

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Dipartimento di Filosofia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
XXVI Ciclo



**HANS BLUMENBERG: REALTÀ METAFORICHE E
FENOMENOLOGIA DELLA DISTANZA**

Settore M-FIL/03 – Filosofia Morale

Tesi di Dottorato di

Paolo Caloni

Matricola: R09378

Tutor: Prof.ssa Maria Cristina Bartolomei

Coordinatore del Dottorato: Prof. Paolo Spinicci

Anno Accademico 2012/2013

Indice

Chiave delle citazioni	p. 1
Introduzione	p. 3

I PARTE

LA METAFORA COME FUNZIONE SIMBOLICA: UN PERCORSO

1. Sviluppo della metaforologia	p. 17
1.1 <i>Begriffsgeschichte</i> e metaforologia	p. 17
1.2 La metaforologia al debutto: <i>Licht als Metapher der Wahrheit</i>	p. 20
1.3 <i>Paradigmi per una metaforologia</i>	p. 24
1.3.1 Vico e la metafora	p. 26
1.3.2 Kant e il simbolo	p. 31
1.3.3 Metafora della verità e verità della metafora	p. 38
1.3.4 La processualità metaforica: <i>La docta ignorantia</i>	p. 46
1.3.5 Sul rapporto fra mito e metafora: il tema della caverna	p. 51
1.4 Verso la fenomenologia	p. 53
1.4.1 Coscienza e metafora	p. 55
1.4.2 Metafora e mondo della vita	p. 58
2. Cassirer e il fondamento metaforico delle forme simboliche	p. 63
2.1 Le forme simboliche e la conoscenza mediata	p. 63
2.2 Le funzioni e la funzione espressiva	p. 68
2.2.1 Il mito	p. 72
2.3 La funzione rappresentativa	p. 77
2.4 Percezione di cose e percezione d'espressione	p. 81
2.5 L'intreccio di mito e linguaggio: la metafora radicale	p. 85
3. Pregnanza simbolica e storicità metaforica	p. 92
3.1 Operatività e pregnanza simbolica della metafora	p. 93
3.2 Metaforologia – fenomenologia – morfologia	p. 99

II PARTE

IL FONDAMENTO CRITICO DELLA FILOSOFIA: IL MONDO DELLA VITA

1. Fenomenologia e mondo della vita	p. 106
1.1 Ovvietà del mondo e concordanza delle esperienze	p. 111
2. Il mondo della vita secondo Blumenberg	p. 123
2.1 L'ovvio e l'assenza di negazione	p. 123
2.2 Assenza di senso nel mondo della vita	p. 127
3. La realtà ovvia e la realtà della fenomenologia	p. 132
3.1 Genesi della negazione e la modalizzazione dell'esperienza	p. 135
3.2 Libera variazione e contingenza del mondo	p. 141

4. Genesi del pensiero e della filosofia	p. 144
4.1 Il tempo e la finitezza della coscienza	p. 150
4.2 Un problema di senso: la fenomenologia fra tecnicizzazione e mondo della vita	p. 159
5. <i>Lebenswelt</i> e assolutismo della realtà: verso il mito	p. 166
5.1 Sul confine fra mito e metafora	p. 169

PARTE III SIGNIFICATO E FUNZIONE DEL MITO

1. Sull'assolutismo della realtà	p. 174
1.1 Ri-cominciare dall'inizio?	P. 179
2. I nomi e le storie mitiche	p. 186
2.1 La struttura delle storie	p. 191
2.2 Significatività e retorica	p. 197
3. Il mito e la sua ricezione	p. 207
3.1 Strutturalismo e ricezione: analogie e differenze	p. 208
3.2 Portare a termine il mito	p. 217
4. La caverna, la memoria e il tempo	p. 222
4.1 Vita e fasi di transizioni	p. 225
4.2 Concetto di realtà e ricordo. Storia naturale del mito della caverna	p. 228
5. Mito e memoria	p. 235
5.1 Il mito come strategia dell'oblio	p. 238
5.2 Memoria trascendentale del senso	p. 240
5.3 Memoria e coscienza vs contingenza	p. 246
6. La dimensione simbolica del tempo e la caverna	p. 255
Conclusioni	p. 261
Bibliografia	p. 271

E non c'è niente di più chiaro o più solido, a prima vista, della nozione di reale o di realtà. La realtà, per così dire, non ha bisogno di commenti.

E. Minkowski

Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen.

Th. W. Adorno

Per i suoi abitanti, la terra fu sempre l'invisibile per eccellenza. Ce l'avevano sotto i piedi, non davanti agli occhi, ovvia e inavvertita. Mancava appunto la negazione come condizione dell'appariscenza.

Guardata dallo spazio la terra si mostra, se così si può dire, in un oceano di negatività: un'isola in mezzo al nulla.

Ciò la rende visibile in un senso eminente: dolorosamente chiara.

H. Blumenberg

Chiave delle citazioni

Le opere di Blumenberg, Husserl e Cassirer maggiormente utilizzate per la composizione del testo sono segnalate nella modalità elencata. Nelle note, alla sigla e alle pagine dell'originale segue, dove presente, il numero di pagina dell'edizione italiana.

Per motivi di uniformità e coerenza interna alla ricerca, le traduzioni disponibili non sono sempre seguite alla lettera.

Opere di Hans Blumenberg:

Paradigmen = Paradigmen zu einer Metaphorologie, «Archiv für Begriffsgeschichte», 6, 1960, pp. 7-142; trad. it. di M.V. Serra Hansberg, ID., *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009

Ausblick = Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, pp. 77-93; trad. it. di F. Rigotti (revisione di B. Argenton), *Sguardo su una teoria della inconcettualità*, in ID., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 113-136.

Le pagine in tedesco fanno riferimento alla seguente edizione: Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 193-209.

WWM = Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, «Poetik und Hermeneutik», vol. 4, Wilhelm Fink Verlag, München 1971; trad. it. a cura di G. Leghissa, ID., *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002.

AaM = Arbeit am Mythos, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; trad. it. di B. Argenton, ID., *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

LTP = Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, in ID., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 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*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 11-49.

AAR = Antropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in ID., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam 1981, pp. 104-135; trad. it. di M. Cometa, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in ID., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 85-112.

LuW = Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; trad. di B. Argenton, ID., *Tempo della vita e tempo del mondo*, ediz. ital. a cura di Gianni Carchia, Il Mulino, Bologna 1996.

SF = *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; trad. it. di B. Argenton, ID., *L'ansia si specchia sul fondo*, Il Mulino, Bologna 1989, nuova ed. 2005.

HA = *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; trad. it. di M. Doni, ID., *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009.

ThL = *Theorie der Lebenswelt*, hrsg. von Manfred Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.

Opere di Edmund Husserl:

Krisis = *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

EU = *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogik der Logik*, Klaassen Verlag, Hamburg 1948; trad. it. di F. Costa e L. Samonà, ID., *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995.

Opere di Ernst Cassirer:

FFS I = *Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache*, 1923, in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. XI, hrsg. von B. Recki, Meiner, Hamburg 1998; trad. it. a cura di G. Raio, ID., *Filosofia delle forme simboliche, I. Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004.

FFS III = *Philosophie der symbolischen Formen, III. Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, 1923, in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. XIII, hrsg. von B. Recki, Meiner, Hamburg 1998; trad. it. di E. Arnaud, ID., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III/1, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1984 e ID., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III/2, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze, 1998.

SuM = *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, 1925, in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. XVI, hrsg. von B. Recki, Meiner, Hamburg 1998, pp. 227-311; trad. it. di Vittorio Enzo Alfieri, ID., *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dei*, Il saggiatore, Milano 1976².

Introduzione

Nel 1982, rispondendo alla domanda, posta da una rivista, su quale fosse secondo lui la realizzazione della felicità terrena, Hans Blumenberg rispose: «*Sagen zu können, was ich sehe*»¹. Nella sua fulminea risposta, Blumenberg ha acutamente sintetizzato il senso della propria filosofia. Estremamente articolata e caratterizzata da ciò che può apparire disorganicità e dispersione, la filosofia blumenberghiana è guidata da un progetto di fondo in cui scrittura e visione, compenetrandosi, danno vita al pensiero.

A un primo impatto i testi di Blumenberg lasciano disorientati per la ricchezza, l'erudizione e la minuziosità delle sue esposizioni, ma suscitano anche perplessità per l'apparente assenza di argomentazioni teoretiche che spieghino i lunghi percorsi storici e concettuali affrontati dall'autore. Odo Marquard ha osservato che i testi di

¹ Dichiarazione riportata in Manfred SOMMER, »*Sagen zu können, was ich sehe*«. *Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis*, «Neue Rundschau», Jahrgang 109, Heft I/1998, pp. 78-82, qui p. 81. Non si può escludere che la risposta di Blumenberg sia una cripto-citazione di quanto Husserl scriveva nelle prime pagine della *Krisis*, orig. p 17: «*Ich versuche [...] zu beschreiben, was ich sehe*».

Blumenberg sono «*Problemkrimis*»², gialli filosofici, nei quali l'autore raccoglie le tracce disseminate in molti luoghi per ricostruire il problema che si va affrontando. Nei suoi testi Blumenberg cerca dunque di dire, di esprimere, ciò che vede, così come un investigatore cerca di vedere negli indizi raccolti cosa è accaduto per risolverne il mistero.

Le tracce selezionate da Blumenberg sono disperse nella dimensione culturale dell'essere umano: nessun ambito particolare può essere escluso, così come nessuna epoca storica può essere ignorata. Ciò comporta il continuo attraversamento del pensiero di molti autori provenienti dai più disparati ambiti culturali. La complicata articolazione della prosa di Blumenberg riflette la conformazione dei fenomeni culturali, i quali si compongono di interazioni e rinvii reciproci fra diversi settori. I gialli filosofici narrati nei suoi testi hanno molte soluzioni, perché raccontano in un'unica storia molte storie. Per questo, la rilevanza filosofica dell'opera di Blumenberg risiede nella sua capacità di interrogare ed essere interrogata da molti punti di vista, che portano ogni volta in primo piano un percorso a discapito degli altri possibili.

Affrontare un pensiero così fecondo impone dunque scelte interpretative da esplicitarsi chiaramente. Per delineare l'intenzione che guida la presente ricerca è necessario approfondire il modo in cui il suo pensiero si presenta, riconoscendo preliminarmente che Blumenberg è stato senza ombra di dubbio uno scrittore di notevoli capacità e, soprattutto, che egli è stato un grande lettore: chi si accinga a studiare le opere del filosofo non può prescindere dal fatto che in esse si è riversata l'enorme mole di letture compiuta da Blumenberg nel corso dei suoi studi e che la loro complessa articolazione formale non è indifferente al contenuto ivi espresso. Ciò che si dispiega nei suoi testi, brevi o monumentali che siano, è un immenso coacervo di autori, prospettive e tematiche fra loro intrecciate, le quali difficilmente possono essere ricondotte ad un argomento specifico. Partendo da elementi che in prima istanza appaiono come dettagli, Blumenberg mostra una grande capacità di sintesi di complesse dottrine filosofiche e scientifiche, attraversandone ed illuminandone in poche battute i nuclei centrali.

² Odo MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*, in Franz Josef WETZ und Hermann TIMM (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 17-27, qui p. 22.

Sullo stile di pensiero e di scrittura di Blumenberg si è scritto molto e ciò potrebbe rappresentare già di per se stesso un problema da affrontare isolatamente. L'inestricabile unità dei suoi lavori è una fonte continua di difficoltà: infatti, come è stato ampiamente sottolineato dalla critica, è spesso arduo comprendere dove finisca il pensiero di Blumenberg e dove cominci quello dell'autore che sta commentando; a ciò si aggiunge il costante dialogo che Blumenberg mantiene con pensatori implicitamente presupposti o solo evocati, spesso criticamente, solo per mezzo di loro formulazioni tipiche.

Un'ultima difficoltà è dovuta al fatto che rispetto alle lunghe narrazioni di teorie e filosofie altrui, Blumenberg prende raramente una posizione chiara, preferendo integrare e far interagire il proprio commento con l'autore o la posizione discussa. Esposizione ed interpretazione si presentano congiunte e accade che per presentare il pensiero di Blumenberg si debba necessariamente rivolgersi ad altri pensatori. Sorge dunque una perplessità: è possibile approfondire la sua filosofia indipendentemente da altro? O formulato diversamente, «quanto si può omettere dell'opera di Blumenberg senza che il residuo di questa distruzione testuale cessi di essere davvero Blumenberg?»³.

Eppure, questo modo indiretto, letterario⁴, di fare filosofia non è dovuto solo a una scelta di ricercatezza stilistica, ma racchiude un metodo di conduzione del pensiero ben definito.

Oltre all'intreccio di autori, espliciti ed impliciti, attraverso i quali si compone la filosofia di Blumenberg⁵, è necessario soffermarsi su un altro punto, correlato al precedente. Ancora una volta, nelle sue opere si intessono molteplici tematiche e

³ Ivi, p. 19, «wieviel kann man von Blumenbergs Werk weglassen, ohne daß das Residuum dieser Textvernichtung aufhört, wirklich Blumenberg zu sein?».

⁴ Sul pensiero di Blumenberg come esempio di sovrapposizione fra filosofia e letteratura sono intervenuti: Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; trad. it. di Marina Calloni, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 257; Carlo GENTILI, *Introduzione all'edizione italiana*, in Hans Blumenberg, *Passione secondo Matteo*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 9-39; Joseph Leo KOERNER, *Ideas about the thing, not the thing itself: Hans Blumenberg's style*, «History of the Human Science», 6, 1993, pp. 1-10; Felix HEIDENREICH, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005, pp. 11-13; Philipp STOELLGER, *Vom Denkstil zum Sprachstil. Von Fleck zu Blumenberg – und zurück: Zur möglichen Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte*, in Cornelius BORCK (Hrsg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013, pp. 196-228.

⁵ Cfr. O. Marquard, *Entlastung vom Absoluten*, in F. J. Wetz – H. Timm (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., p. 24, dove Blumenberg viene descritto come un filosofo multiplo, capace di unire più autori e più stili filosofici.

prospettive: districarle per seguirne una parte significherebbe, in ogni caso, snaturare le potenzialità sintetiche delle descrizioni di Blumenberg. I temi che si possono individuare rinviano facilmente alla filosofia, all'antropologia, alla storia delle idee, alle scienze (per esempio, biologia, astronomia, psicoanalisi), alla teologia, alla mitologia e agli studi religiosi, alla letteratura, alla politica; e si potrebbe continuare con ulteriori specificazioni per ogni ambito.

La straordinaria complessità di questa situazione si riflette fedelmente negli studi critici dedicati all'opera del filosofo. In prima approssimazione, gli ambiti della critica si possono differenziare in almeno quattro correnti: gli studi principali possono rientrare in ambito filosofico⁶, teologico⁷, politico/mitico/antropologico⁸ e storico⁹. Questa

⁶ Si segnalano di seguito le monografie più significative attente a sviluppare e interpretare i temi metaforologici e fenomenologici del pensiero di Blumenberg: Manfred SOMMER, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; Franz Josef WETZ, *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Neske, Stuttgart 1994; Jürg HAEFLIGER, *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, P. Lang, Bern [etc.] 1996; Hans E. BÖDEKER, *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein, Göttingen 2002; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit.; Stephanie WALDOW, *Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg. Allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne*, Fink Wilhelm Verlag, München 2006; Anselm HAVERKAMP, *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, Fink Wilhelm Verlag, München 2007; Philipp VANSCHIEDT, *Geschichte in Metaphern*, Weidler, Berlin 2009; Hubert DUMBERGER, *Lebenssinn und Gerechtigkeit. Paul Ricoeur und Hans Blumenberg im Kontext*, Altius, Erkelenz 2011; Franz Josef WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, überarb. neuaufl., Junius, Hamburg 2011³; Dirk MENDE, *Metapher - Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, Fink Wilhelm Verlag, München 2013; Anselm HAVERKAMP, *Kommentar*, unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, in Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013, pp. 191-468.

⁷ La rilevanza teologica del pensiero di Blumenberg si sorregge sulle sue posizioni più prettamente filosofiche, per questo i testi segnalati di seguito potrebbero far parte integrante della bibliografia riportata nella nota precedente: Eberhard JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in Paul RICOEUR - Eberhard JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Chr. Kaiser Verlag, München 1974, pp. 71-122; trad. it. di Giovanni Moretto, E. JÜNGEL, *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, ediz. it. a cura di Giuseppe Grampa, Queriniana, Brescia 1978, pp. 110-180; Peter BEHRENBURG, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994; Markus HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg 2000; Michael MOXTER, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; Philipp STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; Ingolf U. DALFERTH - Philipp STOELLGER (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Kostellationen eines offenen Problems*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; Martin ZERRATH, *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011; Enrico CERASI, *Mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Città Nuova, Roma 2011.

⁸ Gli studi riguardanti l'antropologia filosofica di Blumenberg hanno avuto una significativa implementazione dopo la pubblicazione dei numerosi inediti raccolti in Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, hrsg. von Manfred Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, che ha imposto la

suddivisione ha una funzione semplicemente orientativa, poiché nella stessa letteratura critica questi ambiti tendono a sovrapporsi reciprocamente formando nuove possibili dimensioni di indagine. Molte di queste zone di intersezione più specifiche e parziali sono coperte dalla critica soprattutto attraverso una vasta produzione di raccolte di saggi¹⁰ dedite a mettere in luce percorsi concettuali impliciti e confronti con specifici

principale linea interpretativa degli ultimi anni: cfr. Robert WALLACE, *Introduction to Blumenberg*, «New German Critique», 32, spring - summer 1984, pp. 93-108; Johannes KIRSCH-HANERT, *Zeitgeist. Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine Wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, P. Lang, Bern [etc.] 1989; David ADAMS, *Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology*, «Journal for the History of Ideas», 52, 1991, pp. 152-160; Robert B. PIPPIN, *Modern mythic meaning: Blumenberg contra Nietzsche*, «History of the Human Sciences», vol. 6, n. 4, 1993, pp. 37-56; Bruno ACCARINO, *Chiarezza senza amore. Scienza e leadership politica tra Max Weber e Hans Blumenberg*, in ID., *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 127-172; Bruno ACCARINO, *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg e Vestigium umbra non facit. Astronoetica, ostilità e amicizia in Hans Blumenberg*, in ID., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Mimesis, Milano 2002, rispettivamente pp. 67-107 e 109-121; Oliver MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn 2005; Jean GREISCH, *Les caverns du soi. De la philosophie comme spéléologie (Hans Blumenberg)*, in ID., *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-Paris, 2009, pp. 421-520; F. J. Wetz, *Culture - A Testament to Indigence*, «Iris», vol. I, aprile 2009, pp. 205-226; ID., *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, «Iris», vol. I, ottobre 2009, pp. 389-414; F. Heidenreich, *Rationalität als Prävention und Simulation. Hans Blumenberg über die Ursprünge der Vernunft*, «Philosophische Rundschau», 55, 2008, pp. 156-167; Vida PAVESICH, *Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 46, n. 3, luglio 2008, pp. 421-448; Joachim FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2009, pp. 435-441; Martino DONI, *Hans Blumenberg in the Cave. Towards a "Sociological" Solution of an Absolute Metaphor*, «Humana.Mente Journal of Philosophical Studies», 18, 2011, pp. 181-198; Chiara BOTTICI, *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁹ Gli studi di ambito storico riguardano essenzialmente la questione della secolarizzazione e della genesi della modernità, intrecciandosi anch'essi con altre problematiche già richiamate: Gianni CARCHIA, *Note alla controversia sulla secolarizzazione*, «Aut Aut», 222, (1987), pp. 67-70; Ugo PERONE, *Modernità e memoria*, Sei, Torino 1987; M. Sommer, *La secolarizzazione come metafora*, «Fenomenologia e società», 12 1989, pp. 25-37; Pietro DE VITIIS, *H. Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione*, «Filosofia e Teologia», 3, 1995, pp. 529-541; Jürgen GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne. Zur konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1998; Vincenzo VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia fra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998; Elizabeth BRIENT, *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002; Giovanni LEGHISSA, *Mito, dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg*, in Hans Blumenberg, *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002, pp. 5-35; Fulvio ZAVARONI, *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, «Annuario Filosofico», 18, 2002, pp. 221-258; G. Leghissa, *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004, pp. 201-282; Orlando TODISCO, *Il bene oltre il dualismo gnostico. Hans Blumenberg e il volontarismo scotista*, in Francesco BOTTURI (a cura di), *Le ragioni dell'etica. Natura del bene e problema fondativo*, Vita e pensiero, Milano 2005, pp. 119-136; François LOIRET, *Duns Scot au regard de la pensée contemporaine: Blumenberg et Arendt*, «Laurentianum», 51, 2010, pp. 155-190; Michaël FOESSEL, Jean-François KERVEGAN et Myriam REVAULT D'ALLONNES (sous la direction de), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS, Paris 2007; AA.VV., *Blumenberg: les origines de la modernité*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 2012.

¹⁰ Ancora in tempi recentissimi la raccolta di contributi si sta affermando come la forma più impiegata per affrontare il pensiero di Blumenberg: AA.VV., *Von Vorletzten Dingen: Über Hans Blumenberg*, «Neue Rundschau», Jahrgang 109, Heft I/1998; Andrea BORSARI (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora*,

autori: trame che, benché settoriali, fanno parte integrante del vasto disegno blumenberghiano.

La filosofia di Blumenberg ha ricevuto numerose definizioni, ma una in particolare ne ha colto l'orientamento generale. Odo Marquard ha sottolineato quanto sia più fruttuoso al fine di una determinazione del polidimensionale¹¹ pensiero di Blumenberg individuare un *Grundgedanke*, un'intenzione di fondo, che ne attraversi l'intera opera, piuttosto che soffermarsi su singoli argomenti. Marquard sostiene che il pensiero di fondo della filosofia di Blumenberg sia «l'esonero dall'assoluto [*Entlastung vom Absoluten*]. Gli uomini – infatti – non sostengono l'assoluto. Essi devono – nelle forme più diverse – guadagnare distanza da esso»¹². La descrizione del continuo lavoro umano per distanziarsi dall'assoluto – che sia la realtà, Dio o il tempo – attraversa tutte le opere di Blumenberg ed è ciò che lo spinge a percorrere senza limiti di sorta ogni tipo di fenomeno culturale in cerca di una funzione comune.

A tal fine, ricorre nel pensiero di Blumenberg un verbo particolarmente significativo che può aiutare a comprendere il senso del suo metodo di indagine, il verbo è *veranschaulichen*, traducibile in italiano con illustrare, esemplificare. È possibile però anche una traduzione più aderente all'originale tedesco con i corrispettivi italiani di “rendere intuitivo” e “rendere visibile”. Si può sostenere che lo stile filosofico di Blumenberg abbia infatti come fine quello di rendere visibile e la metafora, nella concezione peculiare che si andrà ad esporre, è lo strumento metodico principale per realizzare questa intenzione.

modernità, Il Mulino, Bologna 1999; F. J. WETZ – H. TIMM (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, cit.; AA.VV., *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche», XI, 1, 2001; AA.VV., *Les mondes de Hans Blumenberg*, «Archives de Philosophie», t. 67, 2, 2004; Anselm HAVERKAMP – Dirk MENDE (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009; Rebekka A. KLEIN (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009; Alberto FRAGIO – Diego GIORDANO (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Aracne, Roma 2010; Denis TRIERWEILER (coordonné par), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2010; Michael MOXTER (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011; Paul FLEMING, Rüdiger CAMPE, and Kirk WETTERS (edited by), *Hans Blumenberg*, «Telos», 158, 2012; Cornelius BORCK (Hrsg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013.

¹¹ Cfr. F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., p. 20.

¹² O. Marquard, *Entlastung vom Absoluten*, in F. J. Wetz – H. Timm (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., p. 20: «der Entlastung vom Absoluten. Die Menschen halten das Absolute nicht aus. Sie müssen – in verschiedenster Form – Distanz zu ihm gewinnen».

L'interesse del filosofo per la dimensione metaforica dell'esperienza umana si manifesta nella narrazione di storie della ricezione di metafore esemplari, fra cui quella della luce, del libro, del naufragio e della caverna. La filosofia di Blumenberg è continuamente messa in moto dalla potenza intuitiva degli esempi selezionati, in queste immagini metaforiche si condensano infatti costellazioni di significati, le cui sfumature rimangono spesso occultate. Per mezzo della disciplina descrittiva dell'attenzione, Blumenberg attraversa filosofie, miti, poesie, favole, teorie scientifiche e narrazioni che da quelle metafore sono sorrette, rendendone visibile l'operatività. In quella vasta rete di connessioni reciproche chiamata cultura – il mondo in cui l'essere umano conduce la propria esistenza – rimangono implicite delle metafore-guida. Queste contribuiscono in modo decisivo alla formazione dei mondi culturali umani e Blumenberg, inseguendole senza sosta, ne esplicita le multidimensionali variazioni di senso implicitamente fungenti.

L'inestricabilità dei sensi raccolti dalle metafore, in qualunque forma si exteriorizzano, e il metodo del renderli visibili per mezzo della descrizione sono i due aspetti che spiegano il valore non meramente ornamentale dello stile di scrittura di Blumenberg. Descrivendo l'intreccio di sensi, il filosofo rende intuitiva la funzione della metafora. L'aspetto digressivo e spesso straniante delle storie della ricezione è una conseguenza dell'aderenza alla "cosa stessa" che, per essenza, lungo il corso della propria storia, si dà nella variazione continua di sé. L'attività di Blumenberg non è indirizzata dunque a prendere posizione circa la verità o il senso di quelle metafore, piuttosto è rivolta a portarle alle luce, mostrando come siano esse a delineare criteri di verità e sensatezza. Blumenberg quindi descrive le forme delle reti di significati di cui l'uomo si circonda, mostrando le modalità in cui sorgono e si raffigurano quelle complesse costellazioni di significati, le quali diventeranno poi oggetto di indagine filosofica. In sintesi: Blumenberg non offre risposte, ma offre invece la descrizione della genesi degli orizzonti in cui le domande diventano possibili.

La dimensione simbolica dell'essere umano, il suo orizzonte culturale, si compone sia dei problemi sia delle risposte a tali problemi, e l'indagine di Blumenberg è interessata a metterne in luce l'operatività nascosta, cioè l'attività metaforica che precede la distinzione fra domanda e risposta e che ne orienta lo sviluppo.

Queste prime riflessioni introduttive implicano già una determinata via interpretativa del pensiero di Blumenberg. Nella presente ricerca non si ha il proposito di percorrere insieme al filosofo di Lubeca una tematica della sua filosofia; l'obbiettivo che si persegue è piuttosto quello di far emergere con chiarezza alcuni pilastri essenziali sui quali si fonda la debordante prolissità e ricchezza del pensiero di Blumenberg, le cui riflessioni di carattere teoretico non sono assenti, ma sono diffuse internamente alle esposizioni descrittive o narrative.

Della filosofia di Blumenberg si cerca di descrivere quei presupposti funzionali necessari per comprendere quale senso possa avere una filosofia dell'esonero dall'assoluto. In particolare, il processo di distanziamento dall'assoluto è preso nella sua rilevanza fenomenologica e sarà dunque rivolta particolare attenzione alla descrizione dell'esperienza. Valorizzando alcune modalità e tematiche fenomenologiche affrontate da Blumenberg, si intende proporre un approfondimento di alcuni nodi teoretici imprescindibili per una produttiva comprensione dei polidimensionali sviluppi – effettivi o potenziali – della sua filosofia. La si potrebbe definire una lettura fondativa, rivolta ai nessi problematici centrali del sistema blumenberghiano.

Il lavoro si concentra su tre nuclei, corrispondenti alla divisione in parti: la metafora, il mondo della vita ed il mito. Durante il percorso, il profilo di Blumenberg è approfondito portando la lente di ingrandimento sugli scambi concettuali con Edmund Husserl ed Ernst Cassirer. Questi due filosofi sono stati individuati come i principali interlocutori di Blumenberg sia per quanto riguarda il metodo di indagine sia per le questioni contenutistiche sopra accennate. Infatti, nell'indagare i modi in cui la realtà acquisisce il proprio senso, Blumenberg mostra l'atteggiamento fenomenologico che guida il proprio sguardo; d'altra parte, interrogando e sviluppando le forme della cultura umana ed il loro significato metaforico, il filosofo di Lubeca si inserisce all'interno del solco aperto dalla *Filosofia delle forme simboliche*.

Il primo capito è dedicato al tema della metafora. Il progetto di Blumenberg di sviluppare una disciplina, detta metaforologia, dedicata allo studio della metafora nasce dal confronto con la *Begriffsgeschichte*, la storia dei concetti, che, da una parte, apre a variegate dimensioni di analisi e di ricerche storiche, ma che, dall'altra, lascia inindagato un strato dell'esperienza umana del mondo che non si cristallizza in concetti. Blumenberg punta l'attenzione su una diversa storicità dei concetti, cioè al loro formarsi

e svilupparsi entro un orizzonte metaforico, anch'esso storico, che non trova mai diretta espressione. Un tale progetto trova la sua più ampia trattazione in *Paradigmi per una metaforologia*, il testo centrale per comprendere tutta la successiva linea di ricerca blumenberghiana. Il principale apporto del testo è l'introduzione del concetto di "metafora assoluta", la cui funzione trascendentale è indicata tramite l'accostamento al simbolo, inteso nel senso kantiano.

Questo accostamento è di capitale importanza, perché la riflessione kantiana sul simbolo è una delle eredità più significative riprese nel secolo XX. In particolare è stato Ernst Cassirer a costruire intorno al nucleo del simbolo la sua intera filosofia. Nel sistema della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer fa risalire l'origine delle dimensioni simboliche del linguaggio e del mito alla medesima radice, chiamata metafora radicale. Tale attività primaria non è solo il passaggio dal caos delle impressioni alla forma, bensì è l'istituzione della differenza fra senso e non-senso. Il passaggio è detto radicale perché è la condizione di possibilità di esperienze (linguistiche e mitiche) dotate di senso. Il confronto con la posizione cassireriana permette di approfondire il senso della funzione metaforica secondo Blumenberg.

Difatti, nel lavoro di affinamento portato avanti nel corso degli anni, la metaforologia assume in modo sempre più deciso i tratti che la accostano ad una forma di fenomenologia capace di "rendere visibile" il rapporto pre-categoriale fra uomo e mondo. La metaforologia trova nel vasto orizzonte del metaforico una dimensione da descrivere nella sua complessità: Le metafore sono infatti strutture pre-categoriali che nel loro funzionamento esibiscono la genesi delle forme di senso, le quali operano implicitamente rimanendo sullo sfondo degli orizzonti.

La metaforologia mostra così la propria intenzionalità morfogenetica di fondo: esplicitare le genesi di senso per mezzo della descrizione delle variazioni di immagini esemplari.

Contraltare della metaforologia – e si giunge alla seconda parte – è il mondo della vita. Il tema è posto in tutta la sua densità teoretica da Husserl e Blumenberg riprende il nodo della *Lebenswelt* ai margini esterni della metaforologia, soffermandosi su di esso a più riprese e in diversi testi. La pubblicazione di alcuni inediti, sotto il titolo di *Theorie der Lebenswelt*, specificamente dedicati all'argomento, hanno permesso di approfondirne su più fronti l'importanza. Blumenberg recupera la definizione di Husserl

di mondo della vita come universo di ovvietà sempre presupposte, le quali costituiscono il fondamento su cui si sviluppa il senso della cultura umana. Intessendo un fitto dialogo col fondatore della fenomenologia, Blumenberg ridefinisce la dimensione della *Lebenswelt* in un nuovo contesto teorico e ne elabora aspetti rimasti in secondo piano. Secondo il filosofo di Lubeca, le metafore culturali dell'essere umano, le dimensioni di senso entro cui la sua vita prende forma, presuppongono l'orizzonte sempre implicito della *Lebenswelt*; fenomenologicamente, quindi, il mondo della vita è l'antecedente noto, e per questo non conosciuto, da cui sorgono la coscienza e lo strumentario logico-categoriale della filosofia. Da un punto di vista antropologico – secondo Blumenberg il volto implicito della fenomenologia – la *Lebenswelt* è il mondo ovvio e familiare necessario all'essere umano per poter vivere. Ma di questo quadro è mostrata anche l'altra faccia: guardando sempre il mondo della vita dal punto di vista del suo superamento, cioè da un mondo culturale e per giunta con i mezzi della teoria, la *Lebenswelt* è ciò che non si dà mai, perché sempre già negata. Essa è il mondo dell'integrazione inavvertita dello sconosciuto, dello scorrere ovvio e senza interruzioni delle esperienze; solo nel momento in cui viene interrotta questa concordanza implicita irrompono la negazione e la modulazione dell'esperienza. Il mondo della vita non è mai un mondo in cui l'uomo propriamente viva: da mondo sempre noto, la *Lebenswelt* si trasforma in un orizzonte ignoto ed inquietante, distante anche se sempre vicino.

Per essenza, il mondo della vita e la filosofia si escludono a vicenda. Il primo costituendosi come una densa rete di rimandi immediatamente soddisfatti, impedendo ogni forma di vuoto o di interruzione dell'esperienza, esclude, avendole già risolte, ogni forma di interrogazione; la filosofia, invece, sorge in un contesto opposto: il mondo si è allontanato, si sono aperti gli spazi della possibilità, e della contingenza. L'orizzonte della teoria, della riflessione critica sul soggetto e sul mondo, implica una rottura con la monodimensionalità del mondo della vita. Per questo motivo, una teoria del mondo della vita è in realtà una formulazione paradossale: potendola osservare solo da fuori, la *Lebenswelt* è un movimento di uscita, una soglia già da sempre attraversata. In questo senso, il mondo della vita non è mai, perché, pur fungendo anonimamente, si rimuove da sé.

Fra mondo della vita e mondo culturale umano vi è uno iato incolmabile, un passaggio, che è portato ad espressione proprio dalle metafore. Esse infatti esibiscono

ancora una volta un processo di generazione di senso, ma dall'altra parte, mostrano anche come tale genesi implichi la negazione di uno stato di perfetta concordanza, che si dissolve da sé. Nella loro funzione formativa, le metafore sono appunto ricordo di un passaggio immemorabile dal non senso al senso.

Nella terza ed ultima parte del lavoro, la questione di tale passaggio è ripresa in una nuova luce più attenta alle realizzazioni storiche. Il tema del mito è anch'esso onnipresente nel pensiero di Blumenberg poiché coestensivo del significato di metafora. Fin dai primi saggi di metaforologia i due ambiti non vengono distinti con chiarezza e così rimarrà fino all'ultimo lavoro, *Hölhenausgänge*. Fra metafora e mito vi è una sostanziale identità di funzione, seppur considerata da due prospettive diverse e complementari: la funzione di generazione di senso e di ricordo a distanza del mondo della vita assumono per mezzo dello strumento della metafora, un rilievo trascendentale; nel mito, invece, l'attenzione di Blumenberg viene spostata maggiormente sul versante storico-antropologico. Anche il mito segna una distanza dal mondo della vita, inteso, in questo caso, come assolutismo della realtà, una provenienza inquietante. Per dare forma all'angoscia e rendere più sopportabile il confronto con l'inadeguatezza della propria esistenza nel mondo, l'uomo ha dato nomi e creato storie. Anche il mito, secondo modalità specifiche di variabilità, indomandabilità e complicatezza, si allontana, mantenendone il ricordo, da quel cominciamento che lo provoca.

Il mito e la metafora della caverna hanno una rilevanza particolare nel pensiero di Blumenberg. In quell'immagine, che ha avuto nel racconto della caverna di Platone il suo sviluppo paradigmatico, si condensano tutti i temi affrontati dal filosofo: la funzione della metafora, del mito, della memoria; in essa, sono resi intuibili la divergenza dei tempi e la costituzione di diversi sensi della realtà. Nel vasto affresco disegnato da Blumenberg, la metafora della caverna assume molti significati accomunati però da un minimo comun denominatore: la caverna è un passaggio, un distanziamento, un vuoto irreale che rende visibile, nel contrasto, l'interazione delle molte realtà in cui l'uomo vive. La sua natura di soglia, reale e metaforica, la rende particolarmente adatta a mostrare i movimenti di uscita e di ritorno nella realtà, e a mettere in evidenza i profili intuitivi dei processi memoriali e immaginativi che accompagnano la costituzione delle realtà culturali umane: dimensioni che sono reali, cioè dotate di senso e, allo stesso tempo, "irreali", poiché profilate nel confronto continuo con il non-senso.

Vi sono due linee di pensiero che si svolgono al di sotto delle esposizioni di Blumenberg, due correnti che si risolvono nella delimitazione di un medesimo orizzonte: quella del tempo e quella della distanza. L'insormontabile temporalità della vita della coscienza e dell'esperienza umana del mondo è il fronte liminare sul quale si costituisce la realtà. Nella narrazione delle storie della ricezione, Blumenberg rende visibile la temporalità del senso, che diventa tempo vissuto: la continua metamorfosi del senso, la ricchezza della sua produttività e i limiti della sua potenza generativa. D'altra parte, sotto diversi fronti, lo sguardo del fenomenologo Blumenberg è uno sguardo a distanza: infatti, la temporalità della coscienza è indice di una scissione già avvenuta fra soggetto e mondo, una frattura che può essere colmata solo per mezzo di sistema di organizzazione temporale dell'esperienza; il mondo della vita, per mezzo della metafora, si dà nella distanza della propria autodissoluzione; infine, il mito è presa di distanza dall'assolutismo della realtà. Il mondo storico-culturale dell'essere umano è il risultato di una distanza generativa, una distanziamento metaforica che Blumenberg rende intuibile mostrandola nelle sue ricostruzioni storico-filosofiche.

Temporalità e distanza disegnano assieme i contorni del mondo umano: una realtà fragile e contingente; un ordine possibile di senso che si costituisce perennemente nel confronto con l'irreale, lo sconosciuto e la possibilità sempre incombente del non-senso. Blumenberg narrando la variazione storica degli ordini di senso rende visibile come la realtà del possibile e del contingente sia l'unica realtà davvero umana.

Parte I

La metafora come funzione simbolica: un percorso

Il problema della metafora è il punto nevralgico della filosofia di Hans Blumenberg e, dunque, una compiuta interpretazione della questione è da intendersi come la principale chiave d'accesso al pensiero del filosofo. Eppure il tema della metafora, già ampiamente emerso e rielaborato in diversi ambiti nel corso del Novecento filosofico, trova all'interno delle opere di Blumenberg una sua storia composta da approfondimenti successivi. Lo scandaglio di questi porterà alla meta, solo in apparenza, finale dell'antropologia fenomenologica cui negli ultimi anni della sua vita Blumenberg ha attribuito una rilevanza sempre maggiore.

Se l'intenzione sotterranea dell'antropologia filosofica gioca un ruolo fondamentale, essa non è, però, l'unica chiave di lettura possibile, e il pensiero di Blumenberg può aprirsi a interpretazioni che mettono l'accento anche su altri aspetti delle sue riflessioni. Il tema della metafora, nella centralità ampiamente e generosamente mostrata dal contenuto e dallo stile delle opere pubblicate, può essere compreso come il nodo centrale a partire dal quale è possibile portare alla luce gli elementi teorici che definiscono la ratio delle vastissime diramazioni del pensiero blumenberghiano. A tal fine, sarebbe inutile esaminare da vicino i singoli casi, le

minute esposizioni di pensatori che l'Autore offre nelle sue opere, per due ordini di motivi: da una parte i riferimenti, le narrazioni e le descrizioni riportate sono esempi e, come tali, non possono certo essere esaminati a fondo senza sfociare in ben altro tipo di lavoro; dall'altra, il senso dei casi esemplari sporge dall'immanenza della loro singolarità e si inserisce in un disegno teorico, non riducibile ad uno (o più) di essi.

I legami di senso che si annodano nei casi singoli – storici e quindi contingenti – devono mostrare, esibire, far vedere in atto, ciò che a livello teoretico è la funzione della metafora. Per poter determinare in modo fruttuoso il senso e la funzione della metafora si proporrà un confronto parziale ma indicativo, con alcuni temi elaborati da Ernst Cassirer. In particolare, nel presente lavoro viene affrontato il tema dell'espressione e della della gravidanza simbolica – il concetto centrale della *Filosofia delle forme simboliche* –, il pensare metaforico e il tema del mito. Tale confronto evidenzia la ricchezza del lascito teorico di Cassirer e l'originale reinterpretazione che di esso è riscontrabile nella proposta di Blumenberg. Il confronto reciproco tra i due pensatori ha permesso di far emergere, oltre alle affinità, anche le importanti differenze fra le componenti essenziali delle due filosofie della cultura progettate, rispettivamente, da Blumenberg e Cassirer.

Il nucleo teorico dei testi maggiori e più noti di Blumenberg (*Naufragio con spettatore*, *La leggibilità del mondo*, *Tempo della vita e tempo del mondo*, *Uscite dalla caverna*) si può rinvenire già a partire dalla prima opera significativa, *Paradigmi per una metaforologia*, pubblicata nel 1960. Questo testo originale e oscuro – che col tempo sta moltiplicando la sua storia degli effetti – segna l'affermazione di Blumenberg nel dibattito filosofico a lui contemporaneo ed è indubbiamente la porta d'ingresso più rilevante nel suo universo filosofico. Infatti, una valutazione retrospettiva permette di riscontrare già in *Paradigmi* il nucleo dell'oggetto e del metodo che saranno poi approfonditi ed elaborati in tutte le opere successive. Eppure la metaforologia, la disciplina adibita all'analisi e all'esposizione del senso delle metafore, così come delineata nell'opera, può essere considerata un progetto incompiuto. Questo giudizio è suffragato da un fatto decisivo: nel 1979, in appendice ad un altro testo, *Naufragio con spettatore*, viene pubblicata una breve riflessione intitolata *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità* (in parte anticipata dall'articolo *Beobachtungen an Metaphern* del 1971) che orienta in modo significativamente diverso il senso della metaforologia

tratteggiata nel 1960. In questo breve testo, Blumenberg prende una posizione chiara riguardo ad alcune ambiguità che emergevano in *Paradigmi* e conseguentemente propone una possibile torsione in senso fenomenologico della metaforologia.

Una definizione esaustiva della metafora rimane una questione indecisa poiché nel corso degli anni diventa preponderante per Blumenberg l'interesse verso la descrizione della dimensione storica e culturale dell'orizzonte metaforico: l'esposizione storico-esemplare dell'attualizzarsi dei processi metaforici sopravanza di gran lunga un preciso approfondimento teoretico dei meccanismi metaforici. Riprendendo un pensatore nascosto, ma importante per molte riflessioni di Blumenberg, vale a dire Goethe, si può richiamare qui a proposito un suo famoso aforisma: «La cosa più elevata sarebbe: comprendere che tutto ciò che è fattuale è già teoria. [...] Non si cerchi nulla dietro i fenomeni: essi stessi sono già la teoria»¹. Analogamente, non bisogna cercare nulla al di là delle metafore: il loro senso è immanente al loro funzionamento. Così anche la loro fenomenologia storica non rinvia ad altro, ma anzi è manifestazione di un'irriducibile moltiplicazione di sensi.

1. Sviluppo della metaforologia

1.1 *Begriffsgeschichte*² e metaforologia

I primi testi che verranno qui presi in esame, fino alla svolta decisiva di *Sguardo*, vennero pubblicati durante la collaborazione di Blumenberg, insieme a Erich Rothacker³, al progetto filosofico ed editoriale della collana *Archiv für*

¹ J.W. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, hrgs. von M. Hecker, Weimar 1907, § 388: «Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre». La traduzione italiana è riportata in ID., *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di Stefano Zecchi, Guanda, Parma 1983, p. 163.

² Cfr. Hans Ulrich GUMBRECHT, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, Fink Verlag, München 2006, in part. pp. 7-36; cfr. A. Haverkamp, *Metapher die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, cit., pp. 19-24.

³ La ricostruzione delle attività, delle sedute e della documentazione riguardante la *Senatskommission für Begriffsgeschichte* è stata pubblicata da Margarita KRANZ, *Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 53, 2011, pp. 153-226.

Begriffsgeschichte, originario organo di pubblicazione in vista del nuovo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, avviato sotto la guida di Joachim Ritter.

Al fine del rinnovamento del classico *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* di Rudolf Eisler, Ritter non intendeva portare a compimento il programma cartesiano di una definizione chiara e distinta del significato dei concetti filosofici. Consapevole del fatto che l'orizzonte storico della coscienza critica non sia oltrepassabile, nel suo progetto i concetti erano indagati tenendo nella massima considerazione la loro storia. Per questo nella prefazione al primo volume dell'opera, Ritter scrive che nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* si hanno come oggetti la filosofia e i suoi concetti nell'orizzonte della storia e della loro origine storica⁴. La ricerca riguardante la storia dei concetti filosofici, scientifici, teologici e sociologici procede attraverso l'esposizione di un percorso interdisciplinare che mette in evidenza le loro modificazioni storiche, derivanti dalle interazioni con altri campi d'indagine e dalle dispute dottrinali. Il lessico filosofico viene così compreso criticamente evitando ultimative definizioni astratte e sottraendolo ad un uso dogmatico.⁵ L'anticartesiano della *Begriffsgeschichtes Forschung* è affermato da Ritter richiamandosi anche ai *Paradigmi* di Blumenberg, nonostante che nel dizionario siano esplicitamente vietate le metafore e le modificazioni metaforiche. Esse, infatti, – affermava Ritter – avrebbero richiesto un'investigazione troppo ampia rispetto allo stato della ricerca in tale campo⁶.

Nel 1955 viene affidata a Erich Rothacker la direzione della rivista *Archiv für Begriffsgeschichte* ed egli le assegna il sottotitolo *Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie* indirizzando in modo molto chiaro il fine delle pubblicazioni.

Rothacker riconosce che una ricerca riguardante la storia dei concetti presuppone, ad un altro livello, una storia dei problemi di cui i concetti sarebbero un tentativo di risposta. Ma tratteggiare una storia dei problemi della filosofia

⁴ Cfr. Joachim RITTER, *Vorwort*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrgb. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 1, Schwabe & Co., Basel, Stuttgart 1971, p. VIII: «Deshalb wird es unter den Titel "Historisches Wörterbuch der Philosophie" gestellt, der anzeigt, daß es die Philosophie und ihre Begriffe im Horizont der Geschichte und ihrer geschichtlichen Herkunft zum Gegenstand hat».

⁵ Cfr. H. G. MEIER, s.v., «Begriffsgeschichte», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., Band 1, p. 798.

⁶ J. Ritter, *Vorwort*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., pp. VIIIs.

implicherebbe inevitabilmente indagare problemi difficilmente delimitabili⁷, coinvolgendo idealmente tutti i campi del sapere dell'intera storia del pensiero occidentale – portando, quindi, al coinvolgimento della totalità del pensiero in quanto tale. Per questo ragione si possono ottenere ragionevolmente solo dei contributi limitati alla costruzione di una storia dei concetti.

Il contributo di Blumenberg e la sua collaborazione con Rothacker devono essere compresi entro i presupposti della prospettiva aperta dalla *Begriffsgeschichte*, proprio perché Blumenberg opera da subito in una posizione complementare e, sotto alcuni aspetti, contrastante ad essa. Fin dal suo primo studio sulla metafora della luce, Blumenberg pone la propria indagine al di fuori dei limiti della storia dei concetti⁸. Ancora più incisivamente, con la pubblicazione di *Paradigmi* nella rivista *Archiv für Begriffsgeschichte*, non solo si mette in conto la problematicità di una possibile storia dei concetti filosofici, ma si delimita con più nettezza quanta parte di ricerca filosofica non abbia a che fare direttamente o indirettamente con i concetti. La prospettiva aperta da Blumenberg è tesa a mostrare su quali fondamentali pre-concettuali si innalzino i problemi che la filosofia – e più in generale la teoria – affronta concettualmente. Dal punto di vista della metaforologia non si rimuove la storicità dei concetti, ma anzi la si potenzia, innestando nella formazione dei concetti filosofici un ulteriore ordine di mutamento degli orizzonti storici. In altri termini, la storicità insita nei concetti permane e ad essa si applica un'ulteriore grado di storicità: un movimento di secondo grado determinato dal modificarsi del rapporto – precedente il lavoro del pensiero – che l'uomo ha con la realtà, espresso dalla metafora. Nel 1971, nel saggio *Beobachtungen an Metaphern*, si compie la svolta fenomenologica della metaforologia⁹; nel 1979 con la

⁷ Cfr. Erich ROTHACKER, *Geleitwort*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 1, 1955, pp. 5-9, qui p. 7.

⁸ Cfr. A. Haverkamp, *Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee*, in *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, cit., pp. 237-255, in part. p. 239. Dallo stesso volume cfr. Gottfried GABRIEL, *Kategoriale Unterscheidungen und »absolute Metaphern«*. *Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie*, in *ivi*, pp. 65-83 e D. Mende, *Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg*, in *ivi*, pp. 85-107; cfr. A. Haverkamp, *Nachwort. Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt*, in Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 433-454, in part. pp. 437s, n. 4.

⁹ Jürg Haefliger avanza una ripartizione in tre fasi della metaforologia: il primo passo sarebbe realizzato in *Licht* (1957), il secondo in *Paradigmi* (1960) e il terzo in *Ausblick* (1979), cfr. ID., *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, cit., pp. 74-76. Una suddivisione criticata nello specifico da Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 253, n. 1, il quale, sulla base della sua importante monografia, sembra ravvisare nel progetto di Blumenberg una continuità fatta di approfondimenti

pubblicazione del testo *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, gli sforzi di Blumenberg di determinare i rapporti fra metafora e concetto, metafora e mito, e le loro diverse modificazioni cadono definitivamente. Il rapporto con la *Begriffsgeschichte* muta al punto da fare della metaforologia uno strumento autonomo di descrizione e analisi delle metafore nell'area indeterminata dell'inconcettualità, oltrepassando definitivamente i limite fra gli ambiti disciplinari e dando avvio ad una fase di studi in cui sono accolti senza differenziazioni materiali culturali di ogni genere: miti, metafore, concetti, teorie scientifiche, narrazioni, aneddoti e fiabe. Ciò che interessa a Blumenberg, a partire da questo testo di natura teoretica, è la funzione comune che innerva tutte le formazioni di pensiero: il loro essere segno di una implicita rottura con l'ovvietà del mondo della vita ed il loro essere espressione di un senso, al di qua e al di là della formazione prettamente concettuale.

1.2 Il debutto della metaforologia: *Licht als Metapher der Wahrheit*

Il testo di *Licht als Metapher der Wahrheit*¹⁰, risalente al 1957, e quello di *Paradigmi* sono molto legati fra loro: il primo predispose alcuni elementi basilari che troveranno una più ampia esposizione e maggior approfondimento nel secondo. Anche il campo d'indagine è ben chiarito dal sottotitolo *Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*: la metaforologia nasce come ampliamento della problematica del concetto filosofico.

La tradizionale metaforica della luce è legata ad altre immagini che vengono richiamate lungo il testo e, fra queste, ha particolare rilevanza l'immagine della caverna,

successivi. Dirk Mende propone una più semplice ripartizione del progetto metaforologico in due fasi: la prima comprendente *Licht e Paradigmi* (fra 1957-1960) ed la seconda che comincia con il saggio *Beobachtungen* per trovare poi una coerente sistematizzazione in *Ausblick* (fra 1971-1979), cfr. ID., *Vorwort. Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit e Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, cit., rispettivamente pp. 7-32, in part. p. 9, n. 11; pp. 85-107.

¹⁰ Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, «Studium Generale», 10, 1957, pp. 432-447, ora anche in ID., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., pp. 139-171. Del testo esiste anche una traduzione inglese di Joel Anderson contenuta in David Michael LEVIN (edited by), *Modernity and the hegemony of vision*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1993, pp. 30-62.

Sul tema cfr. Werner BEIERWALTES, s.v., *Licht e Lichtmetaphysik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., Band 5, pp. 282-290.

che ritornerà spesso in altri lavori. Al fine della formazione della metaforologia, Blumenberg apre all'interpretazione delle variazioni metaforiche attraverso l'illustrazione del tema della luce in molti autori, dipanando non una filosofia della storia o una ontologia fondamentale, bensì dischiudendo il senso immanente delle forme di relazione fra l'uomo e il mondo. Blumenberg comincia la sua storia con Parmenide e continua con il mito platonico, nel quale la metaforica della luce implica già una metafisica della luce. Il percorso prosegue con le posizioni scettiche e stoiche durante l'ellenismo; l'elaborata metafisica della luce del Neoplatonismo; il privilegio dato all'ascolto, piuttosto che alla visione, nella cultura giudaica; il significato etico della luce secondo Cicerone, che la identifica con la virtù della coscienza morale; il dualismo gnostico di luce e tenebre; l'inevitabile ricezione, svolta in particolare da Agostino, della metafisica greca della luce da parte della nascente cultura cristiana. L'epoca medioevale è affrontata più a grandi linee, ma il tema della luce è sempre ampiamente sviluppato: la caverna da cui sgorga o penetra la luce è sostituita dalla celle dei monasteri e dagli *scriptoria*. Durante l'illuminismo, che nel suo stesso programma implica una nuova concezione della luce, la verità non si rivela più da sé, ma deve essere rivelata, i fenomeni quindi devono essere soggetti alla luce dell'indagine razionale.

Ciò che emerge in modo chiaro è la difficoltà dell'esplorazione condotta dalla metaforologia. Infatti, puntare lo sguardo su ciò che precede i concetti, significa indagare un'area estremamente labile e oscura, che ha proprio nella sua latenza una caratteristica distintiva. L'aspetto più interessante di questo testo è l'affermazione della sostanziale ambiguità del campo antistante la formazione dei concetti. In questa equivocità si situa il senso liminare della metaforologia, rispetto alla storia dei concetti e alla sistematica filosofica.

A differenza di altre discipline, la filosofia, nel tentativo di appropriarsi di una terminologia univoca e comunicabile, si trova continuamente «ad aver a che fare con l'inconcettuale [*Unbegriffenen*] e il pre-concettuale [*Vorbegriffenen*]]¹¹. Conseguentemente essa incorre nelle difficoltà sollevate dagli «strumenti di articolazione del non-concepibile [*Unbegreifens*] e del pre-concepibile [*Vorbegreifens*],

¹¹ H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, cit., p. 139: «Die Philosophie, die e immer wieder mit dem Unbegriffenen und Vorbegriffenen aufzunehmen hat».

li adotta e li sviluppa, in separazione dalla loro origine»¹². Riflettendo criticamente sull'uso del proprio linguaggio, la filosofia ricomprende sotto il proprio sguardo lo strato dell'esperienza da cui i concetti stessi traggono origine: sondare la formazione del concetto comporta quindi rivolgere l'attenzione verso un'«ampia area di trasformazioni mitiche, l'ambito di congetture metafisiche, che si sono depositate in una metaforica multiforme»¹³. Dunque, nelle metafore trovano espressione dinamiche semantiche pre-linguistiche e ciò che contraddistingue il terreno che precede il concetto è che:

Questo ambito preliminare [*Vorfeld*], nel suo stato di aggregazione, è più plastico, più sensibile all'inespresso [*Unausdrückliche*] ed è meno dominato dalle tradizionali forme fissate. Qui spesso trova espressione, ciò che non ha trovato alcun medium nella rigida architettura del sistema. [...] Il seguente studio sulla metafora della luce e il suo contesto vorrebbe contribuire alla costruzione contenutistica e metodologica di una metaforologia filosofica.¹⁴

Al di sotto e all'interno dei sistemi filosofici è in movimento una metaforica latente, già da sempre presupposta, in cui trova espressione ciò che espressione (concettuale o meno che sia) non ha. L'ambito antistante l'affermazione del concetto è dominato da un'ambiguità segnalata dall'uso delle coppie di termini *Unbegreifen/Vorbegreifen* e *Unbegriffen/Vorbegriffen*. La preposizione *Vor-* indica ciò che non ha ancora trovato mezzi espressivi adeguati, ma che è costitutiva del processo formativo del concetto; invece, ciò che viene espresso con la preposizione *Un-* è il caso limite di ciò che non può mai giungere ad alcuna articolazione linguistica esauriente. Dal punto di vista del concetto, i due termini quasi si equivalgono, anche se, a rigore, ciò che è inconcettuale non può limitare la propria funzione alle prime fasi della formazione concetto, essendo, piuttosto che un elemento iniziale, il limite entro cui si svolge la funzione del linguaggio concettuale. Anche per questo motivo, nel saggio di Blumenberg, la ricerca di materiale in cui individuare l'emergere della metafora della luce è lacunosa, ma, egli osserva, se non si vuole arrestare la ricerca alla

¹² *Ibidem*: «stößt dabei auch auf die Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens, übernimmt sie und bildet sie, abgelöst von ihrem Ursprung, weiter».

¹³ *Ibidem*: «gibt es ein weites Feld mythischer Transformationen, den Umkreis metaphysischer Konjekturen, die sich in einer vielgestaltigen Metaphorik niedergeschlagen haben».

