

IL MITO, LA FILOSOFIA ED IL PROBLEMA DELLA REALTÀ NEL PENSIERO DI HANS BLUMENBERG

Nella riflessione di Blumenberg, il riconoscimento della possibilità di una netta differenziazione fra mito e filosofia è una questione particolarmente complessa; infatti, la prospettiva aperta dal filosofo dissolve la linea che tradizionalmente distingue le due modalità di esercizio del pensiero e porta così alla luce il loro intreccio. A tale sovrapposizione di ambiti consegue l'originalità dello stile di pensiero di Blumenberg che si sviluppa nell'andamento narrativo delle sue opere. Tuttavia, l'aspetto mitopoietico della filosofia di Blumenberg, visibilmente espresso dalla mole dei testi più significativi, è unito in modo indissolubile con l'analisi fenomenologica della stratigrafia della storia, tanto da poter definire la sua filosofia una «fenomenologia dell'ermeneutica»¹: un continuo focalizzare e rendere visibili i livelli e i rapporti che compongono il difficile rapporto che l'uomo intrattiene con la realtà. Il testo in cui Blumenberg svolge in modo più compiuto la propria filosofia del mito, *Elaborazione del mito*, non è quindi, così come altre opere, un lavoro di ricostruzione storica; ma la sua apparente povertà teorica, che tanto lo allontana dai tradizionali modi della filosofia, si sostiene sul fatto che la fenomenologia del filosofo è per sua natura applicativa, fungente, già in azione, e per questo poco propensa a inoltrarsi in problematiche puramente teoretiche.

L'intreccio di mito e filosofia ha precisi presupposti teorici basati su una rivalutazione critica della relazione che si è instaurata fra le due forme simboliche. La discussione del filosofo non si limita ad un generico riconoscimento dei limiti del pensiero razionale e del conseguente innalzamento del mito a possibile sostituto o supporto della filosofia. Il mito è innalzato a categoria paragonabile a quest'ultima, poiché entrambi non sono altro che modi di rapportarsi col mondo, in assenza di un'istanza superiore che ne determini univocamente la verità. La critica alla filosofia non ha l'obiettivo di sostituirla un mito più aderente ad una presunta verità o realtà, ma è una riflessione critica che ha come intenzione ultima l'interrogazione dell'uomo e dei modi in cui esso si rapporta alla realtà.

¹) Carchia 1999, p. 216.

In questo senso, Blumenberg compie una revisione del concetto di filosofia e in particolare delle esigenze di razionalità che essa impone all'uomo.

Per chiarire in che modo la filosofia si può differenziare dal mito si deve passare attraverso la messa in questione dei significati del concetto di realtà nel pensiero di Blumenberg. Questa nozione è centrale e la mancanza di una sua definizione è, per le ragioni che si vedranno, necessaria. Tramite la sua discussione si possono definire quali realtà i concetti di mito e di filosofia intenzionino e quindi è possibile penetrare con maggior chiarezza la differenza che li attraversa, pur tenendo presente la struttura di fondo che sembra accomunarli.

1. *Logos e mito*

Nella concezione di Blumenberg, il mito è la presa di distanza dall'assolutismo della realtà², cioè dal necessario *status naturalis* precedente ad ogni pensiero o storia. Il concetto di assolutismo della realtà è un limite costitutivo che non può essere aggirato e che definisce *ex negativo* l'origine, già da sempre abbandonata, dell'essere umano e di ciò che ad esso appartiene. L'assolutismo della realtà è il momento di soglia che può essere riconosciuto solo retrospettivamente, cioè dopo il suo superamento; quindi, è possibile un rapporto consapevole con questa realtà solo una volta riconosciuta la sua presenza inevitabile.

«La capacità di prevenire, l'anticipazione di ciò che non si è ancora verificato, il tenersi pronto per ciò che è assente, dietro l'orizzonte»³ partecipano essenzialmente al salto situazionale dell'uomo. La coscienza produce, quindi, una distanza dalla realtà da riempire di significati, affinché si possa placare l'angoscia causata dalla mancanza di un mondo adatto alla propria esistenza.

Blumenberg si rivolge al mito con lo sguardo del fenomenologo e riscontra nella complicatezza (*Umständlichkeit*), nella digressione (*Umwegigkeit*) e nella ripetizione (*Wiederholung*) i modi in cui l'attività mitopoietica svolge la propria funzione di distanziamento. Queste forme permettono di congedarsi dall'urgenza sempre presente dell'assolutismo della realtà e rendono sopportabile quest'ultimo nella forma – esonerata da ogni esigenza conoscitiva o veritativa – di un inestricabile reticolo di storie, personaggi e vicende.

La funzione del mito è terapeutica: esso volge lo sguardo agli antichi terrori, rappresentati come ormai passati, con il sollievo di chi ha superato un grande pericolo. Inoltre, esso rende possibile la produzione e l'articolazione di significatività⁴ che allontanano il terrore (*Entsetzen*) dell'insensatezza e dell'ignoto, anticipando un argine contro il caos. Per questo il mito è ipertrofico, poiché tenta di occupare preventivamente ogni possibile falla nella rete di significati. Infine, la grande plasticità delle sue forme, permette al mito di insistere, nei modi della sua ricezione, lungo tutta la storia dell'uomo.

