *Interpretazione e memoria del fascismo. Gli anni del regime*, Laterza, Roma-Bari 1991
- *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, il Mulino, Bologna 1995

### **Il processo di demitizzazione**

Barthes R.

- *Le degré zéro de l'écriture* (Parigi 1953), trad. it. *Grado zero della scrittura*, Lerici, Milano 1960
- *Mythologie* (Parigi 1957), *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974
- *Elément de sémiologie* (Parigi 1965), trad. it. *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966
- *Critique et Verité* (Parigi 1967), trad. it. *Critica e verità*, Einaudi, Torino 1969

Bianco E., *Distruzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Silva, Roma 1961

Bultmann R.

- *Il dibattito sul mito*, trad. it. di saggi tratti dai voll. I e II di *Kerygma und Mythos* (Amburgo 1948-1955), Silva, Roma 1969

- *Neues Testament und Mythologie* (Amburgo 1948), trad. it. *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1990

Burkert W., *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge 1996), trad. it. *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Adelphi, Milano 2003

Carriero C., *Il consumo della pop art*, Jaka Book, Milano 2003

Castelli E., *La critica della demitizzazione: ambiguità e fede*, Cedam, Padova 1972

Debray R., *L'Etat séducteur. Les révolutions médiologiques du pouvoir* (Parigi 1993), trad. it. *Lo Stato seduttore. Le rivoluzioni mediologiche del potere*, Editori Riuniti, Roma 1997

Detienne M., *The Creation of Mythology* (Parigi 1981), *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983

Diano C., *Forma ed evento*, Marsilio, Venezia 1993

D'Onghia G., *Teatro e teatralità nell'opera di Karl Kraus*, Empiria, Roma 2003

Dorfles G.

- *Nuovi riti, nuovi miti*, Einaudi, Torino 1965

- *L'estetica del mito (da Vico a Wittgstein)*, Mursia, Milano 1967

Givone S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988

Herder J.G., *Literaturbriefe*, trad. it. *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente* (Berlino 1759), in *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1973

Klemperer V.

- *LTI. Notizbuch eines Philologen* (Lipsia 1975), trad. it. *La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998

- *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten – Tagebücher 1933–1945* (Berlino 1995), trad. it. *Testimoniare fino all'ultimo: diari 1933-1945*, Mondadori, Milano 2000

Kolakowski L., *Obecnos mitu* (Parigi1972), trad. it., *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992

Kraus K.

- *Die letzten Tage der Menschheit* (Monaco 1957), trad. it. *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Adelphi, Milano 1980

- *Beim Wort genommen* (Monaco 1965), *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1972

Maquard O., *Apologie des Zufälligen* (Stoccarda 1986), *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991

Marrone G., *Il sistema di Barthes*, Bompiani, Milano 2003

Spadoni A.S., *Il mondo giuridico e politico di Karl Kraus. I capricci della contraddizione*, Giuffrè, Milano 1994

### **Altri testi**

Borges J.L., *Ficciones* (Buenos Aires 1944), trad. it., *Finzioni*, Adelphi, Milano 2003

Camus A., *L'état de siege* (Parigi 1948), *Lo stato d'assedio*, in *Albert Camus. Tutto il teatro*, Bompiani, Milano 2000

Hugo V., *Notre-Dame de Paris* (Parigi 1831), *Notre-Dame di Parigi* Rizzoli, Milano 2000

Huxley A., *Brave New World* (Londra 1932), *Il Mondo Nuovo*, Mondadori, Milano 1981

Leopardi G., *Zibaldone di pensieri* (1817-1832), Ed. critica a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991

Rousseau J.J., *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Parigi 1775), trad. it, *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1992

Sacks O., *The Man Who Mistook His Wife for a Hat* (New York 1985), trad. it *L'uomo che scambio sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1986

Sartre J.P., *Les Mouches* (Parigi 1943), *Le mosche*, Bompiani, Milano 1991



## Indice

Prima parte

<i>Il mito dello Stato</i>	p. 1
<i>L'autonomia dello spazio mitico. Blumenberg</i>	p. 11
<i>Il mito al servizio della ratio</i>	p. 16
<i>Il mito come strumento di sopravvivenza</i>	p. 22
<i>Le armi tecniche del pensiero mitico.</i>	p. 33
<i>L'industria culturale</i>	
<i>Il sacrificio del soggetto</i>	p. 44
<i>La cultura come duplicazione della realtà</i>	p. 49
<i>Sciogliere il nodo gordiano del mito a partire</i>	p. 64

*dallo spazio vuoto*

Seconda parte

*Mitologia della ragione* p. 78

*Problematicità della tradizione* p. 88

*Il mito come archetipo* p. 94

*Lingua Tertii Imperii* p. 108

*Continuità* p. 115

*Carmina vel coelo possunt deducere lunam* p. 124

Bibliografia p. 137