¹⁴ *Ivi*, pp. 139-140: «Dieses Vorfeld des Begriffs ist in seinem "Aggregatzustand" plastischer, sensibler für das Unausdrückliche, weniger beherrscht durch fixierter Traditionsformen. Hier hat sich oft Ausdruck verschafft, was in der starren Architektur der System kein Medium fand. [...] Zum inhaltlichen und methodischen Aufbau einer philosophischen "Metaphorologie" möchte auch die vorliegende Studie über die Lichtmetapher und ihr zugehöriges Umfeld beisteuern».

semplice registrazione delle occorrenze di tale metafora, il profilo del potenziale espressivo della metafora della luce

Deve mostrare come le trasformazioni della metafora fondamentale indichino metamorfosi nella comprensione del mondo e nella comprensione di sé. Ciò che chiamiamo storia in un senso basilare, sta sempre in contrapposizione alla elementare inerzia degli strumenti di attestazione, in cui il movimento fondamentale nella comprensione della realtà non solo si manifesta, ma per la prima volta esso stesso singolarmente può giungere ad articolazione.¹⁵

Al momento dell'elaborazione di sistemi filosofici in forma concettuale, nel momento quindi in cui si porta ad articolare in modo consapevole e rigoroso il senso del radicamento dell'uomo nel mondo, sostiene Blumenberg, è «già in moto una sottostruttura portante»¹⁶. È a questo livello che la metaforica della luce assume la propria rilevanza, modificando il senso del suo rapporto con la storia. Al di là delle periodizzazioni storiche si dischiude «una periodizzazione più comprensiva [che] può rendere visibile la vera “prestazione” della metafora»¹⁷. Le linee di forza metaforiche precedono la periodizzazione sistematica della storia; in questi campi di aggregazione pre-concettuali, infatti, vengono alla luce i modi di articolazione basilari della comprensione di sé e del mondo. Fin dalle prime battute, la metaforologia si configura come una disciplina in grado di seguire la storia sotterranea degli elementi inconcettuali/preconcettuali in cui si radica il nostro rapporto col mondo. Alla sottostruttura del campo delle trasformazioni mitiche e metaforiche, appartiene la storia preconcettuale di trasformazioni del muto rapporto fra uomo e mondo.

In questi passi Blumenberg fissa alcuni paletti che si ritroveranno in *Paradigmi*: in *Licht* è esplicitata l'indagine di ciò che rimane ai limiti dell'esprimibile fra inconcettuale e preconcettuale; viene inoltre dischiuso un nuovo senso radicale della storia; infine, e questo aspetto è essenziale, si profila una considerazione nuova della metafora, che privilegia la sua forma funzionale, cioè l'essere il groviglio di incontro dell'espressione della comprensione del mondo e dell'uomo precedente il lavoro del pensiero.

¹⁵ Ivi, p. 140. «[...] es soll gezeigt werden, wie die Umformungen der Grundmetapher die Wandlungen des Welt- und Selbstverständnisses indizieren. Was wir “Geschichte” in einem fundamentalen Sinn nennen, steht ja immer im Widerstreit zu der elementaren Trägheit der Zeugnismittel, in denen der gründige Wandel der Wirklichkeitauffassung nicht nur sich manifestieren, sondern allererst sich selbst für sich selbst zur Artikulation bringen kann».

¹⁶ Ivi, p. 141: «die tragende Substruktur schon wieder in Bewegung geraten ist».

¹⁷ *Ibidem*: «aber erst eine weiter übergreifende Phrasierung kann die wirkliche “Leistung” der Metapher sichtbar machen».

1.3 Paradigmi per una metaforologia

Tre anni dopo, il progetto della metaforologia si configura in modo più preciso nel saggio *Paradigmi per una metaforologia*, pur essendo, per ammissione dello stesso Blumenberg, un semplice *Halbzeug*¹⁸, un semilavorato. Il testo di *Paradigmi* consente un'interpretazione secondo cui la funzionalità e la disposizione trascendentale della metafora sono gli elementi qualificanti di quanto teorizzato da Blumenberg. L'importanza di questi due elementi spiega l'eccentricità della sua riflessione sulla metafora rispetto ad altre correnti filosofiche¹⁹ presenti e passate che hanno affrontato il tema del linguaggio. Infatti, il filosofo è interessato alla determinazione della logica interna alla metafora: è ciò che le permette di assumere il proprio senso specifico, definendosi come uno dei livelli stratigrafici essenziali di cui si compone l'esperienza del mondo.

Da questo punto di vista, l'atteggiamento di Blumenberg è fenomenologico, nel senso che il fenomeno metaforico è analizzato primariamente in rapporto all'esperienza del mondo. Ed è solo a partire da questo strato essenziale dell'esperienza che si possono

¹⁸ Blumenberg autodefinisce così il proprio proposito di ricerca in *Paradigmi*, p. 23, tr. it. cit., p. 20.. Sul termine *Halbzeug* come metafora dello *status* semi-concettuale del lavoro di Blumenberg si soffermano A. Haverkamp, *Editorisches Nachwort*, in Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, p. 115; trad. it. di Sandro Guli, ID., *Nota all'edizione*, in Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, Duepunti, Palermo 2010, pp. 151 e Robert SAVAGE, *Translator's Afterword. Metaphorology: A Beginner's Guide*, in Hans Blumenberg, *Paradigms for a metaphorology*, translated from the German with an afterword by Robert Savage, Cornell University Press and Cornell University Library, Ithaca, New York 2010, pp. 135s. In modo non dissimile, nella sua introduzione alla traduzione italiana del testo, anche Enzo Melandri notava il «senso incoativo e vorrei dire ottativo di quel “per una”» metaforologia, dovuto al fatto che «il metodo paradigmatico, fondato com'è su congetture archeologico-culturali non verificabili direttamente, risulta suscettibile di infinite variazioni tematiche, e quindi di diverse arche tipologie possibili, non si può presumere da esso alcun risultato definitivo. Per questo Blumenberg chiama il suo lavoro “paradigmi per una (possibile, futura, desiderabile) metaforologia”», cfr. Enzo MELANDRI, *Per una filosofia della metafora*, in Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 157, 158.

¹⁹ Ricostruzioni storiche delle teorizzazioni filosofiche della metafora da cui emerge la peculiarità della posizione blumenberghiana sono avanzate in: Anna CAZZULLO, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 13-58, in part. p. 19; J. Haefliger, *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, cit., pp. 27-68; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., pp. 89-94; Holger GRANZ, *Die Metapher des Dasein - Das Dasein der Metapher. Eine Untersuchung zur Metaphorik Heideggers*, Peter Lang, Frankfurt am Main, [etc.] 2007, pp. 27-75.

sviluppare conseguenze in ambito antropologico, teologico, storico, linguistico, letterario, sociologico ecc., come spesso è lo stesso Blumenberg a proporre.

Per comprendere più da vicino la proposta del filosofo si deve scendere nel dettaglio delle sue argomentazioni.

A parere di Blumenberg, la modernità filosofica comincia con il programma cartesiano enunciato nel *Discorso sul metodo*: la necessità di ottenere un linguaggio terminologicamente esatto, dove chiarezza e distinzione delle parole siano il sigillo della perfetta oggettività della conoscenza. Se il programma è questo, indipendentemente dalla sua realizzazione, le metafore linguistiche non possono essere altro che elementi di locuzioni «traslate [...] provvisorie e sostituibili in termini logici»²⁰. In attesa della loro compiuta chiarificazione, ci si deve attenere alla regola della «*morale provisoire*»: nell'interpretazione blumenberghiana, secondo Cartesio è necessario avere comunque delle parole per orientarsi e conoscere, seppur affrettatamente e non con la dovuta ponderazione, il mondo.

La prima regola del metodo cartesiano, nota Blumenberg in questo esperimento mentale²¹, priva la storia del suo senso, poiché relega le espressioni metaforiche ad un groviglio di conoscenze del passato che ora, grazie ad un nuovo inizio scevro di presupposti e di oscurità, può essere abbandonato. L'analisi metodica dei concetti, idealmente capace di giungere all'univocità terminologica, elimina le sedimentazioni confuse del passato che la storia ha portato con sé; dunque, il metodo abbatte la storicità dei concetti prospettando un cosmo ideale di puri significati analiticamente esatti, dove «non c'è più nulla di logicamente “in sospenso”»²².

²⁰ *Paradigmen*, p. 7, tr. it. cit., p. 1.

²¹ Cfr. P. Vanscheidt, *Geschichte in Metaphern*, cit., p. 80, n. 6.

²² *Paradigmen*, p. 7, tr. it. cit., p. 1.

Posizione analoga è quella dell'antichità greca²³: «La perfetta congruenza di logos e cosmo esclude che il discorso traslato possa fornire qualcosa che il χύριον ὄνομα non riesca a fare in modo equivalente»²⁴. La struttura ordinata del cosmo è saldata in un'identità ideale con la parola, capace di esprimere – pur nella varietà retorica delle locuzioni – la verità del cosmo. In ogni caso, la metafora rimane un ornamento del discorso, una questione di stile per persuadere e convincere, ma è esclusa dalla dimensione prettamente produttiva e veritativa della conoscenza.

In opposizione alla linea di tendenza che interpreta la metafora come uno strumento superfluo se non dannoso per la conoscenza, Blumenberg schematizza un'altra corrente in cui occupa una posizione centrale Giambattista Vico. Alla condanna platonica della retorica, Blumenberg cerca di rivalutare non tanto il discorso retorico in quanto tale, ma piuttosto il modo diverso di pensare la realtà che nello strumento retorico, come è la metafora, si manifesta.

1.3.1 Vico e la metafora

Alla prima regola del metodo cartesiano, Vico oppone la «logica della fantasia» che configura una nuova valutazione della retorica e della metafora.

Il concetto di metafora è infatti il motivo conduttore della riflessione di Vico sulla lingua, fin dalle opere *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) e *De antiquissima italorum sapientia* (1710). Nella riflessione sulla metafora si incrociano alcune tematiche chiave della filosofia di Vico: il principio del *verum fatcum*²⁵, le fasi

²³ La linea prescelta da Blumenberg per esemplificare la posizione della filosofia antica nei confronti della retorica e dei suoi strumenti sembra essere quella platonica. Significativi a tal riguardo sono i rimandi al *Timeo* e alla patristica cristiana, accomunati dalla sanzione platonica contro la retorica e indirizzati contro l'uso tecnicizzato del linguaggio. È ignorata invece la nozione aristotelica di metafora che, secondo interpretazioni contemporanee dello Stagirita, appare gnoseologicamente più ricca e sottile di quanto Blumenberg lasci intendere. Sul senso e l'importanza della retorica secondo Blumenberg si ritornerà nei capitoli successivi del presente lavoro. La bibliografia sulla metafora in Aristotele è molto vasta, per questo si segnala solo un importante saggio di E. Jüngel, *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, in P. Ricoeur – E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, cit., pp. 109-180. Il teologo ricostruisce proprio la teoria aristotelica della metafora al di fine istituire una «metaforologia teologica» dichiaratamente debitrice del contributo di Blumenberg.

²⁴ *Paradigmen*, p. 8, tr. cit., p. 2. Ivi, p. 2.

²⁵ Cfr. Sandra RUDNICK LUFT, *Hans Blumenberg's use of Verum/Factum: A Vichian Perspective*, «New Vico Studies», 5, 1987, pp. 159-156; interessante anche Karl LÖWITZ, «*Verum et factum convertuntur*»:

storiche dell'evoluzione umana, la genesi del pensiero e della cultura, l'origine del linguaggio. Ma si riscontra anche la polemica anticartesiana riguardante la teoria della conoscenza; infatti, come è stato sottolineato, la metafora «diviene l'elemento trascendentale del linguaggio»²⁶.

Nel *De nostri temporis studiorum ratione*, contrapponendo la topica alla critica, Vico rileva i limiti della gnoseologia cartesiana, la quale è ridotta a vuota concatenazione deduttiva incapace di oltrepassare le proprie premesse poste dall'*inventio* e di produrre quindi vere scoperte. Ad essa Vico oppone la priorità della facoltà dell'*ingenium*, cioè la capacità di scorgere il simile anche fra cose lontane fra loro²⁷. Tramite esso, l'uomo non solo scorge somiglianze, ma interpreta anche per la prima volta la realtà, creando il proprio mondo. In questa facoltà si fonda il primo passo di un processo conoscitivo che anticipa «un primo ipotetico ordine dell'essere; creando quest'ordine l'uomo si pone come *soggetto* di fronte alle cose»²⁸. La fissazione delle analogie e delle somiglianze tra cose avviene tramite la metafora che, seppur ancora definita in termini di mero *ornatus* linguistico, supera tale definizione nella sua funzione: diventa, infatti, una conoscenza analogico-induttiva che precede la modalità logico-razionale di stampo cartesiano²⁹. Da questa parziale ricostruzione si può scorgere lo spessore gnoseologico, ontologico e semantico del procedere metaforico – che consiste nell'originaria attività del porre e del riconoscere il simile nel dissimile – nella prima produzione vichiana.

le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari, in Pietro PIOVANI (a cura di) *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 73-111.

²⁶ Donatella DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, «Bollettino Centro studi vichiani», XVI, 1986, pp. 325-334, qui p. 326. Sulla centralità del concetto di metafora nella filosofia di Vico: cfr. Jürgen TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, in part., pp. 82-85.

²⁷ Cfr. Luigi PAREYSON, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in ID., *L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1974, pp. 39-75, in part. p. 40: «l'ingegno [è] ciò che fa sì che la prima operazione della mente sia insieme sensazione, sentimento, figurazione, invenzione e conoscenza preriflessiva della verità».

²⁸ D. Di Cesare, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, cit., p. 329.

²⁹ Cfr. Ernesto GRASSI, *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Fink Verlag, München 1979; trad. it. di L. Croce e M. Marassi, ID., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini e associati, Milano 1989, p. 225-261, qui p. 234. Cfr. ID., *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione e Retorica e filosofia*, entrambi in ID., *Vico e l'umanesimo*, introduzione all'edizione italiana di A. Verri, Guerini e associati, Milano 1992, pp. 25-39 e pp. 95-112, (ed. orig. E. Grassi, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, P. Lang, Frankfurt am Main [etc.] 1990).

Nella *Scienza nuova*³⁰, la metafora viene calata in un orizzonte antropogenetico. Secondo Vico, questo modo della conoscenza appartiene alla fase poetica della storia dell'umanità, dove poetica è da intendere nel senso di creatrice:

In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano, [...] dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio: perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si criavano, onde furon detti "poeti", che lo stesso in greco suona che "criatori". (§ 376)

Creando per mezzo della fantasia, gli uomini primitivi furono poeti. Rispetto alla tematica gnoseologica, permane la priorità del momento creativo-fantastico su quello razionale-classificatorio: la metafora appartiene al «processo 'poietico' che struttura la realtà e la categorizza dando vita al linguaggio»³¹. Ma Vico non si limita alla contrapposizione di modelli gnoseologici, egli tenta di rinvenire, scavando nel *medium* linguistico, il momento in cui si comincia a «umanamente pensare» (§ 6) da parte di «si fatti primi uomini, stupidi, insensati ed orribili bestioni» (§ 374). La logica poetica è dominata dai tropi «de' quali la più luminosa e, perché più luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione» (§ 404). La metafora anima il mondo trasformandolo in un mondo di significati e, allo stesso tempo, discrimina la genesi del pensiero umano:

Con tali nature si dovettero ritruovar i primi autori dell'umanità gentilesca quando [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovet' avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, [...] eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, [...] e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette «maggiori», che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa; e sì incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza, la qual partorisce, nell'aprire che fa della mente dell'uomo, la meraviglia [...]. (§ 377)

³⁰ Giambattista VICO, *La scienza nuova*, 1744, in *Opere*, vol. IV, a cura di Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1928. Per comodità si segnaleranno i passi secondo la suddivisione in paragrafi proposta dal curatore.

³¹ D. Di Cesare, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, cit., p. 334.

Gli uomini originari avvertono³² il cielo a causa del terrore e della meraviglia che gli inediti fenomeni temporaleschi imprimono in loro. Con l'ingegno essi creano le metafore e attribuiscono al cielo il modello del proprio corpo e delle proprie passioni. Quindi, metaforizzando, il soggetto trasferisce il proprio schema corporeo e sentimentale nel mondo per mezzo di interiezioni vocali, onomatopee e gestualità repentine. Nella sintesi di memoria, fantasia ed ingegno, una volta inventata la figura di Giove (nome che deriverebbe, secondo Vico, dai primi tentativi di imitazione vocale del fragore del tuono), tutte le caratteristiche e i fenomeni riguardanti il cielo vengono riferiti alla divinità: così si condensano in essa elementi appartenenti ad altre specie³³. Da queste basi Vico sviluppa il tema dell'universale fantastico. Le catene di metafore, da cui si animeranno i miti, nascono certamente da processi analogici in grado di tenere insieme il dissimile, ma per l'uomo primitivo i sensi che in esse si accrescono non sono «già analoghi ma univoci» (§ 34). Le favole o i miti sono «favelle vere» (§ 34) che fissano delle identità fra soggetto e predicato, corrispondendo alla prima operazione gnoseologica dei primitivi.

Se nella mente dell'età degli uomini riflessivi predomina la facoltà della distinzione, nell'umanità primitiva vige una forma inconsapevolmente di unità con il mondo mediata dall'attività metaforica: «questa metafisica fantasticata dimostra che *“homo non intelligendo fit omnia”*; [...] perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa» (§ 405). Nel mondo mitico-metaforico³⁴ è descritta quindi un'unità dinamica fra uomo e mondo dove è il linguaggio improprio delle metafore a produrre un ordine di senso³⁵.

³² L'importanza del verbo “avvertire” è ricordato da Vico nella celebre *Dignità* LIII (§ 218): «Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura». Agli stati dell'uomo corrisponderanno le fasi le età degli dei, degli eroi e degli uomini.

³³ Sulla genesi del linguaggio in Vico cfr. Ernst CASSIRER, *FFS I*, pp. 88-91, tr. it. cit., pp. 104-108; cfr. Paolo FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze 2002, pp. 105-122; cfr. Andrea BATTISTINI, *L'ermeneutica genetica di metafora, mito ed etimologia nel pensiero antropologico di Vico*, in Anna Maria LORUSSO (a cura di), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, pp. 235-254.

³⁴ Cfr. Angela Maria JACOBELLI ISOLDI, *Il mito nel pensiero di Vico*, in P. Piovani (a cura di), *Omaggio a Vico*, cit., pp. 37-71.

³⁵ Al riguardo è interessante l'esclusione da parte di Vico dell'ironia dalla fase primitiva dell'umanità. In essa infatti si presuppone una discontinuità netta fra uomo e realtà che permetterebbe invece di affermare qualcosa tramite il proprio contrario (§ 408).

L'immaginazione poetica è quindi la risorsa fondamentale che permette di compiere il salto di situazione da un rapporto di identità confusa ed indeterminata fra uomo e mondo a un nuovo rapporto di unità significativa mediata da una forma di ordine. Contestualmente alla genesi del senso del mondo, l'uomo giunge a se stesso: dapprima distinguendosi inconsciamente nelle proprie produzioni metaforiche e successivamente prendendo le distanze da esse, istituendo di conseguenza nuove fasi storiche.

Vico si contrappone sia all'assenza di storicità dei concetti sia all'uso meramente stilistico della metafora. In questo modo egli ne riconosce la dimensione produttiva: l'originaria significatività culturale e la sua intrinseca storicità rendono possibile recuperarne il valore conoscitivo. Secondo l'interpretazione di Blumenberg, in Vico la metafora riceve un senso proprio, poiché diventa un modo di esprimere un mondo di significati: «ciò che egli stesso [l'uomo] ha prodotto: il mondo delle sue immagini e delle forme, delle sue congetture e proiezioni, della sua fantasia, nel nuovo senso produttivo ignoto all'antichità»³⁶. Il limite che Blumenberg riconosce al pensiero di Vico consiste nel confinare quella logica della fantasia, finalmente innalzata all'indagine filosofica, ad una fase della storia umana ormai irrimediabilmente passata³⁷; mentre invece, la fantasia è da intendersi «come una sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questa risorsa fondamentale [*fundierenden Bestand*]]»³⁸, che permane attiva attraverso lo scorrere della storia.

Nella formulazione quasi ossimorica di logica della fantasia è facile intravedervi il titolo generale sotto cui si dispiegano le descrizioni di Blumenberg.

Proprio sulla scorta delle tre criticità delineate – necessità di una terminologia logicamente purificata, svalutazione della retorica a mero strumento, irrecuperabilità del passato – Blumenberg argomenta che il compito della metaforologia «dev'essere appunto di sondare l'“imbarazzo” logico per cui la metafora fa irruzione, e tale aporia si

³⁶ *Paradigmen*, p. 8, tr. cit., p. 2. Altri riferimenti al senso della fantasia metaforica in Vico sono presenti in Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 173-176; trad. it. di Bruno Argenton, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 176-179.

³⁷ *Paradigmen*, p. 10, tr. cit., p. 4. Ulteriori osservazioni sul rapporto fra Blumenberg e Vico in Markus BUNTFUB, *Mythos und Metapher bei Vico, Cassirer und Blumenberg*, in Silvio VIETTA – Herbert UERLINGS (Hrsg.), *Moderne und Mythos*, Fink Verlag, München 2006, pp. 67-78; José A. MARÍN-CASANOVA, *Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg*, in «Cuaderno sobre Vico», 9/10, 1998, pp. 109-133; cfr. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 103-128.

³⁸ *Paradigmen*, p. 8, tr. cit., p. 2.

presenta, con la massima evidenza proprio là dove teoreticamente non è per nulla “ammessa”»³⁹. Nonostante siano state inserite in disegni teorici che le escludevano a priori o che ne sanzionavano la futilità ai fini della conoscenza, Blumenberg, per dare senso alla propria indagine, deve presupporre che il «di più nella capacità di enunciazione [*Aussageleistung*]]»⁴⁰ della metafore sia stato sempre attivo, diversamente le espressioni metaforiche utilizzate nel corso della storia del pensiero, nella prospettiva filosofica che va ora dischiudendosi, non avrebbero alcun valore. Nel discorso filosofico e scientifico, le metafore si rendono particolarmente evidenti perché si manifestano in ambiti in cui la loro funzione è stata, più o meno consapevolmente, squalificata o addirittura negata, pertanto è negli effetti che esse hanno comunque generato che è possibile indagare il loro eccesso di senso. Da qui segue la questione fondamentale posta in *Paradigmi*, cioè: «sotto quali presupposti possano legittimarsi le metafore nella lingua filosofica»⁴¹.

1.3.2 Kant e simbolo

A tale questione non viene data una risposta diretta; essa piuttosto, viene posta da Blumenberg per aprire una vasta riflessione sull’espressione metaforica. Egli comincia delineando due livelli di analisi: in primo luogo, le metafore si possono intendere come elementi residuali (*Restbestände*) sulla via teleologica della concettualizzazione cartesiana; in secondo luogo, Blumenberg ipotizza l’esistenza di locuzioni traslate non riducibili alla logica: «certe metafore potrebbero anche essere, in via puramente ipotetica, *risorse fondamentali* [*Grundbestände*] della lingua filosofica, “traslati” [*Übertragungen*] irriducibili alla proprietà della terminologia logica. [...] da doversi denominare *metafore assolute*»⁴².

³⁹ *Paradigmen*, p. 9, tr. cit., p. 3.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Paradigmen*, p. 9, tr. it. cit., p. 4.

Il riconoscimento dell'esistenza di tali traslati assoluti⁴³ – con evidenza un concetto limite – come verrà suggerito poco oltre, modifica inevitabilmente anche la comprensione delle metafore come *Restbestände*. Infatti, quest'ultime possono ora essere analizzate non più come residui, espressioni imperfette sostituibili per principio da formulazioni concettuali, bensì come esempi di quelle traslazioni assolute fossilizzatesi in espressioni linguistiche. In altri termini: la metafora linguistica è ora analizzata come punto d'arrivo di un processo espressivo che la precede, invece che come momento di partenza verso la propria esaurizione.

Termine ideale del movimento di traslazione è la metafora assoluta, che Blumenberg delinea riferendosi esplicitamente al paragrafo 59 della *Critica del giudizio* di Kant. Tramite la comparazione con il concetto kantiano di simbolo, emerge con chiarezza la determinazione funzionalistica e trascendentale dell'elaborazione blumenberghiana della metafora.

Il riferimento a Kant è centrale sia per ragioni storiche che per ragioni teoretiche: fu proprio il filosofo di Königsberg a riprendere in ambito moderno l'elaborazione in termini critici del simbolo, inteso come specie della rappresentazione intuitiva.

Il tema del simbolo⁴⁴ viene affrontato da Kant nel paragrafo 59 della *Critica del giudizio* e riveste una particolare importanza poiché si interroga sulla connessione fra un contenuto intuitivo e il procedimento metaforico. Se la molteplicità delle intuizioni deve

⁴³ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (prima edizione, Il Mulino, Bologna 1968), p. 536: «I criteri per giudicare se una metafora o un tropo siano da considerarsi "assoluti" sono, come si è detto, due: (a) l'inderivabilità del loro significato; (b) l'incalcolabilità della loro ragione costitutiva».

⁴⁴ Sulla centralità del pensiero kantiano sul simbolo in ambito contemporaneo rimangono fondamentali alcuni interventi di P. Ricoeur: cfr. ID., *Le symbole donne à penser*, in «Esprit», n. 27, a. 1959, pp. 60-76 trad. it. di I. Bertolotti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002; ID., *Herménétique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in Enrico CASTELLI (a cura di) *Il problema della demittizzazione*, «Archivio di filosofia», 31, 1961, pp. 51-73, ora anche in P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzaretto, F. Botturi e G. Colombo, ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 303-348. Rispetto alla vasta bibliografia sul tema si segnalano i testi che più soffermano sul rapporto fra metafora e simbolo in Kant: cfr. Virgilio MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991; ID., *Cognitio symbolica e Kant o dell'analogia segreta*, entrambi contenuti in ID., *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 43-76 e 295-306; cfr. ID., *Metaforicità della copula e La duplice via della metafora tra quotidianità e trascendenza*, entrambi in ID., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 51-74 e pp. 75-91; ID., *L'immaginario simbolico*, ISU, Milano 2005, in part. pp. 53-89; Francesco MOISO, *Morfologia e filosofia* e Sergio SORRENTINO, *Simbolo e linguaggio nella filosofia del protoromanticismo*, entrambi in «Annuario filosofico», 8, 1992, pp. 79-139 e pp. 189-206; cfr. Maria Cristina BARTOLOMEI, *Area e struttura del simbolo e Pensare il simbolo*, in EAD., *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2009, risp. pp. 23-42 e 105-125.

essere sussunta all'unità del concetto per garantire l'oggettività della conoscenza, deve essere vero anche l'opposto, cioè che l'unità del concetto non ha alcun valore conoscitivo se non viene esibita in qualche tipo di intuizione. Kant individua due tipi di esibizione del concetto:

Ogni ipotiposi (esibizione, *subiectio sub adspetum*), in quanto resa sensibile [*Versinnlichung*] è di uno di questi due tipi: o è *schematica*, se a un concetto colto dall'intelletto viene data a priori l'intuizione corrispondente; oppure *simbolica*, se sotto a un concetto che solo la ragione può pensare, e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ne viene posta una con la quale il modo di procedere della capacità di giudizio è solo analogo a quello che essa segue nello schematizzare, in quanto conviene con quello solo secondo la regola di questo modo di procedere, non secondo l'intuizione stessa, e dunque solo secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto.⁴⁵

Poco dopo Kant precisa che il processo di esibizione del concetto non si avvale di semplici «caratterismi»⁴⁶, cioè di segni che non contengono nulla dell'intuizione dell'oggetto, bensì, come sottolinea Moiso, necessita di un «procedimento “figurativo” che congiunge al momento puramente discorsivo una *Gestalt*, un corpo dotato di “fattezze”»⁴⁷. L'esibizione schematica, riguardante propriamente la conoscenza teoretica, e l'esibizione simbolica, guidata dall'analogia, procedono secondo la medesima regola della riflessione per riferirsi ad un contenuto intuitivo, ma il loro contenuto è distinto: la prima esibisce concetti dell'intelletto, la seconda concetti della ragione ai quali nessuna intuizione sensibile può essere adeguata.

Dunque, procede Kant, le intuizioni per l'esibizione di concetti puri (dell'intelletto o della ragione) sono schemi o simboli:

I primi contengono esibizioni dirette, i secondi esibizioni indirette del concetto. I primi lo fanno in modo dimostrativo, i secondi tramite un'analogia [...], in cui la capacità di giudizio compie un duplice ufficio: quello di applicare, in primo luogo, il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la mera regola della riflessione su quell'intuizione a tutt'altro oggetto, del quale il primo non è che il simbolo.⁴⁸

In forza della propria riflessività analogica, il simbolo esibisce intuitivamente un significato primario e, allo stesso tempo, rinvia ad uno secondario ed improprio: «in

⁴⁵ Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 59, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913, Bd. 5; trad. it. di L. Amoroso, ID., *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 2004⁴, p. 543.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ F. Moiso, *Morfologia e filosofia*, cit., p. 95.

⁴⁸ I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 545.

luogo della “dimostrazione” si ha allora un “procedimento simbolico”⁴⁹, un trasferimento, che si libera dal riferimento intuitivo e che rimane vincolato solo «al tipo del nesso tra tutto e parti che costituisce la “figura” trasponibile»⁵⁰. Secondo Kant, la lingua è piena di queste esibizioni indirette che non danno l’oggetto nella sua determinazione teoretica, ma che, in quanto simboli della riflessione, designano «concetti non tramite un’intuizione diretta, bensì solo secondo un’analogia con questa, cioè secondo il trasferimento [*Übertragung*] della riflessione su un oggetto dell’intuizione a un tutt’altro concetto, al quale forse non può mai corrispondere direttamente un’intuizione»⁵¹. Il tipo di conoscenza che il modo rappresentativo dei simboli fornisce è una determinazione «pratica» dell’oggetto, «di ciò che deve diventare la sua idea per noi e per l’uso finalistico della medesima»⁵². Il celebre esempio portato da Kant per esemplificare il trasferimento della riflessione è quello della comparazione fra lo stato dispotico e il mulino a mano: fra i due non esiste alcuna somiglianza, ma c’è invece analogia fra le regole per riflettere su entrambi e sulla loro causalità. Ma per Kant vi sono molti casi di esibizioni simboliche presenti nella lingua filosofica, tra le quali: l’idea di Dio oltre ai termini fondamento, dipendere, derivare e sostanza⁵³. Parole appartenenti alla struttura formale della conoscenza che trovano un’applicazione comprensibile del concetto cui rinviano solo nel momento in cui la loro forma sensibile,

⁴⁹ F. Moiso, *Morfologia e filosofia*, cit., p. 100.

⁵⁰ Conviene riportare per intero la pagina di Moiso (*Morfologia e filosofia*, cit., p. 100) che restituisce con rigore la profondità del dettato kantiano: «In luogo della “dimostrazione” si ha allora un “procedimento simbolico”. Questo comporta il permanere all’interno di un’unità di procedimento: schema e simbolo sono metafore, cioè variazioni o trasposizioni del tipo all’interno del suo campo di “individuazione” (“personificazione” o immagine corporeamente rappresentata: descrizione dei bacini di individualità all’interno di certi confini). Nella simbolizzazione la metafora si libera dal riferimento obbligato e univoco che definisce necessariamente, a priori, un oggetto. Il riferimento in generale risulta allora addossato al procedimento metaforico come tale, e si fa da univoco e obbligato plurivoco: però la forma come totalità integrante singoli caratteri sensibili e individuante resta funzionalmente invariata. Proprio del procedimento metaforico in generale (dell’ipotiposi nelle due forme dello schema e del simbolo) è la trasposizione. Ma la trasponibilità può vedersi obbligata in confini determinati, come nel caso degli oggetti propri della conoscenza teoretica, o risultare libera quanto al contenuto determinato dell’oggetto e obbligata soltanto rispetto al tipo del nesso tra tutto e parti che costituisce la “figura” trasponibile. Ciò che è permesso da una simile “liberazione” dal riferimento a un “oggetto determinato” è una “rappresentazione indiretta” di concetti, che dà luogo a una “conoscenza” in un senso allargato, anche se meno determinato, rispetto a quella teoretica: una tale “conoscenza” è quella che si riferisce alle idee, ovvero alle strutture portanti il “sistema”, l’ “architettura” del sapere; la “sensibilizzazione” o “esibizione intuitiva” riguarda in questo caso non la “determinazione teoretica dell’oggetto, che cosa esso sia in sé”, bensì la sua “determinazione pratica, che cosa la sua idea debba divenire per noi e per l’uso opportuno” (*für den zweckmäßigen Gebrauch*) della medesima».

⁵¹ I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 547.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 545s.

disciolta dal riferimento univoco intuitivo, viene liberata. Senza la figurazione simbolica non troverebbe espressione il significato cui il concetto rimanda, che quindi non potrebbe diventare una parola adatta al proprio fine. Il profilo pratico del simbolico sta quindi nella sua capacità di “significare” (rendere significativo) tramite la regola esibita dalla forma intuitiva, trasformando in pensabile ciò che non è direttamente intuibile. Per questo col mezzo dell’analogia, «l’esercizio del simbolico è legato alla coscienza di un’assenza che tuttavia è costitutiva di ciò che, prefigurandola, la ricerca»⁵⁴. Nella sua potenza significatrice, la coscienza simbolica si relaziona a dinamiche di senso che si sottraggono ad una compiuta espressione intuitiva, verbale e concettuale. Ma è proprio nella dimensione dell’immaginario che l’assenza di significazione viene, allo stesso tempo, indicata e colmata.

La definizione di metafora avanzata da Blumenberg ricalca quella kantiana di simbolo: «la nostra metafora assoluta si riscontra come “traslazione della riflessione da un oggetto dell’intuizione su un concetto del tutto diverso, a cui forse non può mai corrispondere direttamente un’intuizione”»⁵⁵. Inoltre Blumenberg sottolinea la funzione

⁵⁴ V. Melchiorre, *L’immaginario simbolico*, cit., p. 9.

⁵⁵ *Paradigmen*, p. 10, tr. it. cit., p. 5. Cfr. anche poco prima dove Blumenberg scrive: «i suoi [di Kant] simboli corrispondono quasi esattamente con l’accezione di metafora di cui qui si farà uso i continuo, come risulta chiaramente dai paradigmi kantiani, fra i quali si trova anche il “pratum ridet” di Quintiliano». Nei testi raccolti nel postumo Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., pp. 53-60, tr. it. cit., pp. 65-75 compaiono ulteriori riflessioni dell’Autore sul paragrafo 59 della *Critica del Giudizio* che non si discostano molto da quanto già presente in *Paradigmi*. Interessante un punto, *ivi*, p. 58, tr. cit. it, p. 72: «Si vede chiaramente che l’espressione “simbolico” in Kant non significa altro che “metaforico”, naturalmente con una propensione verso la metafora assoluta». Sulla possibile sovrapposibilità fra metafora blumenberghiana e il simbolo kantiano, cfr. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 84-85, che dirime così la questione: «Nur die Realität derjenigen “Begriffe”, denen nie eine Anschauung entsprechen kann, bedarf daher prinzipiell des unvermeidlichen “Ersatzes” für die nie erfüllbare Anschauung, um sagbar zu sein [...]. Diese These könnte man vorgreifend zuspitzen: *Die Wirklichkeit dieser “Begriffe” ist die Metapher* als (schematische oder) symbolische Darstellung. Allerdings ist das “ist” hier zu präzisieren: Die Wirklichkeit dieser Begriffe zeigt sich in der absoluten Metapher, die deren sprachliche Wirklichkeit ist». Una soluzione che richiama la posizione di P. Ricoeur, *Parole et symboles*, «Revue des sciences religieuses», 49, n. 1-2, 1975, pp. 142-161; trad. it. di G. Losito, ID., *Parola e simbolo*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e associati, Milano 1994, pp. 143-168, qui pp. 167s.: «Da un lato, si trova più nella metafora che nel simbolo. Dall’altro, si trova di più nel simbolo che nella metafora. Di più nella metafora che nel simbolo, nel senso che essa porta al linguaggio la semantica implicita del simbolo. Ciò che nel simbolo rimane confuso [...] finisce per chiarirsi nella “tensione” dell’enunciato metaforico. Pure, di più nel simbolo che nella metafora, la metafora è solo il processo linguistico – la predicazione bizzarra, in cui viene a depositarsi la potenza linguistica. Il simbolo rimane un fenomeno bi-dimensionale nella misura in cui l’aspetto semantico rinvia all’aspetto non semantico. [...] la metafora è soltanto la superficie linguistica che deve alla bi-dimensionalità il potere di collegare il semantico al pre-semantico nel profondo dell’esperienza umana».

Parte della discrepanza fra metafora assoluta e simbolo può derivare anche dalla mancata tematizzazione da parte di Blumenberg dell’analogia. Se per Kant essa riveste un ruolo centrale anche in ambito gnoseologico (cfr. in particolare V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale*, cit., pp. 92-104), Blumenberg non sembra approfondire mai il tema. Un solo richiamo, isolato, seppur interessante, è

pragmatica della metafora, poiché essa viene ultimamente definita come regola della riflessione [*Regel der Reflexion*]. La metafora è dunque un modo della riflessione che è trasferito da un oggetto dell'intuizione ad un significato non rappresentabile direttamente. Essa è quindi una legge per pensare – e non per conoscere – oggetti non direttamente intuibili, cioè non presenti 'in carne e ossa'.

Il pensiero provocato dalla metafora si fonda sulla circoscrizione di una forma che emerge dallo sfondo indeterminato dell'esperienza per orientare l'intenzione verso la totalità: l'espansione metaforica del senso significa dare una forma unitaria, anche se indefinita e variabile, all'esperienza del mondo. In questo senso la metafora esprime anche un orientamento verso il mondo, indirizzando il pensiero secondo indici significativi. La determinazione trascendentale della metafora si manifesta dunque nella sua funzione di apriori dell'esperienza, cioè di regola per pensare, anticipandola, una totalità di senso entro cui vivere la relazione significativa fra uomo e mondo. Ma di questa illustrazione generale Blumenberg precisa aspetti ulteriori.

Le metafore sono dette assolute non perché siano disciolte dal rapporto con la dimensione intuitiva dell'esperienza, bensì, come è lo stesso filosofo a precisare, perché

presente in *Ausblick*, dove il filosofo quasi sentenzia: «L'analogia è il realismo della metafora», cfr. *Ausblick*, p. 203, tr. it. cit., p. 129.

La sovrapposizione fra metafora assoluta e simbolo conduce ad un'altra osservazione: ossia, l'assenza di una compiuta teoria del simbolo in Blumenberg. Stoellger (cfr. ID, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 180s) nota la sottoderminazione di tale concetto e la scarsità di riferimenti. La mancanza di una netta teorizzazione del simbolo stupisce in una filosofia come quella di Blumenberg, che ha in Cassirer un interlocutore importante anche se, per la maggior parte delle volte, indiretto. In *Paradigmi*, Blumenberg descrive il simbolo semplicemente come 'proiezione' statica (*Paradigmen*, pp. 123-127, tr. it. cit., pp. 135-139) contrapponendolo a metafora, capace invece di rappresentare il movimento. Pur riconoscendo la ricchezza e la varietà di elaborazioni che il concetto di simbolo ha provocato, Blumenberg si limita ad una differenziazione elementare fra metafora e simbolo. Tramite l'esempio del geocentrismo, il quale sarebbe simbolo del rango dell'uomo rispetto agli enti dell'universo, egli sostiene che «il simbolo non ha che da tener ferma l'identità di un rapporto; non importa *dove* sieda il primo in ordine di seggi, ma che egli sieda dove a norma del codice in vigore siede *sempre* chi è considerato tale. Il simbolo funge nel servire a una identificazione, ma non ha senso porre la questione del suo contenuto: dove ciò è tuttavia possibile, momento di funzione simbolica e funzione metaforica si sono incontrati» (*Paradigmen*, p. 124, tr. it. cit., pp. 136s). Da questi pochi elementi sembra che la differenza fra simbolo e metafora stia nell'imprescindibilità del contenuto intuitivo per la seconda ai fini della comprensione del posto dell'uomo nel mondo, mentre il primo avrebbe una natura più formale limitandosi all'identificazione di rapporti. In *Ausblick* invece il termine simbolo occorre ancora una volta, ma viene definito genericamente «organo elementare della connessione col mondo». Per alcune valutazioni sul testo del 1979 che collegano fra loro il concetto kantiano di simbolo e il tema del mondo della vita, cfr. P. Vanscheidt, *Geschichte in Metaphern*, cit., pp. 100-102.

Sulla scorta di queste osservazioni si può sollevare un ulteriore dubbio. Le riflessioni di Blumenberg su ciò che chiama metafora sono da contestualizzare entro una storia della metafora o una storia del simbolo? L'assenza di una teoria del simbolo adeguatamente sviluppata deriva dal fatto che Blumenberg chiama metafora ciò che altri chiamerebbero simbolo? Alcuni testi critici si muovono in questa direzione (come ad esempio i diversi contributi di P. Stoellger), così come il presente lavoro.

non possono essere sostituite da forme linguistiche concettuali. Eppure ciò non significa che le metafore assolute siano immutabili, anzi «esse hanno una storia in un senso più radicale che i concetti»⁵⁶. Sulla radicale storicità delle metafore si fonda l'imponente lavoro di descrizione che Blumenberg compie in tutti i suoi lavori: infatti, una metafora può «essere sostituita da un'altra, oppure corretta da una più precisa»⁵⁷. Per spiegare in che senso intendere la radicalità della storia delle metafore, Blumenberg sostiene che: «il processo delle mutazione storiche di una metafora porta in primo piano la metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia e delle prospettive entro cui i concetti subiscono le loro modificazioni»⁵⁸. In questo passo si conferma la specificità trascendentale della funzione metaforica anche per quanto riguarda la sua dimensione storica. Nei mutamenti delle metafore assolute trova espressione la legge del movimento di quegli stessi orizzonti di senso in cui si generano e si sviluppano i concetti, anch'essi storicamente determinati. Le metafore assolute fungono ad un livello diverso da quello dei concetti. Le loro dinamiche si svolgono nello sfondo pre- ed in-concettuale della storia imprimendo con le proprie modificazioni gli slittamenti del senso storico degli stessi concetti: fra la disciplina della *Begriffsgeschichte* e la metaforologia si instaura quindi un «rapporto di implicazione»⁵⁹. La radicalità della storia delle metafore assolute sta nel suo essere implicita nella storia dei concetti, i quali inevitabilmente la presuppongono, senza poterne esaurire la dinamica significante.

Concludendo l'introduzione al proprio lavoro, Blumenberg indica con chiarezza la dimensione cui si rivolge la sua attenzione:

la metaforologia cerca di riattingere la sottostruttura del pensiero, il sottosuolo [*Untergrund*], la soluzione nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche, ma vuole anche far conoscere con quale "coraggio" [*Mut*] lo spirito si proietta nelle sue immagini, e come in questo coraggio di "congetturare" [*Vermutung*] progetta la propria storia.⁶⁰

⁵⁶ *Paradigmen*, p. 11, tr. cit., p. 6.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*. Il termine meta-cinetica appare in ARISTOTELE, *Problemata*, X, 13, 892a; cfr. A. Haverkamp, «L'inconceptuabilité de l'être». *Le lieu de la métaphore d'après Blumenberg. Esquisse d'un commentaire*, «Archives de Philosophie», cit., pp. 269-278, in part. p. 272.

⁵⁹ *Paradigmen*, p. 11, tr. cit., p. 6.

⁶⁰ *Ibidem*. Il rapporto fra *Mut* e *Vermutung* nella metaforologia è svolto da Blumenberg con un implicito riferimento a Nicola Cusano, cfr. ID., *Einleitung*, in NIKOLAUS VON CUES, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, hrsg. von Hans Blumenberg, Carl Schünemann Verlag, Bremen 1957, p. 22. Cfr. anche R. Savage, *Translator's Afterword. Metaphorology: A Beginner's Guide*, cit., p. 145s.

L'impresa archeologica⁶¹ di Blumenberg è volta alla determinazione degli sfondi metaforici che supportano la costituzione e la variazioni di orizzonti di significati. In essi le metafore fungono attivamente, distinguono immagini e circoscrivono indici di significato secondo i quali si sviluppano forme di pensiero. In questo terreno primigenio irriducibile, lo spirito umano si proietta sul mondo dandogli forma e, allo stesso tempo, dandosi esso stesso forma.

1.3.3 Metafora della verità e verità della metafora

In *Paradigmi* è dato ampio spazio alla metaforica riguardante la verità: come luce, sigillo, forza o potenza. Ma l'utilizzo, consapevole o meno, di questo genere di metafore per indicare la verità «non è – secondo Blumenberg – traduzione di altro cui riportarsi»: esse non riguardano delle formulazioni o delle immagini che traducano fedelmente l'originario dischiudersi della verità. Una semplice interpretazione di questo genere porterebbe a presupporre una risoluzione in termini logici della metafora. Si ritornerebbe inoltre ad una concezione ingenuamente sostanzialistica sia della verità sia della metafora.

Sulla scorta di quanto enucleato in precedenza Blumenberg sostiene invece che «l'analisi si appunta sullo schiudersi [*Erschließung*] della domanda per la quale si cerca e si tenta una risposta, interrogativo di carattere presistemico la cui pienezza intenzionale [*Intentionsfülle*] ha “provocato” di per sé le metafore»⁶². L'utilizzo della metaforica è posta sul piano dell'espressione di un interrogativo presistemico, precedente l'impiego di una teoria compiutamente definita. L'esempio della metafora della “nuda verità” è emblematico: con questa immagine, infatti, non si introduce «nulla nel concetto della verità; essa proietta oltre e sopra il concetto congetture e valutazioni di una specie molto difficile»⁶³.

⁶¹ Enzo Melandri definisce l'impresa metaforologica di descrizione delle metafore assolute una ricerca archeologica «del “non pensato” ma che come tale ha tuttavia “agito”», cfr. E. Melandri, *Per una filosofia della metafora*, in Hans Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., pp. 157-163, in part. pp. 162s. Cfr. D. Mende, *Metapher - Zwischen Metaphysik und Archäologie*, cit., pp. 222-239.

⁶² *Paradigmen*, p. 13, tr. it. cit., p. 8.

⁶³ *Paradigmen*, p. 47, tr. it. cit., p. 47.

Le domande fondamentali, quelle cui non si può dare risposta, nella loro «ingenuità [Naivität]»⁶⁴ trovano un'estrinsecazione irriflessa, ovvia, che si differenzia da quella concettuale. Blumenberg propone alcuni esempi di domande che rimangono spesso ai margini dell'indagine filosofica pur essendo questioni poste, e allo stesso tempo, implicate dai sistemi filosofici: «quale parte ha l'uomo al tutto della verità? In quale situazione si trova il cercatore della verità [...]? È il lotto di verità dell'uomo assegnato sensatamente [...]?»⁶⁵. La conclusione tratta dal filosofo è che «nella lingua della filosofia si trovano ovunque indizi che in uno strato sotterraneo del pensiero era da sempre già stata data risposta a queste domande, una risposta che pur non ricevendo una formulazione nei sistemi ha tuttavia operato implicitamente con la sua presenza, nella tonalità, nella coloritura, nella strutturazione»⁶⁶.

Sotto la struttura concettuale dei sistemi filosofici si situa uno strato del pensiero che risponde – anche se non è l'espressione corretta – alle questioni che per principio non possono essere eluse, anche se non vengono formulate. Le metafore operano implicitamente; in modo anonimo e quasi inavvertibile sono già implicate nelle formulazioni linguistiche più strutturate e ne orientano con sfumature spesso minime l'intendimento. Sugli «orientamenti» [*Orientierungen*] impliciti «si costituiscono i caratteri segnaletici, in apparenza primariamente emozionali, e precisamente nella modalità dell'essere 'desunti' [*abgelesen*] da rappresentazioni-modello [*Modellvorstellungen*] del tutto elementari, che nella forma [*Gestalt*] di metafora penetrano con i loro riflessi fino alla sfera espressiva [*Ausdrucksphäre*]»⁶⁷. Ciò significa che nell'enunciazione metaforica si coagulano vettori o indici di senso – emergenti da rappresentazioni intuitive – di disposizioni fondamentali della comprensione antepredicativa del mondo.

L'analisi di Blumenberg diventa particolarmente raffinata quando commenta una definizione del *De Veritate* di Tommaso d'Aquino: «*cognitio est quidam veritatis effectus*»:

⁶⁴ Come verrà approfondito nella seconda parte del presente studio, il tema dell'ovvietà assume per Blumenberg una particolare rilevanza circa il rapporto fra metafora e mondo della vita.

⁶⁵ *Paradigmen*, p. 13, tr. it. cit., p. 8.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Paradigmen*, p. 13, tr. cit., pp. 8-9.

A prima vista pare una enunciazione in puri termini logici, fuori di ogni immagine, proprio “purissima Scolastica”; ma ad un’osservazione più attenta risulta chiaro che è orientata su un fondo metaforico [*Hintergrund*], che proponiamo di chiamare “modello implicativo”. Ciò significa che le metafore, nella funzione di cui qui si parla, non hanno alcun bisogno di fare la loro apparizione nella sfera d’espressione linguistica; ma un complesso di enunciazioni si ordina di colpo a unità di senso [*Sinneinheit*], se si può, ipoteticamente, dischiuderne la rappresentazione metaforica di guida [*Leitvorstellung*], dalla quale queste enunciazioni possono essere “desunte” [*abgelesen*].⁶⁸

Il fatto che lo sfondo metaforico possa anche non ascendere al livello espressivo complica notevolmente le possibilità di descrizione e di analisi delle metafore. La potenziale assenza di nominazione linguistica – che nasconderebbe la potenziale onnipresenza della traslazione – rende le metafore un oggetto teorico estremamente sfuggente⁶⁹. Ciò su cui bisogna riportare l’attenzione è piuttosto sul fatto che: «una metaforica può agire anche là dove compaiono esclusivamente enunciati in terminologia rigorosa, i quali, però, se non si ha riguardo alla rappresentazione-guida [*Leitvorstellung*] dalla quale sono suscitati e sono “desunti” [*abgelesen*], non possono essere compresi nella loro comprendente unità di senso [*umschließenden Sinneinheit*]]⁷⁰. Per comprendere e interpretare anche proposizioni speculative, come quella di Tommaso d’Aquino, è necessario risalire all’«orizzonte rappresentativo»⁷¹ dell’autore, portando alla luce la «trasposizione [*Übertragung*]]⁷² entro cui si radica, «l’orientamento vitale [*lebendige Orientierung*]]⁷³ del suo pensiero. La metaforicità del pensiero è la trasposizione che fa di un’immagine sensibile un’unità di senso: il passaggio originario, che è sempre già accaduto sullo sfondo dell’esperienza, dallo stimolo sensibile-percettivo al pensiero per mezzo di un’immagine guida. Le trasposizioni sono lo sfondo metaforico⁷⁴ del pensiero e dell’esperienza, ed esse avvengono secondo una forma, un’immagine. Secondo Blumenberg, questo significa che:

⁶⁸ *Paradigmen*, pp. 16-17, tr. it. cit., p. 12

⁶⁹ Poiché si pone una limitazione metodologica decisiva alle possibilità di indagine, Blumenberg nota che «solo in casi relativamente rari si potrà stabilire *documentatamente* cosa ciò [un’immagine metaforica] abbia significato *pragmaticamente* ogni volta; in breve, non dobbiamo porre la nostra pretesa di documentazione sotto la misura della nostra attuale capacità di “interpretare” storicamente noi stessi fino al fondamento delle nostre motivazioni [*Grund unserer Motive*]. Scoperte di documenti sono qui, lo confesso, una questione di fortuna, anche se è possibile sviluppare un certo fiuto per i luoghi dove più facilmente ritrovarli»: *Paradigmen*, p. 22, tr. it. cit., p. 18.

⁷⁰ *Paradigmen*, p. 69, tr. it. cit., p. 73.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

Non solo la lingua ci precede nel pensiero e ci sta per così dire “alle spalle” [*im Rücken*] nella nostra visione del mondo; in modo ancor più cogente noi siamo determinati da un apparato di immagini [*Bildervorrat*] e da una selezione di immagini [*Bilderwahl*], “canalizzati” in ciò che in generale ci si può mostrare e [in ciò] che noi possiamo portare nell’esperienza⁷⁵.

Le immagini fungono anche da rappresentazioni che guidano l’evoluzione storica delle successive elaborazioni del pensiero, senza che vengano escluse interazioni della stessa metafora con altre. Ricondurre le direzioni di comprensione del mondo condensate nelle metafore ad uno «strato di rappresentazioni elementari»⁷⁶ è un programma molto arduo, che deve tener conto delle variazioni e degli intrecci storicamente verificatesi fra le metafore, come mostra l’esempio delle concezioni meccaniciste e organiciste del mondo. Sarebbe un errore intenderle come semplici esempi di contrapposizione costante nell’arco della storia, perché, antepoendo quella che è l’attuale contrapposizione fra organico e meccanico (dominato dalla concezione tecnico-scientifica), non si terrebbe conto dei contesti storici di significato entro i quali quelle metafore si sono ritrovate ad operare. Quindi, in entrambe le concezioni si incrociano molteplici livelli di differenziazioni e di convergenze: la relazione con metafore generative e costruttive, il tema della teleologia interna del meccanismo; l’alternativa fra una concezione che richiede un costruttore o un creatore del mondo (che ha implicazioni sul tipo di facoltà concesse all’uomo); l’interesse solo per l’automatismo interno dei meccanismi del mondo o anche per la loro funzione comunicatrice (che implica anch’esso una diversa posizione dell’uomo rispetto al mondo); il rapporto fra l’immagine intuitiva dell’orologio, specificazione della concezione meccanicista, e del libro⁷⁷.

Le difficoltà fin qui elencate permettono di chiarire un ulteriore aspetto della funzione svolta dalla metafora. La complicazione del rapporto fra sfondo metaforico e dimensione storico-linguistica, evidenzia la loro differenziazione; infatti lo sfondo metaforico governato da immagini può giungere ad esprimersi attraverso un ordinamento semantico che non immediatamente e, soprattutto, non necessariamente, è legato alla dimensione linguistica dell’esperienza.

⁷⁵ *Paradigmen*, p. 69, tr. it. cit., pp. 73s.

⁷⁶ *Paradigmen*, p. 70, tr. it. cit., p. 74.

⁷⁷ Cfr. *Paradigmen*, pp. 69-83, tr. it. cit., pp. 73-88, dove vengono sviluppate con riferimenti ad autori ed epoche le tematiche qui solo sommariamente elencate.

A conferma della distinzione fra ciò che si può indicare come funzione espressiva e dimensione linguistica della metafora, si possono seguire le successive riflessioni di Blumenberg. Egli si interroga su quale tipo di rapporto abbiamo le metafore con la verità:

È senz'altro chiaro che metafore come quella della potenza o impotenza della verità sono *inverificabili* e che l'alternativa che viene esse decisa è *teoreticamente* del tutto senza possibilità di decisione. Se si tien fermo che "verità" è il risultato di un procedimento di verifica metodicamente garantito, ovvero deve esserlo *ex definitione*, la metaforica non può soddisfare questa richiesta, quindi non solo non dice la "stretta verità" [*strenge Wahrheit*], ma in generale non dice la verità⁷⁸.

Prosegue subito dopo:

Le metafore assolute "replicano" [*beantworten*] a quegli interrogativi considerati ingenui, cui per principio non si dà risposta e la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi a *porli*, bensì li troviamo già *posti* nel fondamento dell'esistenza [*Daseinsgrund*]⁷⁹.

Le indicazioni di Blumenberg sono molto esplicite e, sotto molti aspetti, provocatorie. La questione della verità delle metafore non può trovare soluzione, poiché ogni discorso su tale problema implicherebbe una teoria della verità che, a sua volta, presupporrebbe un ulteriore rimando a uno sfondo metaforico, cadendo ultimamente in un regresso all'infinito. Inoltre, in accordo con quanto illustrato in precedenza, la funzione metaforica appartiene a quella che Blumenberg ha denominato la sottostruttura del pensiero, cioè uno strato del pensiero che non solleva problemi, ma che è l'articolazione di un'unità di senso, scevra di criticità – la sola entro cui possano sorgere le domande e, implicitamente, si possa porre la questione della verità.

L'utilizzo da parte di Blumenberg delle virgolette per il termine *beantworten* è indice di una difficoltà. Con esso, infatti, non si vuole intendere una qualche modalità di risposta che le metafore offrirebbero alle questioni che l'esistenza pone. Come è stato rilevato, le metafore non sono risposte a domande, non risolvono problemi, poiché non sono strumenti linguistici da utilizzare a piacimento⁸⁰. Esse sono esattamente l'opposto:

⁷⁸ *Paradigmen*, p. 19, tr. it. cit., p. 15.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 536, che sottolinea proprio l'aspetto involontario e inconsapevole della dinamica metaforica teorizzata da Blumenberg: «La convergenza tematica per mezzo della quale noi classifichiamo metafore e tropi in generale implica sì, da parte nostra, un'operazione

sono la negazione della logica di domanda e risposta, poiché si pongono in una dimensione in cui i problemi e le domande non sono possibili, dato che sono già risolti. In questo senso le metafore adempiono allo stesso tempo ad un duplice ufficio: per un verso replicano in modo irriflesso alle questioni dell'esistenza negandone la problematicità e, d'altro canto, istituiscono un problema, dandogli un senso, aprendolo così alla possibilità – riflessa e consapevole – di formulare tentativi di risposta. In questa piega dell'argomentazione di Blumenberg, oltre ad individuare gli elementi per la successiva auto-interpretazione in senso antropologico della funzione metaforica, si può comprenderne il senso processuale. Le metafore trasferiscono una dinamica di senso pre- ed in-concettuale in una forma linguistica. Si realizza così un passaggio di soglia dall'ovvio, muto e informe rapporto col mondo a ciò che è significativo e formato, che è condizione di possibilità dell'esperienza sensata del mondo.