²) Blumenberg 1979, p. 25 s.

³) *Ivi*, p. 26.

⁴) *Ivi*, pp. 87-147.

Blumenberg rifiuta la contrapposizione classica fra mito e filosofia: da una parte, critica la filosofia illuministica che considera il mito una falsità da liquidare; dall'altra, il filosofo si oppone alla tesi di una genesi della filosofia dal mito. Per Blumenberg questi approcci impediscono di riconoscere nel mito una forma in cui si esprime il *logos*, poiché «la linea di confine tra mito e *logos* è immaginaria, e non rende superfluo indagare sul *logos* del mito nel lavoro di abbattimento dell'assolutismo della realtà. Il mito stesso è un pezzo di impareggiabile lavoro del *logos*»⁵. Con la parola *logos*, il filosofo sembra riferirsi ad una generica attività che permetta la funzione basilare di prendere distanza, una funzione in grado di creare i presupposti per rendere possibile una donazione di senso. Mito, razionalità filosofica e scientifica hanno un rapporto di *Fundierung* con il lavoro del *logos*: questo è lo strato fondamentale in cui tutte le forme simboliche trovano una radice comune, pur non identificandosi completamente con esso e differenziandosi reciprocamente nelle leggi di sviluppo interno.

È importante mantenere la distinzione, anche se questa non impedisce rapporti stretti di parentela. Nel mito è presente l'attività del *logos*, cioè la condizione per la produzione di significatività; ma riconoscere una qualche forma di sensatezza del mito non risolve il problema del rapporto con la filosofia, che semplicemente viene spostato al livello delle leggi di strutturazione e sviluppo interno delle forme espressive del *logos*.

La genesi della filosofia a partire dal mito è per Blumenberg una tesi ingiustificata, poiché implicherebbe un salto non motivabile, dopo il quale qualcosa è stato lasciato definitivamente indietro (il mito) e per il futuro, una volta "scoperta" la ragione, non si possono che fare passi in avanti⁶.

Anche l'atteggiamento liquidatorio dell'illuminismo si rivela ambiguo. La ragione fondante, illuministica, cade infatti vittima della propria radicalità. Essa si pone come ciò che può definire e conseguentemente debellare il mito, il passato oscuro ormai abbandonato: «la ragione tematizzante si fa principio della ragione tematizzata: il *logos* viene al mondo attraverso la rottura col mito»⁷. Secondo Blumenberg, la ragione illuministica è caratterizzata da euforia fondativa, essa è cioè disposta a distruggere ed abbandonare tutto ciò che non soddisfa i propri standard conoscitivi: ciò che non offre la possibilità di una spiegazione razionale, rimanendo quindi inaccessibile, crea inquietudine e diventa un possibile focolaio di nuove paure; dunque quel che rimane ignoto viene giudicato dalla ragione come privo di senso. Nota quindi Blumenberg: «la richiesta di distruzione "critica" e della conseguente "fondazione definitiva" imporrebbero degli obblighi di prova che, se venissero realmente accettati e assunti con la serietà con cui vengono affermati e pretesi, non lascerebbero più spazio per ciò che si pensa di ottenere con questo processo per il movimento razionale dell'esistenza»⁸. Gli obblighi di fondazione che la ragione impone al mito sono da essa stessa soddisfatti? Chiediamo, quindi, con Blumenberg: «può essere

⁵) *Ivi*, p. 35; cfr. *ivi*, p. 52.

⁶) Cfr. *ivi*, p. 52.

⁷) *Ivi*, p. 215.

⁸) *Ivi*, p. 207.

razionale non essere razionali fino in fondo»⁹? Ciò comporta una ridefinizione del concetto di ragione, e quindi di filosofia, che non riguarda solo una sua intrinseca limitatezza di capacità, ma che affonda le proprie radici nella struttura stessa dell'essere umano.

La ragione fondante chiede a sé stessa una fondazione definitiva, raggiungibile attraverso la critica di tutto ciò che le si impone come oggetto. Secondo Blumenberg, assumendo con radicalità tale compito, la possibilità della fondazione si perderebbe in un processo idealmente infinito di critica della critica, «pertanto la selezione sul lungo periodo di costanti è addirittura la condizione per poter correre, in settori determinati, i rischi di *trial and error*»¹⁰, ampliando in questo modo la conoscenza. L'illuminismo impone a se stesso obblighi di prova che non può soddisfare e il campo d'azione legittimo della ragione strumentale diventa la selezione di ambiti costanti entro il fluire della storia. Solo in questi spazi delimitati è possibile lo sviluppo di procedimenti di critica finiti. Quindi, il razionalismo più intransigente presuppone un'autolimitazione – il riferimento ad ontologie regionali il più possibile omogenee – che esclude per principio la possibilità di una fondazione ultima e che consente invece il confronto critico e lo sviluppo della conoscenza.

Inoltre, la critica fondamentale che la ragione illuministica muove al mito – l'incapacità di legittimare la propria funzione – si ritorce contro sé stessa e rivela un'alleanza segreta col proprio opposto: mito e filosofia radicano la propria attività nella reazione all'ignoto e allo sconosciuto, prendendo le distanze dall'assolutismo della realtà. Blumenberg può dunque concludere sottolineando «che per liberarsi di ciò che la contraddice [cioè il mito] la ragione dovrebbe, ancora una volta, entrare in contraddizione con sé stessa [...]»¹¹.

⁹) *Ivi*, p. 206.

¹⁰) *Ibidem*.

¹¹) *Ivi*, p. 215. Risuona in questa dialettica la celebre tesi espressa da Horkheimer - Adorno 1947, p. 8: «il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia»; cfr. *ivi*, p. 19: «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». Secondo i due autori l'illuminismo nasce per liberare l'uomo dalla paura e renderlo padrone così come i miti, raccontando e nominando l'origine, cercano di spiegare e fissare il *mana*: l'indifferenziata ed estranea strapotenza reale della natura sull'anima umana (cfr. *ivi*, p. 22 s.). Se il mito condivide con l'illuminismo il tentativo di spiegare e dare un nome ad ogni cosa, l'illuminismo radicalizza questa esigenza e, come già accade nel mito, crea un sistema – definito totalitario – che offre la falsa spiegazione a priori di ogni accadere. Attraverso il formalismo matematico, l'illuminismo produce una dimensione di pura immanenza e di irriflessa immediatezza, entro cui il movimento del pensiero è bloccato: l'estraneo e lo sconosciuto sono già esclusi, tutto è già determinato e non esiste più un fuori: «nella pregnanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la bruta realtà è proclamata il significato che essa occlude», *ivi*, p. 35. Si possono notare profonde affinità fra le tesi di Blumenberg e quelle di Horkheimer ed Adorno, nonostante vengano tratte conseguenze divergenti. Per i due critici francofortesi l'illuminismo ha tradito la possibilità di liberazione in esso insita radicalizzando la propria funzione astrae e utilitaristica, portando l'umanità ad un nuovo stato di barbarie; per Blumenberg, invece, pur conservandosi la dialettica fra mito ed illuminismo, quest'ultimo obbedisce ad un'esigenza apotropaica insopprimibile e manifesta la propria contingenza

La ragione illuministica mantiene quindi una forma di continuità col mito che non può o non vuole vedere: essa, infatti, rifunzionalizza le stesse posizioni già occupate dal mito. Assegnando al mito la funzione di rispondere a problemi che la ragione stessa produce, e considerando inaccettabili le risposte mitiche, essa fornisce le proprie in opposizione a quelle del mito. La ragione definisce il concetto di mito in base a una funzione che ad esso non appartiene, e, in questo modo, la ragione è autorizzata a scartarlo perché giudicato inefficace¹². Il mito però non risponde a domande, anzi tenta di eluderle, e in questo modo cerca una determinazione completa e significativa del mondo. Le risposte appartengono alla ragione, perché essa non pretende di dare significatività a tutto, in virtù di quell'autolimitazione a costanti sul lungo periodo, che rendono possibile la discussione razionale¹³.

2. *Difettività della coscienza*

Secondo Blumenberg, la filosofia deve saper tener conto, nelle esigenze di razionalità che nascono dal suo interno, dell'antinomia fra vita e pensiero¹⁴: essa deve ricordare e indagare il senso delle proprie formazioni storiche che accrescono, e allo stesso tempo infittiscono, il senso del mondo. La significatività che la filosofia inevitabilmente produce può essere indagata, sempre dalla filosofia, senza atteggiamenti liquidatori, ma con l'intento di comprendere i movimenti di senso del pensiero.

Tale antinomia ha la propria radice nella costituzione stessa dell'essere umano: «l'assioma di ogni retorica è il *principium rationis insufficientis*. Esso è il correlato antropologico di un essere [*Wesens*] cui manca l'essenziale [*Wesentliches*]»¹⁵. Da tale principio derivano le difficoltà del rapporto retorico che l'uomo stabilisce con la realtà. La filosofia non si sottrae alla difettività essenziale dell'uomo; anch'essa rientra nei procedimenti retorici di distanziamento, alleggerimento e mediazione della realtà, esattamente come viene descritto il mito. Se anche la ragione filosofica rientra nella funzione autoconservativa del *logos*, allora essa affonda le proprie radici in una dimensione pre-logica, in un mondo della vita che non chiede di essere spiegato, perché ovvio e sempre presente.

Avvalendosi dell'analisi fenomenologica¹⁶, Blumenberg sottolinea la contingenza e la finitezza delle prestazioni della coscienza e la frattura che essa

e precarietà proprio nei tratti mitici che involontariamente continua a conservare. Cfr. Gentili 1998, pp. 212-272, in part. 212-220; cfr. Wetz 1993, pp. 56 s., 84 s.