Analizzare il fondo metaforico dell'esistenza significa sondare dunque i livelli costitutivi del senso dell'esistenza stessa, da un punto di vista che Blumenberg riconosce essere «essenzialmente storico»⁸¹. Se la funzione della metafora si inserisce al di sotto della formulazione del problema veritativo, allora, dal punto di vista della metaforologia, dev'esserci almeno una verità storica delle metafore che si sono avvicinate nella storia del pensiero: «La loro verità è, in una accezione molto ampia, *pragmatica*»⁸²:

Il loro contenuto determina, come indicazione di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, rappresentano l'intero [*Ganze*] della realtà, mai esperibile e mai visibile completamente [*übersehbar*]. Allo sguardo della comprensione storica esse indicano le certezze, le supposizioni, le valutazioni fondamentali e portanti da cui si regolano atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e delusioni, interessi e indifferenze di un'epoca.⁸³

consapevole; ma non implica affatto che la prassi dianoetica a suo tempo attiva quale fattore indispensabile di tali tropo o metafore dovesse necessariamente essere conscia a livello intellettuale, cerebrale o corticale».

⁸¹ *Paradigmen*, p. 20, tr. it. cit., p. 16.

⁸² *Paradigmen*, p. 20, tr. it. cit., p. 16.

⁸³ *Paradigmen*, p. 20, tr. it. cit., pp. 16-17. In questo passo fondamentale risuonano delle riflessioni avanzate anche da Maurice MERLEAU-PONTY circa il senso dell'intenzionalità fungente, rinvenibili nella *Fenomenologia della percezione*: «quella che costituisce l'unità naturale e ante-predicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto. [...] Si tratta di ritrovare in ogni civiltà l'Idea nel senso hegeliano, ossia non una legge di tipo fisico-matematico, accessibile al pensiero oggettivo, ma la formula di un unico comportamento nei confronti dell'altro, della Natura, del tempo e della morte, una certa maniera di plasmare il mondo, che lo storico deve essere capace di riprendere e di assumere», ID., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. XIII; trad. it. di Andrea Bonomi, ID.,

La dimensione pragmatica della verità metaforica riguarda il modo in cui l'uomo si pensa rispetto al mondo. Vivere e essere aperti al mondo significa avere una precomprensione della totalità del mondo fondata nella dimensione pre-predicativa dell'esperienza. A partire dagli orientamenti significativi che i contenuti metaforici esprimono – indicazioni che non si basano su esperienze consapevoli, ma che sono già presenti in modo irriflesso nel fondamento stesso dell'esistenza –, si rileva «un implicito bisogno di sapere, il quale nel “come” di un comportamento si sa portato sul “che cosa” di un tutto, e cerca di orientare il suo configurarsi [*Sich-einrichten*] »⁸⁴. La forma secondo cui l'essere umano pensa il proprio rapporto col mondo è, quindi, un indice di cosa egli pensa che il mondo sia. Il vivere nel mondo si anticipa e si proietta in «immagini che rendano “sostitutivamente” rappresentabile questo tutto irraggiungibile come oggettività»⁸⁵ e, allo stesso tempo, in questa apparente proiezione, si istituisce e articola il senso del mondo. In un modo più rigoroso, la metafora non sostituisce un mondo in altro modo accessibile, essa invece rende manifesto nella sua forma un senso intuitivo, pre-predicativo, già implicito nel nostro pensare.

Il rapporto irriflesso e ovvio dell'uomo con il mondo si esprime attraverso il fenomeno metaforico e, a partire da questo, si struttura in forme più consapevoli, sofisticate e astratte. La verità pragmatica delle metafore sta nel dare un'immagine del

Fenomenologia della percezione, Bompiani, Milano 2009⁴, pp. 27-28. La verità pragmatica delle metafore, cioè il loro aver plasmato un mondo ed un comportamento nei confronti del mondo, si pone allo stesso livello dell'intenzionalità fungente che costituisce l'unità di senso ante-predicativa operante nell'esperienza umana del mondo. Come riporta Gerd Brand con le parole dei manoscritti di Edmund Husserl: «In ogni esperienza l'intenzionalità funge come progetto implicito e insieme come sguardo retrospettivo. “All'inizio un primo raggio balza originariamente in avanti”, dice Husserl, “esso ha il carattere di un inizio e ha un orizzonte davanti a sé il quale rimanda a ciò che deve ancora essere attuato...”». Il Manoscritto C 3 III, p. 19 è citato in Gerd BRAND, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955, p. 23; trad. it. di Enrico Filippini, ID., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 69. Sulla profondità fenomenologica dei temi blumenberghiani si tornerà nella seconda parte del presente lavoro. Un'altra formulazione analoga a quella di Blumenberg si ritrova in Cassirer: «Anche nel campo pratico l'uomo non vive in un mondo di puri fatti o secondo i suoi bisogni e i suoi desideri più immediati. Vive, piuttosto, fra emozioni immaginarie, fra speranze e paure, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni»: Cassirer, *An Essay on Man*, 1944, in *ECW*, cit., Bd. XXIII, p. 30; trad. it. di Carlo D'Altavilla, ID., *Saggio sull'uomo. Un'introduzione alla filosofia della cultura*, Armando, Roma 1971, p. 80.

⁸⁴ *Paradigmen*, p. 21, tr. cit., p. 17.

⁸⁵ *Ibidem*. Cfr. Jean-Claude MONOD, *La philosophie au XXesiècle et l'usage des métaphores*, «Esprit», 6, juin 2005, p. 26-42, in part. p. 37: «La métaphorologie complète ici la théorie critique de la connaissance: il y a des objets que nous ne pouvons pas connaître mais que nous ne pouvons pas ne pas poser comme horizons d'une connaissance totale - "le monde" est de ceux-là».

modo della relazione al mondo e, in forza di quel contenuto metaforico, istituire una totalità di senso.

Allo sguardo storico della metaforologia, il passaggio dal “come”, una relazione, al “cosa”, il mondo, permette di comprendere il susseguirsi degli ordini di senso, la metacinetica più sopra affrontata, entro una visione che comprenda la dimensione pre-predicativa del pensiero. La dimensione funzionale della metafora non si realizza pienamente nella storicità delle metafore che di fatto sono ‘accadute’ nella storia. Poiché regola della riflessione, immagine e pensiero in uno, la metafora può «rappresentare il movimento»⁸⁶ di senso ed esserne la realtà linguistica.

Per illustrare la capacità rappresentativa della metafora Blumenberg ricorre al caso dei movimenti dell’anima secondo Plotino, un caso in cui «la struttura stessa della metafora è metafisicamente ipostatizzata»⁸⁷. La disamina di Blumenberg è molto articolata, ma è possibile isolare un passo plotiniano particolarmente significativo: «Tuttavia, se parliamo del “centro” dell’Anima, bisogna tener conto che essa corre intorno a Dio, cingendolo col suo amore, e l’abbraccia nel modo in cui riesce ad averlo. Tutte le cose dipendono da Lui e siccome per l’Anima non è possibile dirigersi a sua volta, si limita a girargli attorno»⁸⁸. Il moto circolare intorno alla ragione compiuto dall’anima è la rappresentazione esatta della funzione metaforica. Infatti, la metafora è il tentativo di riempimento di un’intenzione e, allo stesso tempo, è espressione dell’impossibilità di tale riempimento: «questa è esattamente l’esposizione della funzione della “metafora assoluta”, la quale irrompe nelle lacunosità e nei vuoti che concettualmente sono inafferrabili e incolmabili, per enunciare alla sua maniera»⁸⁹. Detto in altre parole, in un passo non privo di oscurità: «essa [l’anima e, quindi, la funzione metaforica] dà un’ “immagine” invece del concetto e dell’attuazione della comprensione [*Nachvollzugs im Begreifen*], essa replica in senso letterale, e il suo replicare [*Nachbilden*] è insieme metafora per il replicato [*Nachgebildete*] e metafora per il non-poter-conseguire»⁹⁰. La funzione metaforica si sviluppa dunque su diversi livelli. Essa è espressione linguistica di un’immagine che, al proprio interno, dà luogo ad un movimento prelinguistico complesso, composto da forze divergenti: la necessità

⁸⁶ *Paradigmen*, p. 131, tr. it. cit., p. 144

⁸⁷ *Paradigmen*, p. 130, tr. it. cit., p. 143.

⁸⁸ PLOTINO, *Enneadi*, II, 2, 12-15; trad. it. di Roberto Radice, Mondadori, Milano 2006³.

⁸⁹ *Paradigmen*, pp. 130s, tr. it. cit., p. 143.

⁹⁰ *Paradigmen*, p. 131, tr. it. cit., p. 143.

di portare ad espressione e l'impossibilità della rappresentazione; il tentativo di esprimere adeguatamente un senso non rappresentabile. Nella struttura processuale della metafora Blumenberg individua l'unione dinamica dell'attività immaginativa e dell'immagine che essa produce, nel loro reciproco determinarsi. La metafora è quindi l'unità funzionale del principio generativo di immagini e del prodotto di tale funzione. Nell'unità di metaforizzante e metaforizzato si realizza il processo di donazione di senso: intorno all'emersione del limite costitutivo della prestazione metaforica, emergono, da una parte, il tentativo di istituire un senso, dall'altra, l'impossibilità di una completa attuazione di tale compito.

1.3.4 La processualità metaforica: La *docta ignorantia*

Per ottenere una più precisa illustrazione del complicato processo metaforico descritto da Blumenberg, si può rivolgersi alla dottrina della *docta ignorantia* di Nicolò Cusano. Egli, infatti, inserendosi nella linea metaforica aperta da Plotino, elabora una «metaforica esplosiva»⁹¹. La dottrina della *docta ignorantia* – la consapevolezza della sproporzione incolmabile⁹² fra conoscenza umana e divina – è già contenuta in quel duplice movimento mimetico, di possibilità e impossibilità, illustrato dall'esempio

⁹¹ *Paradigmen*, pp. 132s, tr. it. cit., pp. 145s. Alla figura di Nicolò da Cusa Blumenberg riserva grande attenzione: il Cusano è considerato infatti come una delle figure centrali della genesi della modernità, cfr. Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, seconda edizione riveduta e ampliata in volume unico, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988 [raccolge i volumi: I. *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterne und überarbeitete Neuauflage von «Die Legimität der Neuzeit», erster und zweiter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983 (a sua volta edizione riveduta della prima edizione separata del volumetto, 1974), II. *Der Prozess der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von «Die Legimität der Neuzeit», dritter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (a sua volta, seconda edizione della prima edizione separata del volumetto, 1973), III. *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von «Die Legimität der Neuzeit», vierter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 (a sua volta, seconda edizione della prima edizione separata del volumetto, 1976)]; trad. it. di C. Marelli, ID., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 527ss. Cfr. M. Hundek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, cit., pp. 180-212; P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 384-418; Mariele NIENTIED, «die gleychnuß alle zerbrechnen». *Die sprengmetaphern bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, cit., pp. 181-202; Elizabeth Brient, *Blumenberg Reading Cusanus. Metaphor and Modernity*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 122-144.

⁹² Cfr. Karl-Heinz VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984 (1957¹); trad. it. di Umberto Proch, ID., *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di Giovanni Santinello, Morcelliana, Brescia 1993, p. 26: «La verità viene incontro all'uomo come ciò che sfugge nel suo fuggire».

plotiniano dell'anima. In questo caso, servendosi delle immagini offerte dalla geometria che il Cusano distorce fino a renderle irrepresentabili, la metaforica diventa esplosiva.

Nel *De docta ignorantia*, Nicolò da Cusa utilizza gli elementi della matematica come strumento per accedere alla realtà divina. La scelta di questo strumento è intesa da Blumenberg come il riconoscimento da parte del Cusano di un vantaggio metodologico offerto dai *mathematicalia*. Infatti, quest'ultimo sostiene «che le cose spirituali, di per sé inaccessibili a noi, si possono studiare in maniera simbolica»⁹³, poiché tutte le cose stanno fra loro in rapporto proporzionale, il quale ha il proprio fondamento ultimo nell'«uno massimo». La ricerca della verità e, quindi, della conoscenza teologica deve essere condotta utilizzando gli strumenti della matematica. Rispetto all'instabile fragilità delle cose, causato dai necessari rapporti con la materia, gli oggetti matematici assicurano maggiore stabilità e certezza che permettono di condurre indagini sicure sulla realtà. Il raggiungimento delle realtà divine deve seguire un percorso che passa attraverso l'impiego degli strumenti simbolici, in particolare le immagini offerte dalla geometria. Secondo Blumenberg ciò che spinge il Cusano ad operare tramite strumenti matematici è il fatto della loro «disponibilità per libere variazioni, la possibilità di fare esperimenti sotto condizioni stabilite autonomamente»⁹⁴, cioè la possibilità di modificare a piacimento le immagini mantenendo ferma la certezza della loro verità. Il procedimento di modificazione degli oggetti geometrici è descritto dal Cusano come segue:

Poiché da quanto detto risulta che il massimo assoluto non può essere nessuna delle cose da noi conosciute e concepite, ci proponiamo di studiarlo in maniera simbolica; perciò è necessario superare la semplice similitudine. Tutti gli enti matematici sono finiti e possono essere raffigurati dall'immaginazione altrimenti da come sono. Quindi se vogliamo servirci del finito come esempio per ascendere al massimo assoluto, in primo luogo è necessario considerare le figure matematiche finite nelle loro proprietà e ragioni; in secondo luogo trasferire [*transferre*] queste loro ragioni alle corrispondenti figure matematiche infinite; e poi, in terzo luogo, in maniera ancora più alta e trascendente, applicare le ragioni delle figure al di là [*transsumere*], all'infinito semplice e del tutto sciolto da ogni figura.⁹⁵

Il Cusano procede esemplificando il processo tramite l'estensione all'infinito della linea retta finita, da cui vengono ricavati le figure del triangolo e della sfera. Con il

⁹³ Cusano, *De docta ignorantia* I, XI; trad. it. cura di G. Santinello, ID., *La docta ignorantia*, Rusconi, Milano 1988.

⁹⁴ *Paradigmen*, p. 133, tr. it. cit., p. 146.

⁹⁵ *Docta ignorantia* I, XII. Il passo è riportato in latino dallo stesso Blumenberg, cfr. *Paradigmen*, p. 134, tr. it. cit., p. 147.

filosofo si può così concludere: «se dunque nella potenzialità della linea finita ci sono queste figure, e la linea infinita è in atto tutte quelle cose che stanno in potenza in quella finita, la linea infinita è triangolo, circolo e sfera»⁹⁶. Il primo passaggio del processo metaforico comincia a incrinare i rapporti fra immagine e movimento di pensiero: il Cusano utilizza ancora delle immagini geometriche per illustrare il punto di partenza, ma il suo ragionamento punta all'abbandono del rappresentabile per mezzo dell'infinitizzazione.

Il passaggio dalle figure infinite all'infinito assoluto, cioè il passaggio dal secondo al terzo momento del processo, è affrontato nel capitolo XVI della *Docta ignorantia*. Linea, triangolo, circolo e sfera infiniti diventano simboli dell'infinito, perdendo qualsivoglia caratteristica riconducibile all'immagine geometrica iniziale: «reso evidente che la linea infinita è in atto, in modo infinito, tutte le proprietà che sono in potenza nella linea finita, se ci portiamo in maniera traslata nel massimo semplice, abbiamo che esso, parimenti, è in atto in modo massimo tutte quelle cose che sono nella potenza della semplicità assoluta»⁹⁷. Se la linea infinita è la misura unica, valida anche per tutte le linee curve ad essa riconducibili, allo stesso modo il massimo infinito è la misura e la ragione d'essere adeguata di ogni cosa, nonostante le differenziazioni. Per il Cusano, Dio è il massimo stesso, esso è tutte le cose nonostante non si identifichi con alcuna di esse: «da queste considerazioni può trovare giovamento il nostro intelletto e, procedendo a similitudine della linea infinita, può avanzare moltissimo verso il massimo assoluto, al di sopra d'ogni sua capacità intellettuale, nella sacra ignoranza»⁹⁸. Eliminata ogni partecipazione degli enti finiti, non rimane che l'entità semplicissima e «non riusciamo a vedere tale entità che nella dottissima ignoranza, poiché quando rimuovo dall'animo ogni partecipazione all'entità, sembra non rimanga più nulla»⁹⁹; ma, conclude il Cusano, è proprio la dotta ignoranza a permettere di comprendere questo apparente nulla come il massimo incomprendibile, Dio.

Il punto del discorso che interessa a Blumenberg non sono tanto le conseguenze ultime della teologia cusana, quanto piuttosto il modo cui si giunge ad essa. Gli enti geometrici torcono la propria natura fino a rendersi irrepresentabili e in questo

⁹⁶ *Docta ignorantia* I, XIII.

⁹⁷ *Docta ignorantia* I, XVI.

⁹⁸ *Docta ignorantia* I, XVII.

⁹⁹ *Ibidem*.

movimento istituiscono un nuovo ordine di senso che si apre alla dimensione del discorso teologico. Non bisogna però considerare le forme geometriche come delle allegorie che rinviano ad altro da sé; come dice Blumenberg: «l'atteggiamento indotto dalla metafora si attualizza nell'uso della metafora, la cui implicazione è “docta ignorantia”»; questo circolo processuale si certifica da sé nella singolare produttività senza progresso alcuno della metafora cusaniiana»¹⁰⁰. Il processo metaforico non rinvia ad altro da sé, ma diventa mezzo per istituire un nuovo ordine di senso non riconducibile interamente al mondo dell'intuizione.

Dunque la metafora:

Trascina l'intuizione in un *processo*, nel quale inizialmente essa è in grado di proseguire [...] per poi a un certo punto [...] dover rinunciare: e ciò viene inteso come “arrendersi”. Ciò che qui importa è di rendere, per così dire, “esperibile” [*erlebbbar*] la trascendenza come limite dell'eseguitività teoretica e *eo ipso* come esigenza di modi d'esecuzione eterogenei.¹⁰¹

Nel caso del Cusano, lo strumento che porta all'esplosione dell'intuizione è il concetto di infinità che dissolve le figure geometriche. Ciò che però è interessante mettere in evidenza è che la metafora si manifesta come un «sussidio al limite dell'intuibilità della “cosa stessa” [*Sache selbst*]]»¹⁰². Il rapporto fra intuizione e metafora rimane ambiguo: il movimento circolare dell'anima secondo Plotino e il raggio infinito del cerchio infinito teorizzato dal Cusano sono immagini del processo con cui l'intuizione perde il contatto con la cosa stessa e la metafora «sembra insorgere da un *horror vacui* spirituale»¹⁰³ – l'assenza di rappresentazione –, ma, allo stesso tempo, il decorso metaforico si struttura in ogni caso su un'immagine guida ancora riconoscibile.

La funzione metaforica si esplica al massimo grado quando fa saltare i ponti con l'intuizione e, dal vuoto che così si crea, riesce a indicare un senso dichiarando l'impossibilità della rappresentazione. La geometria speculativa del Cusano si raccoglie nella figura del cerchio infinito che diventa modello di enunciazioni teologiche: il

¹⁰⁰ *Paradigmen*, p. 135, tr. it. cit., p. 149.

¹⁰¹ *Paradigmen*, pp. 132s, tr. it. cit., p. 146.

¹⁰² *Paradigmen*, p. 133, tr. it. cit., p. 147.

¹⁰³ *Paradigmen*, p. 134, tr. it. cit., p. 147. A partire da questa “trasgressione” della cosa stessa, Melchiorre osserva nella metafora assoluta uno slancio metafisico della coscienza simbolica, cfr. V. Melchiorre, *Cognitio symbolica* in ID., *La via analogica*, cit., pp. 55ss; ID., *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 99.

procedimento metaforico che ha portato all'esplosione dell'intuizione è diventato lo schema attraverso cui è possibile attingere linguisticamente la divina unità della *coincidentia oppositorum*. In questo senso, la metaforica esplosiva porta alla luce anche la sua verità pragmatica: «essa induce un atteggiamento, un comportamento che, in termini generalissimi, può essere definito come 'mistico', e nel caso specifico del Cusano come 'docta ignorantia', come quella insipienza che "sa" se stessa come indizio della grandezza del suo imprescindibile [*unabdingbaren*] oggetto»¹⁰⁴. Oltre ad un modo di intendere il proprio oggetto, la metafora porta con sé anche un profilo pragmatico, che coinvolge l'intera esistenza umana. Pensare ad un oggetto tramite un'immagine metaforica, implica anche pensarsi in rapporto a quell'oggetto secondo un determinato modo, che riguarda l'attività del pensiero come tale e quindi anche l'intero campo di atteggiamenti, aspettative, azioni ed omissioni che Blumenberg stesso aveva rilevato all'inizio del saggio.

La metafora assoluta è il valore limite di questo processo che si confronta con il pericolo di un vuoto spirituale, cioè dall'assenza di senso. In conclusione del volume, Blumenberg ripete: «La metafora assoluta, abbiamo visto, irrompe in un vuoto, si proietta sulla tabula rasa del teoreticamente inadempibile [*Unerfüllbaren*]»¹⁰⁵. L'istituzione di nuovi ordini di senso è una procedura pre-teoretica e pre-linguistica che funge da originaria donazione di senso a ciò che ad esso sembra sottrarsi. Gli esempi riportati rendono particolarmente chiaro che la metafora, nel senso utilizzato da Blumenberg, è il nome per un processo di senso che è allo stesso tempo istituzione e dinamica di senso, intelligibile solo parzialmente attraverso la sua dimensione linguistica. La sua stessa funzione, oltre a direzionare il pensiero, è anche dichiarazione della propria insufficienza: là dove c'è metafora c'è un *horror vacui*, un imbarazzo, una discordanza, una difficoltà in ordine alla rappresentazione, un impensato. Istituiti gli sfondi immaginativi delle metafore assolute, le quali fungono anonime dietro i pensieri coscienti, si innestano le precomprensioni del mondo che guidano le elaborazioni teoriche, filosofiche e scientifiche.

La storicità delle metafore sottende una funzione che fonda la storicità stessa: al di sotto dell'orizzonte storico di mutamento e variazione delle metafore, dei concetti e dei simboli, Blumenberg rivolge lo sguardo allo sfondo implicato da quegli orizzonti.

¹⁰⁴ *Paradigmen*, p. 135, tr. it. cit., p. 149.

¹⁰⁵ *Paradigmen*, p. 142, tr. it. cit., p. 156.

Lo sfondo metaforico (*Hintergrundmetaphorik*) degli orizzonti storici è la manifestazione dello strato espressivo del nostro rapporto col mondo: uno strato dinamico di trasferimento e istituzione di senso che dischiude la possibilità di vivere universi simbolici e che mette in movimento la loro costante mutazione e interazione reciproca. Sono sfondi che si differenziano dagli orizzonti storici di senso per la loro specifica prerogativa funzionale: esprimere, condurre fuori dall'ovvietà e dal silenzio dell'*horror vacui*, il vissuto che solo nel rapporto con l'essere umano esplicita il proprio senso.

1.3.5 Sul rapporto fra mito e metafora: il tema della caverna

In *Paradigmi*, Blumenberg discute anche il rapporto fra mito e metafora, argomento che era stato solo accennato in *Licht als Metapher der Wahrheit*. In un breve capitolo a ciò dedicato, Blumenberg sostiene che per comprendere la relazione fra mito e metafora si debba analizzare il passaggio da uno all'altro. L'ipotesi storico-filosofica di un presunto passaggio dal mito al *logos* non solo non è un criterio che permetta di leggere correttamente le testimonianze storiche, ma impedisce anche di coglierne le differenze funzionali. L'interpretazione allegorica dei miti promossa dalla Stoa, la quale li intendeva come forme imperfette di enunciazione di verità filosofiche, da questo punto di vista, non si discosta molto da più recenti interpretazioni che vedono nel mito, sia storicamente sia a livello genetico-sistematico, un fenomeno pre-logico sostituito in seguito da forme più razionali e adeguate di conoscenza del mondo. Dissentendo da queste forme di «cartesianesimo in anticipo»¹⁰⁶, Blumenberg sostiene che: «Anche nel mito ci sono domande vitali, le quali si sottraggono a una risposta teoretica, senza diventare per questo rinunciabili»¹⁰⁷.

Il mito, come la metafora, esula dal rapporto con la verità, offrendo invece l'orizzonte di senso entro cui articolarla. Sussiste, tuttavia, una differenza significativa:

La differenza fra mito e “metafora assoluta” sarebbe qui piuttosto solo genetica: il mito porta la sanzione della sua primordiale e insondabile origine [*uralt-unergründbaren Herkunft*], della sua autenticità [*Verbürgtheit*] divina o ispiratrice, mentre la metafora deve

¹⁰⁶ *Paradigmen*, p. 84, tr. it. cit., p. 90

¹⁰⁷ *Ibidem*. Sul tema del mito si ritornerà ampiamente nei capitoli successivi.

presentarsi come finzione e mostrarsi solo facendo cogliere una possibilità di comprensione.¹⁰⁸

Il fenomeno mitico si manifesta ammantato di un'autorevolezza non ulteriormente interrogabile, mentre la metafora si mostra come un artificio per comprendere il mondo, rimanendo priva dell'autorevolezza del mito. Blumenberg, però, si sofferma essenzialmente sul passaggio dal mito alla metafora, sottolineandone le caratteristiche comuni. Per illustrare il loro intimo collegamento viene utilizzato l'esempio del mito della caverna nella sua compiuta formulazione platonica. In questo mito si concentrano molti motivi della filosofia di Blumenberg e soprattutto trova un'immagine il *ductus*, il senso antropogenetico della sua impresa filosofica: il mito della caverna rappresenta l'uscita dell'uomo verso la luce a partire da uno stato di oscurità e incatenamento che è, secondo Blumenberg, il «processo [*Vorgang*] elementare della storia egli uomini»¹⁰⁹. Nella sua struttura di rappresentazione di un processo, di un movimento fondamentale che è condizione di possibilità di senso, si innestano l'originaria rappresentazione mitica e la funzione della metafora assoluta.

Per Blumenberg, sarà il neoplatonismo, con Plotino¹¹⁰ e Porfirio¹¹¹ in particolare, a fare della caverna una metafora assoluta, poiché nelle loro filosofie l'immagine della caverna perde il proprio carattere divino-sanzionatorio, per diventare un'immagine guida di rappresentazione dell'intero cosmo. Ciò che sta al di là della caverna, nella trascendenza dell'uno, non è più raggiungibile tramite un processo paideutico. Nella metafora della caverna trova espressione un «sentimento del

¹⁰⁸ *Paradigmen*, pp. 84s, tr. it. cit., p. 90.

¹⁰⁹ *Paradigmen*, p. 86, tr. it. cit., p. 91. Nota Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 160: «*Im Höhlenmythos der Politeia entwirft Plato imaginative das "Heraustreten" aus dem Dunkel 'ins Licht' als "de[n] elementare[n] Vorgang der Menschengeschichte", womit Blumenberg diesen Mythos als Grundmythos der Anthropologie wie der Kulturgeschichte auslegt*». Sul tema della caverna in Platone cfr. LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, in part. pp. 1-81.

¹¹⁰ Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1: «Inoltre, io penso che per Platone la "caverna" rappresenti il nostro universo – in ciò non è diversa dall'antro di Empedocle –, dove la liberazione dai ceppi e l'uscita dalla caverna dell'Anima vengono fatte corrispondere "al viaggio verso l'intelligibile"».

¹¹¹ PORFIRIO, *De antro nympharum*, V e VIII; trad. it. a cura di Laura Simonini, *L'antro delle Ninfe*, Adelphi, Milano, 2010: «Gli antichi consacravano davvero opportunamente antri e caverne al cosmo, considerato nella sua totalità o nelle sue parti, poiché facevano della terra il simbolo della materia di cui il cosmo è costituito (per questo motivo alcuni identificavano terra e materia) e d'altra parte gli antri rappresentavano per loro il cosmo che si forma dalla materia: essi, infatti per la maggior parte sono di formazione spontanea e connaturali alla terra, circondati da un blocco uniforme di roccia, che internamente è cava e all'esterno si perde nella infinita illimitatezza della terra», *ivi*, p. 43; «Di qui, penso, presero spunto anche i pitagorici e, dopo di loro, Platone quando chiamarono il cosmo antro e caverna», *ivi*, p. 49.

mondo»¹¹², *Weltgefühl*, cioè un senso pre- ed in-concettuale dello stare al mondo che delinea le possibilità umane e le forme di senso possibili.

1.4 Verso la fenomenologia

Con la pubblicazione di *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* (1979), la metaforologia subisce due modifiche decisive: l'ampliamento dell'orizzonte ben al di là dei limiti della *Begriffsgeschichte*, con la quale intratteneva ancora rapporti come disciplina ausiliaria e la riformulazione in senso fenomenologico-genetico delle sue intenzioni. A partire dall'abbozzo di teoria dell'inconcettualità che Blumenberg avanza, la metafora – e la sua specificazione di metafora assoluta – perde parte della propria centralità. Non vengono più descritti gli slittamenti dalla metafora al mito o ad altre formazioni, come accadeva in *Paradigmi*; piuttosto il campo d'indagine rimane aperto alla molteplicità delle forme d'espressione di cui Blumenberg ricerca, nel senso della loro costituzione, lo strato inconcettuale. Per questo l'uso del concetto di 'metafora' si modifica: non si tratta più soltanto di individuare dei paradigmi cui ricondurre gruppi di metafore, ma l'intento del filosofo è di pensare lo sfondo inconcettuale che, attraverso una processualità metaforica, inerisce alle formazioni simboliche umane.

In *Ausblick*¹¹³, la nuova prospettiva della metaforologia è definita programmaticamente come segue:

¹¹² *Paradigmen*, p. 87, tr. it. cit., p. 92.

¹¹³ È importante sottolineare che alcune delle riflessioni presenti nel testo che si sta analizzando vennero anticipate da Blumenberg nel 1971 in un breve scritto intitolato *Beobachtungen an Metaphern*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 15, 1971, pp. 161-214, nato come risposta all'introduzione scritta da J. Ritter dell'*Historische Wörterbuch der Philosophie*. Blumenberg riconosce l'insufficienza dello stato della ricerca nell'ambito della metafora, ma trova che nella *Begriffsgeschichte* non si sia ancora riusciti a eliminare una certa tendenza verso il cartesianesimo che richiede la perfetta chiarezza e distinzione anche per le ricostruzioni storiche. Nel testo, Blumenberg comincia quindi a riformulare in senso genetico la metaforologia (seppur considerandola ancora una disciplina ausiliaria della *Begriffsgeschichte*), introducendo il tema e la funzione del mondo della vita. Cfr. *ivi*, p. 171: «*Der Raum der Metapher ist der Raum der unmöglichen, der fehlgeschlagenen oder der noch nicht konsolidierten Begriffsbildung. Die Norm der Begrifflichkeit beruht auf vorgreifenden Orientierungen, die ihrerseits notwendig außerhalb des Normbereiches und seiner Systematik liegen müssen, die aber nicht dessen bloßes, sich im Prozeß selbst aufzehrendes genetisches Vorfeld bilden*». Nel testo di *Ausblick* queste prime riflessioni vengono sviluppate e sistematizzate con maggior rigore in un contesto di carattere fenomenologico. Un approfondimento di *Beobachtungen an Metaphern* è contenuto in P. Stoellger, *Lebenswelt und Metapher*, cit., pp. 253-264.

La metaforica non viene più considerata, prioritariamente, come sfera guida di concezioni teoretiche ancora esitanti, come ambito preliminare della formazione dei concetti, come espediente nella situazione non ancora consolidata degli idiomi specialistici. Al contrario, essa viene vista come modo autentico della comprensione di connessioni, che non può essere circoscritto al nucleo ristretto della “metafora assoluta”. [...]. Si potrebbe dire che la direzione dello sguardo si è invertita: non si riferisce più soprattutto alla costituzione di concettualità ma anche ai collegamenti col retroterra del mondo della vita in quanto sostegno motivazionale costante di ogni teoria – anche se non occorre che sia tenuto costantemente presente.¹¹⁴

L’inversione della direzione d’indagine conduce la metaforologia ad esplorare i fili conduttori verso il mondo della vita, e ciò significa collocarla entro una dimensione assai più vasta: l’ambito dell’inconcettualità¹¹⁵.

“Teoria dell’inconcettualità” è un’espressione sotto molti aspetti paradossale che Blumenberg non chiarisce mai in modo esauriente¹¹⁶. Tuttavia dalle poche indicazioni che si possono reperire è possibile intendere la dimensione inconcettuale come un vasto campo di ricerca che tende a sovrapporsi con la classe dell’ineffabile¹¹⁷ (*Unsagbaren*). Nell’orizzonte dell’inconcettuale si raccolgono non solo le esperienze pre-teoretiche, ma anche ciò che non ascende al livello del concetto, pur fungendo implicitamente nelle esperienze di carattere teoretico¹¹⁸. Un esempio per illustrare il sostrato inconcettuale è offerto ancora una volta dal Cusano, proprio con la sua teoria della *coincidentia oppositorum*. Secondo Blumenberg, la metaforica esplosiva che è stata descritta in *Paradigmi* traccia il tipo di orizzonte problematico cui ci si affaccia: «Non è l’esistenza di correlati d’asserita assenza di linguaggio [*Sprachlosigkeit*] ad essere descrittivamente in discussione, ma lo sforzo [*Anstrengung*] che fa parte della storia della coscienza, di

¹¹⁴ *Ausblick*, p. 193, tr. it. cit., p. 115. Cfr. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., p. 164.

¹¹⁵ Cfr. *Ausblick*, p. 198, tr. it. cit., p. 122. Cfr. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., p. 163: «Vielmehr leistet die Metaphorologie der Begriffsgeschichte den Hilfsdienst, an eine genetische Struktur der Begriffsbildung heranzuführen, in der zwar die Forderung der Eindeutigkeit nicht erfüllt wird, die aber die Eindeutigkeit des Resultats als Verarmung an imaginativem Hintergrund und an lebensweltlichen Leitfäden erkennen läßt».

¹¹⁶ Anche i testi blumenberghiani editi postumi in Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit. non portano elementi utili per una miglior definizione rispetto a quanto già non si trovi nei testi presi in esame. Cfr. F. Heidenreich, *Rationalität als Prävention und Simulation. Hans Blumenberg über die Ursprünge der Vernunft*, «Philosophische Rundschau», Band 55, 2008, pp. 156–167, in part. pp. 164-165: «Eine entfaltete Theorie der Unbegrifflichkeit finden wir in diesen Nachlass-Texten nicht. Sie machen jedoch deutlich, dass Blumenberg die Metaphorologie nicht nur als hilfswissenschaftliche Ergänzung der Begriffsgeschichte konzipierte. Vielmehr wird sie in das umfassendere Projekt einer Theorie der Unbegrifflichkeit eingerückt, die letztlich die Lebenswelt in den Blick nehmen muss, in der unbegriffliches Denken geschieht».

¹¹⁷ *Ausblick*, p. 199, tr. it. cit., p. 123.

¹¹⁸ Cfr. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit. p. 265: «Unbegrifflichkeit ist ein paradoxer Begriff, der als Inbegriff vorthoretischer und theoretischer Ausdrucks-, Darstellungs- und Orientierungsformen fungiert, für das, was nicht auf den Begriff zu bringen ist».

esporre linguisticamente l'ineffabilità stessa»¹¹⁹. La metaforica esplosiva del Cusano espone il processo di stiramento dell'intuizione fino alla sua rottura – la rottura provocata dal passaggio all'infinito fa irrompere il movimento metaforico verso l'istituzione di un nuovo ordine di senso – che si sforza di dire l'ineffabile, Dio.

L'inconcettualità non coincide semplicemente con l'ambito dell'intuizione, ma riguarda il modo in cui, storicamente, la coscienza stessa si rapporta al mondo. Non basta però seguire i rapporti che si definiscono fra la metafora e i nuovi concetti che grazie ad essa sorgono; la prospettiva con cui Blumenberg guarda alle metafore lo conduce a intendere questo processo di interruzione e istituzione metaforica come inerente alla coscienza e alla sua storia. L'inconcettualità, più che un campo di ricerca del processo metaforico, è piuttosto uno strato fondamentale dell'esperienza del mondo coagulatosi in metafore. Il momento, lo strato, l'orizzonte esperienziale dell'inconcettualità salda fra loro coscienza e mondo, e il tentativo sempre rinnovato della coscienza di dire questo rapporto lo implica sempre.

Il tema della metafora viene ancorato alla costituzione stessa della coscienza e dal nuovo assetto del pensiero di Blumenberg emergono nuovi tipi di problemi.

1.4.1 Coscienza e metafora

Il fronte fenomenologico della metaforologia è affrontato sotto due aspetti: la coscienza e il mondo della vita. Del rapporto fra metafora e coscienza, Blumenberg osserva che: «è enigmatico infatti il motivo per cui in generale le metafore vengono “sopportate”»¹²⁰. Come è possibile che l'intenzionalità della coscienza accetti espressioni metaforiche anche in contesti di oggetti¹²¹ [*gegenständliche Kontexten*] dove la corrispondenza fra nome e cosa è possibile? Nei contesti oggettivi, infatti, le metafore sono un disturbo [*Störung*], che altera la normale catena di relazioni fra i significati:

¹¹⁹ *Ausblick*, pp. 199s, tr. it. cit., p. 124.

¹²⁰ *Ausblick*, p. 193, tr. it. cit., p. 116.

¹²¹ Cfr. *Ausblick*, p. 194, tr. it. cit., p. 116.

Se, con la fenomenologia, consideriamo la coscienza come una struttura di prestazioni intenzionali, in quanto viene “irritata” [*affiziert*] da testi, ogni metafora mette in pericolo la concordanza normale [*Normalstimmigkeit*].¹²²

Dal punto di vista intenzionale, il fenomeno metaforico riempie l'intenzione della coscienza con un riferimento eterogeneo da quello che l'intendere si aspetta dal contesto. In questo senso, non rispettando l'aspettativa dell'intenzione, la metafora crea una discordanza nel normale decorso dell'esperienza. Ma, sottolinea Blumenberg, si può precisare ulteriormente la descrizione: «Ora, la coscienza discorsiva – cioè non solo puntuale – forse è già di per sé “riparazione” [*Reparatur*] di un disturbo, il superamento di una disfunzione del sistema stimolo-reazione, così ben collaudato nella vita organica»¹²³. Blumenberg intende la coscienza stessa come un processo riparatore che, in quanto tale, è il superamento, ad un nuovo livello di senso, del sistema stimolo-reazione, il quale determina i livelli fisico-biologici della costituzione dell'essere umano.

La costituzione della coscienza sembra sorgere da una disfunzione della normale concordanza. E il passaggio dalla disfunzione al nuovo ordine è il passaggio metaforico. La coscienza quindi non reagisce solo al disturbo provocato dalla metafora ma è essa stessa riparazione di quell'intralcio di cui la metafora è il segnale più visibile: «Riparare le proprie discrepanze [*Unstimmigkeiten*], riuscire sempre ancora a ritornare alla concordanza dei dati come tali di un'esperienza, rimane la prestazione costitutiva della coscienza, che la assicura di seguire la realtà e non illusioni»¹²⁴. Al fondo della coscienza starebbe la capacità di sintetizzare i molteplici stimoli provenienti dal mondo, ma anche di trasformare quei dati in esperienze attraversate da un senso unitario. La continuativa conferma verificante che il processo di sintesi può offrire, integrando nuovi elementi in unità di senso concordati sempre più ampie, assicura alla coscienza che ciò che ha di fronte si costituisca come la propria realtà.

Il riferimento a Husserl che segue poco dopo è l'indizio che permette di comprendere maggiormente il senso globale della posizione di Blumenberg: «Ma la metafora, per dirla con Husserl, è anzitutto “dissonanza” [*Widerstimmigkeit*] »¹²⁵. Se la

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*. Cfr. P. Vanscheidt, *Geschichte in Metaphern*, cit., pp. 96-99. È interessante la scelta del termine *Widerstimmigkeit*, poiché nella sua composizione allude a due direzioni di senso fra loro

struttura della coscienza è fondata sul continuo lavoro di riparazione delle dissonanze che provengono dal suo mantenere un rapporto col mondo, allora la metafora, per come qui viene presentata, può essere letale per la coscienza poiché potenzialmente può essere non completamente risolvibile. La citazione di Husserl riordina in termini nuovi la sistemazione di Blumenberg:

Essa [la coscienza] segue, anche e proprio rispetto alla metafora, la regola formulata da Husserl: “L’anomalia come cesura dell’unità originariamente concordante del fenomeno viene inclusa in una normalità superiore”¹²⁶. Solo sotto la spinta della costrizione a riparare la consistenza minacciata, l’elemento sulle prime distruttivo diventa metafora. Esso viene integrato nell’intenzionalità con lo stratagemma di una reinterpretazione [*Umverstehen*]. Dichiarare l’esotico corpo estraneo “semplice metafora”, è un atto di autoaffermazione: il disturbo viene qualificato come aiuto.¹²⁷

Il ragionamento di Blumenberg può essere impostato come segue. Il riferimento metaforico interrompe la normale concordanza dell’intenzionalità con il suo contesto oggettivo. L’elemento estraneo deve essere reintegrato nella coerenza intenzionale della coscienza. A tal fine, viene attuata una reinterpretazione del riferimento metaforico e del contesto in una nuova normalità; allo stesso tempo, la coscienza si ricostituisce nella propria unità. La metafora acquisisce il proprio senso – e viene quindi tollerata – nel momento in cui si ristabilisce la concordanza intenzionale, tenendo ferma la dissonanza (*Widerstimmigkeit*) da cui si è originata. Se l’estraneità del riferimento metaforico non è completamente integrabile, l’acquisizione di una rinnovata normalità dell’intenzionalità procede all’istituzione di un ordine di senso reinterpretato: ancora una volta, si attua un passaggio da una normalità concordante (che viene interrotta) – riguardante il sistema di stimolo-reazione o anche un contesto oggettivo – ad una nuova normalità fondata sulla discordanza. Il momento di rottura dell’ordine è dunque anche un momento di

complementari, impossibili da rendere in modo esauriente in italiano. Da un lato il prefisso *Wider-* indica la direzione contraria e quindi l’opposizione irriducibile alla concordanza; dall’altro, con *Stimmigkeit* ne si ripropone la necessità. Nella loro unione, quindi, i due termini più che una dissonanza significano una contro-concordanza, cioè una nuova coerenza di senso fondata sulla tensione irresolubile con la precedente configurazione. In questo modo *Widerstimmigkeit* si differenzia da *Unstimmigkeit*, che invece è il momento della mera discrepanza: la rottura insanabile dell’ordine di senso.

¹²⁶ La citazione, di cui Blumenberg non segnala la fonte, proviene da: Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, hrsg. von Iso Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, Beilage XXVI, *Die stufen in der Konstitution der Welt, die immer schon an sich ist. An-sich-sein und Einstimmigkeit*, (wohl Weihnachtsferien 1931/32), p. 438, «Alle Erscheinungen, zunächst die sinnlichen, aller kommunizierenden Ichsubjekte und Menschheiten stimmen zusammen unter der Regel: Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen».

¹²⁷ *Ausblick*, p. 194, tr. it. cit., p. 117.

passaggio da un assetto all'altro ed è anche il momento di istituzione di un nuovo livello in cui la coscienza possa provvedere alla consistenza propria e della realtà cui essa si riferisce.

L'esempio portato da Blumenberg a supporto della propria definizione di metafora è il celebre *pratum ridet* attribuito a Quintiliano¹²⁸: «vi è un incidente nel piano fluire dell'informazione, quando l'intenzione diretta ad un prato salta inaspettatamente e al di fuori delle campo delle attese tipiche ad un predicato, questo prato ride: *pratum ridet*»¹²⁹. L'attribuzione del riso ad un prato è completamente fuori luogo nel contesto di una descrizione oggettiva. Sembrerebbe quindi che il collegamento di soggetto e predicato sia riconducibile ad una scelta soggettiva, in ultima analisi una scelta arbitraria; ma Blumenberg sottolinea che:

Ciò che da un punto di vista oggettivo non rientra tra le proprietà di un prato, ma che non è neppure l'aggiunta soggettivo-fantastica di un osservatore [...] è fissato dalla metafora. Essa compie questa prestazione assegnando il prato all'inventario di una *Lebenswelt* umana nella quale non soltanto parole e segni ma anche le cose stesse hanno "significati" [*die Sachen selbst "Bedeutungen" haben*], dei quali il prototipo antropogenetico forse è il volto umano, col suo incomparabile significato situazionale.¹³⁰

1.4.2 Metafora e mondo della vita

Dal passo riportato ci si sporge appena su un vastissimo orizzonte di problemi riguardanti la gravidanza simbolica delle 'cose stesse' e il loro costituire la dimensione del mondo della vita.

Nel suo nuovo significato, il prato che ride è comprensibile poiché può essere ricondotto ad un livello di senso dove sono le 'cose stesse' ad essere umanamente significative: infatti, «ciò che per noi significa "ridere", non solo è stato una volta

¹²⁸ L'attribuzione dell'espressione al retore Quintiliano non è corretta: nella *Institutio oratoria*, pur dedicando pagine importanti all'uso della metafora (VIII, 6), non vi è traccia di questo esempio. Per la fortuna della locuzione *prata rident* nel medioevo cfr. Umberto ECO, *La metafora nel medioevo latino*, in A. M. Lorusso (a cura di), *Metafora e conoscenza*, cit., pp. 149-203, che per altro la fa risalire al testo latino, di autore incerto, *Rhetorica ad Herennium*, 4; cfr., Irène ROSIER-CATACH, *Prata rident*, in Alain DE LIBERA, Abdelali ELAMRANI-JAMAL, Alain GALONNIER (édité par), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 155-176.

¹²⁹ *Ausblick*, pp. 194s, tr. it. cit., p. 117.

¹³⁰ *Ausblick*, p. 195, tr. it. cit., pp. 117-118.

“traslato” al prato, ma anche in questo significato “ridere” venne così arricchito e “riempito” [*erfüllt*] grazie alla circostanza che poteva ritornare nel mondo della vita»¹³¹.

Il senso non meramente lessicalizzato di *pratum ridet* è collegato alla dimensione dell’esperienza dove sono le ‘cose stesse’ ad avere significati senza che gli vengano aggiunti arbitrariamente. Quindi «nel mondo della vita devono essere sempre già dati rapporti di retrotrasferimento [*Rückübertragungsverhältnisse*] dell’intuizione, affinché potesse essere sopportata la sollecitazione eccessiva cui la metafora sottopone la coscienza»¹³². Il sensatezza dell’espressione *pratum ridet* deriva quindi dalla possibilità che l’intuizione del prato sia piena di una significatività che le è propria e che appartiene immediatamente all’oggetto intuito.

Riattinando i collegamenti fra metafora e mondo della vita, cioè fra esperienza inconcettuale ma significativa e la sua formulazione linguistica, diventa comprensibile come la coscienza possa sopportare la forzatura intuitiva e semantica cui la metafora la costringe, spingendola idealmente al limite di una intenzionalità senza oggetto. Il retrotrasferimento al mondo della vita non si attua dunque mediante interpretazioni riduzionistiche o sostitutive della metafora: il processo metaforico non è da ricondurre o da ridurre ad altro rinvenibile nel mondo della vita. Un’interpretazione di questo genere falserebbe completamente il significato funzionale di entrambi gli elementi in gioco. Percorrere, tramite la descrizione, i riferimenti al mondo della vita è un procedere «ermeneuticamente produttivo»¹³³, che non spiega la metafora ma che ne mette in mostra la ricchezza di senso. Il mondo della vita è infatti quella zona irriflessa, ovvia, pre-categoriale e inconcettuale sulla quale si innalzano le conoscenze riflesse. Le metafore sono l’esplicitazione linguistica di una significatività, cioè di una ricchezza espressiva polisemica¹³⁴, inerente alla *Lebenswelt*.

Il mondo della vita – che comincia a profilarsi come l’orizzonte da cui si origina la genesi del senso – emerge nella sua funzione attraverso questi collegamenti con la metafora. Il cortocircuito intuitivo da essa provocato può essere reintegrato dalla coscienza in un nuovo ordine di senso tramite la riattivazione dei rapporti fra metafora e

¹³¹ *Ausblick*, p. 195, tr. it. cit., p. 118.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 268.

¹³⁴ Cfr., Remo BODEI, *Introduzione all’edizione italiana. Distanza di sicurezza*, in Blumenberg, *Naufregio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 9-10.

mondo della vita, dove si rende manifesta la dinamica di concordanza implicita già da sempre ristabilita.

Innestandosi nei momenti costitutivi della genesi della coscienza, ne consegue che il fenomeno metaforico non riguarda solo gli aspetti marginali dell'esperienza o le visioni poetiche del mondo, ma significa che in esso si radicano anche «i punti di vista preparati ed estraniati nei linguaggi specialistici dell'atteggiamento teoretico»¹³⁵. L'influenza del metaforico nei linguaggi teoretici astratti non risulta però da un tipo di interpretazione che aggiunga ad essi nuovi significati eteronomi. Nell'evoluzione teoretica dell'esperienza, la metafora non agisce aggiungendo riferimenti, ma, in una sorprendente inversione delle parti, è la manifestazione del «riferimento estraneo [*Fremdbezug*] [che] confluisce imprevedibile nella produttività testuale»¹³⁶. Ciò viene lasciato sullo sfondo dal processo selettivo dell'esperienza teoretica del mondo interviene implicitamente sotto forma metaforica: nella metafora si condensa la pregnanza di riferimenti che la teoresi deve selezionare. Al riguardo, Blumenberg nota che la presunta imprecisione della metafora sia un rilievo che può provenire solo dal linguaggio teoretico, che ha fatto della ricerca della precisione e della chiarezza concettuale un proprio tratto distintivo. Di fatto, Blumenberg rileva un'analogia fra l'imprecisione della metafora e l'astrattezza di termini portanti della riflessione filosofica come “essere”, “storia” e “mondo”¹³⁷. Questi termini possono essere considerati metaforici poiché la loro suprema astrattezza, cioè il loro non riferirsi al particolare tendendo invece all'universale, coincide, se non vogliono essere vuoti, con l'indeterminatezza dell'espressione metaforica: «Però – osserva in conclusione Blumenberg – la metafora conserva la ricchezza della propria origine che l'astrazione deve rinnegare»¹³⁸. Il processo astrattivo si sviluppa sussumendo il singolo all'universale che lo oltrepassa; la metafora, invece, coagula nel proprio fungere la ricchezza – indeterminata – di significati appartenenti all'orizzonte espressivo del mondo della vita, che certamente non sono precisi, ma che nondimeno appartengono alle ‘cose stesse’. Per questo motivo «quanto più ci allontaniamo dalla breve distanza dell'intenzionalità riempibile [*erfüllbaren*] e ci riferiamo ad orizzonti totali, che la

¹³⁵ *Ausblick*, p. 195, tr. it. cit., p. 118.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Cfr. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., pp. 166, 168.

¹³⁸ *Ausblick*, p. 196, tr. it. cit., p. 119.

nostra esperienza non può più misurare e delimitare, tanto più impressionante si fa l'utilizzazione di metafore; la "metafora assoluta" è a questo riguardo un valore limite»¹³⁹.

In questo passaggio di *Ausblick*, il concetto di metafora assoluta trova una delle sue ultime formulazioni. È assoluta la metafora che non è riconducibile alla terminologia logica¹⁴⁰, ma soprattutto essa è il valore limite cui può giungere il cortocircuito dell'intuizione – descritto ad esempio dalla metafora esplosiva del Cusano – che giunge a fondare il passaggio ad un ordine di senso originale.

Su questo passaggio, che è fondativo di tutte le successive riflessioni di Blumenberg, è possibile sviluppare alcune valutazioni.

Innanzitutto il processo metaforico di rinvenimento e istituzione di nuovi ordini di senso si caratterizza per il suo essere una disfunzione, un'interruzione di una armonia ovvia e non pensata fra intuizione e oggetto intuito. Nell'anomalia metaforica si determina uno scarto fra attesa e realizzazione che fa emergere il problema di ciò che sta a fondamento dell'intuizione: il mondo della vita, riconoscibile come il presupposto dell'unità processuale del senso. Inoltre, Blumenberg osserva chiaramente che «dal punto di vista della tematica del mondo della vita la metafora, e per di più nella sua forma ristretta che la retorica definisce con precisione, è qualcosa di tardo e derivato»¹⁴¹. A livello sistematico, la processualità metaforica non è originaria ma è fondata su un livello che la precede e con il quale intrattiene relazioni complesse.

Il mondo della vita, del quale si sta solo tratteggiando la collocazione sistematica nell'assetto della filosofia di Blumenberg, mostra già la propria ambiguità. Da una parte, esso funge da fondamento unitario nelle retrovie dell'intuizione, la cui pregnanza simbolica genera espressioni dotate di senso; dall'altra, la sua funzione si mostra apertamente solo sul limite della *Widerstimmigkeit* provocata dalla metafora. Quindi, il mondo della vita è una struttura per un verso statica e per un altro dinamica: è l'orizzonte armonico della perfetta congruenza fra intenzione e intenzionato, ma è anche

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ In *Ausblick* Blumenberg ripete questo assunto tramite l'esempio del verso della poesia *Abendlied* di Matthias Claudius «*Der Wald steht schwarz und schweigt*», «Nero sta il bosco e tace», che viene così commentato: «A questo riguardo il mondo è una foresta di cui non possiamo accorgerci in altro modo che stando in essa [...] e che per via degli alberi non riusciamo vedere. Le metafore assolute che sono state trovate per il mondo si scompongono tanto poco in proprietà e caratteristiche definibili quanto questo bosco in ultimo istanza si disaggrega in alberi», *Ausblick*, p. 196, tr. it. cit., p. 119.

¹⁴¹ *Ausblick*, p. 198, tr. it. cit., p. 122.

la funzione restauratrice e armonizzatrice delle dissonanze metaforiche. Inoltre si può intravedere l'ambiguità del mondo della vita anche nei suoi modo di apparizione. Esso, emergendo dai retrocollegamenti metaforici, non si dà mai come oggetto di indagine diretta¹⁴², bensì si rende intuibile solo per mezzo delle metafore in cui trova espressione la propria funzione. Ulteriori complicazioni di questo rapporto dinamico saranno riscontrate da Blumenberg nelle analisi condotte in altri testi.

Infine, gli elementi su cui Blumenberg ragiona in queste pagine sono il nucleo teorico fondamentale intorno al quale si svilupperà il senso fenomenologico-genetico della sua filosofia:

Al servizio della *Begriffsgeschichte*, la metaforologia ha registrato e descritto gli imbarazzi che compaiono nel campo antistante [*Vorfeld*] alla formazione dei concetti e nell'alone [*Umfeld*] che circonda il nocciolo duro della determinatezza chiara e distinta. Una fenomenologia storica [*historische Phänomenologie*] deve occuparsi delle forme degenerative che, dopo il discorso preso alla lettera, si affacciano come imbarazzo alla pretesa del realismo.¹⁴³

La metaforologia descrive il dipanarsi storico della metafora poiché «risale alla sua genesi e la analizza in riferimento ad uno stato di bisogno, vien prodotto un effetto che vorrei definire razionalizzazione della carenza [*Rationalisierung des Mangels*]»¹⁴⁴.

Nell'irruzione della metafora confluiscono dunque due livelli della riflessione: la necessità ideale della coscienza di ricomprendere un riferimento estraneo e, parallelamente, il riconoscimento della condizione finita dell'essere umano. In altri termini: «essa [la razionalizzazione della mancanza] consiste nel completare la considerazione di ciò che dobbiamo fare come riempimento dell'intenzionalità della coscienza, con la ponderazione, più antropologica, di ciò che possiamo fare in quanto a riempimenti»¹⁴⁵.

¹⁴² Cfr. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., p. 170: «Die Lebenswelt ist eine Welt auf Widerruf».

¹⁴³ *Ausblick*, p. 202, tr. it. cit., p. 127.

¹⁴⁴ *Ausblick*, p. 204, tr. it. cit., p. 130. Il riferimento implicito di Blumenberg è la posizione di Arnold Gehlen e la sua teoria dell'uomo carente. Per una ricostruzione delle radici storiche di tale concetto nell'antropologia tedesca, cfr. Mario MARINO, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Il Mulino, Bologna 2008. Da Gehlen, Blumenberg riprende anche il concetto di *Entlastung*, rielaborandolo ben al di là dei confine dell'antropologia filosofica. Cfr. Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenaion, Wiesbaden 1978; trad. it. di C. Mainoldi, ID., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

¹⁴⁵ *Ausblick*, p. 204, tr. it. cit., p. 130.

Prendendone in esame l'aspetto pragmatico, la metafora si apre a considerazioni di carattere antropologico, inerenti cioè alla costituzione effettiva dell'essere umano. Se da un punto di vista teoretico, la funzione metaforica costituisce la formazione di ordini simbolici, reinterpretando ad un nuovo livello – quello del senso intelligibile – le cesure in cui la coscienza inciampa, da un punto di vista antropologico, tenendo quindi conto della storia naturale dell'uomo e abbandonando la dimensione trascendentale della coscienza, ci si può domandare in che misura le capacità dell'essere umano siano in grado di colmare quelle mancanze di senso che, sotto diverse forme, si affacciano.

È a partire da queste premesse che Blumenberg svilupperà i temi di antropologia filosofica e di filosofia della cultura. I testi dedicati alla teorizzazione della metafora lasceranno spazio alle ricerche sul campo seguendo la nuova forma assunta dalla metaforologia; Blumenberg per mezzo di alcune metafore – il libro, il naufragio, la caverna – descriverà il groviglio inconcettuale del rapporto umano col mondo della vita, inteso come il momento genetico delle figure di senso: una situazione di vita irriflessa, prepredicativa, prodotta e produttore, mediata e non mediata dal pensiero.

2. Cassirer e il fondamento metaforico delle forme simboliche

2.1 Le forme simboliche e la conoscenza mediata

«L'uomo come *animal symbolicum* è un essere orientato a risparmiarsi il confronto con la realtà – in quanto doloroso, pericoloso, in ogni caso dispendioso di energia»¹⁴⁶. Blumenberg intrattiene con Cassirer un rapporto in buona parte sotterraneo¹⁴⁷. Nonostante il filosofo di Lubeca critichi molto spesso le posizioni cassireriane è indubbio che la sua filosofia possa inserirsi nel solco aperto dalla *Filosofia delle forme simboliche*. La citazione riportata indica con chiarezza quali siano

¹⁴⁶ Blumenberg, *Beschreibung des menschen*, cit., p. 614: «*Der Mensch als animal symbolicum ist ein auf Einsparung von Konfrontationen mit der Wirklichkeit – zumal schmerzlichen, gefährlichen, jedenfalls Energie kostenden – angelegtes Wesen*».

¹⁴⁷ Sui rapporti di affinità e differenze fra le antropologie sviluppate da Blumenberg e da Cassirer, cfr. Christian POLKE, *Symbol, Metapher, Kultur. Beschreibungen des Menschen bei Ernst Cassirer und Hans Blumenberg*, in R. A Klein (Hrsg.) *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 42-57; Birgit RECKI, *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane*, pp. 39-61, in part. pp. 43-50.

le divergenze fra i due filosofi, ma denota anche l'orizzonte di interesse comune: Blumenberg interpreta il rapporto fra uomo e realtà come un difficile compromesso che richiede all'essere umano un dispendio di energie e di potenzialità superiore alle proprie possibilità. D'altra parte, l'essere umano non possiede altra realtà, se non quella interpretata¹⁴⁸ e mediata da un diaframma spirituale, che gli permette di dare senso al mondo e reggere quindi il continuo e faticoso rapporto con esso. Secondo Blumenberg si deve considerare che l'essere umano è un animale carente di strumenti adatti alla propria sopravvivenza, ma che supplisce, non senza difficoltà, a queste mancanze per mezzo della dimensione simbolico-culturale della propria esistenza: dimensione entro cui viene trasferito il confronto con la realtà. Cassirer, invece, a parere di Blumenberg, non ha tenuto debitamente conto del fatto che «non è ovvio che l'uomo possa esistere»¹⁴⁹; dunque nella sua *Filosofia delle forme simboliche* si presuppone «un'antropologia dell'uomo ricco»¹⁵⁰, perfettamente in grado di affrontare la realtà che si dà nelle forme simboliche.

Se sugli aspetti antropologici i due filosofi divergono radicalmente, rimane però fermo un punto comune: è la dimensione del senso quella in cui si può comprendere la vita dell'essere umano. Per Cassirer, a fondamento del problema del senso (e della dimensione culturale dell'uomo) vi è la pregnanza simbolica¹⁵¹; secondo Blumenberg, invece, vi sono i trasferimenti metaforici. Ed è su questa condizione di possibilità del senso che si possono confrontare le posizioni dei due filosofi¹⁵².

¹⁴⁸ Cfr. *AaM*, p. 72 tr. it. cit., p. 91.

¹⁴⁹ *AAR*, p. 114, tr. it. cit., p. 94.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Sull'origine leibniziana della formulazione, cfr. Massimo FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, pp. 171-189. Cfr. inoltre Oswald SCHWEMMER, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 69-125; M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, cit., pp. 102-173, in part. pp. 121-127.

¹⁵² Su questa linea, nonostante tutte le differenze riscontrabili fra gli sviluppi delle loro filosofie, O. Müller osserva come il concetto cassireriano di pregnanza simbolica possa essere considerato un *Hintergrundbegriff* di Blumenberg, cfr. Oliver MÜLLER, *Anthropologische Verunreinigungen des Bewusstseins. Überlegungen zu einem Aspekt der phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenberg*, in R. A. Klein (Hrsg.) *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 101-112, in part. pp. 114-115; B. Recki, *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer*, in F. J. Wetz – H. Timm, (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 142-163; P. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese*, in Dietrich KORSCH – Enno RUDOLPH (Hrsg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 100-138, in part. p. 115; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., pp. 86-88;

Per comprendere nel dettaglio il loro rapporto è necessario ricostruire due nodi teorici particolarmente rilevanti della filosofia di Cassirer: il tema della funzione espressiva, cui si ricollega la forma simbolica del mito, e quello della pregnanza simbolica, il centro strutturale dell'intera filosofia delle forme simboliche. La discussione di questi argomenti cassireriani permette di chiarire il solco entro cui, pur con le dovute distinzioni – rispetto a Cassirer, Blumenberg mantiene un approccio più distintamente fenomenologico che deriva dalla sua formazione husserliana – si inserisce il progetto della metaforologia.

Prendendo in considerazione le ricerche contenute nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* è interessante sottolineare come lo stesso Cassirer consideri la propria filosofia una fenomenologia della conoscenza; ma, come viene da subito precisato, il senso di questa formulazione è da intendersi nel senso hegeliano e non in quello husserliano, poiché la conoscenza filosofica esige «di abbracciare la totalità delle forme simboliche [...] nel passaggio da una forma all'altra»¹⁵³. La verità è il tutto, secondo la celebre formulazione di Hegel, e il tutto è da comprendere nel suo dispiegarsi progressivo. Per essere davvero scienza, la filosofia delle forme simboliche condivide con la fenomenologia dello Spirito la necessità di svolgere tutte le tappe del divenire dello Spirito, seguendo però un altro tipo di percorso:

Anch'essa vuole offrire all'individuo la scala che lo conduca dalle formazioni primarie, quali si trovano nel mondo della coscienza "immediata", al mondo della "conoscenza pura". Di nessuno dei gradini di questa scala si può fare a meno *sub specie* della riflessione filosofica; ognuno di essi può e deve essere apprezzato e "conosciuto", se si tratta di intendere la conoscenza non tanto nel suo risultato, nel suo semplice prodotto, quanto piuttosto nel suo puro carattere di processo, nella natura e nella forma del "procedere" stesso.¹⁵⁴

Un altro elemento, implicito nei passi riportati, che lega Hegel e Cassirer è la teleologia delle forme dello Spirito verso una meta definitiva. La conformità del pensiero di Cassirer a questa caratteristica è dibattuta dalla critica¹⁵⁵. Ai fini di questo

¹⁵³ FFS III, p. VIII, tr. it. cit., p. XII.

¹⁵⁴ FFS III, p. IX, tr. it. cit., p. XIII.

¹⁵⁵ Rispetto al progetto della *Filosofia delle forme simboliche*, gli studi critici si orientano in modo significativamente diverso a seconda che valutino il succedersi delle forme simboliche in una visione progressiva della storia, risalente all'influenza hegeliana, oppure che considerino un'interpretazione genetico-morfologica della struttura delle forme.

Al riguardo è lo stesso Cassirer ad essere ambiguo: nel suo pensiero, da una parte, è presente l'idea che la forma del mito sia superata dalla conoscenza scientifica in un processo che dalla sostanza si dirige verso

lavoro non è dirimente stabilire la progressione sistematica delle forme: la possibilità che le ricerche di Cassirer siano descrizioni di mondi di senso la cui strutturazione interna sia regolata da un principio funzionale apre già ad un tipo di esplorazione di matrice fenomenologica, questa volta nel senso husserliano del termine. Infatti, a questo livello, l'approccio di Cassirer può essere considerato fenomenologico¹⁵⁶ poiché interessato alla descrizione dei modi di strutturazione di mondi dotati di senso ed è quindi rivolto all'esperienza che di essi possiamo fare. Le analisi specifiche che Cassirer conduce sono mosse dalla necessità di descrivere criticamente la costituzione dell'esperienza del mondo mitico, linguistico e scientifico: come la fenomenologia husserliana, anche la filosofia delle forme simboliche è interessata alla costituzione del senso dell'esperienza, «la teoria [...] dobbiamo cercarla ovunque in genere operi un modo specifico di attività formatrice e di innalzamento ad una determinata unità di “senso” [*Einheit des Sinnes*]»¹⁵⁷. Non solo l'esperienza scientifica, ma anche

la funzione; dall'altra, sono presenti molti riscontri che spingono a considerare la compresenza di tutte le forme in uno sviluppo ideale, indipendente dalla loro successione storica. La problematicità della questione è dibattuta anche in rapporto alla posizione di Blumenberg, il quale, da un punto di vista generale, sembra propendere per una visione fenomenologica delle forme simboliche, attenta cioè agli aspetti morfologici del loro sviluppo: cfr. P. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese*, cit., pp. 112-113; cfr. P. Stoellger, *Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*, in Wolfgang VOEGELE (Hrsg.), “Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander”. *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Loccumer-Protokolle 30/98, Rehburg-Loccum 1999, pp. 108-149, in cui l'autore divide una destra da una sinistra cassireriana sulla questione della teleologia: la prima fornisce un'interpretazione forte, che individua una teleologia normativa e una progressione logico-ideale delle forme; la seconda posizione – cui apparterebbe anche Blumenberg – individua, invece, nello sviluppo delle forme simboliche una complessa rete di rimandi funzionali.

¹⁵⁶ Nella *Filosofia delle forme simboliche*, la nozione di fenomenologia mostra un duplice rimando, quello rivolto verso Hegel e quello rivolto ad Husserl. Cfr. sul rapporto con Hegel, Detlev PÄTZOLD, *Ernst Cassirers Philosophiebegriff*, in Hans Jörg SANDKÜHLER – Detlev PÄTZOLD (Hrsg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, J.B. Metzler, Stuttgart 2003, pp. 45-69, in part. pp. 55-60. Il confronto fra la fenomenologia husserliana e la posizione di Cassirer è approfondita intorno al “problema del senso”, cioè intorno alla questione dei molteplici modi in cui si manifesta il senso dell'esperienza: al riguardo cfr. Ernst Wolfgang ORTH, *Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein Kritischer Kommentar, Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserl und Ernst Cassirers*, raccolti in ID., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, rispettivamente alle pp. 68-99, pp. 100-128, 162-175, 301-318; inoltre cfr. Rudolf BERNET, *Perception et herméneutique (Husserl, Cassirer et Heidegger)*, in ID., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994, pp. 139-161; cfr. Martina PLÜMACHER, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*, Parerga, Berlin 2004. Cfr. Sebastian ULLRICH, *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, Meiner, Hamburg 2010, in part. pp. 45-117.

¹⁵⁷ FFS III, p. 18, tr. it. cit., p. 22.

l'esperienza comune e quotidiana è attraversata da strutture di carattere teorico che le danno forma. Dunque il compito della critica trascendentale è di essere in grado di comprendere la sottostruttura della conoscenza oggettiva, cioè «il mondo della percezione “sensibile” come una compagine determinata e articolata in modo specifico, come un cosmo spirituale *sui generis*»¹⁵⁸.

In forza di tale punto d'osservazione, l'ambito della teoria si allarga ben al di là della visione scientifica del mondo. La percezione e l'intuizione sono esse stesse attraversate da elementi formati, teoreticamente strutturati, che elaborano una più complessiva “visione naturale del mondo”. Seppur non dotata di una disposizione scientifica delle proprie parti, nel concetto naturale di mondo, come più oltre verrà denominato da Cassirer, è comunque riconoscibile e descrivibile un processo formativo ben definito:

Al di sotto del piano della conoscenza concettuale, cioè della conoscenza “discorsiva”, vengono ora collocati quegli altri piani spirituali che l'analisi del linguaggio e del mito ha scoperto: e tenendo sempre presente e in considerazione retrospettiva [*Hinblick und Rückblick*] questa sottostruttura [*Unterbau*] [...] si cerca di determinare la natura, l'ordine e l'architettura della sovrastruttura [*Oberbaus*] della scienza.¹⁵⁹

Ogni tipo di esperienza sensibile è ordinata da un significato spirituale: per questo Cassirer si sofferma a lungo sulle criticità delle concezioni che danno priorità gnoseologica a presunte esperienze immediate, siano esse fondate solo sulla sensazione esterna – il contenuto materiale o sensibile della conoscenza – o sulla preminenza della coscienza¹⁶⁰, dando l'unico valore conoscitivo all'aspetto formale e concettuale della conoscenza. Queste due diramazioni della conoscenza sono considerate da Cassirer come le due varianti speculari della medesima teoria della conoscenza intesa come rispecchiamento: la sostanzializzazione e la contrapposizione di un polo della conoscenza all'altro. Secondo Cassirer, «noi non troviamo mai la “nuda” sensazione come materia nuda, la quale successivamente riceve una forma, bensì ciò che possiamo cogliere a cui possiamo giungere è sempre soltanto la concreta determinatezza, la viva varietà di un mondo sensibile compenetrato e dominato completamente da determinate

¹⁵⁸ FFS III, p. 12, tr. it. cit., p. 15.

¹⁵⁹ FFS III, pp. VII-VIII, tr. it. cit., p. XII.

¹⁶⁰ Cfr. FFS III, pp. 25-40, tr. it. cit., pp. 30-59. Sulla critica all'immediatezza dell'esperienza nel pensiero di Cassirer, cfr. Claudio BONALDI, *L'unità della sintesi: origine e genesi nella metafisica di Cassirer*, «Annuario filosofico», 25, 2009, pp. 347-363 e ID., *Cassirer, Bergson e lo “spazio” della mediazione: la metafisica tra immanenza e trascendenza*, «Annuario filosofico», 27, 2011, pp. 241-267.

maniere dell'attività formatrice»¹⁶¹. Non esiste immediatezza dell'esperienza che non sia già mediata e prodotta dal reciproco compenetrarsi di forze formatrici; infatti, è grazie alla funzione del conoscere che si costituisce l'oggetto, che è tale solo nella relazione inscindibile con la funzione che lo determina¹⁶²: «Sensibilità, intuizione, intelletto non formano semplici fasi successive della conoscenza che si tratti di cogliere nella loro semplice successione, ma rappresentano un rigoroso compenetrarsi di tutti i suoi elementi costitutivi»¹⁶³.

Allargata la presenza di una struttura formale a tutti i livelli dell'esperienza, lo sguardo critico della filosofia va quindi riportato dal 'sapere delle cose' al 'sapere del sapere', rivolgendosi alla «funzione della conoscenza teoretica e alle leggi peculiari di essa»¹⁶⁴. Solo in questo modo è possibile una fondazione della conoscenza che consista «proprio nel fatto che essa sa di essere un organo spirituale mediato e mediatore, il quale nella costruzione dell'intero mondo dello spirito ha il suo posto determinato e compie la sua determinata funzione»¹⁶⁵.

2.2 Le funzioni e la funzione espressiva

Cassirer intende la funzione formatrice o simbolica della conoscenza come il vero *medium* entro cui è possibile indagare il senso di tutti i modi dell'esperienza. In particolare nel terzo volume dell'opera in esame vengono portate alla luce le strutture teoriche portanti che sottostanno a tutte le forme, andando così a ricomprendere da un punto di vista sistematico il lungo percorso offerto nei primi due volumi dedicati alle forme simboliche del linguaggio e del mito.

Comune a tutte le forme simboliche sono tre funzioni generali: la funzione espressiva, quella rappresentativa e quella significativa. Ognuna di esse ha un proprio ambito elettivo entro cui si manifesta in modo adeguato, nonostante non sia da escludere una dialettica fra le funzioni anche entro la medesima forma.

È la funzione espressiva ad avere un significato importante per tutta la filosofia delle forme simboliche. Del concetto di *Ausdruck* si possono distinguere due sensi: un

¹⁶¹ FFS III, p. 16, tr. it. cit., p. 20-21.

¹⁶² Cfr. FFS III, p. 5, tr. it. cit., p. 8.

¹⁶³ FFS III, p. 10, tr. it. cit., p. 14.

¹⁶⁴ FFS III, p. 6, tr. it. cit., p. 9.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

senso molto ampio che è una caratterizzazione propria di tutte le formazioni spirituali/simboliche e un altro senso più ristretto e specifico.

Fin dal saggio *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*¹⁶⁶ e successivamente nelle lezioni di *Linguaggio e mito*, Cassirer intende l'espressione in un senso molto generico. La prima definizione di forma simbolica avanzata è la seguente:

Per forma simbolica si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno. In questo senso ci si fa incontro il linguaggio, ci si fanno incontro il mondo mitico-religioso e l'arte, ciascuno come una specifica forma simbolica. Perché in tutti si esprime il fenomeno fondamentale per cui la nostra coscienza non si accontenta di ricevere l'impressione dall'esterno, ma collega e compenetra ogni impressione con una libera attività dell'espressione.¹⁶⁷

Inoltre, la verità e la realtà di questi mondi simbolici è da valutare solamente in base alla «forza e alla compiutezza dell'espressione stessa»¹⁶⁸. Una formulazione analoga è ripresa nell'*Introduzione* al primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dove Cassirer scrive:

I diversi prodotti della cultura spirituale, il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione diventano così, nonostante la loro interna diversità, membri di una unica grande connessione problematica, diventando diversi punti di partenza per giungere ad un unico scopo: trasformare il mondo passivo dalle semplici impressioni, nelle quali lo spirito a tutta prima appare rinchiuso, in un mondo della pura espressione spirituale.¹⁶⁹

Nei passi riportati, il concetto di espressione riguarda direttamente le forme simboliche. Considerato che sono mondi simbolici strutturati secondo un principio funzionale di senso, esse stesse sono la manifestazione visibile e sensibile di quel nesso spirituale che le informa. Prese nella loro totalità, dunque, le forme sono l'espressione, il rendersi manifesto, di una libera attività formatrice: il simbolo. Tutte le possibili

¹⁶⁶ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, 1923, in *ECW*, Bd. XVI, cit., pp. 75-104; trad. it. di Riccardo Lazzari, ID., *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in ID., *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 95-135.

¹⁶⁷ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, p. 79, tr. it. cit., pp. 102s.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 80, tr. it. cit. p. 103.

¹⁶⁹ FFS I, p. 10, tr. it. cit., p. 13. Cfr. anche E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, 1942, in *ECW*, Bd. XXIV, cit., pp. 355-486, p. 408; trad. it. di Michele Maggi, ID., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 47; «tutte le forme culturali infatti, per quanto possano essere diverse l'una dall'altra, sono *forme d'espressione attiva* [aktive Ausdrucksformen]».

dimensioni simboliche – mitica, linguistica, scientifica, artistica, giuridica, storica – dell’esperienza appartengono alla pluridimensionale significatività della cultura umana ed ognuna di esse, rispetto alla mera sensibilità passiva della coscienza – una dimensione di pura immediatezza che a rigore non si dà mai come tale –, è espressione di un rapporto fra senso e significato che si modula in molteplici variazioni, intenzionando una nuova riconfigurazione del senso della realtà.

La formulazione di “funzione espressiva” presente nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* ha invece un valore più tecnico e specifico. In quanto concetto operativo¹⁷⁰, l’espressione funge sotto sembianze diverse nelle singole forme simboliche riferendosi «a quel comune terreno da cui tutte quelle formazioni sono in qualche modo germogliate e a cui rimangono legate»¹⁷¹. Su questa accezione di funzione espressiva e sul correlato mondo espressivo, Cassirer si sofferma a lungo.

In primo luogo, la funzione espressiva è correlata alla coscienza percettiva. Il primo passo da compiere è quello di slegare l’indagine della percezione dagli oggetti forniti dalla scienza della natura; quest’ultima infatti è connessa ad un tipo di oggetto fortemente intellettualizzato che non corrisponde al vero correlato della mera coscienza percettiva. L’assenza di un pesante carico di riferimenti ad altri significati e di un processo di formalizzazione, che costituisce l’oggetto scientifico, non significa però spogliare di ogni riferimento significativo ciò che è percepito. Esso infatti non corrisponde ad un puro dato, metodologicamente impossibile, o ad un caos di sensazioni senza senso: difatti, anche la sensibilità «è e sussiste soltanto in quanto si articola secondo determinate funzioni del senso»¹⁷². La coscienza percettiva si articola in un mondo strutturalmente ordinato, che però non si articola ancora in una realtà composta da oggetti e da proprietà di oggetti, più conformi ad un tipo di conoscenza basata sulla distinzione fra soggetto e oggetto.

La dimensione che Cassirer considera adeguata al mondo della percezione è quella mitica:

Il mito in particolare ci presenta un mondo che non è affatto senza struttura, senza un ordine immanente [...]. Qui invece tutte le formazioni dell’essere mostrano ancora una loro

¹⁷⁰ E.W. Orth indica come “operativi” tali concetti, poiché sono strumenti per dischiudere e tematizzare altri oggetti d’indagine, cfr. E.W. Orth, *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, cit., pp. 118s.

¹⁷¹ FFS III, p. 91, tr. it. cit., p. 108.

¹⁷² FFS III, p. 66, tr. it. cit., p. 80.

peculiare “fluidità”. Esse si distinguono, senza per questo separarsi le une dalle altre. Ognuna di esse è in un certo qual modo pronta in ogni istante a convertirsi in un’altra, apparentemente opposta. La “metamorfosi” mitica non si vincola ad alcuna legge dell’identità, né trova il suo limite in alcuna durevole “costanza” della specie. [...] Un unico e medesimo essere non solo si converte continuamente in nuove forme, ma contiene e riunisce in sé, in un solo e medesimo momento della sua esistenza, una grande quantità di forme dell’essere diverse e anzi opposte.¹⁷³

La struttura formale del mito è in aperto contrasto con la forma della scienza, ma tale opposizione secondo Cassirer non si riscontra con il mondo della percezione:

In realtà un siffatto contrasto fra contenuto della percezione e la forma del mito si verifica così poco, che anzi questi due elementi si convertono completamente l’uno nell’altro e si fondono insieme in una unità del tutto “concreta”. Quando non si riflette sul mito, ma si vive realmente in esso, non vi è alcuna frattura fra la “vera e propria” realtà percettiva e il mondo della “fantasia” mitica. Le creazioni mitiche hanno qui direttamente il colore della percezione immediata, e d’altro lato questo colore è come immerso nella luce dell’attività formatrice del mito.¹⁷⁴

Dal punto di vista della funzione in essa espressa, la forma simbolica del mito diventa la dimensione privilegiata in cui condurre l’indagine sulla struttura della percezione. Vivendo dall’interno la realtà della forma mitica, ciò che si percepisce è ordinato secondo la forma della metamorfosi continua: a questo livello, come già sottolineato, le distinzioni colte dalla percezione non sono quelle che permettono di comporre un oggetto. L’origine della formazione mitica è possibile coglierla solo raggiungendo lo stadio dell’espressione, là dove ciò che viene colto nell’esperienza percettiva della realtà «non è tanto un essere di cose, intese come semplici oggetti, ma ci si presenta come esistenza di soggetti viventi»¹⁷⁵. Quindi, l’aspetto mitico della percezione consiste nel suo essere percezione di un “tu” e non di un “esso”, poiché, come si esprime efficacemente Cassirer, «la “comprensione dell’espressione” è essenzialmente anteriore al “sapere delle cose”»¹⁷⁶.

La coscienza percettiva ha nel mito la forma simbolica che meglio ne descrive le proprietà, perché la realtà che si articola in esso è dominata dalla funzione espressiva. Secondo Cassirer, dunque, la percezione è innanzitutto percezione del senso espressivo e non di cose, le quali si costituiscono seguendo un ulteriore processo che coinvolge

¹⁷³ FFS III, p. 67, tr. it. cit, p. 81.

¹⁷⁴ FFS III, pp. 67-68, tr. it. cit, p. 81s.

¹⁷⁵ FFS III, p. 69, tr. it. cit., p. 83.

¹⁷⁶ *Ibidem*: «Das “Verstehen von Ausdruck” ist wesentlich früher als das “Wissen von Dingen”».

anche la funzione rappresentativa. In cosa consista l'espressività della percezione sulla quale si fonda la dimensione mitica è ancora da approfondire.

2.2.1 Il mito

Nel mondo mitico, la realtà si costituisce in un continuo processo metamorfico in cui i fenomeni che in essa accadono non si scindono in apparenza ed essenza. Il flusso del mito costituisce la sua realtà e in esso non vi è alcun riferimento a qualcosa che stia al di là di essa:

il mito [...] non conosce ancora la distanza fra "reale" e "irreale", fra "verità" e "illusione", quale è stabilita dalla pure oggettivazione teoretica e quale deve essere da questa necessariamente stabilita. Tutte le sue produzioni si muovono invece in un unico piano dell'essere, in cui trovano il loro perfetto appagamento. Qui non c'è né nocciolo né buccia; non c'è cosa-sostanza, la quale come alcunché di permanente e di immutabile stia a fondamento dei mutevoli e fugaci fenomeni, dei semplici "accidenti".¹⁷⁷

Richiamandosi direttamente ad un'espressione di Schelling, Cassirer rivendica la tautegoricità¹⁷⁸ del mito: esso dice quello che è, è ciò che appare. Il fenomeno mitico è «vera e propria presenza: un ente reale si trova ivi perfettamente presente e non è soltanto "rappresentato" da esso»¹⁷⁹.

¹⁷⁷ FFS III, p.75, tr. it. cit., pp. 89s.

¹⁷⁸ FFS III, p.68, tr. it. cit., pp. 82. L'importanza della filosofia della mitologia schellinghiana è riconosciuta e ampiamente commentata da Cassirer in ID., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 1923, in *ECW*, cit., Band XII, pp. 1-33; trad. it. di E. Arnaud, ID., *Filosofia delle Forme simboliche, vol. II. Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 3-40. La lettura della mitologia che Schelling avanza è la sintesi dell'interpretazione poetica e di quella allegorica, detta appunto tautegorica, secondo la quale: «c'è una verità nella mitologia in quanto tale», F.W.J SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, (1842), in ID., *Sämmtliche Werke*, Bd. XI, hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856-1861, pp. 1-252, qui p. 214; trad. it. di T. Griffero, ID., *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni* (1842), Guerini, Milano 1998, p. 335. Della prima conserva il riferimento alla lettera delle narrazioni mitiche, l'autonomia del significante; della seconda salva la presenza effettiva di una verità, di un senso, che si esprime solo in forma mitica. Forma espressiva e contenuto di significato sono inscindibili, poiché la verità che si esprime nella mitologia non è contingente ma è universale e necessaria. La mitologia non può essere né una vuota invenzione poetica né una falsa allegoria, così come veniva interpretata dagli studiosi contemporanei di Schelling, ma ha il suo significato in sé stessa e può essere quindi indagata solo attraverso una prospettiva tautegorica. Al tempo della mitologia, la coscienza non è ancora capace di pensiero, volontà e sapere; essa non può dunque aver creato intenzionalmente le divinità mitologiche: «dal punto di vista della mitologia, gli dei sono esseri realmente esistenti, non sono qualcosa di diverso, né significano qualcosa di diverso, bensì significano solo ed esclusivamente ciò che essi sono» (*Ivi*, pp. 195-196, tr. it. cit., pp. 309-310).

¹⁷⁹ FFS III, p. 75, tr. it. cit., p. 90.

Se il fenomeno mitico si attua nella piena presenza attuale senza che vi sia alcun atto di presentificazione, che implicherebbe una distanza, una processualità costitutiva, un rinvio ad una qualche forma di costanza al di là del mutamento, allora la percezione che nel mito si realizza è di puro carattere espressivo. Per indicare il mondo espressivo Cassirer propone termini fisionomici: «il mondo, nel suo complesso come nei particolari, ha tuttavia un peculiare “aspetto” [*Gesicht*] che ad ogni istante si può cogliere come totalità senza che esso si lasci mai risolvere in semplici configurazioni generali, in linee e contorni di carattere geometrico-oggettivo»¹⁸⁰.

I primi tratti caratteristici della percezione d'espressione che si possono rilevare sono l'immediatezza, la totalità e la non oggettualità. Tali peculiarità sono strettamente legate fra di loro. Il fenomeno mitico – come ad esempio l'apparizione di una divinità o il compimento di un rituale – si distingue per essere primariamente un modo di darsi della realtà che in ogni sua singola parte rimanda immediatamente alla totalità di senso che la comprende. In questo senso la percezione mitica è concreta, poiché è concrecenza e con-fusione di senso e significato, di materialità sensibile e significato spirituale. La percezione di questa concretezza avviene

Secondo un determinato e specifico tono espressivo; non si è mai rivolta esclusivamente al *quid* dell'oggetto, ma coglie il modo del suo apparire complessivo: il carattere attraente o minaccioso, rassicurante o sinistro, tranquillizzante o terribile, che si trova in questo fenomeno puramente come tale e indipendentemente dalla sua interpretazione oggettiva.¹⁸¹

La dimensione mitica (e quella percettiva) è avvolta da un'atmosfera¹⁸² magica, da una forza capace di tenere insieme, tramite fili invisibili, il particolare e il tutto, ed il tutto nel particolare. Riportando alcuni esempi di Cassirer, nel mito il sogno ha lo stesso valore di verità dello stato di veglia; l'immagine non rappresenta la cosa ma è la cosa

¹⁸⁰ FFS III, p. 76, tr. it. cit., p. 90. Sull'espressione come dimensione “fisionomica” del mondo cfr. FFS III, p. 169, tr. it. cit., p. 201. Cfr. P. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz*, cit., p. 109-114, in cui l'autore si sofferma anche su come l'espressività dell'esperienza sia la dimensione grazie alla quale il mondo diventa “leggibile”, trovando un filo rosso che da Cassirer conduce alla metafora della leggibilità del mondo sviluppata da Blumenberg.

¹⁸¹ FFS III, p. 74, tr. it. cit., pp. 88-89.

¹⁸² FFS III, p. 80, tr. it. cit., p.95. Il concetto di “atmosfera”, in genere associato da Cassirer alla forma simbolica del mito, compare molte volte sia nella *Filosofia delle forme simboliche* sia in molti altri testi, fra cui *Linguaggio e mito*. Alcune riflessioni sulla rilevanza fenomenologica dell'atmosfera si trovano in Eugène MINKOWSKI, *Vers une cosmologie. Fragments philosophique*, Aubier, Paris 1936, pp. 111-120; trad. it. di Davide Tarizzo, ID., *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, Einaudi, Torino 2005, pp. 93-101. Per le considerazioni storiche e sistematiche sullo sviluppo dell'atmosferologia, cfr. Tonino GRIFFERO, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.

stessa; il rituale non evoca un avvenimento originario ma è vivere quell'avvenimento; e, rimando particolarmente significativo, il nome della divinità è la presenza stessa del dio: infatti, il nome non presentifica la cosa nominata, ma è immediatamente il dio.

Tenendo fermo il punto di vista fenomenologico che si sta sviluppando è legittimo chiedersi quale tipo di soggettività sia correlata alla percezione che si realizza nella dimensione simbolica del mito. Il problema è interessante, considerato che alla concezione del mito come forma espressiva sembra conseguire un annullamento del soggetto. L'assenza della categoria di 'oggetto' e l'imporsi dell'immediatezza dei vissuti espressivi richiede una nuova elaborazione del concetto di soggetto. Il cosmo mitico non è infatti la trasformazione di un'interpretazione oggettiva del mondo in una visione meramente soggettiva, dove l'interpretazione della realtà è derubricata all'arbitrio, ma non è neanche un mondo dove viga una qualche forma di realismo ingenuo, in cui la pesante oggettività della realtà sia metro di se stessa e il soggetto rimanga schiacciato nella mera passività percettiva.

Secondo Cassirer queste due posizioni estreme sono vittime della stessa illusione, cioè quella che nella dimensione mitica, come in qualunque altra forma simbolica, si possa riscontrare il rapporto soggetto-oggetto che sopravviene solo in una compiuta visione scientifica del mondo. L'errore deriverebbe dunque dalla sostanzializzazione di una forma simbolica e dalla conseguente perdita di un punto di vista propriamente trascendentale sulle funzioni simboliche. La perfetta distinzione fra soggetto e oggetto, pur sempre possibile solo nella loro relazione, riguarda una singola forma simbolica, che a livello sistematico, implica un processo precedente di affinamento concettuale.

Nel manifestarsi della funzione mitico-espressiva questa netta distinzione non è ancora avvenuta e un concetto di soggettività adeguato è da ricercare internamente a quella percezione concreta che si è descritta. Ancor più precisamente Cassirer sostiene che il mito

Rappresenta una specie di "presa di posizione reciproca" [*Auseinandersetzung*] dell'io e del mondo, tale che i due poli opposti, distinguendosi e contrapponendosi fra loro, acquistano per la prima volta la loro forma e il loro carattere stabile. È risultato che anche la rappresentazione dell'io, la rappresentazione del "soggetto" vivo e operante, rappresenta non tanto il cominciamento quanto un determinato risultato del processo mitico di elaborazione formale. Il mito non prende le mosse da una rappresentazione compiuta dell'io e dell'anima, ma è il mezzo che a siffatta rappresentazione conduce; è il mezzo spirituale

per cui la “realtà soggettiva” viene per la prima volta scoperta e colta nella sua natura particolare.¹⁸³

Anche il soggetto è coinvolto nel continuo processo metamorfico costitutivo del mito: non è possibile rilevare una sostanza soggettiva stabile cui ricondurre le rappresentazioni mitiche. Ciò però non significa che un concetto di soggettività sia del tutto assente, proprio perché all’interno della dimensione mitica si pone e si sviluppa la forma embrionale di relazione fra io e mondo. La relazione è ancora incerta, fluida, osmotica e la coscienza mitica «si mantiene ancora in una notevole indifferenza fra ciò che è personale e ciò che è impersonale, fra la forma del “tu” e la forma del semplice “esso”»¹⁸⁴. Il soggetto mitico è esso stesso impersonale, infatti, dietro le sanzioni o i comandi mitici non c’è un ammonitore, ma è la realtà stessa nella sua totalità espressiva che forma questo soggetto. La soggettività mitica assieme al mondo cui è inscindibilmente correlata svanisce nel mare dell’impersonalità della vita che dinamicamente fluisce.

Allora, sulla scorta di questa impostazione, anche per la percezione d’espressione non esiste un distinto soggetto percipiente che operi da contropolo di ciò che è percepito. E difatti Cassirer sostiene che:

Quando il “senso” del mondo viene preso ancora come pure senso espressivo, ciascun fenomeno manifesta in sé un determinato “carattere” che non viene semplicemente ricavato o dedotto da esso, ma gli appartiene in modo diretto. Esso reca in sé i caratteri del tetro o del sereno, dell’eccitante o del soave, del rassicurante o del terrificante.¹⁸⁵

I significati atmosferici prescindono da un soggetto compiutamente definito, poiché essi non vengono astratti dai fenomeni passando per ipotetiche funzioni psicologiche, ma si impongono come significati dominanti delle “cose stesse”. Sono questi elementi essenziali alla percezione stessa a darle quel che Cassirer denomina «l’originario colorito della realtà» e a trasformarla per la prima volta in «percezione del reale»¹⁸⁶. Come viene ribadito poco oltre, non si tratta di dedurre dai fenomeni espressivi «una realtà che si annuncia in essi, ma sono essi stessi che recano in sé il

¹⁸³ FFS III, p. 78, tr. it. cit., p. 94.

¹⁸⁴ FFS III, p. 79, tr. it. cit., p. 95.

¹⁸⁵ FFS III, p. 80, tr. it. cit., p. 96.

¹⁸⁶ Le due espressioni ricorrono in FFS, pp. 81s, tr. it. cit., p. 97: «*ursprüngliche Farbe der Realität*», «*Wahrnehmung von Wirklichkeit*».

colore immediato della realtà»¹⁸⁷, riempiendo la coscienza della loro immediatezza. Ogni realtà, ogni impressione, «rivendica la totalità della coscienza e la trae nel proprio dominio; ognuna le conferisce il proprio colore e il proprio carattere»¹⁸⁸. Alla potenza espressiva delle impressioni, la coscienza mitica non è in grado di opporre alcunché e può solo ricevere in forma metamorfica. Recuperando una descrizione tipicamente schellinghiana della coscienza mitica, Cassirer sostiene che: «la coscienza diventa così il trastullo di tutti i momenti espressivi che le si presentano in determinati fenomeni singolo e che, all'improvviso e senza incontrare resistenza, la conquistano»¹⁸⁹.

L'espressione è connotata da significati partecipativo-affettivi, quasi-cose¹⁹⁰, non riconducibili ad oggettualità definite. Sul loro valore originario, Cassirer aggiunge: «ogni realtà che noi cogliamo è, nella sua forma originaria, non tanto la realtà di un determinato mondo di cose, che sia di fronte a noi e si contrapponga a noi, quanto piuttosto la certezza di una vivente attività che sperimentiamo»¹⁹¹. Risalendo ai momenti costitutivi della formazione della realtà, Cassirer individua il presupposto

¹⁸⁷ FFS III, p. 95, tr. it. cit., p. 113: «*die unmittelbare Farbe der Wirklichkeit*».

¹⁸⁸ FFS III, p.101, tr. it. cit., p. 120.

¹⁸⁹ FFS III, p.102, tr. it. cit., p. 120.. La coscienza mitica descritta da Schelling vive gli dèi come entità reali, potenze esterne e indipendenti, che la invadono e la rendono schiava, costringendola ad una esistenza estatica, cioè completamente incosciente di sé. Le potenze cessano di essere «sottomesse all'unità fornita loro dalla coscienza, per ridiventare potenze oggettive, e così assumono nuovamente nei confronti della coscienza il carattere di potenze esteriori e cosmiche» (F.W.J Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, cit., pp. 215s , tr. it. cit., p. 337) . La primissima coscienza umana, cioè la prima coscienza storica, è priva di qualsiasi umanità poiché è riempita dalla forza devastante delle divinità. L'incontro fra le due dimensioni non si attua nella speculazione filosofica o nel misticismo religioso: per la coscienza non esistono il sacro e il profano, non c'è un luogo dove si è in prossimità del divino e uno dove la divinità è assente. La coscienza, agli inizi della propria storia, non vive ma è vissuta dal divino che la soggioga e la costringe all'alienazione; ciò cui essa va incontro è la storia di auto-formazione di cui il divino è la controparte essenziale. Se la mitologia è espressione di una verità essa non può che essere universale e necessaria, non riguarda quindi solo gli individui o i popoli antichi, ma investe la costituzione stessa della coscienza umana. La dimensione trascendentale in cui la coscienza si costituisce è intrecciata indissolubilmente con la storia effettiva dell'umanità ed in particolare con le forme di rapporto col divino.

Nell'orizzonte della filosofia positiva la storia è storia del rapporto fra uomo e divino, e nel caso della mitologia: «nella sua essenza originaria, l'uomo ha un solo significato, quello di essere una natura che pone Dio [...]. La sua natura quindi, lungi dall'esistere per se stessa, è orientata a Dio, anzi in un certo senso estaticamente persa in Dio», *ivi*, p. 185, tr. it. cit., p. 296. Cfr. anche F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Erstes Buch: Der Monotheismus*, 1842, in *Sämmtliche Werke*, Bd. XII, cit., p. 120; trad. it. di L. Lotito, ID., *Il monoteismo*, Mursia, Milano 2002, p. 112: «Quindi anche la coscienza umana, in sé e prima di sé, prima del reinizio del nuovo movimento, nel suo stare all'interno è, non *actu*, quanto piuttosto nel non-atto, ciò *che pone Dio*. [...] La coscienza umana è piuttosto, per così dire cresciuta originariamente in stretta unione con Dio [...] la coscienza ha Dio *in sé*, non *davanti* a sé come oggetto». Una contestualizzazione particolarmente ricca delle opere e degli autori che si occuparono di mitologia all'epoca di Schelling è fornita da F. Moiso, *La Filosofia della Mitologia di F.W.J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Cuem, Milano 2001, in particolare pp. 281-325.

¹⁹⁰ T. Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

¹⁹¹ FFS III, p. 82, tr. it. cit., p. 97.

fondamentale della “certezza di una vivente attività”: l’espressività pre-predicativa capace di radicare la percezione in una dimensione di senso intrascendibile, seppur indefinita. Senza questo principio come premessa la realtà è muta e priva di significato; la sua durevole e multiforme attività funge sempre implicitamente nella percezione e nei suoi ulteriori sviluppi, senza lasciarsi mai ridurre a mero fatto: «è la vita in generale [...] che viene qui colta come elemento primario; è un carattere universale della realtà, non già l’esistenza e l’essere-così di determinati esseri singoli ciò che “si manifesta” originariamente nella percezione espressiva»¹⁹².

Dal punto di vista della funzione che in essa si dispiega, la forma mitica si rivela essere un’apertura alla vita e, allo stesso tempo, una manifestazione della vita nella sua impersonale universalità e significatività. Il fondamento ultimo dell’attività simbolica è la sua stessa vitalità, cioè la sua stessa dinamica pulsante di senso. Nei limiti e grazie ai limiti delle forme simboliche, la sfera della vita è «la sola data originariamente, che si distingue in se stessa e si limita sempre più in virtù di questa distinzione»¹⁹³. Nell’operante distinguersi immanente al simbolico si costituiscono i mondi di senso (mitico, linguistico, scientifico, artistico...), poggiati tutti sul fenomeno originario della vita¹⁹⁴, ἐνέργεια della donazione di senso.

2.3 La funzione rappresentativa

Il passo seguente è un ulteriore carotaggio nel rapporto quasi inestricabile fra mito e linguaggio, il quale ha proprio nell’espressione metaforica il suo fulcro. Per comprendere più da vicino la specifica vitalità del linguaggio, la sua metaforicità, è necessario permanere sul terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Ancora una volta, qui Cassirer affronta il tema della funzione rappresentativa e del tipo di forma simbolica cui è associata.

¹⁹² FFS III, p. 82, tr. it. cit., p. 98 *passim*.

¹⁹³ FFS III, p. 99, tr. it. cit., p. 117.

¹⁹⁴ Sul concetto di vita in Cassirer, cfr. Thomas KNOPPE, *Das Leben: ein Traum. Ernst Cassirer und die Lebensphilosophie*, in H. Holzhey – E.W. Orth (a cura di), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 457-473; Christian MÖCKEL, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner, Hamburg 2005; Reto Luzius FETZ – Sebastian ULLRICH (Hrsg.), *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten“*, Meiner, Hamburg 2008; C. Bonaldi, *Il concetto di “fenomeno originario”*. Cassirer, Goethe e la ricerca dell’origine, «Annuario filosofico», 26, 2010, pp. 349-70.

Se, dominato dall'espressione, il mondo mitico si mostra nella perenne fluidità metamorfica dei fenomeni ed è invaso dalla totale immediatezza del loro darsi, la configurazione linguistica della realtà conduce ad un salto deciso: «solo la facoltà del linguaggio conferisce alle sue formazioni permanenza e durata»¹⁹⁵. La forma linguistica stabilizza e dà durezza ai fenomeni mitico-espressivi; in questo modo diventa possibile riconoscere l'identità di manifestazioni molteplici, ritrovandone quindi l'essenza.

La rappresentazione di un dio mitico si compone di due elementi spirituali:

La rappresentazione in quanto presenza è al tempo stesso presentificazione [*Die Darstellung ist als Gegenwart zugleich Vergegenwärtigung*]: ciò che ci sta dinanzi qui ed ora, ciò che ci è altro come questa realtà particolare e determinata si presenta d'altro lato come emanazione e manifestazione di una potenza che non si risolve completamente in un siffatto particolarizzarsi. Attraverso la singolarità concreta dell'immagine scorgiamo ora questa potenza universale.¹⁹⁶

I due momenti che si incontrano nella rappresentazione sono dunque la presenza immediata dell'espressione – che non investe più la coscienza nella sua totalità – mediata da una nuova forma linguistica che rende l'espressione veicolo di un significato che la trascende. Qui si innesta la dialettica fra mito e linguaggio, fra espressione e rappresentazione, che interessa Cassirer e che lo condurrà ad approfondire il loro legame in diversi contributi.

Il testo *Il linguaggio e la costruzione del mondo degli oggetti*¹⁹⁷ mette in rilievo alcune conclusioni significative del primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Cassirer apre il saggio discutendo l'interpretazione riproduttiva del linguaggio: ciò che sussiste all'esterno della coscienza deve essere riportato all'attività della coscienza e il *medium* di questa operazione sarebbe appunto il linguaggio. Il mondo verrebbe rispecchiato nella coscienza dal linguaggio, che ne sarebbe un fedele traduttore. In questo senso, tutta la conoscenza non sarebbe altro che riproduzione di un

¹⁹⁵ FFS III, p. 120, tr. it. cit., p. 142.

¹⁹⁶ FFS III, p. 121, tr. it. cit., p. 143.

¹⁹⁷ E. Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, 1933, in *ECW*, Bd. XVIII, cit., pp. 265-290; trad. it. di Wilma Heinrich e Giovanni Matteucci, ID., *Il linguaggio e la costruzione del mondo concettuale*, in ID., *Tre studi sulla "forma formans"*. *Tecnica – Spazio – Linguaggio*, a cura di Giovanni Matteucci, CLUEB, Bologna 2003, pp. 111-137. Il testo, tradotto in francese da Paul Guillaume e pubblicato nel «*Journal de Psychologie normale et pathologique*», 30, 1933, pp. 18-44, è la rielaborazione in forma più estesa dell'intervento tenuto da Cassirer al XII congresso della «*Deutsche Gesellschaft für Psychologie*».

mondo esterno. Invece, secondo Cassirer, dopo la rivoluzione copernicana di Kant, i limiti di una tale interpretazione la renderebbero non più sostenibile. Per lo sguardo del filosofo ora è importante risalire alla sintesi, cioè all'atto spontaneo di elaborazione della forma che unisce la molteplicità dei fenomeni. Questo significa che andando ad analizzare il linguaggio, esso «non è mai una mera copia, ma l'espressione di una capacità originalmente formativa»¹⁹⁸. Le formazioni simboliche non svolgono quindi una funzione di mera ricettività, ma sono esse stesse forze dinamiche e spirituali che «determinano un orizzonte della oggettualità»¹⁹⁹. Anche la forma del linguaggio istituisce un modo di determinazione della realtà ad essa peculiare.

La figura principale cui Cassirer è debitore per questa interpretazione del linguaggio è Wilhelm von Humboldt²⁰⁰. Cassirer riconosce a Humboldt tre meriti principali, che possono essere così sintetizzati. Recuperando il punto di vista trascendentale di Kant per l'analisi del linguaggio, Humboldt è stato colui che ha criticato nel modo più efficace la visione del linguaggio come mera riproduzione per proporre, invece, una soluzione che lo definisse come un mezzo di elaborazione formale delle impressioni sensibili²⁰¹. Inoltre, Humboldt sancì l'adeguatezza di un'analisi genetica del linguaggio. Essa non consiste nel seguire lo sviluppo diacronico del linguaggio, bensì nel riconoscere «la struttura già compiuta del linguaggio come qualcosa di derivato e di mediato»²⁰². Il linguaggio ha una propria formazione che deve essere indagata per comprenderne appieno il senso e la sua direzione formativa: la ricerca genetica permette infatti di comprendere la dimensione linguistica nell'unità ideale della sua attività. Infine, come conseguenza dei primi due principi, Humboldt reinterpretò l'opposizione di materia e forma all'interno della sfera linguistica. Infatti, egli estese il concetto di forma a tutta la dimensione linguistica e non più solo alla forma del giudizio: «all'atto del denotare un concetto mediante determinati segni materiali si deve necessariamente aggiungere una specifica determinazione formale con

¹⁹⁸ E. Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, cit., p. 266, tr. it. cit., p. 112.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Cfr. FFS I, pp. 98-106, tr. it. cit., pp. 116-125. Fra i molti scritti di filosofia del linguaggio redatti da W. VON HUMBOLDT è particolarmente significativo, ID., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige entwicklung des Menschengeschlechts*, , Dümmlers, Bonn 1960, (rist. anast. dell'originale Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1836); trad. a cura di D. Di Cesare, ID., *La diversità delle lingue*, Laterza, Bari 1991.

²⁰¹ Cfr. FFS I, p. 101, tr. it. cit. p. 119.

²⁰² FFS I, p. 103, tr. it. cit. p. 121.

cui il concetto venga trasferito in una determinata categoria del pensiero»²⁰³. Quindi, segno e significato, materia e forma non sono elementi contrapposti che limitano la funzione del linguaggio, ma sono anzi i momenti necessari del suo processo genetico. La centralità del significato nella concezione humboldtiana del linguaggio non deriva da una priorità empirico-temporale della forma, ma più semplicemente da una sua priorità di valore rispetto alla materia segnica²⁰⁴.

La concezione del linguaggio propria di Humboldt ha la sua espressione più efficace nella celebre distinzione fra opera (ἔργον) e attività (ἐνέργεια): il linguaggio è ἐνέργεια, cioè attività formatrice²⁰⁵.

Su un punto in particolare il testo *Il linguaggio e la costruzione del mondo degli oggetti* è molto chiaro. Con il raggiungimento della formazione linguistica e del mondo oggettivo cui essa dà luogo, si perviene ad un nuovo punto di vista sul mondo e sulla coscienza. Per la prima volta la coscienza, tramite il mezzo della parola, ottiene la padronanza delle cose del mondo e di sé, ma a una considerazione ancora più profonda la coscienza «si appropria dell'essere – sia l'essere “esteriore” come l'essere “interiore” – quando riesce ad allontanarsi da esso, ad allontanarlo da sé a “distanza” conveniente»²⁰⁶. Nel linguaggio si mediano due forze opposte: da una parte l'allontanamento dal mondo dovuto all'intermediazione del segno linguistico, la presentificazione della cosa; dall'altra, la forza attrattiva del dominio sulle cose, grazie proprio all'atto della nominazione. Coscienza e mondo si definiscono reciprocamente in un rapporto di distanziamento e avvicinamento, in un processo in cui «il volgersi alle cose che si realizza nel linguaggio è al tempo stesso una forma di allontanamento da esse»²⁰⁷, rendendo possibile «quella maniera di appropriarsi spirituale del mondo che è essenziale e caratteristica per il linguaggio»²⁰⁸.

Costituitasi la possibilità di un vero rapporto fra soggetto e oggetto, scaturito dalla reciproca distanziamento, decade anche la relazionalità immediata che Cassirer aveva individuato nel rapporto fra Io e Tu. Se nella dimensione mitica, la coscienza incontrava una realtà con la quale entrava direttamente in dialogo, poiché popolata da

²⁰³ FFS I, p. 105, tr. it. cit. p. 124.

²⁰⁴ FFS I, pp. 105s, tr. it. cit. pp. 124-125.

²⁰⁵ Cfr. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, p.41, tr. it. cit., p. 36.

²⁰⁶ Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, cit., p. 279, tr. it. cit., p. 126.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 279, tr. it. cit., p. 127.

²⁰⁸ *Ibidem*.

immagini, forme, divinità che si rivolgevano direttamente al soggetto mitico coinvolgendolo nel loro processo metamorfico, ora, al livello della forma linguistica, l'antropomorfismo dell'immaginazione mitica può essere riconosciuto come tale e da esso il linguaggio può continuare a trarre alimento.

Cassirer nota infine come il linguaggio nel suo complicato rapporto con il mito e con la realtà «si rivela un mezzo specifico di “umanizzazione”, di antropogenesi»²⁰⁹. Riconfigurando l'esperienza, il linguaggio è il mediatore per eccellenza che istituisce una conformazione effettivamente umana del mondo, poiché la sua attività formatrice è riflessa, consapevole, e quindi capace di tenere ad una distanza conveniente il mondo, per non perderlo e per non esserne sopraffatta. La coscienza come tale rinasce nel linguaggio sollevandosi dal tumulto dell'espressività mitica che non conosce distinzioni, per ridisegnarsi in una nuova correlazione differenziale con il mondo.

2.4 Percezione di cose e percezione d'espressione

Nel secondo capitolo dell'opera *Sulla logica delle scienze della cultura*, del 1942, intitolato *Percezione di cose e percezione d'espressione*²¹⁰, Cassirer inserisce molte analisi già condotte nella *Filosofia delle forme simboliche* in un nuovo contesto: delineare una filosofia della cultura capace di riannodare sotto un'unica logica simbolica i fili che connettono la scienza della cultura alla scienza della natura. In questo capitolo, in particolare, il filosofo si affida ad un'attenta fenomenologia della percezione per ricercare la distinzione essenziale fra le due scienze. Secondo Cassirer per descrivere la struttura fenomenica della percezione si devono distinguere due momenti, fra loro inscindibili. Partendo dalla riformulazione dell'assunto fenomenologico più classico, «non c'è alcuna percezione che non intenda un “oggetto” a cui si riferisca»²¹¹, si possono indicare due direzioni: quella rivolta verso l'“esso” e

²⁰⁹ *Ivi*, p. 287, tr. it. cit., p. 134.

²¹⁰ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 391-413, tr. it. cit., pp. 31-51.

²¹¹ *Ivi*, p. 396, tr. it. cit., p. 36: «*Es gibt keine Wahrnehmung, die nicht einen bestimmten »Gegenstand« meint und auf ihn gerichtet ist*». Sulla convergenza fra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di Cassirer intorno all'ambito dell'intenzionalità, cfr. C. Möckel, *Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40, 1992, pp. 1050-63; ID., *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, trad. it. di R.

quella rivolta verso il “tu”; in altri termini, la percezione può intendere un mondo di cose o un mondo di persone. A seconda del tipo di percezione, ci si ritrova di fronte ad un mondo dotato di un’inclinazione di senso diversa, eppure «che l’uomo viva [*erlebt*] la realtà in questo modo duplice, è incontestabile»²¹².

Le scienze teoriche, compresa la filosofia, rifiutano alla radice la possibilità di un mondo personale, fondato cioè sull’espressione. Non potendo che rifiutare il modo di significazione del mito, scienza e filosofia ne contestano alla radice la costituzione, negando spazio alla percezione di espressione in nome dell’anteriorità gnoseologica della percezione di cose.

Entro la dimensione mitica le cose stanno diversamente; il primato infatti è della percezione d’espressione: «per essa non c’è ancora nessun mondo fattuale rigorosamente determinato e distinto [...] ogni cosa può mutarsi in un’altra o scaturire da un’altra del tutto diversa»²¹³. La distinzione di caratteristiche e proprietà stabili dei fenomeni non appartiene a questa forma simbolica, che non conosce identità e uniformità. Ciò che le dà forma è «lo stato emotivo [*Affekt*]. Nell’amore e nell’odio, nella speranza e nel timore, nella gioia e nello sgomento, mutano i tratti stessi del reale. Ognuna di tali emozioni [*Erregungen*] può creare una nuova forma mitica, un “dio momentaneo”»²¹⁴. La teoresi, scientifica e filosofica, tende invece a occultare le fonti espressive del mito, considerando come unico metro oggettivo di conoscenza le grandezze quantitative dei fenomeni. Agli occhi della teoria esistono gli oggetti con proprietà essenziali – costanti e misurabili – ed altre accidentali, cioè mutevoli. Questo tipo di costituzione dell’oggettualità, che riguarda una porzione limitata della realtà, esclude dal proprio interno tutto ciò che non le si conforma, considerandolo privo di senso ai fini della conoscenza.

Scheu e M. Ferrari, in Stefano BESOLI – Massimo FERRARI – Luca GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 149-172; E.W. Orth, *L’intenzionalità come teorema fondamentale nella fenomenologia e nel neokantismo. Sulla via di una filosofia della cultura tra Ottocento e Novecento*, trad. it. di M. Ferrari, in S. BESOLI – M. FERRARI – L. GUIDETTI (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, cit., pp. 25-37; ID., *Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in ID., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, cit., pp. 162-175; Giulio RAIO, “Cassirer e Husserl”, in ID., *Ermeneutica e teoria del simbolo*, Liguori, Napoli 1988, pp. 55-73.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ivi*, p. 397, tr. it. cit., p. 36.

²¹⁴ *Ivi*, p. 397, tr. it. cit., p. 37. L’espressione *Augenblicksgott* rimanda allo studio di Hermann USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896; trad. it. di Monica Ferrando, ID., *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Morcelliana, Brescia 2008, più ampiamente commentato da Cassirer nelle lezioni di *SuM*, pp. 257s, tr. it. cit., pp. 59s.

Questa impostazione della costruzione teorica del mondo ha ovviamente ricadute sulla concezione del linguaggio. Da un punto di vista prettamente scientifico, secondo Cassirer, lo studio del linguaggio dovrebbe ricondurlo alle sue determinazioni fisiche, come quelle indagate dalla fisiologia dei suoni o dalla fonetica. Altre qualità del suono, come appunto la sua espressività, sono invece invisibili alla teoria. L'errore che viene commesso seguendo questa visione sclerotizzata della ricerca scientifica può riguardare tutte le formazioni culturali in cui l'uomo vive, come la religione o l'arte, e può quindi portare ad una comprensione completamente fallace delle specificità del linguaggio religioso o artistico, misconoscendone le articolazioni interne.

Cassirer riconosce che il paragone fra la percezione di cose e la percezione d'espressione presenta quest'ultima come affetta da una particolare difficoltà ed inintelligibilità; ma questo tipo di complessità è dovuta al punto di vista che inevitabilmente si è chiamati ad assumere, posto sul piano della riflessività filosofica: «Questa inintelligibilità non sussiste per la visione ingenua del mondo, che confida senza riserve nella testimonianza dell'espressione e vi si sente del tutto a suo agio, senza che nessuna argomentazione teorica possa scuotere la sua sicurezza. Tutto questo cambia non appena del problema si impadronisce la riflessione»²¹⁵.

La dimensione dell'espressività si pone ad un livello ante-predicativo in cui la stringatezza delle dimostrazioni logiche non ha alcun effetto. La veracità della funzione espressiva sta nel fatto che questa non necessita di prove per essere creduta vera, perché è essa stessa l'esperienza fondativa di ogni possibile ricerca riflessiva sulla verità. Analizzando la dimensione mitico-espressiva, Cassirer si spinge verso la visione ingenua del mondo, la cui esplorazione, come si vedrà anche oltre, è particolarmente ostica. È significativo che proprio all'esordio del secondo volume della terza parte della *Filosofia della forma simbolica*, dedicato alla descrizione della funzione significativa per costruzione della conoscenza scientifica, Cassirer scriva: «Se cerchiamo di raccogliere sotto un'unica denominazione complessiva il campo entro il quale nostro pensiero si è mosso fino a questo punto, lo possiamo chiamare il regno del “concetto naturale di mondo” [*natürlichen Weltbegriffs*]»²¹⁶.