¹²) Cfr. *ivi*, p. 52.

¹³) Cfr. *ivi*, p. 207.

¹⁴) Cfr. Blumenberg 1979, p. 207.

¹⁵) Blumenberg 1981b, p. 103.

¹⁶) Il rapporto di Blumenberg con la tradizione fenomenologica, in particolare nella versione husserliana, si protrae dalla tesi di abilitazione (*Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*) agli ultimi scritti del filosofo. L'importante approfondimento di temi fenomenologici da parte di Blumenberg si sta rivelando anche attraverso la recente pubblicazione di numerosi scritti inediti. Quindi, il confronto con Husserl è

introduce nel mondo della vita. Husserl ha descritto la coscienza come autogenerantesi temporalmente, organizzata in una dinamica di ritenzione e protensione, e tale struttura temporale è interpretata da Blumenberg «come mezzo per far fronte alla propria incapacità [della coscienza] di avere le proprie affezioni “tutte d’un colpo”, ma anche alla propria necessità di non perderle “tutto d’un colpo”»¹⁷.

Il tempo è quindi la forma fondamentale di mediazione con il mondo, esso è la forma che fa essere il mondo¹⁸, nella misura in cui diviene, nel tempo, per la coscienza. La temporalità costitutiva della coscienza è indice anche della sua posteriorità: essa non può avere il mondo – la totalità – in “un solo colpo”, ma deve, per esistere assieme ad esso, fraseggiarlo e mediarlo nel divenire temporale. La coscienza è quindi sempre in ritardo sul mondo, già da sempre posteriore alla realtà e la mediazione non può avvenire se non si presuppone uno spazio, la distanza, in cui possa realizzarsi.

La distanza è sempre presupposta in qualsiasi attività conoscitiva, e il tentativo di eliminarla tramite le seduzioni del realismo, cioè di possedere la “vera realtà” e “tutta la realtà”, significa aver già subito senza avvedersene il suo effetto. Dal punto di vista prettamente fenomenologico, l’antinomia si presenta al livello della costituzione della coscienza:

È la rinuncia ad essere la misura di tutte le cose ciò che fa scoprire al soggetto il senso della propria esistenza: d’essere sì, nella propria contingenza, ignorato dal mondo, ma, nello stesso tempo, di sapere e di scoprire questo mondo come ciò che non potrebbe esistere senza la sua rinuncia e la rinuncia di tutti alla propria soggettività. Ciò che la fenomenologia ha il compito di osservare e descrivere, è il processo di maturazione della soggettività, l’equilibrio che essa deve trovare tra rassegnazione e realizzazione, rinuncia e pretesa.¹⁹

L’ambivalenza della coscienza si colloca fra la necessità di essere misura di tutte le cose e l’impossibilità di realizzare tale compito, se vuole avere un mondo oggettivo: la temporalità della coscienza può diventare tempo del mondo, oggettivo, comune a tutti, solo se ogni soggettività è disposta a far «diventare il suo mondo il mondo, di vedere straniato, nel congiungimento dei tempi della vita, il suo tempo della vita nel tempo del mondo»²⁰. L’oggettività del mondo è prima di tutto temporale e si riversa nei confronti della coscienza come indifferenza, perché non appartiene a nessuno. L’oggettività, più che esperita, è quindi subita dalla coscienza, che, attraverso la posizione del tempo oggettivo, svela a sé stessa la propria contingenza²¹. Il tempo del mondo si costituisce con

certamente uno dei punti di riferimento per comprendere non solo i contenuti ma anche le modalità e le caratteristiche della filosofia di Blumenberg.

¹⁷) Blumenberg 1986, p. 327.

¹⁸) Cfr. Husserl 1959, p. 519: «L’essere del mondo è un essere nella modalità del tempo».

¹⁹) Blumenberg 1986, p. 339.

²⁰) *Ibidem*.

²¹) Sul nesso fra scoperta della contingenza della coscienza ed esperienza intersoggettiva cfr. Blumenberg 1986, pp. 327-345; Blumenberg 1989, pp. 7-13.

la partecipazione di tutti i soggetti, ma proprio per questo non può ritornare ad essi; la distanza che si stabilisce fra tempo del mondo e tempo della vita non è più recuperabile da alcuno. Il mondo è indifferente alle dimensioni temporali dell'uomo, ma questa indifferenza nasce dal contributo di tutti i soggetti e si ripercuote contro tutti: il prezzo da pagare per avere un tempo obiettivo e la certezza dell'esistenza del mondo è la rinuncia alla propria soggettività, che si sperimenta come mancanza di riguardi del mondo verso i soggetti in generale. Con la teoria filosofica, l'uomo tenta di riappropriarsi della coincidenza fra tempo della vita e tempo del mondo, condizione già da sempre abbandonata: occultando la distanza dal mondo tramite la teoria, l'uomo senza avvedersene la subisce, lasciando così oscuro ciò che invece è da riconoscere come condizione essenziale.