²¹⁵ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., p. 401, tr. it. cit., p. 40.

²¹⁶ FFS III, p. 323; trad. it. di E. Arnaud, E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III/2, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze, p.3.

Ricompresa alla luce della nascente forma scientifica, la dimensione mitica e quella linguistica danno forma al concetto naturale di mondo: un mondo che si qualifica dell'assenza di logicità scientifica e riflessività filosofica. Rimandando alla problematica concezione di Husserl, il mondo precedente il lavoro della teoria è il correlato dell'atteggiamento naturale. Un mondo sempre presente, una realtà da assumere così come essa si offre, scevra di riflessioni critiche: il mondo «mi è costantemente “alla mano”, e io stesso sono un suo membro. E mi è dinanzi non soltanto come un mondo di cose, ma, con la medesima immediatezza, anche come mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico»²¹⁷. Quello fin qui considerato è dunque il mondo sempre presupposto e ovvio che funge da orizzonte di senso implicito di tutte le operazioni della coscienza, senza che esso venga messo in discussione o esplorato come oggetto conoscitivo.

La dimensione linguistica dell'esperienza svolge però un ruolo cruciale. Da una parte anch'essa appartiene alla visione naturale del mondo e si lega quindi alla dimensione mitico-espressiva; dall'altra, il linguaggio è già una nuova articolazione del mondo fondata sullo sviluppo di categorie linguistiche distanti dalla mera espressività. Su questa via il mondo non si compone più di mere impressioni, bensì si segmenta in oggetti. Quindi ad ulteriore conferma che la percezione di oggetti fisici sia tutt'altro che l'ambito dell'immediatezza e che, anzi, essi siano il risultato di un processo di formazione spirituale, sia nello sviluppo dell'individuo sia a livello di analisi fenomenologica, Cassirer presenta ancora la testimonianza del linguaggio:

Nella misura in cui noi non solo viviamo il mondo attraverso pure impressioni, ma diamo a questa esperienza vissuta [*Erleben*] un'espressione linguistica, cresce anche la capacità di rappresentazione oggettiva. Che essa però anche nel campo del linguaggio non possa mai diventare assolutamente dominante, lo dimostra il fatto che ogni espressione linguistica è e rimane “metaforica”.²¹⁸

Su questo punto è necessario soffermarsi ed approfondire il pensiero di Cassirer. È proprio sul complesso rapporto fra dimensione linguistica e mito, fra funzione

²¹⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, M. Nijhoff, Den Haag 1976, §§ 27-30, pp. 48-53; trad. it. di V. Costa, ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo. *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 61-67, qui p. 63.

²¹⁸ Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, cit., pp. 402-403, tr. it. cit., p. 42.

rappresentativa ed espressiva che si instaura un rapporto particolarmente profondo con la filosofia di Blumenberg.

Dal passo riportato si desume che, a differenza dell'espressione, il linguaggio sia un modo di formazione della realtà cui appartiene la rappresentazione oggettiva, cioè la costituzione di vere e proprie cose definibili sulla base di categorie. In questo senso, la funzione rappresentativa implica un distacco dall'immediatezza che distingue l'esperienza espressiva. Senza la presenza della metafora nell'organismo del linguaggio, esso perderebbe la propria vitalità, trasformandosi in un mero sistema di segni convenzionali²¹⁹. In questo testo, però, Cassirer non spiega ulteriormente il senso in cui ogni espressione linguistica sia da intendere come metaforica. A tal fine, è possibile fornire un'interpretazione adeguata rinviando ad altri testi e allargando l'orizzonte di indagine alle strutture interne delle dimensioni mitica e linguistica dell'esperienza.

2.5 L'intreccio di mito e linguaggio: la metafora radicale

Nel testo delle lezioni intitolate *Linguaggio e Mito*, Cassirer si interroga precisamente sul rapporto fra mito e linguaggio, indagando l'origine comune dei concetti linguistici e mitici. L'intento del filosofo è di superare le concezioni che credono di risolvere il problema riportando i concetti linguistici a quelli mitici o viceversa, lasciando completamente misconosciuto il fondamento da cui entrambi provengono.

Cassirer discute la teoria mitologica di Max Müller che derivava le figure mitiche dalla polisemia del linguaggio. Secondo Müller, l'assenza di precisione nel linguaggio primitivo avrebbe portato l'umanità a confondere linguaggio e realtà, costruendo in questo modo il vasto universo delle divinità e dei racconti mitologici. Seguendo questa impostazione la mitologia non sarebbe altro che l'ombra gettata sul pensiero dal linguaggio: un'illusione dovuta alla sovrapposizione di piani distinti. L'interesse di Cassirer si muove però alla ricerca dell'originaria attività formatrice dei miti e del linguaggio, dunque la posizione di Müller non può essere sostenuta poiché, da una parte, squalifica la mitologia come illusione e, dall'altra, presuppone una

²¹⁹ *Ivi*, p. 403, tr. it. cit., p. 42..

distinzione definita fra una realtà già costituita (una realtà oggettiva) e un linguaggio altrettanto formato che tenterebbe una copia di quella realtà. Teorie di tal genere, che riducono la mitologia a un'altra classe di oggetti, in questo caso linguistici, sono unilaterali e non tengono quindi conto della totalità del fenomeno mitico.

Secondo Cassirer per comprendere il mito e le altre forme simboliche non si deve andare alla ricerca di una realtà in sé cui riferirle, poiché essa è interdotta; piuttosto, la forma linguistica e quella mitica vanno indagate nelle loro specifiche modalità formatrici:

Non già nel senso che essi designino sotto forma di immagine, di allegoria che allude e che spiega, una realtà precedentemente data, bensì nel senso che ciascuna di queste forme crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato. In esse si manifesta l'autodispiegamento dello spirito: e soltanto per mezzo di esso sussiste una "realtà", un essere determinato e organico. Non imitazioni di questa realtà ma *organi* di essa, sono ora le singole forme simboliche, in quanto solo per mezzo loro il reale può essere assunto ad oggetto della visione spirituale e quindi come tale reso *visibile*.²²⁰

È solo all'interno di queste forme che si deve indagare e «scoprire la misura e il criterio della loro verità, della loro intima significatività [*Bedeutsamkeit*]»²²¹.

L'indagine del filosofo prosegue tenendo conto del rapporto fra mito e linguaggio identificato da Müller, ma distanziandosi decisamente dalla conseguenza che egli ne aveva tratto. Infatti, Cassirer intende approfondire da un punto di vista filosofico le intuizioni che un altro importante filologo e mitologo, Hermann Usener, aveva esposto nel suo libro *I nomi degli dei*. Il soggetto mitico non fa esperienza degli oggetti come un qualcosa che gli sta di fronte, bensì:

Ogni impressione che colpisce l'uomo, ogni desiderio, che si agita in lui, ogni speranza che lo attrae, ogni bisogno che lo stringe può operare in tal modo su di lui in senso religioso. Se l'impressione istantanea concede all'oggetto dinanzi a noi, allo stato in cui ci troviamo, alla forza che ci sopraffà, il valore e per così dire l'accento della divinità, ecco che viene sentito e prodotto il dio momentaneo.²²²

L'uomo mitico non si trova di fronte ad una realtà indeterminata e neanche si oppone a degli oggetti; l'intuizione mitica è la prima forza che dà forma alla realtà e ne istituisce nuclei di senso: nell'ampia cornice delle divisione fra sacro e profano,

²²⁰ *SuM*, p. 233, tr. it. cit., p. 18

²²¹ *Ibidem*.

²²² *SuM*, p. 242, tr. it. cit., p. 34.

attraverso la nominazione si esperisce il dio individuale. L'atto della nominazione è il fenomeno basilare nel quale mito e linguaggio si saldano: il lavoro del nominare è un'attività inconsapevole che permette di trasformare un mondo di mere impressioni sensibili in un mondo articolato dotato di significato, aprendo quindi allo sviluppo di possibili significazioni logiche. Il pensiero mitico, possedendo il nome del dio, possiede la sua essenza: «di volta in volta il momentaneo contenuto verso cui si protende l'interesse religioso, riempie così completamente la coscienza che nulla più sussiste accanto ad esso o al di fuori di esso. Con la massima energia l'io è tutto proteso verso questo uno, in esso vive e si dimentica di sé»²²³. L'intuizione mitica e la nominazione sono quindi il frutto di una «contrazione intensiva»²²⁴ dell'esperienza della realtà. Sul modo ambiguo in cui la realtà si manifesta nell'atto della nominazione del dio, Cassirer si sofferma poco dopo:

Se l'io da una parte è interamente preso da una impressione momentanea e "posseduto" da essa, e se d'altra parte sussiste la più acuta tensione tra esso e il mondo esterno, se la realtà esterna non viene semplicemente contemplata e intuita, ma improvvisamente e immediatamente trascina l'uomo nell'affetto della paura e della speranza, nell'affetto del terrore o del desiderio appagato e soddisfatto, allora scocca per così dire la scintilla: la tensione si scioglie allorché l'eccitamento soggettivo si obbiettiva, allorché esso si presenta dinanzi all'uomo sotto l'aspetto di un dio o di un demone.²²⁵

Cassirer interpreta così il concetto di divinità momentanea avanzata da Usener: l'io mitico è massimamente coinvolto nella realtà e, allo stesso tempo, per non subirla passivamente deve nominarla e, dunque, ristabilire un rapporto di senso con essa. La tensione emotiva si scarica in un nome, in una formazione linguistica: acquisendo un nome, quell'esperienza momentanea e irresistibile acquista una propria consistenza, obbiettivandosi in una durata²²⁶. Il nome della divinità non è una creazione arbitraria dell'uomo, ma, seguendo l'impostazione di Cassirer, si presenta come una realtà esistente di per sé, allo stesso tempo mitica e linguistica, immediata e mediata.

Le basi dell'espressione simbolica poggiano quindi su ciò che Cassirer chiama significatività [*Bedeutsamkeit*]:

²²³ *SuM*, p. 257, tr. it. cit., p. 59.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *SuM*, p. 257, tr. it. cit., pp. 59-60.

²²⁶ Cfr. *SuM*, p. 259, tr. it. cit., pp. 62-63.

Su ciò che in qualsivoglia senso appare significativo per il desiderare e il volere, per lo sperare e l'affannarsi, per l'agire e per lo sforzarsi su tutto ciò s'imprime il marchio del "significato" linguistico. Solo le differenze di significatività rendono possibile la condensazione del contenuto intuitivo, le quali [...] costituiscono il presupposto per la sua denominazione, per la sua designazione linguistica.²²⁷

La coscienza mitica instaura un rapporto pratico col mondo²²⁸. Dunque, ciò che essa intende non è un contenuto intuitivo, bensì un significato, un'atmosfera, un modo emotivo con cui qualsivoglia contenuto si presenta. La concentrazione dell'intuizione mitica si fonda appunto sulla potenza immediata e totale della significatività del suo contenuto, che corrisponde alla capacità di quest'ultimo di distinguersi dal piano omogeneo delle regolarità dell'esistenza ed essere nominato come divinità o demone.

A questo livello, mito e linguaggio si condizionano reciprocamente e adempiono alla medesima funzione di stabilizzare un mondo di senso, formando un universo di significati metamorfici, ma riconoscibili, che coinvolgono nell'azione la coscienza e la sua realtà.

Nell'esperienza intessuta di mito e linguaggio vi sono differenze qualitative fra luoghi che si danno nell'intensa luminosità ed altri che, invece, rimangono in un cono d'ombra, perdendo quindi la loro significatività e scomparendo dal campo visivo della coscienza²²⁹. L'atteggiamento riflessivo della coscienza non è ancora riscontrabile, la parola denominante è ancora un processo involontario, ma – nota Cassirer – il linguaggio, di cui finora si è circoscritto lo stato embrionale, partecipa di una «libera idealità»²³⁰ che non appartiene all'estrema intensività del mondo mitico, dove nome/immagine e oggetto si sovrappongono interamente. L'intrinseca libertà della forma linguistica sta nella sua partecipazione al *logos*, cioè ad una funzione che permette di creare collegamenti fra più intuizioni sussumendole sotto i nomi e, di conseguenza, articolando una nuova specie di realtà.

Seguendo la genesi del linguaggio dalla sfera coercitiva del mondo mitico, la parola non è più ipostatizzata, bloccata nella sua sostanzializzazione affettiva immediata, ma essa dischiude per la prima volta un nuovo rapporto con la realtà. Le singole apparizioni della divinità non sono più denominate da un nome ogni volta diverso, ma gli attributi appartenenti alle divinità trapassano nel loro nome, la loro

²²⁷ *SuM*, p. 261, tr. it. cit., pp. 64s.

²²⁸ Cfr. *SuM*, p. 261-262, tr. it. cit., 66.

²²⁹ Cfr. *SuM*, p. 305, tr. it. cit., p. 136.

²³⁰ *SuM*, p. 276, tr. it. cit., p. 87.

essenza, portando quindi alla pluralizzazione dei nomi: lo stesso dio viene ora indicato con più nomi a seconda degli attributi con i quali si presenta. La parola si fa mezzo per distinguere i nomi del dio, pur indicando sempre lo stesso. Su questa via si giunge secondo Cassirer al concetto universale del Dio unico²³¹, privo di nomi.

Nel corso di *Sprache und Mythos*, Cassirer mostra le strettissima relazione fra mito e linguaggio, insieme al reciproco processo di distanziamento uno dall'altro. La loro natura comune è da ricondurre alla loro radice condivisa nella funzione del figurare stesso²³², da cui entrambe le forme s'irradiano. La funzione spirituale da cui le forme emergono è chiamata da Cassirer «forma del pensare metaforico [*die Form des metaphorischen Denkens*]»²³³. La ricerca filosofica sull'essenza metaforica del pensiero non decide se sia il mito o il linguaggio a vantare una priorità riguardo la loro costituzione, ma mostra in atto il loro reciproco compenetrarsi. Anche una definizione molto elaborata ed in apparenza neutra che intende la metafora come: «il consapevole surrogato alla designazione per un certo contenuto rappresentativo mediante il nome di un altro contenuto»²³⁴, non può essere accettata poiché presuppone la presenza e l'uso di significati fissi e stabiliti che, nella loro interazione, danno vita alla metafora.

La metafora radicale che Cassirer presenta si distingue nettamente anche da questa formulazione. Essa infatti non utilizza un vocabolario linguistico già pronto e definito, ma è «una condizione della formazione linguistica così come è una condizione della stessa formazione dei concetti mitici»²³⁵. La radicalità della metafora sta nella sua assenza di presupposti linguistici o mitici, poiché essa stessa è espressione simbolica in atto di un rapporto fra uomo e mondo, il quale trova, per la prima volta, una manifestazione dotata di senso:

In realtà già la più primitiva manifestazione linguistica esige la trasposizione di un determinato contenuto di intuizione o di sentimento in suono, dunque in un medium estraneo a questo contenuto stesso, anzi addirittura disparato: così come anche la più semplice figura mitica sorta da principio mediante una trasformazione, per mezzo della quale una determinata impressione viene sottratta alla sfera del consueto, del quotidiano e del profano, e viene tirata nella cerchia del “sacro”, del “significativo” mitico-religioso. Qui ha luogo non solo una trasposizione [*Übertragung*], ma una vera e propria μετάβασις εἰς

²³¹ *SuM*, pp. 290-291, tr. it. cit., pp. 110-111.

²³² Cfr. *SuM*, p. 299, tr. it. cit., p. 127.

²³³ *SuM*, p. 299, tr. it. cit., p. 128.

²³⁴ *SuM*, p. 301, tr. it. cit., p. 131.

²³⁵ *SuM*, p. 302, tr. it. cit., p. 132.

ἄλλο γένος. Anzi, qui non si compie soltanto il passaggio ad un'altra specie che già esista, bensì la specie, in cui accade il passaggio, è essa stessa creata per la prima volta.²³⁶

Per Cassirer, pensare metaforicamente non significa attuare un ragionamento in qualche forma retorica. Metafora significa trasportare un'impressione in una categoria, come ad esempio un'impressione uditiva nella forma di 'suono', e, allo stesso tempo, significa istituire quella categoria che permette il passaggio da una all'altra. Infatti, nel mondo delle intuizioni non si può udire nulla se la realtà non possiede una forma sonora. Fra l'impressione uditiva e la sua forma sonora non c'è una continuità causale e neanche un rapporto temporale; non avviene che prima accada una e poi intervenga l'altra: le due istanze – impressione e significato – avvengono nello stesso tempo. In questo passo, Cassirer illustra l'accadere, che è già dinamica, del senso simbolico da cui procedono sia il linguaggio sia il mito.

L'esperienza originaria assume una nuova veste espressiva: la metafora radicale è questo trasferimento originario dal mare caotico e muto delle impressioni originarie alla forma. È importante sottolineare come ogni descrizione di questo passaggio inevitabilmente lo implichi, infatti anche solo l'indicazione della mera impressione non si dà se non entro una categoria linguistica e, quindi, a passaggio già avvenuto. La possibilità stessa della distinzione di un trasferimento fra due momenti richiede che la funzione metaforica si sia attuata a livello trascendentale. Coerentemente con l'impostazione funzionalistica e trascendentale della sua indagine, Cassirer interpreta il mondo delle impressioni originarie come un livello liminare dell'esperienza, che non si dà mai in sé, poiché è interdetto²³⁷ all'accesso diretto: l'immediatezza del segno, della materia, della sensibilità si dà sempre e solo entro la mediazione del significato, della forma, dello spirito. La posizione della forma, in senso più ampio, dell'umano è un trasferimento metaforico che riconosce un'articolazione sensata della realtà: a partire da questo passaggio si possono distinguere le classi oppostive di forma e materia, concetto e materia, ma sempre nella loro inscindibile relazionalità. Anche linguaggio e mito a questo livello dell'indagine convivono in un reciproco e indissolubile rapporto:

Essi sono germogli diversi che provengono da una medesima germinazione dell'impulso della formazione simbolica e derivano dal medesimo atto fondamentale di elaborazione

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Cfr. *SuM*, pp. 233-234, tr. it. cit., p. 18.

spirituale, di concentrazione e potenziamento della semplice intuizione sensibile. Nel suono del linguaggio come nelle primarie figurazioni mitiche trova il suo sbocco il medesimo processo interiore: entrambi sono lo scioglimento di una tensione interna, la rappresentazione di emozioni ed eccitamenti spirituali in determinate figurazione e costruzioni obbiettive.²³⁸

La metafora radicale è una dinamica di senso collocata a livello trascendentale come condizione di possibilità della formazione e della struttura delle stesse forme simboliche. Essa è la sintesi originaria fra il livello antepredicativo dell'esperienza e la sua articolazione predicativa, che la rende esprimibile nel linguaggio. La sintesi stessa è prepredicativa, considerato che, come suggerisce Cassirer, è essa stessa a istituire la dimensione predicativo-linguistica della realtà. Dunque, la sintesi schematizzata dal processo metaforico si pone al di qua delle formazioni simboliche strutturate ed è norma regolativa per la genesi di orizzonti di senso, o in altre parole, di mondi simbolici. Come nota Stoellger: «La metaforicità o [...] la “forma metaforica del pensiero” funge qui come modello della formazione simbolica e assieme come figura fondamentale della sintesi pre-predicativa»²³⁹. Il passaggio dal mondo passivo della semplice impressione, un concetto liminare, al mondo dotato di senso, è schematizzato dal processo metaforico, il quale è sempre implicato e funge alle spalle delle formazioni simboliche.

Mito e linguaggio convergono nel processo di intensificazione dell'intuizione. Essi elaborano spiritualmente il proprio materiale concentrandolo in unità qualitative e intensive, pregne di «significatività»²⁴⁰. Emergendo, la potenza del significato oscura il piano della mera impressione e nella sua forma puntuale si coagula la totalità: il principio della *pars pro toto* è la norma fondamentale del processo metaforico linguistico e mitico²⁴¹. Di fronte a molteplici intuizioni sensibili/emotive il metaforizzare si attiva cogliendo i momenti di omogeneità, reintegrandoli in un tutto unico, la categoria, la forma linguistica. Ciò che non rientra in questi momenti di unità, rimane sullo sfondo ed anzi, a rigore, propriamente non esiste, poiché non ascende al livello del senso. L'interazione fra le due forme è totale e si realizza immediatamente: la parola mitica coglie e pone l'identificazione della cosa.

²³⁸ *SuM*, p. 303, tr. it. cit., p. 133.

²³⁹ P. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz*, cit., p. 129: «Metaphorizität oder [...] die “Form des metaphorischen Denkens” fungiert hier als Modell der symbolischen Formung und damit ineins als di Grundfigur präprädikativer Synthesis».

²⁴⁰ *SuM*, p. 305, tr. it. cit., p. 136.

²⁴¹ Cfr. *SuM*, p. 305, tr. it. cit., p. 137.

Il fungere del pensare metaforico attraversa il mito e il linguaggio; esso è il figurare stesso, il dare forma ad un mondo di senso. Per questo, come si accennava in precedenza, queste due forme simboliche, considerate nella loro funzione, hanno un significato antropogenetico. La vita, la coscienza ed il mondo davvero umani esistono solo nella forma e si modificano, distinguendosi reciprocamente, sempre all'interno di un'universale attività simbolica.

A prescindere dalla loro organizzazione interna e dal concetto di realtà cui danno forma, le forme simboliche attestano anche un fatto antropologico fondamentale: ricomprese nella loro funzione metaforica, la vita delle forme esprime la continua genesi della vita del senso e della vita nel senso. La continua formazione di ordini simbolici è il sostegno sempre attivo e fungente del processo metaforico del senso. L'atto di istituzione e di creazione degli ordini di senso – che si cristallizzano nelle dimensioni culturali della vita umana – è un processo che deve sempre ancora pervenire a se stesso e, nel suo farsi, costituisce il passaggio alla vita nel senso, quindi all'essere umano. In questo modo è possibile pensare la funzione antropogenetica delle forme simboliche, le quali attestano continuamente che l'orizzonte dell'essere umano è quello delle molteplici riformulazioni del senso. In quanto *forma formans*, la funzione simbolica è il continuo prodursi dell'uomo a se stesso. La metaforicità del pensiero su cui Cassirer si sofferma è quindi un processo originario che collega e istituisce ordini di realtà distinti.

3. gravidanza simbolica e storicità metaforica

La metaforicità della costituzione del senso del mondo si rintraccia già al livello basilare dell'esperienza che, come ha mostrato Cassirer, appartiene alla dimensione espressiva della realtà, precedente la costruzione di oggetti. Al riguardo, la posizione di Blumenberg collima con quella di Cassirer: la processualità metaforica, operando sullo sfondo, precede la costituzione linguistica e teoretica degli oggetti. Questi, come si esprime il filosofo di Lubeca, provengono dal lavoro di razionalizzazione della mancanza che opera sulla base di aspettative antropologiche. Il linguaggio e la metafora linguistica risultano quindi come fenomeni tardi e derivati, poiché la formazione

linguistica della metafora ha già preso le distanze dal processo da cui proviene. Invece l'espressività metaforica e antepredicativa – che si riflette nelle sue metamorfosi storiche – prescinde dalla dimensione linguistica e si radica, invece, nella *Lebenswelt*.

In ordine alla loro relazione, fra mondo della vita e metafora vi è un'ambiguità essenziale. Per un verso coincidono, poiché le metafore danno forma e significatività al mondo della vita, portandolo appunto ad espressione per mezzo di una forma; per altro verso, i due momenti sono scissi: la *Lebenswelt* non si risolve completamente e stabilmente in una metafora e, poiché è la dimensione originaria della donazione di senso, è sempre ricca di nuove possibili attribuzioni. Fra mondo della vita e metafora vi è un rapporto di reciproca appartenenza e non appartenenza che corre sul filo della distanza. Considerata dal punto di vista della metafora, tale diserenza orienta non solo le aspettative sul mondo, ma anche i margini delle possibili delusioni²⁴².

Per illuminare la funzione della metafora come processo ante-predicativo che delinea e plasma orizzonti di senso, si può instaurare un confronto fecondo con il concetto di gravidanza simbolica sviluppato da Cassirer²⁴³. L'operatività del concetto di gravidanza simbolica è assunta da Blumenberg sotto il termine di metafora per costruire le proprie storie della ricezione: il senso metaforico della costituzione del mondo si fonda sull'operatività della metafora, cioè sulla sua potenza formatrice che agisce al di qua delle determinazioni teoretiche.

3.1 Operatività e Gravidanza simbolica della metafora

Il percorso attraverso la filosofia di Cassirer permette di evidenziare due caratteristiche strutturali della metafora blumenberghiana: da una parte, la sua operatività; dall'altra, la sua gravidanza simbolica.

²⁴² Cfr. *Ausblick*, p. 193, tr. it. cit., pp. 115s: «Se già dobbiamo riconoscere che dalla scienza non possiamo aspettarci la verità, vogliamo almeno sapere per quale motivo volevamo sapere qualcosa il cui sapere va assieme alla delusione. In questo senso le metafore sono fossili guida di uno strato arcaico del processo della curiosità teoretica». Cfr. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., pp. 9-10, tr. it. cit., p. 3-4.

²⁴³ Cfr. P. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägung*, cit., p.115; cfr. O. Müller, *Anthropologische Verunreinigungen des Bewusstseins*, in R. A. Klein (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 114s.

Per comprendere in che senso la metafora sia un concetto operativo, ci si deve rifare alle riflessioni di Eugen Fink sulla differenza fra concetto operativo e concetto tematico²⁴⁴.

Fink osserva che nella vita quotidiana l'uomo usa concetti in modo non riflesso, senza interrogarsi quindi sul loro funzionamento o sulla loro origine. Per questo l'ontologia del mondo quotidiano è già pronta e formata, senza che si ponga la necessità di domandare come essa si sia costituita: dunque, «l'abituale e indiscussa comprensione umana quotidiana dell'essere è pre-filosofica e post-filosofica»²⁴⁵. Il mondo in cui l'uomo vive è ovvio e si pone sia al di qua sia al di là della comprensione filosofica. Il mondo quotidiano è sempre presente, non pone dubbi sulla propria sua esistenza: è il mondo nel quale poggiamo i piedi a terra con l'implicita fiducia di non sprofondare.

Invece l'interrogazione radicale della filosofia conduce ad una ontologia diversa, «aperta»²⁴⁶, perché esposta alla revoca, tramite il dubbio, e alla critica delle proprie configurazioni. Inoltre la filosofia, oltre ad interrogare i propri oggetti di ricerca, si sottopone alla proprio procedere interrogativo, mettendo quindi sempre sotto la lente d'osservazione anche le modalità di interpretazione dei temi che sviluppa.

Senza dubbio la filosofia si impegna nella critica di ciò che tende a rimanere nascosto o impensato anche nella propria metodologia d'indagine; ma i concetti operativi non si limitano ad essere solo ciò che è ingenuamente presupposto, essi riguardano molto più in generale la costituzione stessa dei concetti tematici. Questi ultimi non sono mai perfettamente definiti e chiariti, ma – come l'*idea* in Platone, la *monade* in Leibniz, la *soggettività trascendentale* in Husserl – sono i temi fondamentali sui quali i pensatori esercitano il proprio pensiero. I concetti operativi non sono solo temi possibili che vengono lasciati da parte o che vengono presupposto dai filosofi;

Ma per la formazione dei concetti tematici questi pensatori *usano altri concetti e modelli di pensiero*, essi *operano* con schemi intellettuali che non portano ad una fissazione oggettuale. Essi pensano attraverso [*durch*] determinate rappresentazioni mentali che fanno riferimento ai concetti tematici fondamentali essenziali.²⁴⁷

²⁴⁴ Eugen FINK, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 11, 1957, pp. 323-337; trad. it. di Annamaria Lossi, ID., *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in ID., *Prossimità e distanza*, Edizioni Ets, Pisa 2006, pp. 155-171.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 322, tr. it. cit, p. 156.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 324-325, tr. it. cit, p. 159.

L'oggetto del pensiero, il tema, è pensato tramite un *medium* che non è presente agli stessi pensatori: «ciò che in tal modo *viene usato, attraversato dal pensiero*, ma non veramente *ponderato* da parte di un pensiero che fa filosofia, lo chiamiamo concetto operativo. Per dirla con un'immagine, essi sono *l'ombra di una filosofia*»²⁴⁸. I concetti operativi sono usati senza che si abbia cognizione del loro attuale operare nelle formulazioni filosofiche. Per questo si sottraggono all'analisi, nonostante determinino i modi in cui i temi si conformano: i concetti operativi non producono oggetti di analisi filosofica, ma sono gli strumenti impliciti – essi stessi da indagare – per pensare filosoficamente. Come scrive Blumenberg:

Se si vogliono produrre enunciati in certo qual modo significativi di oggetti così generali come il mondo e la vita, si sceglie – nel prescindere – uno schema d'orientamento, una metafora. Essa è l'elemento primario, rende accessibile l'ingresso a più alti gradi dell'astrazione, nei quali si occulta sempre di più in quanto orientamento e alla fine è scomparsa del tutto.²⁴⁹

La metafora è assimilabile alla funzione svolta dal concetto operativo, considerato che, come sostiene Fink, esso «è il non visto perché è il medio del vedere»²⁵⁰. Analogamente, nella concezione blumenberghiana della metafora esprime un orizzonte di senso che direziona l'interesse della riflessione agendo implicitamente sullo sfondo. Ciò significa che la filosofia riflette a partire dalle metafore, le quali determinano la forma assunta dai temi. Da questo punto di vista, la metaforologia rafforza il proprio legame con la fenomenologia. Entrambe infatti rompono l'ingenuità²⁵¹ dell'atteggiamento naturale nei confronti del mondo, l'atteggiamento tematico, mettendo a tema la differenza stessa fra concetto operativo e tematico. Se l'*epoché* fenomenologica sospende la validità del concetto naturale di mondo per

²⁴⁸ *Ivi*, pp. 325, tr. it. cit., p. 159.

²⁴⁹ Blumenberg, *Geld oder Leben. Eine metaphorische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels*, in Hannes BÖHRINGER – Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 121-134; ora anche in Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., pp. 177-192, qui p. 179; trad. it. A. Borsari, *Denaro o Vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, «Aut Aut», 257, settembre-ottobre 1993, pp. 21-34, qui p. 23. Poco oltre Blumenberg descrive come il tema del denaro in Simmel venga usato metafora per pensare la vita, poiché accomunati da «solidificazione e liquidità, forma e dissoluzione, stabilire e dissolvere, istituzione e libertà, livellamento e individualità», cfr. *ivi*, pp. 179ss, tr. it. cit., pp. 23ss.

²⁵⁰ E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, p. 327, tr. it. cit., p. 161.

²⁵¹ Sul tema dell'ingenuità in ambito fenomenologico cfr. José Antonio ERRÁZURIZ, *Der Vorwurf der philosophischen Naivität. Zur problematischen Tragweite einer Form der Kritik am Leitfaden der Phänomenologie E. Husserls*, «Phänomenologische Forschungen», 2011, pp. 133-154.

indagarne la costituzione trascendentale, allo stesso modo, la metaforologia, tramite l'analisi delle immagini metaforiche, rompe l'ingenuità delle formazioni culturali – le ovvietà di secondo grado – per riportare alla luce le linee di formazione espressive ed intuitive che operano costantemente in esse. Blumenberg compie le proprie indagini su questa linea di frattura fra ovvietà e riflessione, una distanza che si articola operativamente in rapporto alla gravidanza del mondo della vita.

Il versante riguardante la costitutiva gravidanza simbolica della metafora²⁵² investe i fondamenti dell'esperienza sensata del mondo, una dimensione basilare che è stata affrontata da Cassirer nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*.

La filosofia delle forme simboliche scardina le posizioni che vedono nella conoscenza un rispecchiamento della realtà. Cassirer sostiene, infatti, che risalire ai principi funzionali dei modi in cui conosciamo la realtà significhi individuare anche le forme attraverso cui la realtà si dà. Le posizioni idealistiche che riconoscono alla coscienza un primato sulla realtà, o le speculari interpretazioni realistiche che invece assegnano ad una presunta materia nuda la priorità gnoseologica, sono da respingere. Forma e materia, coscienza e realtà, significato e segno sono inscindibili: la loro reciproca inerenza è modulata dalla comune ἐνέργεια significativa, «un'attività formatrice tesa verso il mondo, verso un oggettivo nesso sensibili, e verso un'oggettiva totalità intuitiva»²⁵³.

L'inerenza di intuizione e significato, di segno e senso, che Cassirer fonda nel pensare metaforico è chiaramente illustrata nel concetto fondamentale di gravidanza simbolica. Essa consiste «nel modo in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di “senso” racchiude in sé un determinato “senso” non intuitivo e immediatamente lo esprime in modo concreto»²⁵⁴.

Cassirer recupera il senso husserliano dell'intenzionalità. Rispetto al maestro Brentano, infatti, Husserl comprende che il rapporto fra soggetto e oggetto, che va sotto il nome di intenzionalità, non può essere descritto «mediante alcuna analogia ricavata dal mondo delle cose»²⁵⁵. Non vi è alcuna mitologia delle facoltà, e non vi sono contenuti che esistano realmente nell'atto che ad essi mira. Atto intenzionale e contenuto

²⁵² Sul nesso fra gravidanza simbolica, operatività e metafora, cfr. P. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz*, cit., p. 115.

²⁵³ FFS I, p. 9, tr. it. cit., p. 12.

²⁵⁴ FFS III, p. 231, tr. it. cit., p. 270.

²⁵⁵ FFS III, p. 224, tr. it. cit., p. 263.

intenzionale, invece, si co-determinano vicendevolmente: rimangono distinguibili ma non possono essere divisi. Ciò significa che nella fenomenologia husserliana rientrano «tutti i problemi puramente funzionali, il che vuol dire i veri e propri problemi della coscienza e i veri e propri problemi del significato»²⁵⁶. Infatti, «“aver senso” ossia “avere nel senso” qualcosa è il carattere fondamentale di ogni coscienza, la quale pertanto non è solo esperienza vissuta in genere, bensì esperienza “noetica” avente un senso»²⁵⁷. Con questo modo di intendere la coscienza, non più legato a possibili obiezioni soggettivistiche, bensì esteso a orizzonte funzionale e trascendentale di dispiegamento di senso, Cassirer (insieme a Husserl) può far coincidere la sfera della coscienza con quella del senso. L'esperienza della realtà avviene quindi sempre entro un orizzonte di senso strutturato e pregno di significatività.

Nell'intero simbolico dell'esperienza, che nel linguaggio blumenberghiano ha la propria forma metaforica, si sviluppa e articola il rapporto fra uomo e mondo. Come nota Cassirer: «dal punto di vista della considerazione fenomenologica non c'è né una “materia in sé”, né una “forma in sé”, ci sono sempre soltanto le esperienze vissute nel loro complesso [*Gesamterlebnisse*], che si possono paragonare, determinare e classificare sotto l'aspetto della materia e della forma»²⁵⁸. Non esistono sensazioni pure che corrispondano alla materia o alla forma pura: ciò che possiamo cogliere è sempre una determinazione concreta di entrambe, nella pluridimensionale varietà della loro compenetrazione.

La presenza e la rappresentazione del contenuto coscienziale sono indissolubilmente unite nel vissuto: «tutto ciò che è presente [*Gegenwärtige*] funge nel senso della presentificazione [*Vergegenwärtigung*], come ogni presentificazione esige la connessione con qualcosa che sia presente alla coscienza»²⁵⁹. I due momenti – coscienza e oggetto, materia e forma, noesi e noema, presenza e presentificazione – possono variare in modo autonomo portando il loro legame ad una nuova configurazione, senza per questo scindersi.

L'inscindibilità di senso e intuizione è particolarmente evidente al livello espressivo della percezione. Una semplice linea varia il proprio significato a seconda che

²⁵⁶ FFS III, p. 226, tr. it. cit., p. 264.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ FFS III, p. 227, tr. it. cit., p. 266.

²⁵⁹ FFS III, p. 228, tr. it. cit., p. 266.

sia un segno mitico, un ornamento estetico o una figura geometrica, poiché si modifica l'esperienza vissuta entro la quale è coinvolta: il vissuto «rientra in un orizzonte complessivo e si apre a noi quest'orizzonte, in quanto si trova in una determinata atmosfera, nella quale non semplicemente “è”, ma per così dire, respira e vive»²⁶⁰. Allo stesso modo un colore assume significati diversi se pensato nella sua autonoma determinatezza o in relazione ad un oggetto. Nella percezione, conclude Cassirer, non si aggiunge ad un contenuto materiale una forma spirituale che lo struttura in modo sensato,

È invece la percezione stessa che, in virtù della sua propria struttura immanente, acquista una specie di “articolazione” spirituale, la quale, in quanto in se stessa ordinata appartiene anche a un determinato ordine di significato. Nella sua completa attualità, nella sua totalità e vitalità essa è al tempo stesso una vita nel senso [*Leben “im” Sinn*].²⁶¹

La coscienza è solo un momento del complessivo processo simbolico che la percorre e che, secondo Cassirer, è «l'autentico *a priori*»²⁶² della coscienza stessa: la sua stessa pulsazione che stabilisce e innerva relazioni con il tutto. Ogni esperienza ha un proprio carattere di tendenza che manifesta, nella sua determinatezza concreta, il proprio essere già inserita in un contesto di significato più ampio, ciò che Blumenberg chiamerebbe sfondo metaforico.

La pregnanza simbolica ha il proprio modello relazionale interno nella metafora radicale analizzata nello specifico in *Linguaggio e mito*. La sintesi originaria di senso e sensibilità è una relazione metaforica: attraverso di essa i due poli si correlano senza schiacciarsi uno sull'altro. Il passaggio originario dallo stimolo al significato, sempre già avvenuto, e i modi in cui avviene tale passaggio istitutivo sono ciò che è indagato dalla metaforologia, nella sua veste fenomenologica. Sul filo dei retrotrasferimenti al mondo della vita, là dove le cose stesse hanno significati, la metaforologia ricostruisce, tramite le sue variazioni storiche, la dinamica relazionale fra senso e sensibilità a partire dalla quale si costituisce il senso del mondo.

²⁶⁰ FFS, III, p. 230, tr. it. cit., p. 269.

²⁶¹ FFS, III, p. 231, tr. it. cit., p. 270.

²⁶² FFS, III, p. 231, tr. it. cit., p. 271.

3.2 Metaforologia – fenomenologia – morfologia

La sintesi simbolica è alla base delle riflessioni blumenberghiane sulla metafora. Anche nella sua riformulazione fenomenologica, essa fonda la propria possibilità sulla gravidanza simbolica dell'esperienza della realtà. La metaforologia sviluppata da Blumenberg è descrizione delle forme intuitive in cui viene ad espressione la relazione preriflessiva con il mondo, dalla quale si può comprendere il concetto di realtà che in esso viene a realizzarsi. L'assenza di unità dinamica fra forma e materia renderebbe la metaforologia una semplice ricerca di tropi linguistici e non la fenomenologia storica delle forme di apertura verso il mondo. La sintesi prepredicativa fra contenuto di senso e articolazione spirituale è sempre operativa e fungente, raccogliendo in unità le differenziazioni dei due momenti.

Rispetto alla costituzione di mondi, e quindi, in senso ampio, alla loro conoscenza, la gravidanza simbolica indica la relazionalità essenziale della coscienza, la quale si costituisce in una correlazione differenziale con il mondo. L'intenzionalità coscienziale è dunque simbolica: essa non ha una relazione con il mondo fenomenico, piuttosto è relazione – dotata di senso – che istituisce, per differenza, un mondo di esperienze sensate. Nei termini di Blumenberg, la metafora nella sua forma assoluta conduce al limite il procedere dell'intenzionalità mettendo in discussione la presenza dell'intuizione e indicando «un'idea cui forse non può corrispondere alcuna intuizione», puntando all'irrappresentabile. La metafora assoluta rende manifesto il limite di un movimento che, intenzionando il non rappresentabile – il teoreticamente inadempibile –, disvela il radicamento prepredicativo della metafora stessa. In altre parole, la metafora esprime la processualità del senso dal prepredicativo al limite della predicatività. L'assenza di un'intuizione adeguata a ciò cui la metafora mira è il motore della sua variabilità e, allo stesso tempo, è il segno della distanza dalla mera passività della coscienza. Non emergendo dalla mera conformazione ad una presenza e non essendo il prodotto della fantasia creatrice della coscienza, diventa comprensibile la metastoricità della metafora. Infatti, le forme dei processi metaforici, per mezzo dei propri profili intuitivi, si manifestano storicamente nelle loro variazioni e differenziazioni irriducibili.

In merito al metodo d'indagine della potenzialità simbolica sussistono fra Blumenberg e Cassirer delle divergenze decisive.

Cassirer costruisce il sistema delle forme simboliche riconducendo i molteplici reperti mitici, religiosi, linguistici, filosofici e scientifici entro configurazioni diverse del rapporto fra senso e sensibilità, ma tali quadri di aggregazione si organizzano secondo una successione fissa che sembra chiudere il sistema delle forme.

L'indagine di Blumenberg è da questo punto di vista più sofisticata, ma potenzialmente anche più caotica. Nelle storie della ricezione – che sono fenomenologie storiche – ricostruite dal filosofo non c'è alcuna configurazione fissa cui riportare il materiale culturale prescelto: il tentativo di Blumenberg è di descrivere le cose nel modo del loro stesso darsi. In questo senso egli conserva la cosa stessa nella propria modalità di rappresentazione. Per questo nella sua filosofia tutti i fenomeni culturali tendono ad aggregarsi in un unico amplissimo disegno. La metaforicità che li sorregge non si riduce ad uno schema fisso di sviluppo, non è cioè possibile una scientificizzazione dell'operatività metaforica, ma essa vive interferendo con le configurazioni già disponibili. I tentativi di differenziazione dei rapporti fra metafora, mito, concetto e simbolo, presenti in *Paradigmi*, cadono definitivamente a partire da *Ausblick*, che inaugura una ricerca di tipo genealogico. Le variazioni metaforiche non sono in alcun modo sistematizzabili secondo criteri fissi, ma vanno a determinare un sistema orizzontale di codeterminazione dinamica: il riflesso storico più evidente della pregnanza intrinsecamente metaforica dello stesso mondo della vita.

Blumenberg descrive le modificazioni storiche dei profili intuitivi delle metaforiche di sfondo distinguendo gli effetti pragmatici di orientamento nel mondo, indipendentemente dalla gerarchizzazione di livelli strutturali interni al senso dell'esperienza. Da questo punto di vista, la metaforologia è l'indagine della genesi delle forme di mondo in cui l'uomo vive: una genesi trascendentale che è indagabile a partire dalla sua manifestazione nelle continue variazioni storiche. Blumenberg quindi si concentra su ciò che si potrebbe denominare sviluppo morfogenetico delle metafore.

La metaforologia si occupa di ricomprendere lo sfondo delle formazioni culturali: l'orizzonte metastorico implicito del rapporto fra uomo e mondo, un orizzonte che va ben al di là della storia dei concetti. Lo studio delle metafore conduce alla descrizione critica della genesi delle forme della cultura.

Questa disanima avviene tenendo conto della discontinuità che caratterizza il rapporto fra metafora e mondo della vita. Infatti, la dinamica metaforica non prende le

distanze dal mondo della vita, bensì è distanziamento nel mondo della vita. Le metafore e le realtà cui esse danno forma esprimono una distanza ma non un distacco: esse sono la messa in forma del mondo della vita, senza che ne venga consumata l'originaria produttività. La gravidanza del mondo della vita si esplicita in procedimenti metaforici di senso, che stanno alla base della costituzione dei mondi culturali.

La metaforologia si configura come una fenomenologia di forme metaforiche e delle loro variazioni storiche: una fenomenologia storica delle tipologie di possesso di senso, la quale non fornisce solo cataloghi o paradigmi di metafore, bensì che ne mette in evidenza la contingenza storica e la vivente modificabilità. Nei loro retrotrasferimenti al mondo della vita, le metafore mantengono i rapporti a distanza e provocano quel salto, quella *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* che denota la loro absolutezza o radicalità.

Da questo punto di vista, la metaforologia sviluppata da Blumenberg conferma i propri aspetti fenomenologici delineando l'indagine del mondo della vita: orizzonte trascendentale dei mondi di senso umano e, allo stesso tempo, mondo ovvio irriflesso e culturalmente determinato. Avviene così un'ulteriore determinazione della prospettiva: la metaforologia si trasforma in strumento per l'indagine morfologica della cultura.

La gravidanza simbolica descritta da Cassirer è l'unione indissolubile di segno e senso, e su tale principio a priori si innalzano le significatività delle forme metaforiche e delle loro libere variazioni: forme storiche e temporali che sono il modo con cui si articola l'apertura dell'uomo al mondo. Un'apertura che è forma e che dà forma al rapporto pre-riflessivo fra uomo e mondo, andando a costituire la genesi della realtà:

Se si abbandona la sfera del desiderare e dell'immaginare, la realtà è uno strano esotismo, che si deve soltanto fissare con stupore e bloccare nella sua invadenza, e che per il resto si può lasciar perdere? Oppure la realtà si rivela come la massa plastica di un complesso di disposizioni, che attiva l'intervento demiurgico in primo e in ultimo luogo fa pensare all'energia che richiede per essere plasmata? O è l'atrio del museo estetico, dove pezzi scelti vengono tenuti a disposizione del processo del piacere e del suo raffinamento? O è la scritta sulla parete del nulla, che rimanda alla via dietro l'angolo oltre il quale si cela – ignoto – il definitivo, oppure che per altre scritte rimanda ancora solo a se stessa?²⁶³

La realtà prende forma nelle immagini metaforiche che si hanno di essa, ma nelle metafore indagate da Blumenberg «non si tratta di verità ultime, di ontologie o di storie dell'essere o di metafisica»²⁶⁴. Fin dai tempi di *Paradigmi*, il filosofo aveva

²⁶³ Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., pp. 15-16, tr. it. cit., p. 10.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 16, tr. it. cit., p. 10.

precisato come il senso della metafora si determinasse proprio in opposizione al problema della verità. Le metafore hanno senso, svolgono una funzione genetico-costitutiva fondamentale, senza che si debbano confrontare con problemi filosofici appartenenti a sviluppi successivi:

in esse avremmo piuttosto a che fare con l'interpretabile [*Auslegbarem*] che precede altro, coordina altri fatti e li colora; che, al di qua della determinatezza oggettuale, non ammette tuttavia la completa indeterminatezza del tutto e delle sue possibilità sempre permanenti [*ausstehenden Möglichkeiten*]. Nessuna esperienza si muove mai in uno spazio di completa indeterminatezza, [...]. Con questa determinata indeterminatezza ha a che fare la metaforica della sperimentabilità del mondo, per la quale resta il paradigma della "leggibilità".²⁶⁵

Abbandonando intenti fondativi sia per quanto riguarda lo sviluppo dell'impresa filosofica sia in ordine a presunte filosofia della storia, l'intreccio di metaforologia, fenomenologia e morfologia trova nelle metafore il luogo comune di ricerche sulla genesi del senso. Blumenberg conduce ricerche descrittive di storie possibili del senso, nella loro irriducibile complessità.

Ciò che Blumenberg offre non sono ricostruzioni storiografiche di temi, autori o metafore, bensì è il dispiegamento di un materiale già elaborato filosoficamente nel tentativo di portare alla luce, attraverso il *medium* del processo metaforico, la precategorialità e la correlata polisemia di senso appartenente alla realtà del mondo della vita. In un certo senso, Blumenberg dissoda il retroterra metaforico ed implicito del pensiero, intrecciandolo con elaborazioni posteriori di stampo filosofico, scientifico, mitico, religioso e letterario. L'interrogazione del filosofo è condotta quindi sul crinale dell'unità metaforica di senso: una realtà implicita e sfuggente che si mette in mostra nel suo continuo sottrarsi alla tematizzazione.

²⁶⁵ *Ibidem.*

Parte II

Il fondamento critico della filosofia: il mondo della vita

Dopo l'importante testo *Ausblick*, Blumenberg non approfondisce tematicamente il rapporto fra mondo della vita e metafora. L'interesse di Blumenberg sembra invece finalizzarsi al ripercorrimiento descrittivo di metafore particolarmente significative, le cui storie della ricezione sono narrate da Blumenberg mantenendosi all'interno dell'impianto teorico sviluppato nei testi di metaforologia. L'Autore mostra il versante della metaforologia che si potrebbe definire applicativo: egli evidenzia e pensa i nessi sempre impliciti fra l'elaborazione di un mondo dotato di senso (per mezzo del procedimento metaforico) e il mondo pre-predicativo che rimane sempre sottointeso, agito più che pensato. Nel caso del mondo come libro, il filosofo esprime chiaramente quale sia il suo intento; infatti:

L'obbiettivo non può essere di restituire il mondo all'uomo come leggibilità di comunicazioni, benevoli o irritate, minacciose o favorevoli. Ma certamente si tratta, se non di evitare, di rendere però riconoscibile nella sua non ovvietà, nella sua contingenza storica,

il carattere peculiare di un tipo di esperienza che è unico dal punto di vista non della familiarità col mondo, ma dell'avere a disposizione il mondo.¹

In sostanza, l'interesse di Blumenberg è descrivere le forme culturali, sorte da processi metaforici, in cui l'uomo si pensa, tenendo conto della loro storicità e quindi della continua metamorfosi cui sono sottoposte. Forme culturali che danno forma ad un ordine di senso, rendendo disponibile un mondo entro cui orientare la vita.

L'esibizione e la descrizione del nesso fra metafora e mondo della vita, piuttosto che la loro argomentazione o deduzione, sono sorrette dalle riflessioni sul tema del mondo della vita che Blumenberg svolge in un costante confronto a volte esplicito, a volte implicito, con il pensiero di Husserl. Blumenberg estende il proprio interesse da un punto di vista sia storico sia teoretico per il tema del mondo della vita. Questo si riversa in approfondimenti riguardanti l'origine e la collocazione sistematica della *Lebenswelt*² nel dipanarsi del pensiero di Husserl, ma è anche possibile riscontrarlo in

¹ Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 11 tr. it. cit., p. 6: «Nicht darum es gehen, die Welt als Lesbarkeit freundlicher oder unwilliger, drohender oder günstiger Mitteilungen an den Menschen zu restituieren. Aber doch darum, die Auszeichnung einer bestimmten, unter dem Aspekt von Zwecken nicht der Weltvertrautheit, sondern der Weltverfügung einzigen Art der Erfahrung, wenn nicht zu vermeiden, so doch als das nicht Selbstverständliche, als das geschichtlich Kontingente erkennbar zu machen».

² Fra i numerosi studi dedicati al tema, si riportano i più significativi ai fini del presente lavoro: cfr. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, cit.; ID., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, W. de Gruyter, Berlin 1971; Ulrich CLAESGES, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in U. Claesges – K. Held (hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, M. Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 85-101; Hans-Helmut GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2001; Klaus HELD, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, «Phänomenologische Forschungen», 24/25, 1991, pp. 305-337; Paul JANSSEN, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, M. Nijhoff, Den Haag 1970; Guy van KERCKHOVEN, *Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund Husserl*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 29, 1985, pp. 182-203; Sebastian LUFT, *Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 53, 2011, pp. 137-152; V. Melchiorre, *Il mondo come idea trascendentale* e Elio FRANZINI, *Husserl e il mondo della vita*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo, Vita e pensiero*, Milano 2004, rispettivamente pp. 3-33 e 137-152; Ludwig LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh Verlaghaus, Gütersloh, 1963; trad. it. di Giovanni Piacenti, ID., *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974; ID., *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh Verlaghaus, Gütersloh 1968; trad. it. di M. von Stein, ID., *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972; E.W. Orth, *Edmund Husserls «Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie»*. *Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; Enzo PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano 1991 (ediz. orig. Laterza, Bari 1961); P. Ricoeur, *L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*, in ID., *A l'École de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 285-295; M. Sommer, *Husserls Göttinger Lebenswelt*, in ID., *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, cit., pp. 59-90; Stephan STRASSER, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, «Phänomenologische Forschungen», 3, 1976, pp. 151-179; Elisabeth STRÖKER (hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main 1979; ID., *Husserls transzendente Phänomenologie*, V. Klostermann,

originali rielaborazioni dell'argomento, a partire dagli elementi forniti dallo stesso fondatore della fenomenologia. Il metodo di lavoro di Blumenberg, come è già stato notato, è particolarmente ostico da seguire nei dettagli, ed anche nel suo rapporto con Husserl è difficile individuare una linea interpretativa univoca. Il rapporto di scambio con la fenomenologia travalica il semplice debito teorico e si spinge verso un'autonomia ed acuta rilettura di osservazioni e descrizioni fornite da Husserl. Oltre a ricostruzioni fondate su alcuni inediti, Blumenberg svolge le proprie analisi a partire fondamentalmente da due testi husserliani: la *Crisi delle scienze europee* ed *Esperienza e giudizio*. Notoriamente, il primo volume presenta la più ampia e articolata esposizione del tema del mondo della vita; il secondo, invece, (apparso dopo una lunga e travagliata storia editoriale e curato da Ludwig Landgrebe – del quale Blumenberg è allievo –), descrive con accuratezza le modalizzazioni fondamentali dell'esperienza e il metodo della libera variazione.

La ricerca metaforologica dischiude il problema del mondo della vita inteso come dimensione fondativa della produzione metaforica, ma esso si mostra più simile ad un crocevia di questioni che ad una dimensione ben definita. Infatti, Blumenberg riprende le importanti riflessioni di Husserl sul tema ma, più che adeguarsi ad esse, si muove ad una loro rivisitazione nel nuovo contesto entro esse cui vanno ad inserirsi. Blumenberg non istruisce una teoria del mondo della vita, anzi, si vedrà come questa sia giudicata impossibile, nonostante il tema non cessi di essere sollevato. Le formulazioni molto generiche fin qui usate per circoscrivere il mondo della vita sono notevolmente approfondite in numerosi saggi editi in vita dal filosofo, ma anche in alcuni testi recentemente pubblicati provenienti dal *Nachlass* di Blumenberg: come il volume intitolato dal curatore Manfred Sommer, *Theorie der Lebenswelt*³. La pubblicazione di quest'opera conferma il continuo interesse del filosofo per un argomento che serpeggia fra i saggi editi in vita e che, ad uno sguardo critico, si rivela

Frankfurt am Main 1987; ID., *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in ID., *Phänomenologische Studien*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1987, pp. 75-93; Bernhard WALDENFELS, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in Christoph JAMME – Otto PÖGGELER (hrsg.), *Phänomenologie in Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 106-118; Rüdiger WELTER, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*, Verlag Fink, München 1986.

³ Anche nei testi raccolti in Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 70-92, pur concentrandosi su altri nodi del pensiero blumenberghiano, si possono riscontrare riflessioni sulla *Lebenswelt* coerenti con l'impianto che emerge dalle opere qui prese in esame.

essere indagato dallo stesso Blumenberg entro una duplice prospettiva: da un parte, la possibilità di una teoria del mondo della vita viene presto negata, dall'altra, proprio a causa di questa impossibilità, l'indagine della *Lebenswelt* non può essere elusa, poiché la sua funzione precede sempre il lavoro del filosofo.

1. Fenomenologia e mondo della vita

Blumenberg fa risalire l'uso del termine *Lebenswelt* ad una conferenza tenuta da Husserl il 1 maggio 1924, presso l'Università di Friburgo, per le celebrazioni dei duecento anni della nascita di Kant. Lo sviluppo di questo «centauro concettuale»⁴ non è però lineare; anzi, secondo Blumenberg, lo stesso Husserl, e con lui i suoi successori, cadono nel in un fraintendimento. Gli equivoci sono dovuti non solo alle difficoltà del fondatore della fenomenologia a maneggiare la genesi di tale concetto, ma sono riconducibili anche ad una naturale ambivalenza della natura della *Lebenswelt* a seconda del contesto teoretico di riferimento⁵. Nelle lezioni dedicate alla *Psicologia fenomenologica*⁶ del 1925, Husserl non utilizza più il termine *Lebenswelt* per esaminare il campo originario di cui l'esperienza non è che una modificazione parziale. Il contemporaneo sviluppo della fenomenologia genetica, a partire dagli anni Venti, porta infatti sempre più alla luce il rapporto fra l'originaria unità e concordanza del mondo con la logica genetica: lo sviluppo della nuova logica ha infatti mostrato la «parzialità di tutte le interruzioni e discordanze [*Unstimmigkeiten*] ante-predicative e predicative che potevano e dovevano essere “afferrate” con la negazione e la modalizzazione e, di contro, il fatto che tutte le forme di operazione della coscienza lasciano intatta la certezza del mondo»⁷.

Questa nuova impostazione permetteva ad Husserl di effettuare un arretramento teoretico, andando a esplorare il mondo prescientifico, la cui certezza è sempre intatta perché sempre correggibile; è ciò che successivamente – secondo Blumenberg a partire

⁴ *LuW*, p. 19, tr. it. cit., p. 32.

⁵ Cfr. *LuW*, p. 18, tr. it. cit., p. 31

⁶ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, hrsg. von Walter Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1968.

⁷ *LuW*, p. 14, tr. it. cit., p. 27.

almeno dal 1928⁸ –, verrà nominato mondo della vita. La descrizione dei processi genetici necessita «di una condizione iniziale con la quale “cominciano” i suoi esercizi teoretici obbligati. È qui che l’inizio del tema “logica genetica” e l’inizio del concetto “mondo della vita” trovano, sul principio degli anni Venti, la loro connessione sistematica»⁹.

Blumenberg sostiene che il mondo della vita sia la questione fondamentale della fenomenologia, soprattutto a partire dalla sua formulazione sempre più chiara in senso genetico: «L’introduzione del “mondo della vita” può essere compresa – meno nel suo tema che nella sua funzione – solo in collegamento con la riformulazione genetica della fenomenologia»¹⁰. Infatti, solo diventando genetica, la fenomenologia poteva descrivere «come si arrivava ai fenomeni che doveva descrivere»¹¹. In modo più deciso, Blumenberg sottolinea che:

Con il tema del mondo della vita, la fenomenologia non solo ha trovato uno dei suoi oggetti, ma piuttosto ha trovato semplicemente il suo oggetto adeguato. Se, come l’ha definita Husserl stesso, la fenomenologia è il metodo per trasformare l’ovvio nel comprensibile, il mondo della vita è la totalità dell’impresa “teoria” – che esperisce nella fenomenologia la sua ultima formulazione – non ancora cominciata, non ancora immaginabile, non ancora comprensibile come possibile.¹²

Dal punto di vista della storia della filosofia moderna, questo nuovo impianto segna la fine di qualsiasi possibilità di pensare le idee innate e configura una innovativa valutazione delle genesi degli strumenti logico-concettuali: i mezzi della logica e il loro uso nelle forme del giudizio sono formalizzazioni di intuizioni e vissuti che si svolgono

⁸ Cfr. *LuW*, pp. 16-17, tr. it. cit., p. 30. Blumenberg sostiene che nella ripresa del termine *Lebenswelt* sia espressa da parte di Husserl la necessità di distinguere la propria posizione – un atto di autoaffermazione – rispetto a quella di Heidegger, dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927), sul problema della certezza del mondo. La distanza e la rivalità fra i due si mostrerà, da parte di Husserl, nell’inclusione della *Lebenswelt* nel rapporto terapeutico con la crisi delle scienze europee «espressione, quest’ultima – per la verità alquanto blanda –, volta ad indicare l’emergente barbarie» (*LuW*, p. 18, tr. it. cit., p. 32), chiosa Blumenberg.

⁹ *LuW*, pp. 349-350, tr. it. cit., pp. 386s.

¹⁰ *LuW*, p. 31, tr. it. cit., p. 45.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *ThL*, p. 28: «Mit dem Thema Lebenswelt hat die Phänomenologie nicht nur zu einem ihrer Gegestände, sondern zu ihrem schlechthin adäquaten Gegestand gefunden. Wenn Phänomenologie, wie Husserl selbst es definiert, die Methode ist, das Selbstverständliche in Verständlichkeit zu überführen, ist die Lebenswelt die Totalität des noch nicht begonnenen, noch nicht erahnbaren, noch nicht einmal als Möglichkeit zu begreifenden Unternehmens “Theorie”, das in der Phänomenologie seine letzte Explikation erfährt». Cfr. anche *ThL*, p. 106: «Selbstverständlichkeit ist also einerseits die Signatur aller phänomenologischen Gegenstände, andererseits die Auszeichnung eines von ihr entdeckten und daher ihr schlechthin adäquaten besonderen Gegestandsfeldes».

a livello antepredicativo; le forme logiche sono strumenti non più comprensibili come tali, ma lo diventano solo ripercorrendo la loro genesi, il come del loro darsi¹³. Secondo Blumenberg, questa impostazione permette di potenziare e ampliare il nuovo orizzonte descrittivo dischiuso dalla svolta trascendentale della fenomenologia, databile nel 1913. *Lebenswelt* diventa il punto d'origine di «storie di processi»¹⁴ per una fenomenologia genetica che «ha bisogno di un *terminus a quo* omogeneo e irriducibile che, come punto di partenza del procedimento, possa risultare intelligibile in se stesso, sia come stato che nell'impossibilità della sua permanenza»¹⁵. Eppure, il punto d'origine è anche il limite dell'impresa descrittiva: da una parte, la fenomenologia amplia il proprio ambito d'interesse descrittivo ai processi costitutivi dei suoi oggetti ma, dall'altra parte, segna anche il proprio limite ultimo, poiché il mondo della vita è un orizzonte che si sottrae alla descrizione. Dovendo evitare il ricorso a idee innate e alle deduzioni, Husserl ricerca questo «stato originario»¹⁶ in un «*erschlossenes Phänomen*»¹⁷, in un fenomeno desunto o dischiuso dal lavoro della descrizione. Anche da un punto di vista retrospettivo – che interpreta il passato a partire dalle riflessioni di Husserl degli anni Trenta – il tema del mondo della vita svolge una funzione importante fin dai suoi primi scritti nonostante esso non sia oggetto esplicito di analisi¹⁸: infatti, la *Lebenswelt* è il fulcro delle speculazioni «sull'origine del mondo, dell'uomo e della corporeità della soggettività assoluta mediante l'intersoggettività»¹⁹.

¹³ Cfr. *LuW*, p. 31, tr. it. cit., pp. 45-46.

¹⁴ *LuW*, p. 31, tr. it. cit., p. 46.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *LuW*, p. 32, tr. it. cit., p. 46-47. L'edizione italiana dell'opera traduce con «fenomeno “desunto”», per rendere maggiormente chiaro il contrasto con quanto Blumenberg spiega subito dopo: «Esso [il mondo della vita] non è una finzione ma una specie di fenomeno “desunto” – per quanto illecito ciò possa apparire in una disciplina descrittiva. Non si può escludere che la stessa breve storia della fenomenologia sia una dimostrazione genetica il cui risultato sarebbe formulabile solo in un paradosso: la descrizione, come rinuncia a tutti i tipi di operazioni deduttivo-sistematiche (*deduktiv-systematische*) del pensiero, è, sotto le condizioni della sua completezza metodica, la preparazione di una nuova deduzione (*Deduktion*)».

¹⁸ Il tema della *Lebenswelt* è presente in Husserl fin dalle *Ricerche logiche* ma trova il proprio nome solo nella tarda speculazione husserliana. Cfr. M. Sommer, *Husserls Göttinger Lebenswelt*, cit., p. 64, il quale individua nel concetto stesso di intenzionalità, al centro delle *Ricerche logiche*, il nucleo fondamentale da cui, negli approfondimenti successivi, emergerà il problema del mondo della vita; esso infatti è l'esplicitazione del ruolo problematico svolto dal precategoriale e della sintesi passiva nella descrizione. Al riguardo, cfr. Vincenzo COSTA – Elio FRANZINI – Paolo SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 208.

¹⁹ *LuW*, p. 32, tr. it. cit., p. 47.

La nuova logica genetica che definisce l'operatività della fenomenologia modifica il rapporto fra *noesi* e *noemata*:

I mezzi operativi categoriali vengono generati, non “trovati” già pronti – ma in quanto sono sati generati, vengono “trovati”; in particolare, questo significa che proprio nei “casi di disturbo” [*Störfälle*] – nei casi di una consistenza che non si presenta ovvia e quindi appartenente al “mondo della vita” – essi rendono necessarie misure modificatrici, correttive e avversative, per mantenerli all'identità della coscienza oppure per mantenere ad essi l'identità della coscienza. Il complesso degli strumenti predicativi non è quello della produzione originaria di identità, ma quello del suo ristabilimento secondario²⁰.

La logica genetica indica quindi una logica riparatoria che ristabilisce entro un ordinamento stabile ciò che si impone come interruzione dell'ovvio flusso del mondo della vita. Nelle parole di Blumenberg: «Nel suo aspetto genetico, la logica è l'autoaffermazione dell'intenzionalità contro la fatticità delle pretese, provenienti dalla sfera dell'impressione originaria, alle quali viene sottoposta la coscienza – e in questo senso costituisce un'espressione dell'intimità di autoconservazione e ragione».²¹ Il momento autoconservativo contro l'irruzione dell'inaspettato e il momento logico della riparazione di questa discrepanza si intrecciano, per un verso, depotenziando l'idealità del procedimento logico e, per altro verso, elevando a ragionevolezza la necessità antropologica di un mondo di significati stabili.

Ciò che interessa Blumenberg è però un altro aspetto, che è sotteso a quelli appena elencati. La riflessione sul mondo della vita deve infatti «presentare l'uomo nel suo mondo nel punto in cui compare il bisogno di teoria, come compensazione dell'inevitabile perdita del mondo della vita»²². Le osservazioni di Blumenberg si muovono quindi verso la comprensione, tramite il paradigma della fenomenologia, del rapporto reciprocamente escludente fra teoria e mondo della vita. Se, infatti, la fenomenologia si interpreta come l'intensificazione ultima di quel bisogno di teoria, presentandosi come atteggiamento teoretico ed innaturale²³, allora «come fu possibile

²⁰ *LuW*, p. 348, tr. it. cit., p. 385.

²¹ *LuW*, p. 349, tr. it. cit., p. 386.

²² *LuW*, p. 32, tr. it. cit., p. 47.

²³ L'innaturalità dell'atteggiamento fenomenologico è ribadito da Husserl in più momenti della sua opera. Ad esempio, cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/1, hrsg. von Ursula Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984, pp. 14-15; trad. it. di G. Piana, ID., *Ricerche logiche*, vol. 1, Il saggiatore, Milano 1968, pp. 274-275; E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana II, hrsg. und eingeleitet von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1950, p. 24-26; trad. it. di Andrea Vasa, ID., *L'idea*

affermare che il mondo della vita è lo stato di coscienza da cui la filosofia è esclusa, così, inversamente, si può dire che la fenomenologia è lo stato di coscienza caratterizzato dall'assoluta esclusione della dimensione del mondo della vita, e dal suo autodivieto di ammettere alcunché in forme preliminari di comprensibilità»²⁴.

Così come Husserl vedeva il paradosso del fenomenologo nel vivere «costretto a considerare l'ovvio come problematico ed enigmatico e, inoltre, di non potersi proporre alcun tema scientifico se non questo: la necessità di trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo – che è per lui il massimo degli enigmi – in qualcosa di comprensibile e trasparente»²⁵; allo stesso modo, secondo Blumenberg, ricalcando quasi le parole di Husserl, il compito obbligatorio del fenomenologo è di «tematizzare l'ovvio [*Selbstverständliches*], per farne qualcosa di comprensibile [*Verständliches*]»²⁶.

Soffermandosi sul senso della fenomenologia senza entrare nei dettagli, la posizione di Blumenberg è volta esplicitare il rapporto peculiare che essa intrattiene con il mondo della vita. Relazione che si articola in due diramazioni fra loro contrastanti: se, da una parte, come segnalato, il mondo della vita, nella ricostruzione di Blumenberg, è il vero oggetto della fenomenologia, nonostante la storia travagliata della sua effettiva tematizzazione; dall'altra parte, la nuova disciplina filosofica elaborata da Husserl sembra porsi, da un punto di vista sistematico, esattamente agli antipodi del proprio oggetto privilegiato. Con la filosofia fenomenologica «si raggiunge il punto di massima lontananza da quello “stato originario”, che provvisoriamente può essere caratterizzato solo col titolo “ovvietà”. La fenomenologia può anzi essere definita il polo opposto di ogni ovvietà [*Selbstverständlichkeit*], dopo che questa è stata trasformata in “comprensibilità” [*Verständlichkeit*]»²⁷.

della fenomenologia, Laterza, Bari 1992, pp. 50-53; *Krisis*, p. 204, tr. it. cit., p. 225; ID., *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsg. von Rudolf Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1959, p. 121; trad. it. di A. Staiti, ID., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 156; E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, cit., p. 94.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Krisis*, pp. 184-185, tr. it. cit., p. 206.

²⁶ *LuW*, p. 39, tr. it. cit., p. 54.

²⁷ *LuW*, p. 41-42, tr. it. cit., p. 56-57.

1.1 Ovvietà del mondo e concordanza delle esperienze

Entrando nel paradosso della fenomenologia è possibile dirimere più da vicino le caratteristiche, individuate ed elaborate da Blumenberg, del mondo della vita. Alla nota assenza²⁸ di definizioni chiare da parte di Husserl del concetto di *Lebenswelt*, Blumenberg ne fa corrispondere numerose, spesso molto pregnanti, rivolte a indicarne il senso. La grande quantità è dovuta sia alla natura occasionale di alcuni scritti (preparazioni di lezioni, appunti), sia all'intrinseca difficoltà di una tematica che per propria natura sfugge alla stabilizzazione in concetti. Alcuni casi emblematici sono: «Il mondo della vita è una sfera dell'assenza di difficoltà»²⁹; «il mondo della vita deve essere descritto come l'integrale delle conseguenze della stabilizzazione della vita nella realtà e sotto le sue condizioni»³⁰; «Mondo della vita è dunque il mondo in cui sempre non siamo più»³¹; «Il mondo della vita è lo *status naturalis* della coscienza teoretica finché essa non è tale»³²; «Il mondo della vita è un mondo delle cose inappariscenti»³³; «Il mondo della vita non è tutto di ciò che accade»³⁴; «Mondo della vita è sempre il tema di un processo di uscita, il cui termine indica lo stato iniziale»³⁵.

Potrebbero aggiungersene molte altre, ma già da quelle sopra menzionate è evidente come Blumenberg lavori all'esplosione del concetto di *Lebenswelt*. La difficoltà che Husserl aveva incontrato nel definirlo in modo rigoroso, lasciando aperte numerose possibili interpretazioni, è assunta da Blumenberg per sancirne l'indefinibilità in termini concettuali. In questo modo, tramite ardue circonvoluzioni di pensiero e le svariate denominazioni, il filosofo di Lubeca rende visibile il carattere mitico della

²⁸ Cfr. E. Franzini, *Fenomenologia, Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 87: «Non è possibile definire in modo univoco quel che Husserl intende con "mondo della vita" (*Lebenswelt*): è infatti un progetto di filosofia e, allo stesso tempo, la genesi di un percorso originario».

²⁹ *ThL*, p. 14: «Die Lebenswelt ist eine Sphäre der Unverlegenheit».

³⁰ *ThL*, p. 15: «die "Lebenswelt" muß beschrieben werden als der Inbegriff von Erfolgen der Stabilisierung des Lebens in der Realität und unter ihren Bedingungen».

³¹ *ThL*, p. 38: «Lebenswelt ist dann die Welt, in der wir immer schon nicht mehr sind».

³² *ThL*, p. 54: «Die Lebenswelt ist der status naturalis des theoretischen Bewußtseins, solange es dieses noch nicht ist».

³³ *ThL*, p. 70: «Die Lebenswelt ist eine Welt der Unauffälligkeiten».

³⁴ *ThL*, p. 153: «Die Lebenswelt ist nicht alles, was der Fall ist»; o in un'altra formulazione *ThL*, p. 80: «Die Lebenswelt ist nichts, was der Fall ist». Definizione costruita sul ribaltamento della celebre prima proposizione di Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in ID., *Schriften. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1960, p. 11: «1. Die Welt ist alles, was der Fall ist».

³⁵ *ThL*, p. 139: «Lebenswelt ist immer das Thema eines Vorganges der Heraustretens, dessen Ausgangszustand der Terminus benennt».

Lebenswelt. Al di là di queste considerazioni generali, però, le numerose precisazioni proposte aprono a molte vie interpretative, riconducibili a una dimensione ampiamente illustrata da Blumenberg: la dimensione dell'ovvio.

La natura sfuggente e apparentemente marginale dell'ovvio – la materia cui alludono le molte definizioni di *Lebenswelt* – non è estranea alla riflessione di Husserl. Infatti, egli affronta a diversi livelli di profondità l'argomento in molti scritti lungo tutta la sua produzione. Un cenno è presente, ad esempio, nella prima lezione de *L'idea della fenomenologia*, in rapporto all'atteggiamento naturale:

Così progredisce la conoscenza naturale. Si impadronisce, in un giro sempre più largo, della realtà che per essa esiste ovviamente e ovviamente è data in partenza, e costituisce qualcosa da indagare ulteriormente solo quanto ad ampiezza e contenuto, agli elementi, ai rapporti e alle leggi. Così si formano e crescono le diverse scienze di tipo naturale [...]. In queste ultime non si tratta di realtà positive, ma di possibilità ideali, valide in sé, ma anche, del resto, in partenza non problematiche.³⁶

All'atteggiamento naturale si oppone quello filosofico, che problematizza l'ovvietà della conoscenza: «La conoscenza, la più ovvia di tutte le cose per il pensiero naturale, ci si presenta a un tratto come un mistero. [...] *Del tutto ovvia*, per il pensiero naturale, è la possibilità della conoscenza»³⁷ e attuare una riflessione sul rapporto fra la conoscenza e i suoi oggetti genera una problematizzazione radicale del senso stesso della conoscenza.

Successivamente, in un lungo paragrafo della conferenza dedicata a *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*³⁸, spiegando l'importanza per la filosofia del capovolgimento copernicano operato da Kant intorno alla scoperta della soggettività pura, Husserl descrive il senso ovvio del mondo:

Se cominciamo con la vita umana ed il suo naturale deflusso nella coscienza, questa si presenta come una vita in comunità di persone umane, che vivono attraversando un mondo senza fine, ossia lo percepiscono ora isolandosi, ora insieme ad altri, lo rappresentano in modi diversi, ne fanno oggetto di pensieri attraverso i giudizi, lo valutano, gli danno forma secondo un fine attraverso la volontà e l'azione. Questo mondo esiste per essi, esiste per noi uomini continuamente e del tutto ovviamente qui [*selbstverständlich da*] come un mondo

³⁶ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, cit., p. 18, tr. it. cit., p. 40.

³⁷ *Ivi*, p. 19, tr. it. cit., p. 40.

³⁸ E. Husserl, *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, 1924, in ID., *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana VII, hrsg. von Rudolf Boehm. M. Nijhoff, Den Haag 1956, pp. 230-287; trad. it. di Claudio La Rocca, ID., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, in ID., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 1990, pp. 119-185.

circostante comune a tutti noi; esiste, è là del tutto ovviamente – il mondo visibile ed afferrabile direttamente in una esperienza del tutto immediata, e suscettibile di venire estesa attraverso una libera attività.³⁹

Questo mondo è accessibile per principio a chiunque e comprende non solo gli esseri viventi, ma anche le istituzioni, i prodotti culturali (scienza e filosofia comprese) e qualunque cosa abbia acquisito un senso nello scorrere dell'esistenza umana. La vita umana permane nell'atteggiamento naturale finché tramite la scienza e la filosofia non sono emerse motivazioni capaci di frantumare e capovolgere il senso del mondo e della conoscenza:

Ciò che caratterizza questo stato naturale si mostra in un presupposto che resta escluso da ogni problematizzazione, e sta dappertutto a fondamento di ogni vita naturalmente attiva, in questo appartiene essenzialmente al suo senso proprio. Si tratta qui di qualcosa di assolutamente ovvio proprio in forza di questa sua naturalità, e per questo anche di qualcosa di nascosto a colui che si trova nell'atteggiamento naturale.⁴⁰

Il principio che domina l'atteggiamento naturale è dunque il seguente: «la nostra vita in stato di veglia è, comunque sia stata e sarà, un esperire e poter-esperire continuamente “il” mondo, la totalità delle realtà»⁴¹, anche se in modo sempre perfettibile. L'inadeguatezza strutturale della nostra esperienza però «non disturba la nostra convinzione secondo la quale noi conosciamo tramite l'esperienza il mondo stesso, ed è essa a testimoniarcì originariamente un'esistenza reale»⁴². È l'esperienza concorde del mondo che ne testimonia l'esistenza: le nostre singole esperienze fluiscono e possono anche discordare, facendo cadere nel dubbio, «in ogni caso però è possibile l'istituzione della concordanza [*Herstellung der Einstimmigkeit*], ed in ultima analisi della concordanza permanente, del complesso dell'esperienza; e solo in essa si compie, come cosa ovvia, una conoscenza dello stesso mondo esistente priva di dubbi in modo completo e permanente»⁴³.

³⁹ E. Husserl, *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, p. 243, tr. it. cit., p. 133.

⁴⁰ *Ivi*, p. 244, tr. it. cit., p. 134.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 244, tr. it. cit., p. 135.

⁴³ *Ivi*, pp. 244s, tr. it. cit., p. 135. Numerosissime riflessioni e ricerche sul rapporto fra *Einstimmigkeit* e *Unstimmigkeit* relative al normale decorso dell'esperienza, alla costituzione del mondo e al tema dell'intersoggettività sono raccolte in modo non riassumibile, ma coerente con quanto ricavabile nei testi qui presentati, in E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), Husserliana XXXIX, hrsg. von Rochus Sowa, Springer, Dordrecht 2008.

A partire da questa continuità del mondo già dato è possibile sviluppare l'indagine razionale tramite scienza e filosofia, le quali sviluppano metodi e logiche con cui conoscere teoreticamente il mondo. L'incremento del pensiero riflessivo diventa la norma della verità del mondo stesso «così come esso è in sé e per sé; poiché ovviamente il mondo è ciò che è, in sé e per sé, sia che viviamo che se moriamo, sia che lo conosciamo che non lo conosciamo»⁴⁴ – chiosa Husserl.

Il presupposto dell'ovvietà concordante del mondo rimane non formulato alla base di tutte le scienze positive, le quali non possono metterne in discussione la portata senza, *ipso facto*, delegittimare il loro stesso impianto: «tutte le questioni positive si muovono nel quadro dell'ovvio esser-già-dato del mondo nell'esperienza vivente e delle ulteriori ovvietà costruite su di esso»⁴⁵. Compito della filosofia trascendentale, sostiene Husserl, non è certo di contestare la solidità dell'esperienza del mondo e neanche di delegittimare, attraverso una critica scettica all'ovvietà inespressa che le sorregge, le verità delle scienze positive; la filosofia trascendentale ha invece la funzione di rendere comprensibile quell'ovvietà:

L'ovvietà [*Selbstverständlichkeit*] di ciò che nella conoscenza naturale è fuori questione, ed è valido nella sua evidenza ingenua, non è – afferma la filosofia trascendentale – la comprensibilità [*Verständlichkeit*] propria della comprensione evidente [*Einsicht*] che risulta dalle problematiche e dalle chiarificazioni più radicali, non è quella suprema indiscutibilità, necessaria in ultima istanza, che non lascia alcuna questione non posta, e perciò irrisolta, tra quelle che appartengono inseparabilmente, perché per essenza, ad ogni tema di conoscenza in generale.⁴⁶

Al vaglio dell'osservazione critica della filosofia è sottoposta quella stessa ovvietà da cui il ragionamento di Husserl è cominciato, con la differenza che non viene più vissuta immediatamente ma è interrogata nei suoi modi e nelle sue forme, tendendo all'obbiettivo di rendere nuovamente non più interrogabile l'ovvio, perché finalmente conosciuto.

La credenza sempre implicita dell'ovvietà del mondo è la tesi generale dell'atteggiamento naturale. Essa è a fondamento di ogni atto particolare senza essere assimilabile ad un mero pregiudizio basato sull'abitudine, ma piuttosto è «il fatto originario che noi “viviamo in un mondo” sin dall'inizio e in modo del tutto ovvio, che

⁴⁴ E. Husserl, *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, p. 245, tr. it. cit., p. 136.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 245s, tr. it. cit., p. 136.

⁴⁶ *Ivi*, p. 247, tr. it. cit., p. 138.

siamo rivolti intenzionalmente all'ente che viene sempre compreso tacitamente come mondanamente essente»⁴⁷.

A quest'altezza cronologica e teoretica, Husserl non ha ancora chiarito la connessione dell'ovvietà del mondo con il tema della *Lebenswelt* e soprattutto non è ancora stata esplicitata la funzione trascendentale di quest'ultima. Questi ultimi due passaggi sono affrontati da Husserl ne la *Crisi delle scienze europee*. Fra le molte ed ampie questioni sollevate dall'opera, è possibile tracciare un breve percorso che consente di approfondire la posizione di Blumenberg e contestualizzarne i riferimenti, dal filosofo spesso solo evocati.

Criticando il presupposto implicito della filosofia di Kant, Husserl rileva che:

Ogni pensiero scientifico e qualsiasi problematica filosofica implicano sempre certe ovvietà, per es. la certezza che il mondo è, che è già da sempre preliminarmente, e che qualsiasi rettifica di un'opinione [...] presuppone sempre il mondo in quanto orizzonte di ciò che senza dubbio è o vale. [...] Anche la scienza obiettiva pone i suoi problemi sul terreno di questo mondo che è sempre già prima, che è già a partire dalla vita pre-scientifica⁴⁸.

L'impresa scientifica ha il compito di trasformare questo passivo ed implicito avere-il-mondo (*Welthabe*⁴⁹) in un sapere compiuto percorrendo un processo infinito. La riflessione filosofica sulle ovvietà sempre presupposte delle diverse attività umane (fra cui spicca quella teoretica), porta alla dischiusura di un campo d'indagine nuovo che si sottrae alla prassi teorica delle scienze positive: «si tratta di problemi che concernono il mondo ovviamente essente e sempre intuitivamente dato [...]; si tratta di problemi che concernono il rapporto di qualsiasi oggetto, di ciò che è scientificamente e pre-scientificamente vero, con l'elemento soggettivo, che è sempre implicato da tutte le ovvietà preliminarmente ammesse»⁵⁰.

L'apertura di tale dimensione dell'esperienza non significa affondare lo sguardo in un orizzonte muto; ma, anzi, portare alle luce le ovvietà conduce a rivelare le loro «implicazioni di senso e di validità, la cui esplicitazione porta poi a nuovi fenomeni»⁵¹.

⁴⁷ L. Landgrebe, *Welt als phänomenologisches Problem*, in ID., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder Verlag, Hamburg 1949, p. 106; tr. it. di Giovanni Piacenti, ID., *Il mondo come problema fenomenologico*, in ID., *Itinerari della fenomenologia*, cit., p. 61.

⁴⁸ *Krisis*, p. 113, tr. it. cit., p. 140.

⁴⁹ *Krisis*, p. 110, tr. it. cit., p. 138.

⁵⁰ *Krisis*, p. 114, tr. it. cit., p. 141.

⁵¹ *Ibidem*.

Il lavoro di esplicitazione costituisce nuovi fenomeni, di natura soggettiva (cioè riferiti ad un soggetto), considerati da Husserl come «processi spirituali» che per necessità propria svolgono la funzione di «costituire forme di senso»⁵². Il significato di ‘soggettivo’ va specificato, poiché si tratta qui di un nuovo senso della soggettività: sempre fungente in qualsiasi esperienza e pensiero, senza che la soggettività sia mai presa in considerazione come tale, relegandola quindi al mondo dell’anomia.

Per essere davvero una scienza fondante, la filosofia non può escludere niente dalla propria indagine. Il regno della soggettività anonima va quindi tematizzato, «ma ciò può essere compreso soltanto se ci si accinge infine a interrogare seriamente ciò che di *ovvio* è presupposto da qualsiasi pensiero e da qualsiasi attività vitale, nei loro fini e nelle loro operazioni, e soltanto se [...] si riesce a penetrare l’inscindibile unità della compagine di senso e di validità che attraversa tutte le operazioni spirituali»⁵³. Quest’ultime riguardano sia le attività spirituali individuale sia quelle collettive, dunque appartenenti all’ambito culturale: «tutte queste operazioni sono sempre precedute da un’operazione universale che è presupposta a qualsiasi attività umana e da qualsiasi vita pre-scientifica; esse hanno quale sottofondo costante i loro risultati spirituali, e in questo sottofondo sono chiamati a rifluire i loro singoli risultati spirituali»⁵⁴. Il mondo risulta essere un «prodotto universale spirituale», divenuto e diveniente, «in quanto unità di una forma spirituale, in quanto formazione di senso – in quanto formazione di una soggettività universale nel suo fungere ultimo»⁵⁵.

La vita della coscienza è l’intenzionalità fungente che ne anima originariamente tutte le attività. Su questo punto si incardinano le critiche di Husserl a Kant e allo psicologismo obbiettivistico: la coscienza non è da intendersi come orizzonte di attività psicologiche e fattuali e neanche come mera coscienza-di, statica intenzionalità d’atto. La coscienza nella sua originarietà fenomenologicamente scoperta è attività fungente, è possibilità che continuamente si realizza, è vita che esperisce il mondo.

⁵² *Ibidem*. Interessante quanto Husserl scrive immediatamente dopo: «Ma fanno ciò a partire da un "materiale spirituale", il quale si dimostra sempre di nuovo, per una necessità essenziale, forma spirituale, costituita, così come qualsiasi forma, appena costituita, è destinata a diventare materiale, a fungere cioè per la costituzione della forma». Husserl sembra stabilire, entro il vasto ambito della forma, una duplicità fra materiale e spirituale/formale, fra costituito e costituente. La materia già formata (forma formata) nella sua natura comunque significativa contribuisce attivamente, trasformandosi in *forma formans*, alla costituzione di nuove forme di senso. Dinamica che verrà ripresa da Husserl nelle riflessioni successive.

⁵³ *Krisis*, p. 115, tr. it. cit., p. 142.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Krisis*, p. 115, tr. it. cit., pp.142-143.

L'orizzonte dell'intenzionalità fungente si ricollega a quello del mondo della vita: infatti, rimandando alla dimensione dell'anonimia, entrambi sono titoli di ricerca sull'orizzonte dell'originaria genesi del senso dell'esperienza.

La soggettività fungente è doppiamente anonima⁵⁶: nell'atteggiamento naturale l'intenzionalità, come tale, rimane anonima, non indagata, poiché essa funge inconsapevolmente; eppure, una volta svelatane l'anonimia, l'intenzionalità fungente ne viene liberata, ma «continua insieme a fungere nell'anonimia»⁵⁷. Il senso disvelato dall'indagine fenomenologica non si esaurisce nella constatazione di una intenzionalità d'atto, ma dischiude un orizzonte di possibilità di senso sempre operativo. La doppia ed inaggrabile anonimia dell'intenzionalità fungente svela il senso originario dell'intenzionalità: essere la vita che esperisce il mondo in tutte le possibili evoluzioni della sua datità e, allo stesso tempo, essere l'orizzonte che conferisce senso al mondo.

Mondo della vita e vita fungente ineriscono alla dimensione trascendentale dell'esperienza; in essi si radica la genesi del senso dell'esperienza umana del mondo in tutte le sue possibilità di sviluppo. L'orizzonte anonimo in cui si esplica la funzione trascendentale include la certezza intuitiva, precategoriale, della vita che sempre di nuovo esperisce il mondo, il quale, a sua volta, acquisisce un senso solo nel rapporto con quella vita esperiente. Il mondo della vita c'è sempre stato, anche quando l'umanità non aveva sviluppato interessi scientifici⁵⁸.

L'orizzonte del mondo della vita è pervaso dal fungere intenzionale, cioè dalla vita della coscienza. Difatti, l'operare della vita profonda⁵⁹ della coscienza si articola in un mondo che è il terreno di validità sempre presupposto. Sotto forma di domanda retorica, Husserl sostiene che: «il mondo della vita come tale non è forse l'universalmente noto, l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che nella sua tipicità ci è già sempre familiare attraverso l'esperienza?»⁶⁰. Questo è il mondo che è sufficiente per l'attività pre-scientifica, ma che non si riduce ai dati della sensibilità, i

⁵⁶ Cfr. E. Franzini, *La fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, cit., pp. 79s. Cfr. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 123-146.

⁵⁷ G. Brandt, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, cit., p. 24, tr. it. cit., p. 71.

⁵⁸ Cfr. *Krisis*, p. 125, tr. it. cit., p. 152.

⁵⁹ Husserl distingue fra io latente ed io manifesto nelle lezioni del 1923/24 raccolte in ID., *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, cit., pp. 90-91, 121, tr. it. cit., pp. 116-117, 156. Sulla potenza formativa della soggettività cfr. *ivi*, p. 78, tr. it. cit., p. 99.

⁶⁰ *Krisis*, p. 126, tr. it. cit., pp. 152-153.

quali altro non sono che il prodotto di un'elaborazione scientifica della realtà. Ciò che è da considerarsi «il primum reale è – secondo Husserl – l'intuizione "meramente soggettivo-relativa" della vita pre-scientifica nel mondo»⁶¹. Dove l'avverbio 'meramente' perde le caratteristiche negative tradizionalmente attribuite alla *doxa*, poiché essa «sta a indicare una sicura verifica, un complesso di conoscenze predicative controllate e di verità precisamente definite secondo le esigenze imposte dai progetti pratici della vita, i quali ne determinano il senso»⁶². Il mondo della vita è fungente, intuitivo, universalmente noto e i suoi sensi sono implicitamente esercitati prima di essere indagati: esso «è un regno di evidenze originarie»⁶³ su cui si fonda il sapere scientifico. Nel contrasto con il mondo scientifico, la *Lebenswelt* accoglie nel proprio orizzonte le considerazioni razionali che non necessitano della scienza obiettiva: «abbiamo fatti comunemente familiari, tacitamente accolti, fatti fondamentali non ancora formulati come tali e non ancora diventati temi peculiari del pensiero»⁶⁴. Esiste cioè un duplice ordine di verità: quella perseguita dalla prassi quotidiana per i propri fini e progetti, e la verità obiettiva dell'impresa scientifica, frutto di una «sustruzione teoretico-logica»⁶⁵ di qualcosa che di per sé non è percepibile. L'elemento soggettivo-relativo dell'intuizione del mondo della vita è, invece, ciò che la radica nell'orizzonte dell'esperibilità.

Infatti, il mondo della vita rimane il «il mondo spazio-temporale delle cose così come noi le sperimentiamo nella nostra vita pre- e extra-scientifica e così come noi le sappiamo esperibili al di là dell'esperienza attuale. Noi abbiamo l'orizzonte del mondo quale orizzonte di un'esperienza possibile di cose»⁶⁶. Anche in questo mondo percepiamo oggetti di ogni genere – Husserl, elenca: pietre, animali, piante, uomini, formazioni culturali umane – giungendo a certezze «del tutto spontaneamente, senza essere disturbati da alcuna discordanza [*Unstimmigkeit*] di rilievo»⁶⁷, pur rimanendo nell'ambito del 'soggettivo-relativo'. Ovviamente nella dimensione spazio-temporale della *Lebenswelt* non si incontrano punti matematici, enti geometrici o entità

⁶¹ *Krisis*, p. p. 127, tr. it. cit., p. 154.

⁶² *Krisis*, pp. 127s, tr. it. cit., p. 154.

⁶³ *Krisis*, p. 130, tr. it. cit., p. 156.

⁶⁴ *Krisis*, p. 134, tr. it. cit., p. 161.

⁶⁵ *Krisis*, p. 130, tr. it. cit., p. 156.

⁶⁶ *Krisis*, p. 141, tr. it. cit., p. 166.

⁶⁷ *Ibidem*.

appartenenti all'ambito della fisica: una scienza del mondo della vita non può certo perseguire un ordine logico-deduttivo; piuttosto essa deve

Valorizzare il diritto originario di queste evidenze, la loro dignità di evidenze capaci di fondare la conoscenza rispetto a quella delle evidenze logico-obiettive. Occorre chiarire, occorre cioè mostrare in un'evidenza definitiva, come qualsiasi evidenza delle operazioni logico-obiettive [...] abbia le sue occulte fonti di fondazione nella vita ultima operante in cui la datità evidente del mondo della vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d'essere pre-scientifico.⁶⁸

Lebenswelt e mondo scientifico sono intrecciati in un legame paradossale di unità e contrasto, che è compito della fenomenologia sciogliere. Per un verso, il mondo della vita è posto a fondamento di quello scientifico, differenziandosi da quest'ultimo per la sua portata universale e trascendentale; per altro verso, il mondo della vita include nella propria «concrezione universale»⁶⁹ la verità obbiettiva del mondo scientifico.

È lo stesso Husserl a precisare che non ci si può accontentare della scoperta del mondo della vita come dimensione sempre presupposta dalla teoria scientifica. Da questa prospettiva, infatti, anche una ipotetica scienza della *Lebenswelt* rinvierebbe ai problemi già evidenziati per le altre attività teoretiche poste in atto dall'essere umano. Ciò che invece è da mostrare, secondo Husserl, è come: «la nuova scienza del mondo della vita abbracci inevitabilmente, nell'universalità di quei compiti che costituiscono la scientificità che le è peculiare, tutti i problemi, che siano provvisti di senso, riguardanti l'essere e la conoscenza della verità»⁷⁰. Sono compresi dunque tutti i problemi conoscitivi sollevati dalla vita pre-scientifica ed extra-scientifica, oltre che quelli scientifici. Alla dischiusura di queste «infinite profondità»⁷¹, partecipa la scienza del mondo della vita «che chiude in sé tutte le conoscenze pensabili e tutti i problemi della conoscenza - tutti i problemi della ragione»⁷². L'emersione della dimensione pre-scientifica dell'esperienza impone di interrogare radicalmente il nesso fra ragione e realtà. La vita umana si articola e si confronta nella problematizzazione di un rapporto con la realtà che è sempre presupposto ma che per questo stesso motivo è sempre da

⁶⁸ *Krisis*, p. 131, tr. it. cit., p. 157. Cfr. *Krisis*, p. 134, tr. it. cit., pp. 159s.

⁶⁹ *Krisis*, p. 134, tr. it. cit., p. 160.

⁷⁰ *Krisis*, p. 463, tr. it. cit., p. 488.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

interrogare. Sondare questa relazione costitutiva della vita della coscienza è il compito della scienza del mondo della vita.

La coscienza attesta come reale ciò che è verificato per mezzo dell'esperienza e l'esperienza esprime il proprio processo di verifica solo attraverso il ricorso ad un decorso di esperienze: la cosa è percepita in un decorso di cinestesi percettive che si inseriscono nel campo percettivo. La singola percezione acquisisce un senso, determinando il proprio orizzonte interno, rimandando ad un orizzonte esterno⁷³ di possibilità percettive – costituentesi anch'esso nel decorso dell'esperienza – che, operando nel sottofondo⁷⁴, «mantiene sempre, attraverso una rettifica che funge implicitamente e costantemente, una *concordanza della percezione complessiva del mondo*»⁷⁵. Più in generale, la vita esperiente della coscienza è caratterizzata dal costante movimento: il continuo perseguimento della verifica di ciò che è intenzionalmente implicato; ma, in particolare, la vita:

Implica che possono presentarsi discordanze [*Unstimmigkeiten*], che la verifica può subire una rottura [*Bruch*] e che si può esperire qualcosa di non concordante, qualcosa che non conferma l'intenzione anticipativa, ma la contesta. Invece della certezza d'essere e della verifica, sorge, piuttosto, il dubbio, la vaga impressione, e, per finire, eventualmente l'esperienza negativa, l'esperienza dell'apparente nulla, dell'annullamento⁷⁶.

Le discordanze sospendono il normale decorso di verifica dell'esperienza, aprendo una possibilità di decorsi alternativi a quelli intenzionalmente anticipati.

⁷³ Sulla dicotomia fra orizzonte interno ed orizzonte esterno della cosa, cfr. anche E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., pp. 147s, tr. it. cit., pp. 190s.

⁷⁴ Sulla funzione della coscienza d'orizzonte che opera nel sottofondo dell'esperienza, cfr. *Krisis*, p. 152, tr. it. cit., p. 177: «essi [gli atti singoli] implicano necessariamente nelle loro intenzioni un orizzonte infinito di validità inattuali, implicitamente fungenti, in una fluente mobilità della validità. [...] anche lo sfondo [*Hintergrund*], con saputo ma momentaneamente irrilevante e completamente trascurato (per es. quello del campo percettivo), è fungente insieme con tutte le sue implicite validità. [...] Così tutto ciò che è attivamente presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti, da un *orizzonte vivente*, su cui l'io attuale può dirigersi volontariamente riattivando vecchi risultati, considerando coscientemente i rilievi appercettivi e trasformandoli in intuizioni. Quindi, in virtù di questa inerenza a un orizzonte [*Horizonhaftigkeit*] costantemente fluente» (*ibidem*), ogni validità singola «risale mediatamente o immediatamente a un sottofondo necessario di validità oscure ma occasionalmente disponibili e riattivabili» (*ibidem*). Sulla validità attuale e potenziale degli atti coscienziali, cfr. E. Husserl *Erste Philosophie*, pp. 144-145, tr. it. cit., p. 187. Cfr. E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960, pp. 92-93: «Col concetto di *Horizonhaftigkeit* Husserl indica appunto tutto l'insieme delle implicite componenti strutturali, a carattere prefigurativo, anticipatore e coordinatore, che formano lo *Hintergrund* o sfondo, di ogni possibile conoscenza di fatto».

⁷⁵ *Krisis*, p. 166, tr. it. cit., p. 190.

⁷⁶ *Krisis*, p. 464, tr. it. cit., p. 489.

Husserl nota però che «queste singole esperienze negative non eliminano la concordanza normale [*Normalstimmigkeit*] universale; quest'ultima si restaura sempre di nuovo. Anzi l'ampia compagine di ciò che è concordante risucchia, per così dire, la nuova esperienza, attraverso una corrispondente trasformazione delle intenzioni»⁷⁷. Si è preliminarmente certi che qualunque dubbio possa essere risolto, che qualunque discordanza possa essere ricondotta ad una nuova concordanza, trasformando un momentaneo non-essere in un essere-altro. La validità d'essere del mondo, in quanto comune orizzonte d'esperienza della *doxa*, «è rettificabile, concordemente esperibile, reciprocamente e onnilateralmente, fino alla concordanza»⁷⁸.

Da questa analisi ancora sommaria, la *Lebenswelt* si profila essere uno sfondo di concordanza originaria del processo esperienziale, un orizzonte che garantisce la sensatezza anche delle possibili interruzioni. Solo entro una cornice di possibile riproduzione della concordanza si possono, da una parte, riconoscere le discordanze come tali, e, dall'altro, accoglierle entro un nuovo quadro di senso che non ne sancisca la definitività.

Il modo del «vivere dentro (*Hineinleben*) l'orizzonte del mondo, quello di una costanza normale ininterrotta»⁷⁹ attraversa il rivolgersi della coscienza agli oggetti e ai fini particolari; il mondo già dato abbraccia tutte le intenzioni della coscienza, anche quelle della coscienza dell'orizzonte. Come scrive Husserl: «Noi, i soggetti, nella vita normale, ininterrotta e unitaria, non conosciamo alcun fine che la travalichi, anzi non riusciamo nemmeno a rappresentarci la possibilità dell'esistenza di un simile fine. Tutti

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*. Anche nelle lezioni di *Erste Philosophie*, (p. 46, tr. it. cit., p. 60), Husserl argomentava che il flusso percettivo della vita desta sia sostenuto da una struttura dinamica, capace idealmente di risolvere «tutte le disarmonie nell'armonia», permettendo così di essere coscienti di un unico mondo che si annuncia come esistente. L'esperienza del mondo è però sempre data nell'anticipazione, nell'orizzonte di nuove possibili verificazioni dell'esperienza: ciò accade sia nel caso di sequenze di esperienze concordanti, sia nel caso della «rottura della concordanza [*Bruch der Einstimmigkeit*]» (*ibidem*). Infatti, in questo secondo caso, nonostante vengano sollevati dubbi sull'esperienza, si mostra che «ciò che si è rivelato coscienzialmente come inconsistente può essere rimpiazzato da qualcosa di corretto e, in questo modo, può essere ristabilita una nuova concordanza, un'unità dell'esperienza che si conferma nel decorso» (*ivi*, p. 47, tr. it. cit., p. 60). Nella nuova unità così ricomposta continua a valere la credenza originaria nell'esistenza del mondo. La verità del mondo è dunque una verità «eternamente in marcia» (*ibidem*): dall'armonia dinamica del decorso, che continuamente può correggersi, «nasce l'idea di un mondo realmente e definitivamente vero, di quest'unico e medesimo mondo, in quanto mondo che potrebbe venir esperito all'interno di una concordanza [*Einstimmigkeit*] definitiva, che *idealiter* potrebbe essere realizzata» (*ivi*, p. 47, tr. it. cit., p. 61). Il mondo rimane un polo cui si riferiscono tutte le esperienze parziali che di esso possono essere compiute; è nel loro stile armonico che è motivata la credenza di un correlato essere del mondo, il quale si dà in un ideale di infinita approssimazione.

⁷⁹ *Krisis*, p. 146, tr. it. cit., p. 171.

i nostri temi pratici e teoretici, possiamo dire, sono sempre disposti nell'unitarietà normale dell'orizzonte della vita che è il "mondo"»⁸⁰. Dall'interno del mondo sempre presupposto come concordante non si danno orizzonti esterni, pensabili come parzialmente o completamente ignoti: in esso non c'è spazio per la discordanza.

A questo modo se ne contrappone un altro «capace di dirompere la normalità di questo vivere-verso (*Dahinleben*)»⁸¹ le cose del mondo. Al cambiamento di interessi, frutto di una «precisa decisione volontaria»⁸², corrisponde un'evoluzione tematica della coscienza che non si dirige più solo verso gli oggetti, ma si interessa al 'come' del loro darsi, «al modo in cui sorge per noi la validità unitaria universale, il mondo nell'evoluzione delle validità relative, delle apparizioni soggettive, delle opinioni, al modo in cui si costituisce per noi la costante coscienza dell'esistenza universale»⁸³. È solo a partire da questo stadio che diventa possibile dischiudere un nuovo terreno conoscitivo, quello della «vita operante universale»⁸⁴ in cui il mondo diventa davvero il mondo già dato: è rompendo il cerchio del vivere immersi nel mondo della vita sempre presupposto che diventa possibile riconoscerlo ed indagarlo nel suo essere già dato. L'atteggiamento del vivere-dentro, per quanto desto e consapevole, non si tematizza nel proprio operare e, parallelamente, il mondo già dato cui si correla non è conosciuto come tale. A rigore, come lo stesso Husserl nota, è solo a partire dal mutamento radicale degli interessi che si può usare l'espressione 'esser-già-dato' (*Vorgegebensein*) in riferimento al mondo⁸⁵. Su questa strada si giunge alla «scienza del come universale dell'esser già dato del mondo»⁸⁶, il terreno universale di tutte le attività teoretiche e non, indagabile per mezzo «di una scienza di nuovo tipo che investe la soggettività dalla quale il mondo è già dato»⁸⁷.

⁸⁰ *Krisis*, p. 147, tr. it. cit., p. 172.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Krisis*, p. 148, tr. it. cit., p. 173.

⁸⁵ *Krisis*, p.149, tr. it. cit., p. 174.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Krisis*, p. 150, tr. it. cit., p. 175: «*neuartigen universalen Wissenschaft von der Welt vorgebenden Subjektivität*» Per il senso paradossale che l'espressione husserliana manifesta e la conseguente correzione della traduzione italiana, cfr. Jocelyn BENOIST, *Pre-dati e filosofia trascendentale nella Crisi*, «Rivista di storia della filosofia», LXIII, n. s., supplemento al n. 2/2008, Gianna Gigliotti (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, pp. 9-23, in part. p. 17.

2. Il mondo della vita secondo Blumenberg

Blumenberg raccoglie l'eredità di Husserl circa il concetto di mondo della vita, ma non si limita a recuperarne la funzione fondativa. Infatti, Blumenberg è interessato a metterne in mostra il senso genetico per la formazione della cultura umana e, allo stesso tempo, il senso antropogenetico, cioè la funzione della *Lebenswelt* in rapporto al pervenire dell'uomo a se stesso. Questa duplice direzione d'indagine consente a Blumenberg di interrogare non solo il senso della filosofia nei confronti del mondo della vita e, più in generale, la sua posizione nell'ambito della cultura, ma soprattutto – e qui giace il risvolto antropologico delle osservazioni del filosofo – rispetto alla vita stessa dell'uomo.

Le definizioni riportate in precedenza mettono in luce la lettura che Blumenberg avanza del mondo della vita. Esso, infatti, è inteso come una dimensione sfuggente e auto-eludente, sempre implicata dall'esperienza seppur in modo negativo: queste non sono le conclusioni cui Husserl giunge, ma hanno come punto di riferimento le sue argomentazioni, in particolare quelle riguardanti il rapporto fra ovvietà e mondo della vita. Due concetti fra loro spesso connessi, ma forse non analizzati in modo esauriente.

2.1 L'ovvio e l'assenza di negazioni

Blumenberg sostiene che «con la denominazione “mondo della vita” è inteso proprio un integrale di vissuti che non può essere descritto “dall'interno”. Necessariamente “l'atteggiamento” descrittivo avrebbe sempre già distrutto ciò che intendeva portare davanti a sé»⁸⁸. L'unità del complesso di vissuti indicato da Blumenberg è costituito da quella rete di ovvietà unita dalla concordanza essenziale del loro fluire. L'impossibilità della descrizione entro questa originaria coincidenza di aspettativa intenzionale ed esperienza è il fulcro intorno al quale si muovono le riflessioni del filosofo; infatti:

⁸⁸ *LuW*, p. 22, tr. it. cit., p. 37.

Il mondo della vita può essere descritto come una sfera di permanenti presenze. Anche sotto questo aspetto la filosofia deve essere caratterizzata come agli antipodi rispetto al mondo della vita. [...] essa è sostanzialmente una disciplina per afferrare l'assente e coltivare i mezzi relativi: i concetti e i simboli, i giudizi e le inferenze. Anche se si deve ammettere che per l'uomo cose assenti ci sono sempre state – quelle che si trovano al di là del suo orizzonte – e che l'interesse della sua autoconservazione consisteva nel conoscere e nel valutare l'assente – [...] nel significato che esso aveva per lui, è tuttavia possibile immaginare una fase iniziale in cui per l'uomo l'assente non era soltanto indifferente, non era soltanto per lo più sconosciuto, ma non era nemmeno immaginabile [*vorstellbar*]. In quel caso le cose immaginabili [*Vorstellbare*] avrebbero coinciso con le cose percepibili del suo ambiente immediato, nello spazio e nel tempo. Non necessariamente si trattava di un idillio⁸⁹.

Nel passo riportato sono presenti nel loro intreccio molti degli elementi che Blumenberg sviluppa. La modalità ovvia in cui le cose si danno nel mondo della vita è intesa essenzialmente legata ad una forma di presenza continua della cosa all'intenzione soggettiva. È indubbio che la vita dell'uomo abbia avuto a che fare, fin dalla sua origine, con la dimensione dell'assente: si pensi all'uomo preistorico, la cui sopravvivenza dipendeva completamente dalla caccia, cioè dall'attesa e dalla ricerca di ciò che è assente, tramite l'ausilio di mezzi, le armi, che consentissero un rapporto a distanza con la preda. Vale lo stesso, cambiando prospettiva, anche per la valutazione dei rischi derivanti dall'esposizione a fattori incontrollabili e assenti che devono essere presi in considerazione nella vita quotidiana dell'essere umano preistorico e moderno. L'esperimento mentale, proposto da Blumenberg, di immaginare un mondo privo di assenze, un mondo dove l'assente non sia neanche immaginabile, significa elidere l'orizzonte della possibilità (che implica sempre una qualche forma di negazione) dal rapporto fra uomo e mondo. L'identità senza discrepanze tra intenzionato ed esperito, il quale appunto costruisce un mondo di presenze permanenti, non allude però ad una qualche paradisiaca interazione fra uomo e ambiente circostante. Il mondo della vita può essere paragonato a un paradiso, «ma senza la minima probabilità che il postulato mondo della vita della fenomenologia genetica debba esser stato un paradiso. Per qualità della vita può essere stato il più crudo contrario»⁹⁰.

⁸⁹ *LuW*, pp. 34-35, tr. it. cit., pp. 49-50.

⁹⁰ *LuW*, p. 35, tr. it. cit., p. 50.

Poco dopo, Blumenberg prosegue con alcune osservazioni preliminari per dischiudere la via antropogenetica e trascendentale della *Lebenswelt*. Sono individuati tre modi possibili di intendere un mondo privo di assenze:

In un mondo del genere non c'era alcun motivo per meditare su mezzi coi quali rendere presente l'assente: magia, immagini, simboli, nomi, concetti. Questo "mondo", se così lo si vuole chiamare, può essere stato l'istante più fugace della storia dell'umanità: l'innocenza – già in pericolo nel momento in cui viene all'esistenza – di una modestia che si accontenta di ciò che è dato, forse congiunta con la prima angoscia [*Angst*] di fronte al non dato. Ma esso può anche essere stato la condizione normale di questa umanità per lunghi spazi di tempo, nei quali le sue forme di vita restarono immutate. Infine, sarebbe anche sufficiente introdurre semplicemente a titolo di ipotesi il concetto di un simile mondo – un mondo caratterizzato da un adattamento ottimale della coscienza alle situazioni e alle esigenze determinate da fattori reali –, per studiare su questo modello tanto le possibilità che esso contiene, quanto l'impossibilità della sua conservazione⁹¹.

I primi due modelli tentano una definizione temporale del mondo della vita: un momento di passaggio fugace dall'innocenza originaria all'angoscia di fronte all'assente oppure un ampio periodo di sostanziale immobilità delle condizioni di vita dell'essere umano. La terza ipotesi è invece di carattere formale e può adattarsi ad entrambe le opzioni precedenti: ipotizzare la possibilità di un mondo senza negazioni significherebbe pensare ad un condizione di perfetta adeguazione (istantanea o temporalmente estesa) fra intenzione e oggetti o stati intenzionati. In questo caso si avrebbe quella ideale concordanza, *Einstimmigkeit*, che Husserl individuava come costante al di sotto delle possibili variazioni dell'esperienza. È su questo modello che Blumenberg sostiene che si debbano valutare da una parte le potenzialità che il mondo della vita implicitamente offre e, dall'altra parte, riconoscere l'impossibilità che un mondo di tal genere possa sussistere.

Il mondo senza negazioni sarebbe esattamente il mondo come lo conosciamo, ma considerato nella sua ovvietà sempre presente. Eppure è proprio questa ovvietà che lo fa scivolare al di sotto della soglia dell'attenzione: ciò che lo rende un orizzonte di dati non conservabile come tale. Utilizzando un'immagine molto efficace, Blumenberg invita a rappresentarsi il mondo della vita come un «parco di vissuti» nel quale tutto sia ingegnosamente predisposto in vista del piacere umano e della

⁹¹ *Ibidem*.

soddisfazione soggettiva. [...] un mondo che mantiene ciò che promette, di qualunque cosa si tratti; e che quello che non può mantenere, non lo promette»⁹².

Da questo punto di vista, il lavoro del fenomenologo si realizza risalendo «alla coscienza che si afferma nella propria concordanza prima di ogni predicazione: da sempre questa concordanza ha già dietro di sé il mondo della vita come concetto limite delle proprie possibilità di essere concorde con se stessa»⁹³. Come concetto limite, la *Lebenswelt* è sempre già presupposta affinché la coscienza possa costituire se stessa e i mezzi per comprendere. L'attività del fenomenologo però non permette di accedere ad alcuna immediatezza intuitiva, che è una modalità di esperienza risultante da operazioni teoretiche escluse dal mondo della vita:

La restituzione della modalità propria del mondo della vita, la ricostituzione dell'ovvietà, si realizza continuamente al di sotto del piano dell'attualità teoretica, quindi sia attraverso la teoria così come contro questa: *attraverso* le sue prestazioni stabilite e *contro* il senso immanente di queste prestazioni.⁹⁴

Con le sue operazioni teoretiche, la fenomenologia mette in discussione il mondo e, dunque, il mondo in quanto «universo di ovvietà già date»⁹⁵ viene scisso dalla sua anonima stabilità. La *Lebenswelt* è libera dalla teoria, ma si domanda Blumenberg: «che cosa è libero dalla teoria? Uno stato in cui non c'è affatto alcun oggetto possibile per una teoria»⁹⁶. Non basta che il mondo della vita venga geneticamente prima della teoria; oltre a ciò, esso non deve fornire alcun possibile oggetto alla teoria al fine di rendersi comprensibile: «la descrizione di questo stato è da intendere nel senso che in esso tutto si comprende da sé e quindi non è sollevata alcuna pretesa di venir compreso»⁹⁷.

⁹² *LuW*, p. 49, tr. it. cit., pp. 64-65.

⁹³ *LuW*, p. 63, tr. it. cit., p. 80.

⁹⁴ *ThL*, p. 32: «Aber man muß nicht Lebenswelt als Ideal der Unmittelbarkeit und der "reinen Dauer" vor sich haben, um wahrnehmen zu können, daß die Wiederherstellung von lebensweltlicher Modalität, die Rückbildung von Selbstverständlichkeit, sich standing unterhalb der Ebene theoretischer Aktualität – also sowohl durch Theorie als auch gegen diese: durch ihre jeweils etablierten Leistungen und gegen den immanenten Sinn dieser Leistungen – vollzieht».

⁹⁵ *Krisis*, p. 183, tr. it. cit., p. 206.

⁹⁶ *ThL*, p. 80, «Was ist frei von Theorie? Ein Zustand, in dem es gar keine möglichen Gegenstände für eine Theorie gibt».

⁹⁷ *Ibidem*: «Beschreibung dieses Zustandes ist, daß sich in ihm alles von selbst versteht und daher keinerlei Anspruch erhoben wird, verstanden zu werden».

2.2 Assenza di senso e infondatezza nel mondo della vita

L'assenza di richieste di interpretazioni teoretiche proveniente dal mondo della vita si origina da una radicale refrattarietà al problema del senso: «Nel mondo della vita non c'è alcuna questione del senso»⁹⁸, afferma Blumenberg. L'affermazione si fonda su un paradosso che continuamente svia lo sguardo del fenomenologo. Infatti non si può dare una descrizione dall'interno della dimensione della *Lebenswelt*, poiché per propria costituzione essa rifiuta il rapporto fra domanda e risposta, ma anche perché essa ha già escluso qualunque ordine esterno non concordante con se stessa. Ciò che sta al di fuori dei confini del mondo della vita è strutturato diversamente, poiché manifesta un distanziamento fra intenzione ed intenzionato. Per questo Blumenberg scrive:

Il mondo della vita deve negare ogni informazione su come si viva in esso. È proprio questo, infatti, che costituisce il passare inosservato della sua ovvietà, intendendo quest'ultima come la sua determinazione "sostanziale". [...] Il mondo della vita è privo di espressione per il suo osservatore, che necessariamente viene da fuori – e quindi è deludente per chi osserva l'osservatore. [...] L'interrogazione sul mondo della vita non può essere importata dentro questo mondo [...]. Assenza di ermeneutica, rifiuto di accettare il rapporto di domanda e risposta costituiscono anzi il contrassegno dell'adattamento terminale ad una realtà che grazie a questa eliminazione di ogni attrito diventa un "mondo della vita".⁹⁹

La *Lebenswelt* non è il risultato di un processo, la fase finale di un adattamento allo scorrere ultimamente concorde della realtà; al contrario, essa è l'eliminazione di principio, entro propri i confini, di ogni possibile non concordanza, di ogni negazione: una sfera di concordanza premodale del mondo, di cui non è possibile fare esperienza¹⁰⁰. In assenza delle modificazioni dell'esperienza, oscurato quindi l'orizzonte della possibilità, viene a cadere la profondità necessaria per l'emersione di una qualche forma di senso. Per poter dire qualcosa sul mondo della vita bisogna tenere presente che «esso isola e pone in evidenza essenziali caratteristiche intuitive di ciò che un mondo è – una struttura di familiarità, che non ha affatto bisogno di essere anche un oggetto»¹⁰¹.