Blumenberg rileva come l'esperienza base della coscienza sia l'esperienza della negazione, cioè il riconoscimento di una mancanza. Il mondo della vita, inteso dal filosofo quale mondo delle ovvietà sempre presenti²², impedisce la costituzione di un polo soggettivo che si sappia come tale, perché in esso non viene garantita la condizione minima di distanza fra soggetto e oggetto:

La capacità di valutare che ciò che abbiamo incontrato non è ciò che avremmo dovuto incontrare, se esso si fosse trovato nella direzione che abbiamo preso, costituisce complessivamente il vissuto-base della negazione, la quale non necessariamente o solo da ultimo conduce al giudizio, ma più probabilmente si manifesta nella decisione di invertire la marcia sul cammino del riempimento mancato. Ma se ora ci si immagina che la correzione dell'intenzione e delle sue fasi intermedie, che abbiamo attuato con l'aiuto della negazione, conduca tuttavia, secondariamente, al successo e al riempimento – allora, e solo allora, abbiamo conquistato la base della posizione. Di conseguenza, ciò che occorre è innanzitutto la conferma e il riconoscimento che ciò che è ora è qui, in effetti è ciò che avrebbe dovuto trovarsi là e allora.²³

La coscienza si costituisce nella resistenza contro la delusione delle aspettative mancate: tale resistenza si esplica nella distanziamento e la mediazione del rapporto col mondo. L'esperienza base della negazione è possibile solo se ci si immette nella direzione della sua correzione, cioè verso l'esperienza di una posizione. Ma la posizione, per quanto necessaria, è sempre idealmente posteriore, poiché, se non si desse la negazione, cioè l'occasionale discordanza fra ciò che è e ciò che ci saremmo aspettati che fosse, non si darebbe alcuna esperienza consapevole, ma si darebbero solo le ovvie e inconsapevoli concordanze del mondo della vita. La possibilità della coscienza nasce quindi dalla frattura dell'ordine armonico che si può immaginare appartenente al mondo della vita. Per mantenere la propria unità, la coscienza deve distanziare – anzi, ha già distanziato – i propri oggetti; essa ha già sacrificato la totalità del mondo per avere, a causa di quell'esperienza base della negazione, un mondo parziale sempre aperto a nuove

²²) Questa definizione è ripresa da Blumenberg in Blumenberg 1981a, p. 24. Cfr. Husserl 1959, p. 206.

²³) Blumenberg 1986, p. 66.

definizioni. In questo modo si può resistere alla disseminazione di senso che conseguirebbe se non si conservasse l'unità della coscienza, la quale garantisce la possibilità se non del senso, almeno di un senso.

La teoria sembra risolvere il problema della distanza e del condizionamento storico, ricercando l'immediatezza del rapporto fra soggetto e oggetto in vista della completa manipolabilità e trasparenza. Ma, nella struttura scientiforme del pensiero, cioè nella sua metodizzazione o formalizzazione, Blumenberg individua i limiti della rinuncia alla ricerca del senso delle proprie operazioni e dell'irriflessa ripetibilità del metodo²⁴. Inoltre, la teoria e i suoi derivati (i prodotti tecnici) ricadono in una ovvietà non indagata che nasconde, invece di spiegare, la distanza²⁵ dalla realtà che essi presuppongono. Se il senso del mondo ha come propria condizione di possibilità la distanza che da esso la coscienza deve prendere, allora anche le formazioni di senso prodotte dalla teoria subiscono tale distanza. In questo senso, l'irriflessa ripetibilità del metodo occulta ciò che dovrebbe portare alla luce: nasconde il senso della propria attività dietro i successi della sua applicazione. Secondo Blumenberg, la filosofia (ed in particolare la fenomenologia) svolge il proprio compito intrappolata entro l'antinomia fra prestazione finita della teoresi [*Leistung*] ed il perseguimento infinito dell'evidenza [*Einsicht*]²⁶: la filosofia si definisce nello sforzo continuo dell'idealizzazione, che produce nuove significatività e torna, sempre di nuovo, su di esse per problematizzarle e criticarle. Ed è proprio nel movimento di ritorno sulle proprie formazioni di senso che la filosofia si differenzia rispetto al mito.

3. *Ripercorrere la distanza*

Considerata la contingenza e strutturale posteriorità della coscienza, quale senso può avere un processo del pensiero potenzialmente infinito, la cui realizzazione è sempre infinitamente lontana, per una vita umana essenzialmente finita? In questa antinomia si comprende la differenza fra mito e filosofia.

L'antinomia investe qualsiasi attività filosofica ed ha nella metafora della caverna una rappresentazione particolarmente pregnante:

l'atteggiamento del *retour au réel* deve dedicarsi piuttosto che alla realtà che esso promette, alla demistificazione delle illusioni, dei miraggi e delle seduzioni da eliminare. Ogni retorica del realismo ha bisogno delle congiure che finora l'hanno ostacolata. La metafora della caverna di Platone, secondo la quale i prigionieri davanti ai giochi d'ombra sulle pareti non

²⁴) Cfr. Blumenberg 1981a, p. 41.