⁹⁸ *ThL*, p. 89: «*In der Lebenswelt gibt es die Sinnfrage nicht*».

⁹⁹ *LuW*, pp. 59-60, tr. it. cit., p. 76 passim.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Ricorrendo ad un altro esperimento mentale, Blumenberg sostiene che chi per ipotesi visse dall'interno la *Lebenswelt* non ne saprebbe nulla e che proprio per ricavarne qualche conoscenza, si dovrebbe abbandonarla¹⁰². Non si può però considerare il mondo della vita come un mero mondo prelogico o legato, in qualche modo, ad una sfera di primitività, riscontrabile empiricamente in popoli lontani o nella primigenia storia dell'uomo. Infatti,

Ciò che ci rende tanto ignoranti e ci mantiene nell'ignoranza, è la sua costitutiva mancanza di espressione, di predicatività. Ciò non vuol dire che sia muto. Il mondo della vita ha le proprie storie [*Sie hat ihre Geschichten*], che possono causare pensosità [*Nachdenklichkeit*], ma che rendono superfluo il pensiero come rapporto condizionale di domanda e risposta»¹⁰³.

Un passo, quest'ultimo, che sembra apparentemente contraddire quanto affermato in pagine precedenti:

Non si danno "storie dal mondo della vita" [*Es gibt keine "Geschichten aus der Lebenswelt"*]. Dobbiamo aver abbandonato il mondo della vita per poter parlare di esso, non tanto ricordando quanto dischiudendo il ricordo [*Erinnerung erschließend*] – rimandando, non da ultimo sotto questo aspetto, all' "anamnesi" platonica».¹⁰⁴

La controversia può essere sciolta soffermandosi ancora in via preliminare sul rapporto fra mondo della vita e riflessione: il mondo della vita ha le proprie storie, ma non vi sono storie provenienti dal mondo della vita. La considerazione richiede di tener conto del doppio punto di vista che si concreta in queste frasi contrastanti. Che il mondo della vita abbia le proprie storie significa intendere che esso contiene al proprio interno un senso che si risolve da sé, consumandosi nella propria esecuzione concordante e che non ha bisogno di essere esplicitato predicativamente o di emergere da un'interrogazione. L'esempio portato da Blumenberg è quello della favola¹⁰⁵: la morale che da essa si trae è il segno di una distanza da ciò che essa ovviamente significa. Come forma di razionalizzazione nella logica della domanda e risposta, la morale spiega ciò che non aveva bisogno di spiegazioni perché si comprendeva da sé.

¹⁰² Cfr. *ibidem*.

¹⁰³ *LuW*, p. 67, tr. it. cit., pp. 85.

¹⁰⁴ *LuW*, p. 23, tr. it. cit., p. 37.

¹⁰⁵ *LuW*, pp. 67-68, tr. it. cit., p. 85.

Da questa base si può comprendere l'altra frase: non ci sono storie dal mondo della vita. La storia, la fiaba, l'aneddoto, il mito, la metafora non sono espressioni dirette ed immediate della *Lebenswelt*, sono piuttosto forme che implicano già una rottura con essa, ma che mantengono i retrocollegamenti col mondo della vita. Pur non essendo suoi prodotti, il mondo della vita trova in essi, sottraendovisi, un'articolazione e una forma sensata.

Non è possibile tornare alla *Lebenswelt* tramite il semplice ricordo, perché di essa non se ne conserva alcuno; piuttosto è tramite la dischiusura della rimemorazione, tramite cioè un'ermeneutica della memoria, che si possono trarne delle indicazioni: ripercorrere ed elaborare quanto si deposita nelle forme culturali di articolazione del mondo, sondandone la fungente complessità – l'*Umständlichkeit*¹⁰⁶ su cui Blumenberg tornerà più volte – che si sottrae allo sguardo indagatore.

La questione del senso del mondo della vita e della sua funzione fondativa si pone in termini nuovi rispetto ad Husserl:

Con l'espressione *Lebenswelt* – sostiene Blumenberg – non è giudicato, preferito o premiato l'irrazionale torpore del rifiuto contro vigenti pretese di fondazione, ma piuttosto è appreso descrittivamente come potesse essere regolata la concorrenza tra autopreservazione e riflessione là dove non si comprende da sé il sopravvivere [*das Überleben*] innanzitutto e prima di ogni cosa.¹⁰⁷

Il tema del senso del mondo della vita pone quello della sua razionalità, questione Blumenberg affronta facendone emergere i risvolti antropologici. Rispetto alla vita umana, infatti, il «mondo della vita è quindi il mondo nel quale da sempre non siamo più»¹⁰⁸ e che «è qualcosa d'altro rispetto al mondo dei fatti in cui viviamo»¹⁰⁹.

La *Lebenswelt* ha una propria razionalità che non si esprime nella necessità teoretica di una ragione fondamentale. Anzi la razionalità del mondo della vita

¹⁰⁶ Cfr. *LuW*, p. 68, tr. it. cit., p. 85. Il termine, caratteristico di Blumenberg, assumerà maggior rilievo proprio in rapporto alla forma complessa del mito, analizzata nella terza parte della presente ricerca.

¹⁰⁷ *ThL*, p. 84: «Mit dem Ausdruck "Lebenswelt" wird also nicht die irrationale Dumpfheit der Verweigerung gegenüber bestehenden Begründungsansprüchen bewertet, vorgezogen, gepriesen, sonder deskriptiv erfaßt, wie die Konkurrenz zwischen Selbsterhaltung und Reflexion dort geregelt sein konnte, wo sich zuerst und vor allem das Überleben nicht selbst verstand».

¹⁰⁸ *ThL*, p. 38: «Lebenswelt ist dann die Welt, in der wir immer schon nicht mehr sind».

¹⁰⁹ *Ibidem*: «Eine Lebenswelt, so der erste Verdacht, ist etwas anderes als die faktische Welt, in der wir leben».

appartiene all'ambito della vita e della sua prosecuzione, esprime quindi la propria sensatezza non ponendo affatto la questione del bisogno di fondamenti:

Chi ha bisogno di fondare poco o nulla può forse vivere di più, poiché, come ha già detto Fichte, vivere è non-filosofare, che certamente non significa che non-filosofare sarebbe già vivere. Dopo tutto, il mondo della vita sarebbe anche quello in cui si ha così tanto a che fare con la vita e il mantenimento di essa, che ogni bisogno di ragioni e spiegazioni, di riflessioni, non solo disturberebbe l'immediatezza di questa condotta di vita [*Lebensvollzug*], ma anche la sicurezza derivante dalla concentrazione ininterrotta sul suo mantenimento¹¹⁰.

Finché la vita scorre senza interruzione non ha bisogno di riflettere sui propri fondamenti e non necessita di spiegazioni sulle proprie strutture. La razionalità del proprio trascorrere si manifesta nell'aver già deciso su tali questioni escludendole dal proprio orizzonte, lasciandole al di fuori dei confini della propria funzione. Anche in questo senso, il mondo della vita è un concetto limite che, tuttavia, non ha esso stesso dei limiti: la *Lebenswelt* «acquisisce dei limiti solo quando e mentre li oltrepassa. Essa è una totalità, ma una totalità infondata, perché essa stessa, sotto questo aspetto, non interrogata»¹¹¹.

L'interrogazione sul senso e sulle ragioni del mondo della vita non può che venire da fuori, in un processo di descrizione che inevitabilmente distrugge il proprio oggetto negandone le caratteristiche fondamentali. Per questo Blumenberg conferma in modo più incisivo che:

Il mondo della vita è tanto una totalità delle cose senza fondamenti [*Unbegründeten*] quanto una totalità infondata. La sua razionalità non sta nel non voler, non dover o non poter interrogarsi sulle ragioni, bensì nel non aver bisogno di interrogarle. Non "poter" interrogare avrebbe qui il senso che: la densità del dominio dell'ovvietà non lascia

¹¹⁰ *ThL*, pp. 83-84: «wer wenig oder nichts zu begründen braucht, kann vielleicht mehr leben, denn, wie schon Fichte gesagt hat, Leben ist Nicht-Philosophieren – was freilich noch nicht bedeutet, daß Nicht-Philosophieren schon Leben wäre». Cfr. anche *ThL*, pp. 90s, 92. La citazione completa di Fichte è la seguente: «Beide, Leben und Spekulation, sind nur durch einander bestimmbar; Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren, Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben, und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe als diese». Fichte si esprime così in un frammento allegato a due lettere inviate il 22 aprile 1799 a K.L. Reinhold e a F.H. Jacobi, in risposta alle posizioni di quest'ultimo sul senso della speculazione; il frammento è pubblicato in Johann Gottlieb FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe III: Briefe, Band 3: Briefe 1796–1799, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Peter K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 330-333, in part. p. 333. La citazione è ripresa da Blumenberg anche in *ThL*, p. 33.

¹¹¹ *ThL*, p. 84: «Lebenswelt ist zwar ein Grenzbegriff, aber die durch ihn bestimmte oder zu bestimmende Lebenswelt hat selbst keine Grenzen. Sie bekommt Grenzen erst, wenn sie und indem sie überschritten werden. Sie ist eine Totalität, aber eine unbegründete, weil selbst nach diesem Merkmal unbefragte».

emergere la questione dei fondamenti, essa inibisce attraverso l'assenza di necessità [Unbedürftigkeit].¹¹²

La questione dei fondamenti viene sempre denegata perché non arriva a imporsi come problema. Questi nascono quando la chiusura del mondo della vita viene interrotta; il suo limite viene riconosciuto e posto nel momento in cui è oltrepassato. Ed è su questo movimento di superamento del limite e di rottura della propria intima coerenza che la «struttura di familiarità»¹¹³ del mondo della vita mostra l'instabilità e la fragilità che nasconde a se stessa.

Blumenberg infatti si sofferma a lungo sulla struttura liminare della *Lebenswelt*, in particolare dispiegando come essa sia in contrasto con l'interrogazione filosofica. La dimensione dell'ovvio, del familiare, di ciò che è sempre vicino ha come proprio limite il rapporto con lo sconosciuto, l'estraneo, il distante, che *idealiter* è già stato integrato.

Nonostante la negazione sia stata eliminata, il possibile preme, dall'esterno, sull'orizzonte del mondo della vita:

Il mondo della vita è un mondo definito mediante la sua funzionalità. Ma come mondo umano della vita esso è nella sua periferia sempre già profilato non chiaramente, facilmente instabile, per così dire, sfrangiato fra la sua costante ovvietà e le invasioni dello sconosciuto – di ciò che accade, ma che non era ovvio [*also dessen, was der Fall ist, aber nicht selbstverständlich war*]. Questo sconosciuto che insorge alla periferia è continuamente intercettato da azioni di superamento: tramite la nominazione, l'integrazione metaforica, infine per mezzo di subordinazione e classificazione concettuale. Emozionalmente questo margine del mondo della vita è presidiato da processi di disconoscimento, di spavento, di terrore, di paura¹¹⁴.

Fino ad arrivare, per reagire ai casi più travolgenti, alle formazioni del numinoso e della paura di fronte a potenze nascoste dietro lo sconosciuto (cui Blumenberg fa

¹¹² ThL, p. 85: «Die Lebenswelt ist sowohl eine Totalität des Unbegründeten als auch eine unbegründete Totalität. Ihre Rationalität besteht nicht darin, nach Gründen nicht fragen zu wollen oder zu sollen oder zu können, sondern nach ihnen nicht fragen zu brauchen. Nicht fragen zu "können" hätte hier den Sinn, daß die Dichte der Herrschaft von Selbstverständlichkeit auf Fragen nach Gründen nicht kommen läßt, sie verhindert durch Unbedürftigkeit».

¹¹³ LuW, p. 60, tr. it. cit., p. 76.

¹¹⁴ ThL, p. 135: «Die Lebenswelt ist eine durch ihre Funktionstüchtigkeit definierte Welt. Aber als menschliche Lebenswelt ist sie an ihrer Peripherie immer schon undeutlich konturiert, leicht unbeständig, sozusagen ausgefranst zwischen ihrer konstanten Selbstverständlichkeit und den Invasionen von Unbekanntem – also dessen, was der Fall ist, aber nicht selbstverständlich war. Dieses an der Peripherie auftretende Unbekannte wird ständig aufgefangen durch Aktionen der Bewältigung: durch Namengebung, durch metaphorische Eingliederung, schließlich durch begriffliche Subordination und Klassifizierung. Emotional ist dieser Rand der Lebenswelt besetzt mit Vorgängen des Befremdes, des Erschreckens, des Entsetzens, der Furcht».

riferimento alludendo implicitamente alle teorie di Hermann Usener e di Rudolf Otto¹¹⁵).

Il mondo della vita si difende, resiste integrando in forme, tenta di ricondurre al familiare ciò che si presenta come sconosciuto. Dal punto di vista antropologico il margine del mondo della vita, il limite della conduzione normale e non problematica della vita umana, è dominato da sentimenti di rifiuto e di angoscia, quest'ultima intesa proprio come correlato dell'indeterminatezza dell'orizzonte del mondo della vita¹¹⁶.

3. La realtà ovvia e la realtà della fenomenologia

Il rapporto tra mondo della vita e teoria si concretizza nell'ampia trattazione offerta da Blumenberg circa il concetto di realtà. Intendendo la fenomenologia come ultima manifestazione di un'esigenza insopprimibile di realismo, Blumenberg circoscrive l'area semantica del termine realtà relativamente alla teoria filosofica, mostrando come esso si distingue da un concetto ovvio di realtà che, sempre implicato, sfugge all'analisi.

L'assenza della negazione e l'esclusione dell'orizzonte di possibilità comportano, da parte del mondo della vita, la preclusione dei rapporti con la teoria. Blumenberg sancisce una totale contraddittorietà fra i due termini, escludendo di conseguenza la possibilità di una teoria del mondo della vita¹¹⁷. Intorno a questa posizione paradossale si avvolgono le riflessioni sulla relazione genetica fra mondo della vita e filosofia. Da una parte, la *Lebenswelt*, comprendendosi da sé, resiste alle incursioni del possibile, ma, dall'altra, integra queste ultime facendole risprofondare in ciò che si dà ovviamente. In questo duplice movimento, allora, il mondo della vita realizza la propria funzione di salvaguardia della concordanza solo negandosi, cioè accentuando il non ovvio per trasformarlo nell'ovvio: questo processo è la vera

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁶ Cfr. *ThL*, pp. 136s., 139.

¹¹⁷ Cfr. M. Sommer, *Nachwort des Herausgebers*, in *ThL*, pp. 243-247. È lo stesso curatore del volume di inediti a sottolineare che Blumenberg non ha mai scritto un libro intitolato "Teoria del mondo della vita" e che non avrebbe potuto farlo perché tale espressione, nel quadro delle riflessioni blumenberghiane, è contraddittoria.

paradossalità della *Lebenswelt*, definita da Blumenberg come un «sistema di autodistruzione»¹¹⁸ che si realizza e si nega continuamente. D'altra parte, però, il filosofo sottolinea spesso come il mondo della vita non possa essere abolito¹¹⁹. Questa essenziale instabilità deve essere compresa come la confluenza di due punti di vista fra loro non conciliabili: dall'interno non è possibile comprendere la precarietà del mondo della vita, poiché ogni realtà capace di difendersi è circondata da altri ordini di realtà, che sono, dunque, presuppone; circostanza che il mondo della vita esclude. Da un punto di vista esterno, invece, partendo dal concetto di realtà della teoria, il mondo della vita, per definizione, è già presupposto come dissolto perché da esso si è da sempre già usciti.

Realizzandosi nella propria negazione, la *Lebenswelt* si costituisce nell'opposizione radicale al concetto di realtà della fenomenologia, il quale è da intendersi come:

Il risultato di una verifica universale e della concordanza delle datità della coscienza al loro contesto, non come una "caratteristica" di dati isolati e non come una "preconcezione" di una definitività insuperabile e, per così dire, sconcertante. La nostra coscienza della realtà non è affatto correggibile nella sua interezza, ma sempre e solo parzialmente e, per precisamente, tramite istanze integrabili.¹²⁰

La realtà con cui la coscienza ha a che fare è sempre aperta a nuove possibilità di integrazione, senza che la sua struttura di fondo venga a sgretolarsi. Non così accade all'interno della caverna platonica¹²¹, che condivide, a parere di Blumenberg, la peculiarità fondamentale della *Lebenswelt* husserliana: impedire di principio le

¹¹⁸ *ThL*, p. 98 «*ein System der Selbsterstörung*».

¹¹⁹ Cfr., *ThL*, p. 79.

¹²⁰ Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, trad. ingl. di T. Kiesel, in Lester E. EMBREE (edited by), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 425-444, qui p. 425: «*The relationship between the "Life-World" which Husserl stigmatizes with the label of "self-evidence", and the concept of "reality", by which in our everydayness we explicitly or implicitly characterize whatever concerns us in our everyday dealings, was first elucidated in that unparalleled philosophical model of thought that Plato portrayed at the center of the Republic in the guise of the allegory of the cave*». Il testo è stato pubblicato originariamente in traduzione inglese e solo di recente ne è stata resa nota la versione tedesca originale. Nonostante in nota venga riportato solo il testo inglese, per le traduzioni in italiano si è tenuto conto anche della versione tedesca pubblicata in *ThL*, pp. 157-180.

Ivi, p. 428: «*the consciousness of reality is understood as the result of the universal verification and consensus of the data of consciousness in their context, not as a "mark" of isolated data and not as a "preconception" to an insuperable and, as it were, perplexing conclusion. Our consciousness of reality is not at all corrigible in its entirety, but always only partially and in fact through integrable instances*».

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 425.

categorie della possibilità e della modalizzazione dell'esperienza, risolvendosi quindi in un orizzonte che, presentandosi come ovvietà¹²², esclude spazi di libertà e conoscenza. Per questo «il mondo della vita è il contropolo della realtà in cui la fenomenologia è diventata possibile, ma anche, secondo la tarda auto-interpretazione di Husserl, è diventata inevitabile. Fra i due poli giace la storia»¹²³.

Ma quale aspetto rende la fenomenologia radicalmente incompatibile con il mondo della vita che essa stessa dischiude? Blumenberg va al cuore della fenomenologia: è infatti il complesso di operazioni che trasforma le datità, intese come esempi singolari, in pure possibilità esemplari – chiamato da Husserl libera variazione o variazione eidetica – ciò che qualifica in modo determinante l'indagine fenomenologica. Come sostiene lo stesso Husserl: «se si amano i paradossi, si può dire [...] che la *“finzione”* costituisce l'elemento vitale della fenomenologia, come di tutte le scienze eidetiche, che la finzione è la sorgente da cui trae nutrimento la conoscenza della *“verità eterna”*»¹²⁴. La fenomenologia diventa operativa assumendo un concetto di realtà aperto alla possibilità, un concetto che ammette di pensare una realtà variabile senza che l'eventuale modifica parziale conduca all'autodistruzione. Mondo della vita e libera variazione sono due poli opposti, mediati dalla filosofia; essa stessa indice di un nuovo modo di rapportarsi al mondo, «quando non si è più sicuri di sapere cosa ci riguarda e che cosa ci deve importare»¹²⁵.

Gli strumenti della riflessione filosofica permettono l'accesso alla dimensione dinamica del mondo della vita, ma con alcune limitazioni che derivano dalla loro natura genetica. Infatti, secondo Blumenberg, la costruzione di un'ipotetica teoria del mondo della vita è opera vana:

La teoria del mondo della vita – per quanto rude possa suonare questa affermazione – non serve a comprendere il mondo della vita. La definizione stessa del mondo della vita lo esclude: è esso che si comprende da sé. Non ha bisogno di assistenza e non ne fornisce alcuna. Il mondo della vita non è nulla per un'avanguardia della formazione della coscienza. D'altra parte: nulla di ciò che ci aiuta a comprendere il mondo può essere inutile allo scopo di comprendere il nostro mondo. Ma la via è appunto una deviazione [*der Weg*

¹²² Cfr. *ivi*, p. 429.

¹²³ *Ivi*, p. 430: «*The life-world is the counterpole of reality in which phenomenology has become possible, but also, according to Husserl's later self-understanding, it has thereby become inevitable. Between the two poles lies history*».

¹²⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, cit., p. 132 tr. it. cit., p. 170.

¹²⁵ *LuW*, p. 23, tr. it. cit., p. 37.

ist eben ein Umweg], e il rischio delle deviazioni è che non garantiscono che raggiungeremo la meta. Noi abbiamo bisogno di una teoria del “mondo della vita” perché non possiamo più vivere in un mondo del genere, ma neppure possiamo sfuggire completamente ad esso, per raggiungere il controllo intellettuale del nostro mondo.¹²⁶

Il metodo della libera variazione è possibile solo se fondato su un diverso tipo di rapporto con la realtà rispetto alle preclusioni del mondo della vita; infatti, l’abbandono della *Lebenswelt*, permette alla filosofia di «procurarsi invarianti sicure: nuclei di resistenza, “essenzialità” come possessi di legittimità ultime»¹²⁷. Le essenze di nuovo genere così conquistate svolgono una funzione di carattere compensatorio «simmetricamente corrispondente ma non reintegratrice, per l’involucro di ovvietà distrutto dallo stesso processo che trova appunto così la sua conclusione: per la scomparsa del mondo della vita»¹²⁸. Rispetto all’ovvietà della *Lebenswelt*, le nuove essenzialità ricostruiscono un riferimento ad elementi stabili senza per questo riproporre un nuovo mondo della vita ma anzi, in forza del nuovo procedimento, radicalmente sostituito.

In termini di rapporto col mondo, la compensazione fornita dalla libera variazione sottende una funzione antropologica cui Blumenberg è molto attento. Pensare infatti una datità nell’ambito delle sue possibili variazioni, significa anticipare le modificazioni del mondo, «anticipare le casualità, per poter credere alla solidità di quello che resta, per vivere senza problemi con il mondo»¹²⁹. Se nella dimensione della *Lebenswelt* le modifiche sono per principio escluse o comunque integrate in un processo inavvertibile; nel mondo aperto alla possibilità, quello in cui l’essere umano può vivere, la libera variazione addomestica la contingenza dell’accadere assumendola metodicamente come strumento operativo della coscienza, per riottenere ad un nuovo livello una forma di concordanza dell’esperienza.

3.1 Genesi della negazione e la modalizzazione dell’esperienza

Il metodo della libera variazione e gli elementi basilari della sua possibilità sono ampiamente esposti da Husserl nell’opera intitolata *Erfahrung und Urteil*. Il testo ha

¹²⁶ *LuW*, p. 22, tr. it. cit., p. 36

¹²⁷ *LuW*, p. 23, tr. it. cit., p. 37.

¹²⁸ *LuW*, p. 23, tr. it. cit., p. 38.

¹²⁹ *LuW*, p. 24, tr. it. cit., p. 38.

una storia travagliata, infatti, non venne composto direttamente da Husserl ma fu il prodotto di una composizione e di un'elaborazione di diversi scritti husserliani portato a compimento da Ludwig Landgrebe, sotto la guida del maestro finché questi rimase in vita.

L'impianto strutturale del testo è teso alla chiarificazione della genesi del giudizio logico a partire dalla dimensione antepredicativa dell'esperienza. L'interesse di Blumenberg nei confronti di *Erfahrung und Urteil* è dovuto al fatto che in esso Husserl analizza in forma particolareggiata i gradi del passaggio dall'esperienza antepredicativa al giudizio logico, portando quindi una lente d'ingrandimento sulla sottile soglia di transizione che procede dall'esperienza concordante del mondo della vita alla costituzione di un mondo pensabile nell'orizzonte della possibilità¹³⁰. In questo senso, l'indagine fenomenologica traccia «la struttura e l'originarsi del mondo possibile in generale dalle fonti soggettive»¹³¹. In altri termini, Blumenberg ravvisa nelle ricerche di Husserl la descrizione della genesi della categoria di possibilità, che permette il metodo della libera variazione – la linfa vitale della fenomenologia – a partire da un mondo ovvio che la esclude. Parallelamente a questo processo genetico delle operazioni logiche, si può riscontrare il processo di uscita dal mondo della vita della coscienza stessa, che rinviene le proprie condizioni di possibilità in una dimensione che per essenza le nega.

Blumenberg sostiene che «della negazione, senza la quale è impossibile pensare il concetto di contingenza, nella “logica genetica” Husserl aveva descritto la base ante predicativa e intuitiva: la cancellazione»¹³². È proprio grazie alla tematizzazione del mondo della vita operato dalla logica genetica sviluppata da Husserl che diventa possibile pensare quel «"mondo iniziale" [*Ausgangswelt*] a partire dal quale poterono verificarsi, sotto la condizione della sua alterazione e demolizione, i vissuti che conducono alla negazione»¹³³.

Nel paragrafo 21 di *Esperienza e giudizio* Husserl si occupa proprio della genesi della negazione.

¹³⁰ Cfr., Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, cit., p. 435, in cui egli sostiene che, in queste pagine, Husserl trovi una via per uscire dal mondo della vita senza ricorrere a soluzioni volontaristiche (che è invece quanto è prospettato, secondo Blumenberg, nella *Krisis*).

¹³¹ *EU*, p. 48, tr. it. cit., p. 44.

¹³² *LuW*, p. 47, tr. it. cit., p. 63.

¹³³ *LuW*, p. 48, tr. it. cit., p.63.

Il decorso della percezione di un oggetto può avvenire con o senza impedimenti. Ciò significa innanzitutto che il susseguirsi dell'esperienza procede secondo «intenzioni di aspettazione»¹³⁴ o protensioni riguardo ciò che verrà successivamente a datità (così come conserva ritenzionalmente l'unità delle esperienze appena passate). Nel caso che la percezione proceda normalmente: «nel processo continuo ed ininterrotto delle fasi [...] ha luogo un processo continuo di stimolazioni attualizzanti e quindi del soddisfacimento delle aspettative, ove questo soddisfacimento è sempre in pari tempo una determinazione ulteriore dell'oggetto»¹³⁵. In questo caso, l'oggetto «sta allora nella certezza schietta come esistente e come esistente così per noi»¹³⁶, in una perfetta concordanza dell'esperienza, priva di discordanze. Blumenberg vede in ciò una chiara descrizione dell'esperienza appartenente al mondo della vita, in cui il mondo «mantiene ciò che promette, di qualunque cosa possa trattarsi; e che quello che non può mantenere, non lo promette»¹³⁷.

Accade esattamente il contrario quando la tendenza concordante dell'esperienza viene interrotta. In questo caso, l'intenzione non viene soddisfatta e ci si ritrova una «immagine dell'oggetto»¹³⁸. L'interruzione dell'esperienza può avvenire a causa dell'uscita dell'oggetto dal campo percettivo, oppure perché si intromette un altro oggetto, oppure poiché prevalgono improvvisi interessi tematici verso altre datità, che impediscono una completa esplicitazione del primo oggetto.

Vi è, però, un altro caso di interruzione che conserva l'intenzione rivolta allo stesso oggetto: è il caso della delusione, detta «*Enttäuschung*»¹³⁹. Husserl discute l'esempio della percezione di una sfera uniformemente rossa. In una prima fase, la sfera soddisfa una serie di percezioni concordi, ma girando intorno alla sfera e proseguendo il decorso percettivo, i raggi protensionali si imbattono in un aspetto in contrasto con la delineazione originaria: qualcosa delude l'aspettativa, la sfera non è più rossa, ma è verde, e non è più uniforme, bensì ammaccata. La coscienza va incontro ad una delusione delle sue aspettative. È proprio in questo punto che Husserl rinviene l'origine della negazione:

¹³⁴ *EU*, p. 93, tr. it. cit., 79.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *EU*, p. 94, tr. it. cit., p. 79.

¹³⁷ *EU*, p. 49, tr. it. cit., p. 65.

¹³⁸ *EU*, p. 94, tr. it. cit., 79.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*.

In tutti i casi, perché possa essere mantenuta l'unità di un processo intenzionale, si presuppone qui una certa misura di continuo soddisfacimento. Correlativamente deve pur mantenersi una certa unità del senso oggettivo attraverso il fluire delle apparizioni cangianti. Solo così otteniamo nel fluire dei vissuti con le sue apparizioni la concordanza di una coscienza, un'intenzionalità unitaria che ricomprende tutte le fasi. [...] Nel corso del soddisfacimento si mantiene quindi un quadro unitario di senso; solo una parte dell'intenzione d'attesa delineante è toccata [...]; e la parte corrispondente del senso oggettivo (dell'oggetto presunto come tale) acquista il carattere del "non così, ma altrimenti".¹⁴⁰

Dunque si verifica un contrasto fra l'esperienza e le aspettative che essa delinea, e il contenuto di senso in cui effettivamente si imbatte. Il nuovo contenuto non agisce però solo sull'esperienza momentanea e sulle future protensioni, ma retroagisce anche su tutta la serie precedente. Infatti la nuova configurazione della sfera verde e ammaccata annulla le delineazioni di senso precedenti installandovi un nuovo senso: «l'intero senso della serie di apparizioni è modalmente cambiato e in pari tempo sdoppiato. Infatti il vecchio senso è ancora consaputo ma gli si è sovrapposto quello nuovo ed stato cancellato nei suoi rispettivi momenti»¹⁴¹.

Husserl descrive così «*il fenomeno originario della negazione*»¹⁴², dell'altrimenti o dell'essere-altro e allo stesso tempo mostra come esso non riguardi il giudicare predicativo, ma che anzi «appare nella sua forma originaria già nella sfera antepredicativa della sfera recettiva»¹⁴³. L'esperienza antepredicativa della negazione fonda la possibilità della delusione¹⁴⁴ delle aspettative della coscienza, senza però elidere completamente il senso del mondo. La negazione riguarda sempre una porzione di senso che contrasta con il resto dell'esperienza, la quale continua a valere in modo concordante e soddisfacente. Ma l'accadere della negazione, il disturbo che essa provoca nell'esperienza, rende tematico l'orizzonte implicito entro cui l'esperienza stessa si costituisce¹⁴⁵.

¹⁴⁰ EU, pp. 94-95, tr. it. cit., 80.

¹⁴¹ EU, p. 96, tr. it. cit., 81.

¹⁴² EU, p. 97, tr. it. cit., p. 81

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Sul rapporto ambiguo di priorità fra negazione e delusione, cfr. Jacques DERRIDA, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990, pp. 195-197; trad. it. di V. Costa, ID., *Il problema della genesi nella filosofia Husserl*, Jaca book, Milano 1992, pp. 213-215.

¹⁴⁵ Cfr. L. Landgrebe, *Welt als phänomenologisches Problem*, cit., p. 119, tr. it. cit., pp. 74s: «Ma l'orizzonte stesso diventa tematico, in modo originario, soltanto nei casi in cui si verifica un disturbo dei rimandi costituenti l'orizzonte del nostro mondo, quando il nostro modo di comprendere incontra dei limiti».

Ma dopo l'interruzione provocata dalla negazione, spiega Husserl:

Noi ritroviamo per ciò stesso una percezione che assomiglia a quella normale, poiché il cambiamento di senso che procede parallelamente alla cancellazione ristabilisce la percezione di un senso unitario e continuamente concordante, procedendo nella quale troviamo un soddisfacimento stabile delle intenzioni: con l'introduzione del "verde e ammaccato" tutto ritorna a concordare.¹⁴⁶

Rispetto alla concordanza precedente la cancellazione, la nuova concordanza così ristabilita mantiene ritenzionalmente il sistema dell'antica protensione come tolta e non valida, sostituendole un nuovo senso valido¹⁴⁷.

Riassumendo quanto esposto, Husserl individua i due nuclei fondamentali della sua descrizione: innanzitutto, la negazione presuppone sempre la costituzione normale di oggetti tramite la concordanza e l'unità ininterrotta della percezione. Senza questa normalità originaria dell'esperienza non vi potrebbe essere modificazione di segmenti di senso. Secondariamente, la costituzione degli oggetti percettivi si realizza sempre in un quadro di intenzioni che possono essere deluse e che lasciano quindi aperte le possibilità di delineazione protensionale dell'esperienza.

Nel fenomeno della negazione, Blumenberg riscontra l'esperienza originaria di uscita dal mondo della vita: «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 e solo da ultimo conduce al giudizio, ma più probabilmente si manifesta nella decisione di invertire la marcia sul cammino del riempimento mancato»¹⁴⁸. È solo tramite questa esperienza che è possibile conquistare davvero il suo contrario, la soddisfazione e il riempimento dell'esperienza, cioè la posizione. Infatti, aggiunge Blumenberg, «solo ora il successo non è inerente all'ovvia struttura del vissuto, ma è da attribuire ad una variante trovata nella negazione. Di conseguenza, ciò che occorre è innanzitutto la conferma e il riconoscimento che ciò che *ora* è *qui*, in effetti è ciò che avrebbe dovuto trovarsi *là* e *allora*»¹⁴⁹. La posizione delle datità sembra essere delineata dal filosofo come un processo posteriore all'originario sorgere della

¹⁴⁶ *EU*, p. 98, tr. it. cit., 82.

¹⁴⁷ Cfr., *ibidem*.

¹⁴⁸ *LuW*, p. 50, tr. it. cit., p. 66.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

negazione. Il presupposto di un'originaria e sempre presupposta concordanza dell'esperienza è accettata sia da Husserl sia da Blumenberg, ma con una differenza di valutazione da parte del secondo. Per Blumenberg, infatti, esso appartiene alla struttura ovvia del mondo della vita, che è sottratto all'orizzonte descrittivo della fenomenologia. Ciò che è originario, dal punto di vista del filosofo di Lubeca, è invece la negazione, che spezza la concordanza implicita e inverte la marcia delle esperienze; a partire da questa, successivamente, si può ristabilire una nuova concordanza, come sottolineato anche da Husserl, che è passata attraverso l'attività della coscienza. La posizione è una posizione riflessa, mediata dagli elementari processi logici della coscienza.

Inoltre, per mezzo del vissuto-base della negazione, irrompe l'orizzonte della possibilità. Il decorso percettivo cambia direzione: non solo riconosce che ciò che si è dato non è ciò che si aspettava che fosse, ma anche rimette in moto un decorso percettivo modificato che cerca la conferma che ciò che ora è qui, è ciò che doveva essere là e allora. Detto in altri termini, vi è uno sfasamento dell'esperienza che apre alla coscienza la possibilità che le cose stiano diversamente da come pensava che fossero. In questo senso, lo strumentario logico che a partire dalla negazione comincia a formarsi risulta essere l'insieme «dei mezzi impiegati per eliminare guasti della coscienza, per riparare o evitare interruzioni di coerenza, per eludere difficoltà incombenti modificando il piano di intensità delle affermazioni»¹⁵⁰. Il fenomeno della negazione è il primo passo intrapreso dalla coscienza per correggere un'esperienza mancata, una potenziale crisi di senso che, mediante atti logici di autoaffermazione¹⁵¹, viene ricondotta alla concordanza. Ciò che Husserl avrebbe denominato decisione per l'atteggiamento teoretico, è interpretato da Blumenberg come «una trasformazione dell'autoconservazione»¹⁵² che risiedeva nella forma della premodalizzazione nel mondo della vita; l'abbandono di quest'ultimo «vuol dire entrare nella contingenza del mondo e vedersi non tanto imposta, quanto inflitta la sua non ovvietà come stimolo alla sua elaborazione teoretica»¹⁵³.

¹⁵⁰ *LuW*, p. 48, tr. it. cit., p. 64.

¹⁵¹ *LuW*, p. 337, tr. it. cit., p. 374.

¹⁵² *LuW*, p. 349, tr. it. cit., p. 387.

¹⁵³ *LuW*, p. 351, tr. it. cit., p. 388.

3.2 Libera variazione e contingenza del mondo

Il vissuto della negazione è il momento di congiunzione e di separazione fra i due poli opposti di mondo della vita e metodo della libera variazione. Quella che Blumenberg considera la meno evidente fra le capacità della coscienza, ma anche la sua prestazione più pregnante¹⁵⁴, appunto la negazione, ha come proprio prodotto ultimo la costruzione del metodo della libera variazione

Sempre in *Esperienza e giudizio* Husserl descrive le proprietà della variazione e il suo uso in ambito fenomenologico¹⁵⁵. Per ottenere concetti puri, cioè concetti non dipendenti da elementi empirico-fattuali e che siano in grado di «prescrivere delle regole a tutte le singolarità empiriche»¹⁵⁶, si deve procedere tramite variazioni. In questa operazione, facendosi guidare da un modello di oggettività empirica o fantasticata, si procede alla sua trasformazione per mezzo della pura fantasia. Si ottengono così infinite immagini simili al modello e l'intera serie delle variazioni possibili «compare nel modo del vissuto soggettivo del “qualsivoglia”»¹⁵⁷.

Secondo Husserl, la molteplicità delle riproduzioni è però attraversata necessariamente da un'unità: nella libera variazione è mantenuta una forma universale e necessaria senza la quale l'oggettività di un certa specie sarebbe impensabile. Questa essenza universale è chiamata da Husserl *eidōs*¹⁵⁸. Quel che è interessante portare alla luce sono gli aspetti procedurali del metodo qui descritto. Infatti, la sola possibilità di un'operazione metodica di questo genere implica una relazione fra coscienza e mondo molto diversa rispetto a quella riscontrabile nel mondo della vita. Poter immaginare *ad*

¹⁵⁴ Cfr. Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, cit., p. 435.

¹⁵⁵ Una disamina approfondita delle pagine di *Erfahrung und Urteil* sulla libera variazione è presente in Paolo SPINICCI, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 153-159.

¹⁵⁶ *EU*, p. 410, tr. it., p. 314.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Cfr. *EU*, p. 411, tr. it. cit., p. 315. Considerazioni analoghe sono presenti in E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, hrsg. von Paul Janssen, M. Nijhoff, Den Haag 1974, pp. 252-257; trad. it. di G. D. Neri, ID., *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Mimesis, Milano 2009 (ediz. orig. Laterza, Bari 1966), pp. 251-254. Sul tema dell'*eidōs* e del suo significato nella dottrina husserliana della *Wesensschauung*, cfr. E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, cit., pp. 48-73, in cui l'autore collega l'intuizione eidetica husserliana alla presenza di momenti figurali nella strutturazione dei dati sensibili: «Letteralmente: le idee si vedono» (*ivi*, p. 54); cfr. E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, cit., pp. 85s; V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milano 1999, pp. 29-37.

libitum infinite varianti di uno stesso modello per rendere visibile l'universale, inteso come *eidōs*, significa tenere sotto presa una serie sempre aperta di *ficta*. Per la coscienza cogliere la libera variazione nella sua unità processuale è indice di un'apertura al mondo che ne anticipa le possibilità. Non solo le strutture essenziali del mondo vengono pensate come emergenti da un libero processo di variazioni infinite, ma, dal punto di vista di Blumenberg, cambiando il concetto di realtà presupposto alla costituzione di un mondo, la fenomenologia lo pensa come un frammento fra le infinite possibilità. Inoltre, rivolgersi ad esso come possibilità singola, vuol dire intendere il mondo in una dimensione di contingenza¹⁵⁹ che ha bisogno di essere sempre verificata e incanalata proprio dalla libera variazione, la quale anticipa e mostra un rapporto sempre precario con il mondo dotato di senso.

In questa direzione si chiarisce il contrasto fra mondo della vita e fenomenologia: il primo, è rinchiuso nella privazione del negativo e per questo ridotto a struttura di permanente ed ovvia assicurazione; invece, il mondo inteso dalla fenomenologia è aperto alla possibilità e costretto a costituirsi per mezzo di un processo di anticipazione e costante verifica. La possibilità di rotture nello scorrere delle esperienze può certo portare alla delusione delle aspettative della coscienza, senza però che ciò comporti «“l'esplosione” del contesto dell'esperienza»¹⁶⁰. Il concetto di orizzonte sviluppato dalla fenomenologia serve proprio a questo: mantenere concordante il decorso dell'esperienza nonostante le negazioni e le delusioni¹⁶¹, rimandando ad un contesto più ampio capace di riformulare un senso interrotto. Diversamente accade nell'ipotetico orizzonte del mondo della vita, il quale «non è né istantaneo né infinito»¹⁶². Anche in esso, suppone Blumenberg in passaggio di difficile interpretazione, si deve poter pensare la possibilità che le cose stiano altrimenti, ma non intendendole come una anticipazione della libera variazione: «anche nel mondo della vita deve esserci qualcosa di completamente diverso, *niente* da vedere (nell'oscurità e nella nebbia) [inteso] come *non* vedere (ceco, nascosto), *niente* da sentire (nella quiete,

¹⁵⁹ Anche Enzo Melandri nota che «la legittimità del metodo della variazione immaginativa si fonda su una proprietà negativa, cioè sulla contingenza del reale», cfr. ID., *Logica e esperienza in Husserl*, cit., p. 59.

¹⁶⁰ Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, cit., p. 442: «“explosion” of the context of experience».

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 443.

¹⁶² *Ibidem*: «The horizon in the life-world experience can be neither instantaneous nor infinite».

nel silenzio di un altro), [inteso] come *non sentire*»¹⁶³. La differenza capitale con quanto accade nell'orizzonte fenomenologicamente compreso sta nel fatto che a questi casi di negazione non succede il tentativo di correzione: il rimettersi in marcia dell'esperienza verso il proprio riempimento che certifica quanto accaduto come una negazione effettiva. Al riguardo, Blumenberg chiosa: nel mondo della vita «dove tutto può accadere, niente delude, niente disturba; la negazione non ha alcuna funzione»¹⁶⁴.

La negazione invece assume la pienezza del proprio senso solo nel momento in cui crea le condizioni della propria correzione. Nell'origine prepredicativa della negazione viene alla luce in modo chiaro, secondo Blumenberg, «la connessione fra la struttura della coscienza e il concetto di realtà»¹⁶⁵: le ovvietà della *Lebenswelt* si spezzano sotto i colpi della negazione, ma vengono ricomprese in una nuova condizione in cui finalmente emergono le strutture della coscienza e le sue operazioni, provocate dalle interruzioni.

Il cambiamento radicale dell'atteggiamento della coscienza nei confronti del mondo deriverebbe quindi dall'«autoesperienza della coscienza di essere, nella propria intenzionalità, un processo già in atto»¹⁶⁶ e non da decisioni volontaristiche. Il mondo della vita appartiene alla coscienza nella misura in cui essa fa esperienza di se stessa come processo di uscita dalla *Lebenswelt*. L'intenzionalità presuppone sempre il proprio essere in atto: una condizione che esclude quella del mondo della vita.

Sottolineando in particolare il significato antropologico del movimento di uscita, Blumenberg osserva che «dal punto di vista del costruito del mondo della vita, la coscienza, intesa come intenzionalità, non è un adempimento, bensì un'intrusione»¹⁶⁷.

¹⁶³ *Ibidem*: «Even in the life-world it must be something entirely different, nothing to see (in darkness and fog), as not seeing (blinded, hidden), nothing to hear (in stillness, in the silence of another), as not hearing».

¹⁶⁴ *Ibidem*: «Where everything can happen, nothing is disillusioning, nothing is disturbing; the negative is without function».

¹⁶⁵ *Ibidem*: «In the life-world origin of negation the connection between the structure of consciousness and the concept of reality becomes tangible».

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 437: «it can only be the self-experience of consciousness as that process of already actualizing itself in its intentionality». Per maggior chiarezza si riporta, in questo caso, anche il testo tedesco, in *ThL*, p. 172: «jene Selbsterfahrung des Bewußtseins als des in seiner Intentionalität schon sich aktualisierenden Prozess sein».

¹⁶⁷ Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, cit., p. 438: «Viewed from the construct of the life-world, consciousness as intentionality is primarily not fulfilment but intrusion».

4. Genesi del pensiero e della filosofia

Il tema del mondo della vita, nei termini dischiusi dalla fenomenologia, rinnova la questione del cominciamento della filosofia e, allo stesso tempo, della genesi della coscienza. L'opposizione polare fra *Lebenswelt* e libera variazione, così come l'estraneità profonda della coscienza riflessiva che nasce solo dall'autodissoluzione del mondo della vita, rimette in moto l'indagine della genesi del pensiero e delle diverse forme in cui si esso declina. In definitiva viene risolta la questione della genesi del senso delle formazioni simboliche umane. La particolare propensione della fenomenologia a mettere sempre in questione il proprio statuto coinvolge il mondo della vita intendendolo come momento critico che permette di descrivere e valutare i confini del pensiero filosofico: il punto di vista che può interrogare la genesi del senso. L'uscita dalla *Lebenswelt* è il processo fondamentale che è sempre sotto gli occhi di Blumenberg. È in esso che si sviluppano le condizioni di possibilità della coscienza e della filosofia.

Nella rottura e nella disfunzione¹⁶⁸ della concordanza muta radicalmente il rapporto con il senso della realtà; si implica una nuova configurazione dell'essere umano e del mondo in cui vive: nell'orizzonte del possibile, il mondo è stabilizzato per mezzo di strumenti simbolici che rendono gestibile in modo durevole ciò che emerge dal

¹⁶⁸ E. Melandri nota come l'atto di consapevolizzazione debba essere inteso come sintomo di qualcosa: «ciò significa che ogni teoria può essere intesa come sintomo di una sottostante disfunzione; e che inoltre il suo valore è in proporzione alla capacità che essa ha, se ce l'ha, di agire terapeuticamente: cioè eliminare la sua stessa ragion d'essere, di sussistere come "teoria"», ID., *La linea e il circolo*, cit., p. 12. Analogamente a Blumenberg, Melandri sottolinea che: «la presa di coscienza non è un atto gratuito, ma il sintomo di una sottostante disfunzione. La mancanza di presa di coscienza può voler dire due cose diverse, secondo che la negazione venga interpretata come semplice o doppia. Nel primo caso, essa significa che tutto funziona bene e quindi non c'è bisogno di porsi problemi» (*ivi*, p. 14) – condizione che si può ritrovare nel mondo della vita così come descritto da Blumenberg. «Ma, nell'altro caso, significa che la consapevolezza della disfunzione è stata rimossa: in una maniera o nell'altra, i problemi creati dalla presa di coscienza erano, si vede, insopportabili»: (*ibidem*). Ciò significa che le attività di presa di coscienza e di teorizzazione sono simili ma non identiche: la razionalizzazione tramite la teoria può giustificare la rimozione della presa di coscienza, misconoscendo dunque la propria provenienza da una disfunzione originaria (che, al contrario, dovrebbe esplicitare); invece, l'attività della presa di coscienza trascende la teorizzazione: per un verso, la presuppone e, per l'altro, ne è l'antitesi, perché la coscienza radica il sistema simbolico della teoria alle "cose stesse", (cfr. *ivi*, pp. 13-14). In modo convergente a quanto sostenuto da Melandri, Blumenberg interpreta il sorgere della coscienza come espressione "sintomatica" di una disfunzione sottostante, di cui la coscienza stessa è il nuovo orizzonte di soluzione. Anche nella prospettiva aperta dal filosofo di Lubeca, il quale considera la teoria come un prodotto dell'attività della coscienza, la razionalizzazione deve essere pensata come riparazione e, allo stesso tempo, manifestazione di quella disfunzione originaria: la presa di distanza della coscienza dal mondo della vita.

marginale della possibilità. Per loro tramite, sostituendo l'immediatezza escludente della *Lebenswelt*, la coscienza pensa sé stessa e si pensa nel mondo, rapportandosi riflessivamente ad esso. Tuttavia, per comprendere l'origine del nuovo senso da attribuire alla realtà è necessario tener conto che, dal punto di vista del mondo della vita, l'intenzionalità della coscienza è un'estraneità che rompe il regolare flusso dell'esistenza; così come l'ovvia concordanza – resistente alle pressioni esterne che la coscienza presuppone –, vista da fuori, «può apparire come una sfera dell'oscura mancanza di coscienza»¹⁶⁹.

La sua qualità non è necessariamente paradisiaca; difatti la *Lebenswelt* «può giusto possedere il cupo intontimento di un assolutismo della realtà [*Absolutismus der Wirklichkeit*], assolutismo che rispinge di fronte all'indeterminatezza delle condizioni di esistenza al loro minimo»¹⁷⁰: pur formando un mondo che riduce al minimo le condizioni di esistenza umana, queste condizioni sono più sicure e danno maggiori certezze ai pur precari vincoli della vita.

L'irruzione del negativo e l'apertura alla possibilità ne demoliscono la sicurezza fin qui goduta:

Il disturbo della condotta di vita rimane un incitamento alla filosofia. Si vuole comprendere l'emersione del suo pensiero dal mondo della vita, si deve sondare come il modo del pensiero è presente in esso. Qualcosa che abbiamo indicato come il sorgere della pensosità [*Nachdenklichkeit*]. Perché, è sempre possibile dirlo, pensare è uno stato d'eccezione, il pensare puro è l'eccezione di uno stato d'eccezione. Non pensare è assolutamente normale [...]. Noi non pensiamo perché ci meravigliamo, speriamo o ci spaventiamo; noi pensiamo perché, nel farlo, siamo disturbati [*gestört*] se non pensiamo [*wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken*]. [...] Nel mondo della vita, la pensosità è forse la prima forma con cui venire a patti con una dissonanza della normale concordanza.¹⁷¹

¹⁶⁹ Cfr. *ThL*, p.50: «Von außen kann die Lebenswelt als eine Sphäre finsterer Bewußtseinsmängel erscheinen».

¹⁷⁰ *ThL*, p. 50: «Sie kann genau so gut die dumpfe Benommenheit eines Absolutismus der Wirklichkeit haben, der vor der Unbestimmtheit der Daseinsbedingungen auf deren Minimum zurücktreibt».

¹⁷¹ *ThL*, p. 61: «Störung des Lebensvollzugs bleibt Incitament der Philosophie. Will man das Hervorgehen ihres Denken aus der Lebenswelt verstehen, muß man sich die Art des Denkens ansehen, wie es in der Lebenswelt vorkommt. Etwa das, was wir als das Aufkommen von Nachdenklichkeit bezeichnen. Denn, was auch immer man sagen mag, Denken ist Ausnahmezustand, reines Denken Ausnahme vom Ausnahmezustand. Nicht zu denken, ist durchaus normal [...]. Wir denken nicht, weil wir erstaunen, hoffen oder fürchten; wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken. [...] Nachdenklichkeit in der Lebenswelt ist vielleicht die erste Form, mit einer Verstimmung der Normalstimmigkeit fertig zu werden». Sul senso della *Nachdenklichkeit* cfr. l'articolo di Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, «Neue Zürcher Zeitung», n. del 22 novembre 1980, pp. 65; trad. it. a cura di L. Ritter Santini, *Pensosità*, Elitropia, Reggio Emilia 1981

Provocatoriamente, Blumenberg sostiene che la coincidenza di ovvietà e assenza di pensiero siano il momento di soglia da cui si comincia a pensare. Il termine *Nachdenklichkeit* indica proprio il modo basilare del pensiero che è sempre costitutivamente posteriore a ciò che lo provoca ed è anche la manifestazione più lampante della dissonanza da cui emerge: la *Nachdenklichkeit* è assieme la rottura della *Lebenswelt* e la sua elementare elaborazione in una nuova forma.

La nuova realtà configurata infine dal pensiero teoretico – la cui ultima rappresentazione storica è incarnata dalla fenomenologia e dal suo bisogno di vissuti – rivolgendosi al problema del mondo della vita, in realtà lo sta già negando. Ciò però non conduce allo svilimento dell'impulso a procedere. Nella forma teoreticamente raffinata e radicale della fenomenologia, la filosofia – che mette in questione anche se stessa¹⁷² – avrebbe come compito, a parere di Blumenberg, quello di:

Presentare l'uomo nel suo mondo nel punto in cui compare il suo bisogno di teoria, come compensazione dell'inevitabile perdita del mondo della vita. [...] Come fu possibile affermare che il mondo della vita è lo stato di coscienza da cui la filosofia è esclusa, così inversamente, si può dire che la fenomenologia è lo stato di coscienza caratterizzato dall'assoluta esclusione della dimensione del mondo della vita, e dal suo autodivieto di ammettere alcunché in forme preliminari di comprensibilità.¹⁷³

Tuttavia, risalire al proprio momento germinale che postula il mondo della vita è per la fenomenologia incompatibile con l'essenziale necessità dell'assenza di presupposti e di pregiudizi. Affondando lo sguardo in ciò che la precede, la fenomenologia da una parte nega l'ovvietà anonima del mondo della vita, non potendone cogliere quindi la caratteristica fondamentale e, allo stesso tempo, è costretta a presupporre uno strato originario in cui non si danno le condizioni per la propria stessa genesi. Il paradosso entro cui si articola l'impresa fenomenologica è ben esplicitata da Blumenberg tramite la frase di Fichte più sopra citata: «La filosofia è totalmente non vivere» si lascia applicare al mondo della vita: esso è sia il mondo in cui la filosofia non è ancora possibile, così come l'utopico mondo finale del processo storico, in cui la filosofia non è più necessaria»¹⁷⁴. Oppure, in termini più attinenti alla sfera

¹⁷² Cfr. Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, p. 430

¹⁷³ *LuW*, p. 32, tr. it. cit., p. 47

¹⁷⁴ *ThL*, p. 33. «Philosophie ist ganz eigentlich Nicht-Leben läßt sich auf die Lebenswelt anwenden: Sie ist sowohl die Welt, in der Philosophie noch nicht möglich ist, als auch die utopische Finalwelt des Geschichtsprozesses, in der Philosophie nicht mehr nötig ist».

fenomenologica: «La mia tesi è che la fenomenologia nella sua conseguenza avrebbe dovuto descrivere questa costituzione nel concetto di mondo della vita, in cui la filosofia è impossibile [...] perché i suoi strumenti di pensiero non sono a disposizione, le sue domande non possono essere poste»¹⁷⁵. Rimane appunto un compito della fenomenologia descrivere uno stato in cui essa non si dà, perché il confine del mondo della vita è marcato proprio dall'inizio della filosofia¹⁷⁶.

Secondo la ricostruzione blumenberghiana, la fenomenologia di Husserl implica un concetto di realtà totalmente estraneo a quello della *Lebenswelt*. La fenomenologia infatti non interroga solo un mondo che non è mai il mondo della vita, ma interroga anche se stessa e il proprio costituirsi a partire dalla condizione della propria impossibilità. In questo paradosso è avviluppato il concetto di realtà che, secondo Blumenberg, rimane implicito nel programma di Husserl. Nel progetto del fondatore della fenomenologia «di una logica genetica è incluso questo problema della possibilità della filosofia a partire dalle condizioni della sua impossibilità e che il concetto di mondo della vita appartiene allo strumentario terminologico indispensabile per l'elaborazione di questo problema»¹⁷⁷.

Per Blumenberg, la fenomenologia non ha fatto i conti fino in fondo con il problema della propria origine e della propria possibilità; l'evento della teoria non è infatti deducibile dalle condizioni del mondo della vita, e ciò che Blumenberg invece si propone di compiere è di descrivere il passaggio – che è anche un salto – dall'uno all'altro: una fase di transizione sempre operante il cui significato antropogenetico è irriducibile: «In gioco è sempre anche una fuga o una cacciata da una familiarità col mondo probabilmente insostenibile, per raggiungere l'altra e, nell'aspettativa, più durevolmente sostenibile familiarità del mondo»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *ThL*, p. 121 «Meine These ist nun, daß im Begriff der Lebenswelt die Phänomenologie in ihrer Konsequenz gerade diese Verfassung hätte beschreiben müssen, in der Philosophie unmöglich ist, nicht weil sie an intellektueller Insuffizienz nicht aufkommt oder durch fremdartige Glaubensangebote niedergehalten würde, sondern weil ihre Denkmittel nicht zur Verfügung stehen, ihre Fragen also gar nicht gestellt werden können».

¹⁷⁶ Cfr., *ThL*, p.120.

¹⁷⁷ *ThL*, p. 122 «Ich meine nun, daß in Husserls Programm einer genetischen Logik dieses Problem der Produktion der Möglichkeit von Philosophie aus den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit enthalten ist und daß der Begriff der Lebenswelt zum unentbehrlichen terminologischen Rüstzeug für die Bearbeitung dieses Problems gehört».

¹⁷⁸ *LuW*, p. 54, tr. it. cit., p.70.