²⁵) *Ivi*, p. 37: «l'elemento tecnico ridiviene in quanto tale invisibile se si impianta nel mondo della vita. La tecnicizzazione non solo strappa ogni relazione fondante al comportamento teoretico che scaturisce dal mondo della vita, ma comincia a sua volta a regolare tale mondo rendendo identica la sfera in cui non poniamo ancora delle domande, con quello in cui non ne poniamo più, e facendo sì che il dominio di questo campo oggettuale venga motivato e guidato dalla dinamica immanente del sempre-pronto tecnico».

²⁶) *Ivi*, p. 49.

riconosceranno mai la vera realtà se prima non ne verranno tirati fuori violentemente è il modello di tali demistificazioni: è un attacco alla retorica questo di Platone, giacché i manipolatori delle ombre sono i “sofisti” considerati come “costruttori di immagini”, ed è allo stesso tempo esso stesso retorica, perché si fonda sull’elementare metafora del “venire alla luce” dilatata a similitudine di una realtà assoluta la cui evidenza però non può essere mantenuta.²⁷

Il mito della caverna platonica rappresenta il movimento della filosofia: un movimento che non è mai compiuto e che è sempre ancora da realizzare. Nell’ultima opera pubblicata in vita, *Höhlenausgänge*²⁸, Blumenberg insegue il movimento inesausto della filosofia attraverso le ricezioni della metafora della caverna.

L’uscita dalla caverna è la presa di distanza dal mondo ovvio in cui viviamo, che rende possibile l’interrogazione. Il ritorno del filosofo nella caverna comporta però dei rischi, perché significa scontrarsi con la realtà del mondo ovvio che fornisce più garanzie e meno ragioni per chi vive al suo interno. La presa di distanza che l’esercizio del pensiero filosofico presuppone si scontra con la distanza celata sotto il manto di sicurezza e di ovvietà del mondo della vita. Quest’ultimo non è un mondo falso da abbandonare, ma è una dimensione necessaria per l’esistenza umana, poiché solo in esso è possibile una forma di armonia che garantisca la certezza e la continuità della vita. In esso però si nascondono gli strati della sua costituzione di cui la filosofia, nel suo movimento di risalita e discesa, andata e ritorno, svela la contingenza. Blumenberg, citando Goethe, descrive l’intreccio fra mito e filosofia e la funzione che la ragione innanzitutto assolve: «Perdona queste astruse espressioni! Ma da sempre gli uomini si sono perduti in queste regioni e hanno cercato di comunicare parlando in questo modo, là dove la ragione non arrivava e tuttavia non si voleva lasciare il campo all’irrazionale». Facendo risuonare Kant nelle sue parole, Blumenberg sostiene: «Nessuno ha mai detto con più precisione perché la ragione si concede bisogni, che essa stessa suscita, senza essere in grado di soddisfarli nella propria disciplina regolare: non per impadronirsi comunque, furtivamente, del sovrappiù negato, ma per non lasciare che l’irrazionale acquisti potere sullo spazio non occupato»²⁹. La ragione gioca in difesa: non potendo dominare ciò che non può raggiungere, tenta di arginare l’inquietudine per l’irrazionale attraverso la fuga nei concetti.

Ma i concetti diventano pensabili se si ha a disposizione uno spazio, al di là della realtà, in cui è possibile costruirli. Entro la realtà della caverna non c’è il vuoto, l’assenza necessaria per i concetti, perché la distanza è occultata dalla caverna stessa: il mito, l’ovvio, la mera presenza familiare del mondo³⁰. Ma è la

²⁷) Blumenberg 1981b, p. 111.

²⁸) Blumenberg 1989.

²⁹) Blumenberg 1979, p. 481.

³⁰) Cfr. Blumenberg 1989, pp. 611-612: «l’uscita [dalla caverna] assomiglia sempre al fatto originario della costruzione dei concetti: il passaggio dall’immaginazione al concetto presuppone distanza, lontananza, assenza, limiti da valicare. Le attitudini a superare le riduzioni vitali dello spazio mediante movimenti di scarto, intrufolandosi da qualche altra parte, esigono

caverna stessa a fornire i mezzi per uscire³¹, essa non è la metafora di una situazione originaria dell'uomo, ma rappresenta già un ritorno nella caverna, proprio per sfuggire alla fragilità e non ovvietà dell'esistenza e del pensiero umano. La caverna è un momento secondario, è già un allontanamento da altro e, proprio per questo, contiene i semi della fuga nei concetti.

Così Blumenberg commenta la realtà di chi è dentro e di chi è fuori dalla caverna: «quel che unisce tra di loro gli abitanti della caverna, quelli reali della preistoria come quelli mitici della metafora, è l'avversione per la "realtà reale". Quel che unisce tra di loro i fuggitivi della caverna, quelli veri della post-storia come quelli escatologici della metafora, è il tentativo di resistere alla "realtà reale"»³². La realtà reale, l'assolutismo della realtà, è quell'inizio intollerabile e inquietante che provoca il pensiero: rientrare nella caverna e tentare di uscirne sono due movimenti complementari che reagiscono allo stesso enigma. La caverna non è la vera realtà, così come non lo è il mondo dei concetti della filosofia: stare nella caverna è fuggire dall'assolutismo della realtà e il mito è un suo prodotto; la filosofia invece resiste all'assolutismo perché riconosce nel mito un movimento di allontanamento ed esonero, in questo senso, essa abbatte l'ovvietà del mito e ne rivela la contingenza. Ma portando alla luce la contingenza del mondo umanizzato si fa più forte la necessità di resistere all'assolutismo della realtà, perché la sua indifferenza si fa più pressante.

Il pensiero destabilizza la sicurezza della vita, la quale non chiede di essere compresa, ma solo di essere perpetuata. L'idealizzazione compiuta dalla filosofia ritorna incessantemente sul mondo dal quale essa stessa proviene; il lavoro di spoliatura della realtà verso il reale si tramuta esso stesso in un procedimento retorico: la vera realtà può essere detta sempre e solo in termini metaforici e quindi attraverso mediazioni, che non danno mai la "cosa stessa".

Le esigenze di razionalità che nascono all'interno della filosofia non possono eludere il problema della significatività delle sue operazioni; quindi, la filosofia deve tornare sempre indietro per interrogare la propria provenienza e ripercorrere ancora una volta la distanza. Le rassicurazioni che il mito produce, l'abbandono dell'assolutismo della realtà e la legittimità della vita umana, sono messe davvero in discussione dalla costante interrogazione filosofica che attraversa *immer wieder* quella distanza che il mito, attraverso la sua ipertrofia, tenta di nascondere. La filosofia non dissolve il mito rinchiudendolo in passato infantile dell'umanità, poiché il mito permane nella filosofia come strato base che fornisce "materiale" al pensiero riflessivo. Blumenberg riassume la condotta della filosofia nella tesi: «*reale è tutto ciò che non è irreal* [*Wirklich ist, was nicht unwirklich ist*]»³³. Seppur tautologica, questa espressione esplicita il compito di demistificazione della filosofia che ritorna sempre a indagare, in un processo infinito, le realtà in cui viviamo. Se la cultura, nel senso più ampio possibile del termine, rivela la propria contingenza, e quindi la propria "irrealtà", il residuo, lo

che lo "spazio vuoto", in quanto orizzonte delle possibilità, sia compreso da tutti al di là del reale».

³¹) Cfr. *ivi*, p. 611.

³²) *Ivi*, p. 612.

³³) *Ivi*, p. 616.

zoccolo duro della realtà, è quell'assolutismo della realtà che non può che rimanere ignoto, poiché già da sempre abbandonato.

Il mito si presenta come l'ovvio che nasconde la propria contingenza e che garantisce la possibilità e continuità della vita; di esso la filosofia non può fare a meno per un duplice motivo: da una parte, il mito rimane come monito dello standard conoscitivo sotto cui la filosofia non può scendere; esso è quindi relegato a concetto in base a cui la filosofia può definirsi, per esclusione, razionale. Dall'altra parte, il mito si attesta come ineludibile strato interno della filosofia; esso infatti radica la filosofia nella finitezza e nell'insopprimibile esigenza di significatività della vita umana. Attraverso i concetti, la filosofia torna ad indagare i modi in cui il senso si esprime nel mito senza la pretesa di dominarlo o estinguerlo, ma anzi riconosce il valore emancipatore.

4. *Una fenomenologia dell'assenza*

La realtà è la grande incognita della filosofia di Blumenberg. Ma è proprio a partire dalla sua indeterminazione che si può proseguire la riflessione. Le produzioni simboliche di cui l'uomo si circonda, creando le caverne simboliche che Blumenberg descrive nei loro intrecci, sono metaforiche, "stanno per", impongono mediazioni e si propongono come realtà. Ma chiedersi che cosa le metafore sostituiscano, al posto di cosa esse stiano, è fuorviante. Infatti, le produzioni simboliche riempiono e allo stesso tempo indicano un'assenza che traspare attraverso la loro funzione di mediazione. Blumenberg invita a porre attenzione al *come* esse funzionino, vale a dire a come le metafore della realtà siano modi del rapporto dell'uomo con la realtà, senza però esaurire il senso di quest'ultima. L'impegno del filosofo non è rivolto solo alla descrizione di situazioni storico-culturali; piuttosto, la prospettiva di Blumenberg "fa vedere", attraverso la descrizione dei modi, l'emergere del *perché*, cioè il problema fondamentale del loro senso.

La distanza, lo scarto fra uomo e realtà, è ciò che determina la possibilità stessa di un rapporto con la realtà³⁴. Nella modificabilità delle metafore si esprime il rapporto problematico, angosciato e precario che l'uomo intrattiene con la realtà. Non è possibile alcun ritorno ad un rapporto naturale, ovvio, armonioso, con essa, perché la realtà è nella misura in cui è costantemente in tensione e irrisolta. La realtà si dà quindi nella distanza, nella problematicità, nella tensione, nell'irrisolutezza, nell'incompletezza della sua determinazione. Essa è, direbbe Blumenberg, «una determinata indeterminazione»³⁵; un campo aperto riconoscibile ma non completamente determinato e determinabile. Il senso ulti-

³⁴) Cfr. *ivi*, p. 84: «l'assolutismo di quest'ultima realtà non comincia solo quando esso ci costringe alla sottomissione; e tuttavia la storia di questo assolutismo comincia quando ci rendiamo conto di esso: quando viene in "vita" ai margini del "mondo della vita". Ad un certo punto questa "mancanza di riguardi" del mondo verso ognuno, non solo verso le vittime del suo speciale favore, fu scoperta e sopportata – un primo giorno del realismo».

³⁵) Blumenberg 1981, p. 10.

mo della realtà, il suo nocciolo duro che resiste alle interpretazioni, non è oltre le metafore che la sostituiscono, ma entro esse, nei loro profili e nello scarto del rapporto fra uomo e realtà di cui esse stesse sono espressione.

La filosofia di Blumenberg, che si esprime nella focalizzazione e descrizione degli scarti, può essere dunque definita una fenomenologia dell'assenza³⁶: negli intrecci delle produzioni metaforiche che danno consistenza al senso del mondo, senza esaurirlo, si nasconde una presenza incognita e direttamente in-nominabile. Le digressioni (*Umwege*) di cui la cultura, nel suo senso più ampio, si compone sono già da sempre perdita e riconquista, avvicinamento e allontanamento del senso del mondo. Ciò che traspare nelle digressioni è l'esigenza insopprimibile dell'uomo: la necessità del senso. Le realtà in cui viviamo non esauriscono il senso, ma anzi quest'ultimo, il reale, è sempre al di là e allo stesso tempo è immanente alle realtà che da esso si originano. La fenomenologia dell'assenza di Blumenberg percorre i limiti delle metafore culturali, mostra la loro precarietà, le variazioni, gli intrecci delle risposte che in esse si compiono e, contemporaneamente, illumina, senza nominarlo, l'orizzonte ulteriore che si dà nella propria assenza, nella distanza, e che i miti, le metafore e la filosofia non possono esaurire. Il senso è presente nell'assenza: esso è la condizione stessa per cui le realtà possano avere un senso; il senso è lo sfondo oscuro in cui si stagliano le realtà storiche in tutta la loro viva complessità e, allo stesso tempo, esso è la cifra per pensarle nella loro radicale contingenza.

Nell'antropologia blumenberghiana, l'uomo è un animale carente, privo di strumenti adattivi che gli permettano un rapporto adeguato con le urgenze della realtà; ma la povertà può trasformarsi da limite in possibilità. Il rapporto irrisolto con la realtà e gli scarti cui il tentativo di rapportarsi ad essa va inevitabilmente incontro sono il segno di una ricchezza di risorse che si esplicitano e si sviluppano ad un livello diverso da quello naturale e che contribuiscono a fare della vita dell'uomo una vita votata alla ricerca del senso, con tutti i rischi che questo compito comporta nella radicale contingenza dell'esistenza umana.

PAOLO CALONI
paolo.caloni@gmail.com

³⁶) Alcune tesi espresse dal filosofo sembrano andare in questa direzione, cfr. Blumenberg 1986, p. 49: «Anche sotto questo aspetto la filosofia deve essere caratterizzata come agli antipodi rispetto al mondo della vita. Al di là della sua funzione nell'accrescere e affinare l'attenzione per stati di cose, essa è sostanzialmente una disciplina per afferrare l'assente e coltivare i mezzi relativi: i concetti e i simboli, i giudizi e le inferenze».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Blumenberg 1979 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 (trad. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991).
- Blumenberg 1981 H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 (trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1984).
- Blumenberg 1981a H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in Id., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 7-54 (trad. it. di M. Cometa, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 11-49).
- Blumenberg 1981b H. Blumenberg, *Antropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in Id., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 104-136 (trad. it. di M. Cometa, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 85-112).
- Blumenberg 1986 H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 (ed. it. a cura di G. Carchia; trad. it. di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1996).
- Blumenberg 1989 H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 (trad. it. di M. Doni, *Uscite dalla caverna*, Milano, Medusa, 2009).
- Carchia 1999 G. Carchia, *Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 215-225.
- Gentili 1998 C. Gentili, *A partire da Nietzsche*, Genova, Marietti, 1998.
- Husserl 1959 E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana, VI), a cura di W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1959 (trad. it. di E. Filipini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2002).
- Horkheimer - Adorno 1947 M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947; poi Frankfurt am Main, Fischer, 1969² (trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997).
- Wetz 1993 F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1993.