Dal punto di vista del mondo della vita, la filosofia è non ancora oppure non più. Entro tale paradosso come pensare la nascita della filosofia? L'origine della filosofia ha a che fare con l'apertura alla contingenza, ma ciò non significa rendere casuale la genesi della filosofia. Secondo Blumenberg «non dovrebbe essere contingente che il pensiero filosofico in generale cominciasse. Espresso in altro modo: la filosofia deve dover cominciare, se non deve essere o poter diventare un mero fossile culturale»¹⁷⁹. Per questo comprendere la filosofia tramite il concetto limite di mondo della vita, permette di intendere che:

L'inizio della filosofia deve essere un autocominciamento [*Selbstsanfang*], uscente autonomamente dalla condotta di vita, ma non di carattere volontaristico-fattuale, destinale, epifanico o casuale. Alla scoperta della ragione come organo del pensare da sé corrisponde la conseguenza [che] la storia dell'attività di questo organo debba fondarsi su un atto di autocominciamento. Da parte sua questo autocominciamento deve essere la conseguenza di ciò che si trova prima di questo inizio. Ciò che sta prima dell'inizio, potrebbe dunque non essere pensato arbitrariamente, ma piuttosto deve essere pensato come l'integrale [*Inbegriff*] di tutte le complicazioni pensabili, perché ogni ipotetica facilitazione rende invisibile la necessità dell'inizio – facilitazione qui significherebbe solo pensare sempre l'inizio già prima dell'inizio, sarebbe solo un problema nominalistico.¹⁸⁰

Blumenberg non indica una ragione che sta all'inizio della genesi della filosofia, ma indica piuttosto come questo dovrebbe essere pensato per comprendere la radicale alterità della filosofia e del concetto di realtà che essa implica. Mostrare una causa o un motivo che avrebbe dato origine alla filosofia non produce altro che lo slittamento all'indietro del problema. Di conseguenza una disciplina, come quella fenomenologica, che tiene sempre in questione la propria stessa genesi, per come è intesa da Blumenberg, avrebbe come compito quello di esplorare i complessi di essenze secondo il seguente postulato: «noi dobbiamo concepire le condizioni più complete di impossibilità della filosofia per far diventar diventare possibili la filosofia stessa da

¹⁷⁹ ThL, pp. 120s: «*Es darf nicht kontingent bleiben, daß philosophisches Denken überhaupt anfängt. Anders ausgedrückt: Philosophie muß anfangen müssen, wenn sie nicht bloßes Kulturfossil sein oder werden können soll*».

¹⁸⁰ ThL, p. 121: «*Der Anfang der Philosophie muß ein Selbstanfang sein, autonom aus dem Lebensvollzug heraustretend, aber nicht selbst faktisch-voluntaristisch, schicksalhaft, erleuchtungshaft oder zufällig. Der Entdeckung der Vernunft als des Organs des Selbstdenkens entspricht die Konsequenz, die Geschichte der Aktivität dieses Organs müsse auf einem Akt des Selbstanfangs beruhen. Dieser Selbstanfang muß seinerseits die Konsequenz dessen sein, was vor diesem Anfang liegt. Was vor diesem Anfang liegt, darf daher nicht beliebig gedacht werden, sondern muß als der Inbegriff aller denkbaren Erschwerungen gedacht werden, weil jede hypothetische Begünstigung die Notwendigkeit des Anfangs uneinsichtig macht – Begünstigung hieße immer nur, den Anfang schon vor dem Anfang zu denken, wäre also nur ein nominalistisches Problem*».

queste condizioni»¹⁸¹. Alla ricerca fenomenologica non interessa domandarsi quale sia stata la prima proposizione davvero filosofica pronunciata, ma è rivolta invece a comprendere «quale sarebbe dovuta essere la sua prima frase»¹⁸². Inoltre, pensare che il carattere di necessità assunto dalla filosofia non è da collegare con una sua presunta prematurità storica. Questo accostamento è frutto di una

fallacia cronologica, una distorsione prospettica. In realtà la filosofia è qualcosa di molto tardo – anche se la scienza è qualcosa che viene ancora più tardi. Entrambe fanno parte all’episodio locale della storia dell’umanità detto “Teoria”. Sarebbe un sciocchezza far emergere – come Atena dalla testa di Zeus – dal mondo della vita la filosofia, intesa come sua esperienza standardizzata, che emette solo segnali per un mantenimento regolato della mera vita. Non si deve emergere da un meccanismo di stimolo e risposta, ma piuttosto da un mondo dell’esperienza molto ristretto e prima di ogni cosa regolare [...] in cui non accade nulla di non abituale [...].¹⁸³

Diventa chiaro, a questo punto, che il contrasto con il mondo della vita è un modo non solo per pensare uno strato dell’esperienza contro cui la fenomenologia necessariamente si imbatte, ma è anche una modalità in virtù della quale si deve comprendere l’emergere autonomo della filosofia: «non si può pensare che la filosofia si origini dalla non-filosofia, ma piuttosto che emerga dall’impossibilità della filosofia»¹⁸⁴. Per intendere il senso dell’atteggiamento teoretico bisogna pensarlo a partire da un contesto in cui viene radicalmente negato: da una parte diventa così possibile interpretare la realtà implicata dalla libera variazione come una realtà esposta alla contingenza del possibile; dall’altra, si comprende come il nucleo immaginativo della fenomenologia sia anche una risposta a questa sporgenza nel possibile. La coscienza intenzionale, infatti, si attrezza degli strumenti necessari a integrare ad un

¹⁸¹ *Ibidem*: «Wir müssen uns die äußersten Bedingungen der Unmöglichkeit von Philosophie denken, um aus diesen Bedingungen selbst Philosophie möglich werden zu lassen».

¹⁸² *ThL*, p. 121: «Wohl aber lohnt es sich darüber nachzudenken, welches ihr erster Satz hätte sein müssen».

¹⁸³ *ThL*, p. 50: «Aber das ist doch wohl eine chronologische Täuschung, einer perspektivische Verzerrung. In Wirklichkeit ist Philosophie etwas sehr Spätes – auch dann, wenn Wissenschaft etwas noch Späteres ist. Beide gehören in die menschheitgeschichtliche Lokalepisode “Theorie”. Es wäre Unfug, die Philosophie – wie Athene aus dem Haupt des Zeus – aus der Lebenswelt hervorgehen zu lassen, als einer standardisierten Erfahrung, die nur Signale abgibt für einer geregelte Versorgung des niederen Lebens. Man muß nicht von einer Auslöser-Reaktions-Mechanik ausgehen, sondern nur von einer sehr engen und vor allem regelmäßigen Erfahrungswelt [...], auf der nichts Ungewöhnliches passiert [...]».

¹⁸⁴ *ThL*, p. 132: «Philosophie darf nicht als aus Nicht-Philosophie entstehend gedacht werden, sondern als aus der Unmöglichkeit von Philosophie hervorgehend». In queste righe Blumenberg si rivolge in modo particolare ad Heidegger e alle sue ricerche sulle fasi germinali della filosofia nei pensatori presocratici e nel loro dire ancora intrecciato con il mito.

nuovo livello tale l'orizzonte, ricreando mondi della vita culturali e storici entro cui condurre la vita in (relativa) sicurezza.

4.1 Il tempo e la finitezza della coscienza

Parallelamente alla genesi della filosofia procede la genesi della coscienza. Questo processo è chiamato da Blumenberg «uscita dal mondo della vita [*Heraustreten aus der Lebenswelt*]»¹⁸⁵.

La coscienza umana riflessiva nasce dall'abbandono di un ipotetico stato di intontimento, in cui non si pensa affatto. Lo stato di distanziamento dalla *Lebenswelt* è dunque da concepirsi come:

schema fondamentale di crisi della coscienza. Di conseguenza, il realismo che si rende necessario in ciascuna di tali crisi non consiste affatto in adattamenti e approssimazioni empiriche, ma nell'autoattrezzatura della coscienza per le difficoltà che le si presentano nell'uscire dal mondo della vita e nell'eliminare i suoi residui.¹⁸⁶

Al di fuori delle condizioni di concordanza, che permangono come limite costitutivo sempre presupposto, la coscienza si procura e genera i mezzi per affrontare un perenne stato di crisi di fronte ad un mondo che non è più ovviamente gestibile: «La necessità e la capacità di operare della coscienza si spiegano appunto col fatto che essa non aveva potuto mantenersi nel mondo della vita. Esse completano l'autoconservazione che le è imposta al di fuori del mondo della vita: come ragione»¹⁸⁷. Lo strumentario della ragione serve a ritrovare la concordanza perduta al nuovo livello della riflessività, per mezzo quindi di concetti, miti, metafore, teorie, storie, favole, strumenti simbolici che ridanno in una forma il mondo della vita.

Fra *Lebenswelt* e mondo delle forme esiste però una relazione a doppio senso che tiene unite e allo stesso tempo divide le due dimensioni. A parere di Blumenberg, il nuovo concetto di realtà entro cui si muove la fenomenologia non è quello di una nuova aderenza alle cose stesse, ma un modo diverso di intendere sempre lo stesso mondo:

¹⁸⁵ *ThL*, p. 120: «*Heraustreten aus der Lebenswelt*». Cfr., *ThL*, p. 139: «*Lebenswelt ist immer das Thema eines Vorganges des Heraustretens dessen Ausgangszustand der Terminus benennt*».

¹⁸⁶ *LuW*, p. 33, tr. it. cit., p. 48.

¹⁸⁷ *LuW*, p. 63, tr. it. cit., p. 80.

il punto infatti non è lo stesso mondo della vita, ma la possibilità di una vita che non è più perfettamente adattata a un mondo ad essa adeguato, e che è venuta a capo e deve continuamente venire a capo di questa desolazione [...]. La cosa non cambia neppure se si considera che la distruzione del mondo della vita non è mai compiuta, che – parallelamente – la sua ristrutturazione è sempre contrariamente in corso, e punta tendenzialmente ad un equivalente definitivamente stabile dello stato iniziale. Anche il fatto che esistano contesti con caratteristiche affini a quelle di un mondo della vita – costanze substoriche, mondi del lavoro e della festa, della domesticazione e dell'urbanità – non è una constatazione da cui la teoria possa cavar qualcosa, ma è l'apparenza prospettiva generata dal processo di distruzione e ristrutturazione.¹⁸⁸

Da questo processo di continua distruzione e ricostruzione trova fondamento la pluralità di mondi della vita che si danno nel corso della storia umana. Come scriveva Blumenberg, fra mondo della vita e libera variazione giace la storia: cioè il susseguirsi di mondi della vita che riproducono sotto nuove condizioni l'originario concetto limite di *Lebenswelt*. Affrontare il mondo della vita non significa mai essere aderenti alla realtà o fare ritorno ad un realismo ingenuo delle mere cose: «la realtà stessa è il tema che non è accessibile a nessun realismo»¹⁸⁹. Il mondo della vita si distrugge e si ricompone sulla soglia del pensiero, fra assenza di senso e generazione di senso, come formazione nel possibile e del possibile.

Distruzione dal mondo della vita e genesi della coscienza appartengono allo stesso processo, considerato da punti di vista opposti. Il termine comune intorno al quale si accrescono è il problema del tempo. Cosa significa infatti il termine realtà per la coscienza, se il vissuto base in cui trova il proprio momento germinale è quello della negazione? Blumenberg sostiene che:

è dallo stesso mondo della vita – sia che venga rappresentato nell'immagine oppure sotto la guida della fenomenologia – che sorge il pensiero che lo distrugge. [...] L'uscita dal mondo della vita, quando viene considerata dall'osservatore fenomenologico non è una fatalità [...] essa è piuttosto il prezzo per la stessa coscienza [...]. Uscita o cacciata – in sostanza, e alla radice, non si tratta di nient'altro che dell'aprirsi della divergenza di tempo della vita e tempo del mondo, quando l'orizzonte dei bisogni non combacia più con quello delle condizioni del loro soddisfacimento. [...] Ogni esperienza storica si compie nella forbice di tempo della vita e tempo del mondo, una forbice che è già aperta e che si apre sempre di più. Il giunto delle lame, il punto della loro convergenza si trova al di là di ciò che può essere ancora accessibile come storia: nell'antiorizzontale indeterminata di stati della coscienza che possiamo solo ricostruire.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *LuW*, pp. 63-64, tr. it. cit., pp. 80-81.

¹⁸⁹ *LuW*, p.67, tr. it. cit., p. 84.

¹⁹⁰ *LuW*, p. 76, tr. it. cit., p. 95.

Nel momento di soglia in cui la *Lebenswelt* si autoelide, la coscienza comincia a fare esperienza di una sproporzione temporale fra se stessa e il mondo cui è correlata. Un mondo che le si oppone e che si presenta con un proprio senso resistente:

è in seguito alla lesione o alla distruzione del mondo della vita che il mondo assume una specie di “senso proprio” col quale passa sopra le aspettative del soggetto, come esperienza di questo soggetto, per imporre appunto attraverso ciò il proprio riconoscimento come “realtà effettiva”. L’assolutismo di quest’ultima realtà non comincia soltanto 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.¹⁹¹

L’assenza di riguardi, l’indifferenza e l’eccedenza del mondo si sviluppano in corrispondenza con l’emersione della possibilità di un senso del mondo. Il tempo della vita della coscienza e quello del mondo cominciano a divergere: ciò non impedisce di immaginare che anche nell’ipotetico stato d’immersione nel mondo della vita, questo ecceda i limiti della coscienza, ma con la differenza che tale squilibrio di proporzioni non era vissuto e riconosciuto dalla coscienza. Che al mondo della vita appartenga un tempo finito, cioè una temporalità indipendente dalla coscienza, non è escluso, ma semplicemente non viene avvertito come una condizione urgente o limitante. In queste condizioni «noi ignoriamo cosa sia il “senso”. Nel mondo della vita non ci si pone questo problema. Chiedere senso è già un fenomeno di carenza, le cui terapie non restituiscono mai lo stato originario piuttosto i suoi surrogati: le pretese risposte ci fanno dimenticare la domanda»¹⁹².

La domanda sul senso del mondo è sollevabile solo nell’orizzonte della possibilità che esso sia assente o che, in modo più preciso, il senso del mondo si profili per adombramenti, in implicito rapporto quindi con il non-senso. Dal punto di vista della teoria – e delle sue prestazioni conoscitive sul mondo – deve sempre essere presupposta una «perdita calcolata»¹⁹³ che deve essere lasciata in ombra nell’orizzonte inaccessibile del mondo della vita.

¹⁹¹ *LuW*, p.67, tr. it. cit., p. 84.

¹⁹² *LuW*, p. 85, tr. it. cit., p. 104.

¹⁹³ *ThL*, p. 127: «*kalkulierte Verzichte*». Cfr. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., pp. 408-409, tr. it. cit., p. 427 *passim*: «Appena è progredita analiticamente e funzionalmente, la teoria smantella dietro di sé i ponteggi delle illustrazioni, quali che siano i servizi che le hanno reso per formare modelli. [...] La scienza distrugge inevitabilmente il fondo delle proprie giustificazioni, che contengono sempre elementi antropotropi. [...] Ciò che si era offerto come retro-riferimento [*Rückbezug*] nel mondo della vita ad una

Fra tempo e *Lebenswelt* esiste una connessione ineludibile che determina «l'apertura di quella originaria "chiusura" di ciò che, appartenendo al mondo della vita, è afenomenico»¹⁹⁴. Il tempo viene esperito dalla coscienza come qualcosa che non era stato vissuto, ma che era dato da sempre: «il tempo non è più l'ignoto che era rimasto dietro l'orizzonte del mondo familiare e che un giorno lo aveva oltrepassato – la sorpresa, il *monstrum*, la forma strabiliante, l'*Erlebnis* inaspettato, lo straordinario come "carisma". Il tempo non si mostra, si fa notare»¹⁹⁵ e pone le basi della propria misurabilità.

Il vissuto temporale spezza la chiusura della *Lebenswelt* e porta alla luce come la temporalità costitutiva dell'esperienza, a posteriori rintracciabile anche nel mondo della vita, sia il tratto fondamentale delle donazioni umane di senso. La discordanza [*Unstimmigkeit*] della vita intenzionale con il tempo viene alla luce come «disagio di fronte al "corso del tempo"»¹⁹⁶ e a partire da tale disallineamento emergono alla consapevolezza due fenomeni: il mondo e la finitezza dell'esistenza umana. Così Blumenberg illustra il rapporto fra mondo e vita:

La vita compare nel mondo come un episodio, quand'anche si tratti di un episodio più volte replicato. Le condizioni della sua evoluzione sono possibili in un esiguo intervallo dell'ampiezza di variazioni di stati fisici, e in questa ristrettezza la vita consuma proprio ciò che la rende possibile. E tuttavia è solo questo l'istante, fra tutti gli istanti del cosmo, nel quale il mondo può diventare qualcosa che altrimenti non avrebbe l'opportunità di diventare [...]. Si tratta dell'assai significativa banalità che il mondo diventa un "vissuto" solo grazie alla vita.¹⁹⁷

Rompendo l'unità del mondo della vita, il mondo diventa un vissuto della coscienza solo se la vita si stacca da esso. Ed anche la vita con l'emergere del mondo si scopre nuova:

E qui emerge una incongruenza che è inscritta in queste premesse cosmiche, senza che per questo possa mai diventare, per la vita, un fatto naturale. Al contrario, appena la vita ne prende coscienza, tale incongruenza si trasforma per essa nello scandalo della propria esistenza. Il mondo che si trasforma in vissuto richiede dalla vita il prezzo del suo tempo - di tutto il suo tempo, di un di più del tempo che essa ha; e, quanto più è già stato "vissuto",

familiare tipologia dell'esperienza viene demolito dalla conoscenza scientifica come un ponteggio alle sue spalle, viene reso impraticabile alla successiva comprensione dei contemporanei».

¹⁹⁴ *LuW*, p. 26, tr. it. cit., p. 40.

¹⁹⁵ *LuW*, p. 26, tr. it. cit., p. 41.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *LuW*, pp. 26-27, tr. it. cit., p. 41.

tanto più tempo. Il mondo fa sfoggio di fronte alla vita del proprio tempo, che si prende di mondo in mondo - e che ha.¹⁹⁸

In questi passi Blumenberg ridisegna il rapporto fra tempo della vita e tempo del mondo e mostra come la loro divergenza sia anche la loro forma di rapporto. La discordanza fra vita e mondo nasce dalla divergenza delle loro scale temporali¹⁹⁹: la vita, infatti, si scopre tanto più finita quanto più il mondo mostra la sua infinita profondità fenomenica. Divenuto fenomeno per la coscienza e reso dunque disponibile all'indagine riflessiva, «il mondo – sostiene Blumenberg – non si cura delle distanze temporali accessibili all'uomo, gli fissa e gli fa sentire con crescente durezza i suoi limiti, inavvertibili nel mondo della vita, lo fa cozzare contro di essi»²⁰⁰. La vita si espone all'orizzonte del possibile e di fronte a questo si scopre finita: un nuovo squilibrio che nasce dal fatto che un essere «la cui vita ha una durata limitata, ha infiniti desideri. Quest'essere vive in un mondo che non sembra porre limiti prestabiliti a ciò che gli è possibile, eccettuato uno soltanto: il fatto che deve morire»²⁰¹, mentre il mondo prolunga la propria esistenza ben al di là delle esistenze umane²⁰².

«Il mondo richiede tempo»²⁰³, recita Blumenberg, e la vita venuta a coscienza di se stessa nell'essere umano non può non misurarsi con esso:

Ogni volta che accettiamo un rapporto indiretto col mondo concludiamo un compromesso che, alla rinuncia alla piena intensità dell'esperienza, congiunge quel risparmio di tempo ce ci permette di fare altre esperienze (forse accettando un'altra volta un rapporto indiretto). quella che chiamiamo "vita" è fatta di concessioni e compromessi di questo genere.²⁰⁴

¹⁹⁸ *LuW*, p. 27, tr. it. cit., p. 41.

¹⁹⁹ Cfr. Harald WEINRICH, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, Beck, München 2004; trad. it. di F. Rigotti, ID., *Il tempo stringe. Arte ed economia della vita a termine*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 173-180. Altre riflessioni sulla scarsità del tempo umana sono presenti in O. Marquard, *Zeit und Endlichkeit*, in ID., *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Reclam Stuttgart 2003, pp. 220-233.

²⁰⁰ *LuW*, p. 67, tr. it. cit., p. 84.

²⁰¹ *LuW*, pp. 71-72, tr. it. cit., p. 90.

²⁰² Il tentativo di mostrare come si profila un'ipotetica identità fra tempo della vita e tempo del mondo nell'epoca della loro separazione è fornito da Blumenberg nel secondo capitolo di *Lebenszeit und Weltzeit*. Qui il filosofo mostra come Hitler, nella sua follia, vedendo approssimarsi il fallimento della propria esistenza, avesse imposto il fallimento del senso del mondo. L'insopportabilità di pensare un mondo che proseguisse oltre la propria esistenza singolare, portò il *Führer* a far coincidere la propria condanna a perire con la distruzione della Germania: tentare di mettere in pratica la coincidenza di tempo della vita e tempo della mondo nella storia «fu l'ultima delle sue mostruosità», cfr. *LuW*, p. 80, tr. it. cit., p. 99.

²⁰³ *LuW*, p. 73, tr. it. cit., p. 92.

²⁰⁴ *Ibidem*.

La vita si fa soglia del pervenire a coscienza del mondo come fenomeno e, al fine di mantenere in atto questa condizione, per mezzo di istituzioni simboliche elabora nuovi sensi dell'indifferenza del mondo. La formazione di sensi deriva quindi dalla negazione del senso della vita e del mondo. Solo a partire dalla carenza di senso, questo può emergere e diventare una possibile attività compensatoria. Nella *Lebenswelt*, pur ignorando cosa sia il senso, è possibile descriverlo come «la costante inavvertita»²⁰⁵ fino a che tempo della vita e tempo del mondo non divergono, dispiegando l'orizzonte del possibile e della contingenza del senso.

È nella nuova dimensione della contingenza²⁰⁶ storica che si possono considerare epoche e culture diverse come «mondi della vita di secondo grado»²⁰⁷, le cui «strutture di senso danno vita appunto a ciò che [...] viene considerato l'ovvio»²⁰⁸. Altrove Blumenberg li definisce «mondi della vita empirici»²⁰⁹ che servono per vivere, a differenza della funzione trascendentale della *Lebenswelt* indagata dalla fenomenologia.

L'analogia fra *Lebenswelt* e *Lebenswelten* si dispiega nella loro relazione biunivoca. Se la prima corrisponde ad un orizzonte di senso sempre presente e per questo ovvio e inavvertito; la seconda ripropone lo stesso tipo di ovvietà, ma riconquistata nell'orizzonte della possibilità, quindi storicamente contingente:

²⁰⁵ *LuW*, p. 86, tr. it. cit., p. 105.

²⁰⁶ La dimensione della contingenza – la cui origine storica è, a parere di Blumenberg, specificamente cristiana – è l'orizzonte entro il quale si sviluppa l'intera filosofia blumenberghiana. I temi della genesi della modernità, della formazione degli orizzonti simbolici (metaforici, mitici o concettuali) e dell'antropologia fenomenologica implicano la strutturale contingenza di ciò che è umano. Essa non viene interrogata direttamente, bensì, come è abitudine dell'Autore, è narrata, descritta ed elaborata nella sue multiformi manifestazioni storiche. Cfr. Blumenberg, s.v. *Kontingenz*, in Kurt GALLING (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Dritter Band, Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1959, coll. 1793-94. Sul tema cfr. O. Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen*, in ID., *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2003, pp. 146-168; trad. it di G. Carchia, ID., *Apologia del caso. Considerazioni filosofiche sull'uomo*, in ID., *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 141-161; Gerhart GRAEVENITZ – Odo MARQUARD, in Zusammenarbeit mit Matthias CHRISTEN, *Kontingenz, «Poetik und Hermeneutik»*, vol. 17, Wilhelm Fink Verlag, München 1998; I. U. Dalferth – P. Stoellger, *Einleitung. Religion als Kontigenzkultur und die Kontingenz Gottes*, in I. U. Dalferth – P. Stoellger (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Kostellationen eines offenen Problems*, cit., pp. 1-44, in part. 4-16; Paul FLEMING, *On the Edge of Non-Contingency: Anecdotes and the Lifeworld* e Rüdiger CAMPE, *Contingencies in Blumenberg and Luhmann*, in «TELOS», cit., pp. 21-35 e 81-99.

²⁰⁷ *LuW*, p. 86, tr. it. cit., pp. 105s.

²⁰⁸ *LuW*, p. 86, tr. it. cit., p. 106.

²⁰⁹ *LuW*, p. 53, tr. it. cit., p. 69.

La stabilità di questo mondi parziali nei quali viviamo ha appunto la funzione di rimediare alla nostra solitudine nell'intervallo tra i mondi della vita (quello ipotetico dell'inizio e quello utopico dello stato finale): come tecnica stabilizzata di concentrazione sulle cose urgenti della vita, tramite un risparmio nell'attenzione che dedichiamo alle cose di cui abbiamo già regolato la funzione, e che qui operano continuativamente in maniera più o meno automatica.²¹⁰

A questo tipo di mondi particolari appartengono il mondo della tecnica, quello della quotidianità, quello del mito²¹¹. I pre-giudizi non sono necessariamente negativi, anzi, aiutano ad orientare l'esperienza²¹², chiariscono diverse situazioni, risparmiano possibili delusioni e reazioni, creando fondamenta il più possibili stabili per il protrarsi della vita. I pregiudizi sono «l'integrale delle esperienze che altri hanno fatto e il trasferimento delle quali serve giusto all'economia di esperienze particolari»²¹³. Fondandosi su tradizioni consolidate, la formazione di sistemi culturali «tende alla produzione di mondi della vita e, nel caso della loro perdita, alla loro riproduzione»²¹⁴. Così, l'accettazione di forme storiche di senso, che permettono «l'economia del non-dover-più-ricominciare»²¹⁵ favoriscono il protrarsi della conservazione della vita

Per evitare il riferimenti a determinati complessi di oggetti o a strumenti di costituzione di mondi della vita parziali, Blumenberg sostiene sia più opportuno parlare di:

Mondi della vita prestorici, substorici e poststorici [...]. Ad ogni modo, quello che non dobbiamo mai dimenticare è che noi possiamo comprendere tanto il mondo della vita finale, poststorico, quanto quello quotidiano e substorico solo perché abbiamo guadagnato il concetto limite di quel mondo primario, prestorico; la cui autenticità si basa sulla coincidenza di aspettativa ed esperienza, e tempo della vita e tempo del mondo, generazione e individuazione.²¹⁶

In opposizione alla struttura del mondo della vita, indipendentemente dalla sua posizione trascendentale o empirica, si situa la storia, che è «separazione di aspettativa ed esperienza»²¹⁷: la possibilità e l'attesa che sia dia qualcosa di diverso da quanto si è

²¹⁰ *LuW*, p. 64, tr. it. cit., p. 81.

²¹¹ Altri possibili mondi della vita, detti anche mondi speciali (*Sonderwelten*), sono elencati in *ThL*, p. 55.

²¹² Cfr. *ThL*, pp. 59, 123-124.

²¹³ *ThL*, p. 59: «*Sie [die Vorurteile] sind der Inbegriff von Erfahrungen, die andere gemacht haben und deren Weitergabe gerade der Ökonomie eigener Erfahrungen dient*»

²¹⁴ *ThL*, p. 59: «*Kulturelle Systeme tendieren auf die Herstellung von Lebenswelten und, bei deren Verlust, auf ihre Wiederherstellung*».

²¹⁵ *LuW*, p. 356, tr. it. cit., p. 394.

²¹⁶ *LuW*, p. 65, tr. it. cit., p. 82.

²¹⁷ *LuW*, p. 66 tr. it. cit., p. 83.

dato fin'ora, che contribuiscono all'elaborazione di nuovi sensi e di sistemi culturali sempre in divenire. Da quella che per il punto di vista dello stato iniziale è una separazione di tempo della vita e tempo del mondo emerge una struttura contingente: la possibilità di modalizzazione dell'esperienza, che rende esplicita «la differenza di possibilità e realtà»²¹⁸.

Lo scontro con la possibilità, diventata la nuova realtà, provoca la sua elaborazione in forme significative di cui la coscienza necessita per «*avere* qualcosa senza doverlo *essere*»²¹⁹. La distanza derivante dal processo di uscita dal mondo della vita 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 il suo effetto senza avvedersene. Come spiega Blumenberg:

Non è dunque il mondo della vita – non quello trascendentale e neppure quello di ogni giorno - ciò che nella fenomenologia porta verso il realismo: è la sua distruzione, l'uscita da esso, il suo precipitare substorico – ma anche la spettrale irrealtà dell'incessante tentazione di restaurarlo, lasciando sprofondare tutto ciò che aveva potuto portare il nome di "realtà" [*Realität*] solo perché allora sarebbe stato provvisorio.²²⁰

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 pretesa²²¹.

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

²¹⁸ *LuW*, p. 87, tr. it. cit., p. 106. In termini non dissimili cfr. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., p. 76, tr. it. cit., p. 98: «Nella negazione viene portata a conoscenza la scelta della realtà sulla consapevolezza della possibilità».

²¹⁹ *SF*, p. 22, tr. it. cit., p. 35.

²²⁰ *LuW*, p. 66, tr. it. cit., p. 83.

²²¹ *LuW*, p. 306, tr. it. cit., p. 339.

vedere straniato, nel congiungimento dei tempi della vita, il *suo* tempo della vita *nel* tempo del mondo»²²². 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 piuttosto subita dalla coscienza, che, attraverso la posizione del tempo oggettivo, si sottopone alla propria contingenza. Il mondo è indifferente alle dimensioni temporali dell'uomo, ma questa indifferenza nasce dal contributo di tutti e si ripercuote contro tutti: il prezzo da pagare per avere un tempo obiettivo è la rinuncia alla propria soggettività, che si sperimenta come mancanza di riguardi del mondo verso i soggetti in generale. Il tempo del mondo si costituisce con 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.

Con la teoria filosofica, l'uomo tenta di riappropriarsi della coincidenza fra tempo della vita e tempo del mondo, condizione già da sempre abbandonata, e nel tentarvi non fa altro che aumentare l'ampiezza della forbice temporale che caratterizza la sua esistenza: eliminando 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 sostiene che la coscienza si costituisce nella resistenza alla delusioni provocate dalle aspettative mancate, le quali hanno fra le loro conseguenze anche la distanziamento e la mediazione del rapporto col mondo. Se non accadesse l'esperienza della negazione, cioè l'occasionale discordanza fra ciò che è e ciò che ci si aspettava 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, 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 in via modificazione. 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.

²²² *Ibidem.*

4.2 Un problema di senso: la fenomenologia fra tecnicizzazione e mondo della vita

Il riconoscimento della discordanza, fra il tempo della vita e il tempo del mondo – fra l'economia della vita umana e le potenzialità del pensiero –, richiede di ripensare il senso della stessa attività filosofica a partire dai suoi momenti liminari: il mondo della vita e la tecnicizzazione dell'attività teoretica. Infatti, il darsi di un orizzonte infinito di conoscenze sempre perfettabili costringe la filosofia a rivolgersi su se stessa per interrogare la propria stratigrafia interna e delimitare la dimensione entro cui essa acquisisce il proprio senso.

Se il mondo della vita corrisponde alla dimensione di negazione della filosofia, dall'altro lato, la forma tecnicizzata del pensiero teoretico coincide con un analogo disconoscimento dei limiti della filosofia.

Nel pensiero di Blumenberg, la specificità dell'attività filosofica è una questione molto problematica, poiché tende a intrecciarsi con altre forme di elaborazione della realtà. Per tentare una definizione concettuale il più possibile chiara, è necessario riferirsi ad un testo intitolato *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, nel quale si discute in modo più circostanziato del problema della teoria, della tecnicizzazione del pensiero e della filosofia, in un confronto serrato con le posizioni prese da Husserl nel testo della *Krisis*.

In quest'opera Husserl affronta in modo esplicito la problematica del mondo della vita: l'ampliamento ultimo della problematica dell'oggetto e della coscienza intenzionale ad esso correlata; ma, aspetto ancor più importante, Husserl estende le proprie analisi fenomenologiche alla storia. Per il fenomenologo,

Tutta la storiografia di fatti rimane nell'incomprensione, perché traendo le sue conclusioni ingenuamente e direttamente dai fatti, non tematizza mai il terreno di senso su cui si fondano queste conclusioni nel loro complesso, non ha mai indagato quel poderoso a-priori strutturale che è proprio di questo terreno.²²³

²²³ *Krisis*, p. 380, tr. it. cit., p. 398.

La storia si profila quindi per Husserl come «il movimento vivente della comunanza e della vicendevole implicazione delle formazioni originarie di senso e delle sedimentazioni di senso»²²⁴. La filosofia fenomenologica, nel suo compito di autocompressione (*Selbstverständigung*) si oppone all'ovvio (*das Selbstverständliche*)²²⁵; infatti, come precisa Husserl, il fenomenologo ha «la necessità di trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo [...] in qualcosa di comprensibile e trasparente»²²⁶. A partire da questa considerazione generale sorge il riconoscimento della crisi delle scienze; inoltre, sorge anche la domanda intorno a quale fenomeno abbia condotto a questa situazione di crisi, considerato che la stessa fenomenologia partecipa, insieme alle scienze, alla distruzione dell'ovvietà del mondo.

Blumenberg sostiene che per Husserl non è stato il processo di disovvietizzazione (*Entselbstverständlichung*) del mondo della vita a causare la crisi, bensì la *forma* di tale processo, il modo in cui esso si è sviluppato. L'atteggiamento teoretico che ha dato inizio al processo non è colpevole della crisi, ma è l'inconsequenzialità dello sviluppo tecnico di tale atteggiamento a provocare in definitiva la bancarotta della conoscenza oggettiva²²⁷. Il motivo della crisi delle scienze non è dovuto alle scienze in quanto tali, ma è da ricondurre alla forma tecnica sempre più accentuata che il processo conoscitivo è andato assumendo. Anche da questo punto di vista, il ricorso all'idea limite di mondo della vita è stato necessario per Husserl, poiché «la tecnicizzazione è la forma fenomenica di una scienza non ancora, o non più, trasparente a se stessa e non più comprensibile nel suo senso attivo»²²⁸; diventa quindi essenziale ricercare nell'orizzonte di ciò che è ovvio, ormai occultatosi, una condizione di senso per ricomprendere il metodo delle scienze e, più in generale, l'attività teoretica.

Il mondo della vita si impone a Husserl come ultima rielaborazione della riduzione fenomenologica. Inizialmente teorizzata come strumento metodologico fondamentale per la fenomenologia, l'*epoché* consisteva nella sospensione dell'atteggiamento naturale, della sfera della trascendenza, per aprire il campo del puro

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ Cfr. *LTP*, p. 23, tr. it. cit., p. 25.

²²⁶ *Krisis*, p. 183, tr. it. cit., p. 206.

²²⁷ Cfr. *LTP*, p. 24, tr. it. cit., p. 25. Cfr. *LuW*, p. 321, tr. it. cit., p. 356.

²²⁸ *LTP*, p. 24, tr. it. cit., pp. 25s.

guardare²²⁹ e riflettere criticamente sul senso del fenomeno. Secondo Blumenberg, ciò che era sottoposto a questa sospensione, acquista sempre più importanza, fino a quando Husserl vide nella *Lebenswelt* non ciò che era da mettere fra parentesi, ma ciò che era da comprendere²³⁰: per analizzare come le imposizioni fattuali, che ad essa appartengono, si fossero radicate nella struttura della coscienza. Il mondo della vita si impone come il *factum*, che non si può né scegliere, né variare, e tanto meno sospendere, e da cui il pensiero in qualche modo sorge comincia, prendendone le distanze. Blumenberg precisa che il mondo della vita è il *factum* che nasconde la propria fatticità, ovvero la propria contingenza, sotto il velo dell'ovvietà²³¹; per opera del mutamento radicale sancito dall'atteggiamento teoretico. Il carattere di contingenza del mondo riemerge, poiché la teoria implica l'orizzonte del possibile e richiede dunque di pensare e interrogare il mondo, non intendendolo più come ciò che è familiare, bensì come lo sconosciuto che è da comprendere.

Nella *Krisis* non si trovano a parere di Blumenberg elementi chiari che possano indicare la necessità della tecnicizzazione, nonostante essa si sviluppi «già nello stesso substrato teoretico»²³². La dimenticanza della propria origine, che caratterizza in modo peculiare la scienza moderna, è il risultato della sempre più accentuata formalizzazione o metodizzazione dell'attività scientifica. Se in qualche modo la geometria classica – l'esempio portato da Husserl – era ancora consapevole d'essere frutto di un'idealizzazione dal mondo della vita, nell'era moderna essa si è trasformata in una tecnica, in un mero strumento ereditato, ormai lontano dal senso originario che la caratterizzava. La storia interna della geometria, che Husserl descrive nelle varie sezioni del paragrafo 9 della *Krisis*²³³, conduce allo svuotamento del suo senso con la completa aritmetizzazione della natura. Da prassi scientifica quale era, la geometria si è trasformata in «un'arte; diventa cioè l'arte di giungere, attraverso una tecnica del calcolo e secondo regole tecniche, a certi risultati»²³⁴; ciò che quindi acquista importanza sono le procedure per giungere a risultati e non il senso da cui esse sono scaturite, ormai completamente trascurato.

²²⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, cit., p. 30, tr. it. cit., p. 56.

²³⁰ Cfr. *LTP*, p. 26, tr. it. cit., p. 27.

²³¹ Cfr. *LTP*, pp. 26-27, tr. it. cit., p. 27-28.

²³² *LTP*, p. 31, tr. it. cit., p. 32.

²³³ Cfr. *Krisis*, pp. 20-60, tr. it. cit., pp. 53-88.

²³⁴ *Krisis*, p. 46, tr. it. cit., p. 75.

A partire da queste conclusioni Blumenberg nota come lo svuotamento semantico sia il minimo comune denominatore di scienza moderna e tecnica. Questo significa che la tecnica non è solo l'aspetto applicativo della scienza o un campo di oggetti prodotti dall'uomo, ma è «originariamente uno stato del rapporto stesso che l'uomo ha con il mondo [...], un livellamento nello stato di datità del mondo agli uomini»²³⁵. Il rapporto originario dell'uomo con il mondo della vita è stato occultato da una *veste ideale*²³⁶, da un metodo, di cui non ci si avvede, scambiandolo invece per il vero essere. La veste ideale occulta il mondo della vita e, poiché è considerata l'unica forma di rapporto che l'uomo possiede per conoscere il mondo, essa impedisce la domanda retrospettiva sul fondamento di senso di tale rapporto, rafforzando così la permanenza dell'oblio.

Blumenberg osserva inoltre che nelle intenzioni di Husserl non vi è volontà di demonizzare la tecnica per spingere ad un suo rifiuto, bloccandone così il progresso: ciò cui Husserl aspira è piuttosto «mettere seriamente sotto accusa l'irresponsabilità delle discipline puramente teoretiche»,²³⁷ nella speranza di un nuovo appello, ancora possibile, alla loro origine. La *Rückfrage* rimane perlomeno possibile, poiché, come Blumenberg rileva, Husserl parla di occultamento e non di distruzione del mondo della vita ed è compito della fenomenologia farlo riemergere.

L'apporto più originale del filosofo di Lubeca alla lettura della *Krisis* è nel suo approfondimento del rapporto fra tecnicizzazione e mondo della vita, a partire dai medesimi presupposti di Husserl. Blumenberg propone un esempio molto semplice: il campanello della porta di casa. I più antichi campanelli meccanici azionati da una cordicella richiedono un'azione umana specifica grazie alla quale si instaura un rapporto di continuità fra causa ed effetto: il movimento del braccio muove la cordicella che a sua volta fa suonare il battaglio. I campanelli elettrici, sotto forma di pulsante, si inseriscono, invece, in una situazione differente. L'intervento umano si fa meno specifico, ma soprattutto è completamente eteromorfo rispetto all'effetto provocato: fra movimento del braccio e suono, la continuità è spezzata, interviene, infatti, un intermediario, il circuito elettrico, che è la vera causa del suono. L'azione umana

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Krisis*, p. 52, tr. it. cit., p. 80. Sulla "veste ideale" come variazione della metafora della nuda verità, cfr. *Paradigmen*, p. 55, tr. it. cit., pp. 56.

²³⁷ *LTP*, p. 33, tr. it. cit., p. 33.

diventa quasi superflua, poiché il meccanismo è in sé autonomo: esso si presenta come un prodotto già pronto e immediatamente disponibile al punto da poter essere confuso fra altri.

Il mondo della tecnica si delinea quindi come «una sfera di rivestimenti, di mascheramenti, di facciate non specifiche, di diaframmi»²³⁸ che aumentano la genericità dell'azione umana e che quindi ne diminuiscono la responsabilità specifica, legittimando, allo stesso tempo, l'ovvia presenza nella vita quotidiana dei meccanismi. Il rapporto fra mondo della vita e tecnicizzazione si fa più complesso, poiché gli stessi prodotti tecnici risprofondano nel mondo dell'ovvietà; essi non possono legittimare la propria esistenza in conformità a bisogni o sulla base delle prestazioni teoretiche che li hanno prodotti, ma al contrario generano nuovi bisogni e nuove formazioni di senso. Blumenberg commenta così questo nuovo rapporto:

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 tecnico²³⁹.

La tecnicizzazione nasce da un'interrogazione sul mondo della vita che lacera il manto d'ovvietà, ma il prodotto della tecnica, in virtù della sua capacità di autolegittimarsi, ritorna a far parte del mondo della vita dal quale è emerso, diventando esso stesso ovvio, non più fonte di domande. Queste nuove formazioni non sono inerti, ma influenzano il mondo circostante sottoponendolo alle dinamiche della tecnica: la tecnicizzazione si sostituisce al mondo della vita poiché è in grado produrre nuove ovvietà, pur essendo essa stessa una formazione di senso derivata. Applicando questa riflessione all'esempio prima proposto, il funzionamento del campanello elettrico rimane nascosto così come il significato della sua presenza, eppure, poiché sempre disponibile all'utilizzo e non presentando altri problemi se non, ancora una volta, di tipo tecnico, non solleva nuove interrogazioni sul suo senso.

²³⁸ *LTP*, pp. 35s, tr. it cit., p. 36.

²³⁹ *LTP*, p. 37, tr. it cit., p. 37.

L'altro contributo originale di Blumenberg all'interpretazione del rapporto fra *Lebenswelt* e tecnica consiste nel domandarsi se il pensiero fenomenologico possa essere considerato una forma di terapia rivolta contro il dominio della tecnicizzazione.

Secondo Husserl, il fenomeno spirituale europeo nasce dall'atteggiamento teoretico intrapreso dai greci: una nuova condizione dell'umanità «che pur vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità»²⁴⁰. L'antinomia fra la finitezza umana, ritenuta costante, e l'infinità del compito che la attende è la posizione fondamentale sul quale si basa la risposta di Blumenberg. La fenomenologia, infatti, si fonda sulla stessa opposizione senza avvedersene: la radicalità definitiva della fondazione, l'evidenza, e il compito potenzialmente infinito per raggiungerla, la formalizzazione.

La formalizzazione è lo strumento più adeguato per il progresso della conoscenza e la tecnicizzazione opera dentro questo processo, poiché richiede, attraverso il metodo, «un'irriflessa ripetibilità»²⁴¹, cioè una continua creazione di presupposti metodici e conoscitivi che però non sono più aggiornati, che non vengono più messi in discussione. La filosofia, secondo Blumenberg, si oppone a tale procedimento, ed è stata proprio la separazione della filosofia dalla scienza, – avvenimento centrale della nascita della modernità – a determinare la possibilità della tecnicizzazione. Su questo punto cade la critica più significativa che Blumenberg muove a Husserl: «la perdita di senso [Sinnverlust] di cui ha parlato Husserl è in verità una rinuncia al senso [Sinnverzicht] del tutto conseguente al progetto teoretico. Non si può essere entusiasti del “divenire di un'umanità cui incombono compiti infiniti” e contemporaneamente rifiutarsi di pagarne il prezzo»²⁴².

La rinuncia al senso e alla costante interrogazione è la condizione di possibilità del progresso conoscitivo. Se si imponesse di dimostrare o descrivere compiutamente e rigorosamente ogni conoscenza acquisita non si farebbero mai passi in avanti; l'unico modo per progredire nelle conoscenze, muovendosi verso il polo dell'infinità, è pagare

²⁴⁰ *Krisis*, p. 322, tr. it. cit., p. 335.

²⁴¹ *LTP*, p. 42, tr. It. cit., p. 41.

²⁴² *Ibidem*. La citazione interna è: *Krisis*, p. 325, tr. it. cit., p. 338. Cfr. Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, poi Fischer, Frankfurt am Main 1969²; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 13: «lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità».

il prezzo della rinuncia al senso originario delle attività conoscitive. Senza contare che se l'obiettivo del processo teoretico è posto sempre infinitamente lontano, diventa impossibile discriminare un effettivo avanzamento.

La descrizione della tecnicizzazione in questi termini delinea anche la specificità di scienza e filosofia in rapporto al problema del senso: entrambe sono segnate da un processo di formalizzazione ma in gradi differenti. La prima procede nell'impetuoso progresso delle proprie conoscenze dimenticando la propria origine; invece il compito della filosofia diviene quello di compiere il «*conferimento originario di senso al metodo*»²⁴³. La filosofia deve dunque rendere attuale e presente, interrogandolo, il significato originario delle formazioni di senso che la scienza tecnicizzata produce senza avvedersene.

Le ultime riflessioni di Blumenberg riguardano più da vicino la valutazione della fenomenologia all'interno di quella tradizione fondamentale della nostra storia che egli chiama Platonismo. Platonismo è quella tradizione che si compone di due correnti fra loro opposte: da una parte l'aspirazione all'intelligibile, cioè il continuo lavoro dell'idealizzazione; dall'altra la ricaduta di tale idealizzazione sotto il peso della costitutiva finitezza dell'uomo²⁴⁴. La fenomenologia inevitabilmente appartiene a questa tradizione: essa ne è l'ultima variante moderna²⁴⁵. Husserl difatti descrive l'uomo come funzionario dell'infinito compito che mai porterà a termine; ma proprio la necessità di tramandare le conoscenze acquisite fa sorgere il bisogno della tecnicizzazione e della formalizzazione: la fenomenologia è quindi vittima essa stessa della situazione che ha portato alla luce. Se, come voleva Husserl, la fenomenologia aveva il compito di interrogare le ovvietà ultime innescando il processo infinito di disovvietizzazione, ciò significa che «il metodo fenomenologico è esso stesso un paradigma della coscienza della contingenza»²⁴⁶; il compito della stessa fenomenologia è di mostrare la contingenza del mondo che si nasconde sotto il manto di ovvietà, così come la tecnicizzazione svela

²⁴³ *Krisis*, p. 46, tr. it. cit., p. 76.

²⁴⁴ Cfr. *LTP*, pp. 45-46, tr. it. cit. p. 44.

²⁴⁵ Cfr. Gianni CARCHIA, *Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg*, in Andrea BORSARI, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 215-225, qui pp. 221s.

²⁴⁶ *LTP*, p. 47, tr. it. cit., p. 46.

la contingenza, o fatticità, del mondo tentando di dargli sostanza e spessore tramite l'invenzione e la costruzione²⁴⁷.

Secondo Blumenberg, fenomenologia e scienze sono rinchiuso nello stesso circolo, perché «solo l'idealizzazione, sempre di nuovo, può rimediare ai guasti della tecnicizzazione, lacerare le ovvietà, scuotere la coscienza regredita»²⁴⁸. Se, da una parte, l'idealizzazione ricade nella tecnica, a causa della limitatezza dell'uomo, dall'altra, sempre e solo l'idealizzazione dissolve le nuove ovvietà che si creano. Blumenberg può così concludere che «l'antinomia della tecnica sta fra prestazione [*Leistung*] ed evidenza [*Einsicht*]. La fenomenologia, non ha risolto quest'antinomia, ma anzi l'ha acuita»²⁴⁹.

La fenomenologia, e con essa l'intera filosofia, si ritrova costretta entro questa antinomia fra l'infinità del lavoro di idealizzazione e le esigenze derivanti dalla finitezza temporale della vita umana: entro questa sproporzione si gioca la possibilità del senso della filosofia.

5. *Lebenswelt* e assolutismo della realtà: verso il mito

L'emersione della coscienza intenzionale implica non solo la distruzione del mondo della vita, ma anche la costituzione di un nuovo mondo e di un nuovo modo di rapportarsi ad esso: alla certezza inavvertita e senza confini della *Lebenswelt* si è sostituito un mondo dell'infinito possibile, contingente, ricco di potenziali delusioni e di orizzonti dell'assente. In quest'ultimo i bisogni umani non sono già risolti, anzi, sono potenzianti e richiedono un investimento continuo di attività formativa umana. Il mondo si rende un orizzonte precario, temporale, profilato dal rapporto con l'assente; il senso del mondo si confronta *in limine* con la propria negazione e su questo limite la coscienza umana dispiega le proprie potenzialità.

Il momento di soglia dalla *Lebenswelt* a *Welt* è chiamato da Blumenberg: assolutismo della realtà. In altri termini, l'assolutismo della realtà è il mondo della vita dal punto di vista del suo abbandono. Come compendia Barbara Merker, «l'assolutismo

²⁴⁷ Cfr. *LTP*, p. 45, tr. it cit., p. 47.

²⁴⁸ G. Carchia, *Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg*, in A. Borsari, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., p. 225.

²⁴⁹ *LTP*, p. 51, tr. it cit., p. 49.

della realtà è caratterizzato in modo peggiorativo. Ontologicamente, come natura caotica e inarticolata del nominalismo; dal punto di vista della teoria della conoscenza, come caos degli stimoli; praticamente, come violenza assoluta; ed eticamente, come infelicità dell'angoscia e assenza di senso»²⁵⁰. Esso è, sotto l'aspetto antropologico esistenziale, il *terminus a quo* della vita della coscienza.

Assolutismo della realtà e angoscia sono contestualizzati in particolare da Blumenberg nel testo di *Arbeit am Mythos*, con significati analoghi a quanto si viene descritto in alcune pagine di *Theorie der Lebenswelt*. In tale raccolta di testi, infatti, è possibile sondare in modo più circostanziato il plesso di rapporti fra mondo della vita e assolutismo della realtà così come fra mito e metafora. La doppia funzione antropologica e trascendentale dell'assolutismo della realtà, che qui viene chiarita, in *Arbeit am Mythos*, testo più interessato alla descrizione delle forme storico-culturali del mito, viene ampiamente presupposta. È utile quindi soffermarsi su alcune osservazioni preliminari che aprono la via al tema del mito, inteso come matrice per la costituzione di mondi culturali.

Per introdurre il concetto di mito, Blumenberg ricorre al concetto di angoscia che sottolinea gli aspetti di indeterminatezza e di disagio caratterizzanti le analoghe dimensioni del mondo della vita e dell'assolutismo della realtà:

L'insicurezza dell'orizzonte del mondo della vita, la sua ultima indeterminatezza e indeterminabilità, che non si realizza in concreti superamenti del limite, ma che intende la sua totalità, corrisponde a ciò che Heidegger ha descritto come *Grundbefindlichkeit* dell'esserci nell'angoscia.²⁵¹

Come è stato già rilevato per quanto riguarda il concetto di mondo della vita, anche in quello di assolutismo della realtà il rapporto con la coscienza è ambiguo.

²⁵⁰ Barbara MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in F. J. Wetz – H. Timm, (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 68-98, qui, p. 81. Sul rapporto fra mondo della vita e assolutismo della realtà, cfr. F.J. Wetz., *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, «Iris», cit., p. 396-397.

²⁵¹ *ThL*, p. 136: «Die Unsicherheit des Horizonts der Lebenswelt, seine letzte Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit, die sich nicht in konkreten Grenzüberschreitungen realisiert, sondern seine Totalität meint, entspricht dem, was Heidegger als Grundbefindlichkeit des Daseins in der Angst beschrieben hat». Cfr. F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., pp. 38s, dove si nota come Blumenberg metta il concetto heideggeriano di *Angst* a fondamento sia dell'inadeguatezza essenziale dell'essere umano (riprendendo le riflessioni di Arnold Gehlen) sia della sua capacità simbolica (rivolgendosi, invece, a Cassirer).

L'indeterminatezza oggettuale dell'orizzonte si dà in rapporto a una coscienza, costringendola ad un rapporto privo di oggetti che provoca angoscia:

L'inoggettualità dell'angoscia è infatti un rapporto con il mondo, nel senso in cui questo è ciò che circonda l'orizzonte del mondo della vita, e trascende ciò che giace dietro questo orizzonte, ciò che è presente al di là di questi limiti, come possibilità costante della sua [del mondo] inconsistenza.²⁵²

In quanto essere intenzionale, l'essere umano reagisce ad un situazione di angoscia insostenibile per mezzo dell'attività simbolica, cui non è estranea la metafora, per produrre orizzonti di senso stabili e sopportabili. Aperta ad un orizzonte del possibile non controllabile «la costituzione preventiva dell'uomo è connessa con l'incostanza dell'orizzonte del suo mondo della vita»²⁵³, per mezzo della prevenzione, infatti, l'uomo anticipa quanto assedia il suo orizzonte, nel tentativo di respingere e di confermare, ancora una volta. il proprio orizzonte d'azione. L'essere umano reagisce anticipando la possibilità di ciò che potrebbe essere, precorrendo nel pensiero quindi la soglia fra ciò che è presente e ciò che è assente. Così facendo ritaglia un perimetro di senso dotato di forma ed è proprio sul confine della forma che ciò che è sconosciuto diventa integrabile. In termini più generali, Blumenberg indica nel superamento dell'assolutismo della realtà la funzione della cultura, l'opera dell'intenzionalità umana, come compensazione necessaria alla sopravvivenza per la perdita del mondo della vita. Per questo bisogna pensare la cultura umana come «una riproduzione del mondo della vita sotto le nuovi condizioni dell'intenzionalità»²⁵⁴.

La dialettica fra distruzione e costruzione del mondo della vita è il paradigma sulla base del quale pensare il senso delle modificazioni della cultura. Il nuovo rapporto culturale col mondo, fondato cioè sull'elaborazione di forme dotate di senso, costruisce un orizzonte in cui posizionare ed orientare l'essere umano. Si recupera così la familiarità perduta della *Lebenswelt*, sotto una nuova condizione: quella della coscienza intenzionale, della consapevolezza umana con tutta la sua storia genetica. La cultura, da

²⁵² *Ibidem*: «Die Ungegenständlichkeit der Angst ist tatsächlich eine Beziehung auf die Welt, insofern sie das ist, was den Horizont der Lebenswelt umgibt, und transzendiert, was hinter diesem Horizont liegt, was über diese Grenzen hinweg als ständige Möglichkeit ihrer Unfestigkeit präsent ist».

²⁵³ *Ibidem*: «Die präventive Konstitution des Menschen steht im Zusammenhang mit der Inkonzanz des Horizontes seiner Lebenswelt».

²⁵⁴ B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in F. J. Wetz – H. Timm, (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., p. 82.

questo nuovo punto di vista, non è l'ovvio – non più o non ancora indagabile –, bensì è l'oggetto di continue variazioni storiche che, prese nella totalità delle loro modificazioni, ri-formano mondi della vita storici, parziali: indici di una frattura sempre da ricomporre fra uomo e mondo.

L'altro verso della ricomposizione di mondi della vita è invece la continua distruzione della *Lebenswelt*, che persiste nella forma del proprio annullamento e, tuttavia, continuamente preme alla formazione di proprie riformulazioni. Infatti, sostiene Blumenberg, «con la *Lebensweltlichkeit*, nella sua modalità di comprendersi da sé, ritorna l'angoscia come integrale dell'indeterminatezza di ciò che minaccia il mondo della vita»²⁵⁵: nella propria essenza, il mondo della vita piega all'angoscia e spinge al proprio abbandono.

5.1 Sul confine tra mito e metafora

Blumenberg illustra il percorso genetico della formazione del senso come segue:

L'angoscia come correlato generale dell'indeterminatezza dell'orizzonte del mondo della vita è depotenziata, trasformata in paura come reazione a determinate istanze, a poteri regionali conosciuti e nominati con le proprie competenze, che si lasciano ammansire e scongiurare o attraverso sacrifici e preghiere, danza e canto o che possono essere impediti da altre istanze ancora più potenti a comportarsi a piacimento con gli esistenti all'interno del mondo della vita.²⁵⁶

Il ricorso alla sfera del mito cioè alle immagini, alle pratiche magiche, a divinità e a culti, è interpretato come fattore di depotenziamento e alleggerimento dall'originaria angoscia. Tramite ciò, la si trasforma in paura e la si sdrammatizza dando compiti, ruoli ed immagini a ciò che la genera. Si trasforma così ciò che sta al di là dello sconosciuto e dell'indeterminato in sconosciuto e indeterminato:

²⁵⁵ ThL, p. 147: «Aber mit der *Lebensweltlichkeit*, in ihrer Modalität des sich von selbst Verstehenden, kehrt die Angst zurück als der Inbegriff der Unbestimmtheit dessen, was die *Lebenswelt* bedroht».

²⁵⁶ ThL, pp. 136-137: «Angst als generelles Korrelat der Unbestimmtheit des Horizonts der *Lebenswelt* wird depotenziert, umgearbeitet in Furcht als ein Verhalten zu ganz bestimmten Instanzen, bekannten und benannten regionalen Mächten mit ihren Zuständigkeiten, die sich entweder durch Opfer und Gebete, Tanz und Gesang erweichen und beschwören lassen oder durch andere, mächtigere Instanzen daran gehindert werden können, nach Belieben mit den im Inneren der *Lebenswelt* existierenden zu verfahren».

Magia e mito sono quei tentativi di rovesciare alla periferia del mondo della vita la direzione dell'urto di ciò che avanza. Prima di tutto, prendere possesso e assicurarsi i poteri che giacciono dietro lo sconosciuto, frantumarli, depotenziare in un processo di divisione dei poteri, lasciandoli invischiati in una propria zona di rivalità e lotte di potere, di cui il mito è pieno [...].²⁵⁷

Il politeismo mitico è l'elaborazione formale di una suddivisione dell'angoscia in paura. Anticipando in un cosmo conflittuale, ma ordinato, l'indeterminatezza dell'assolutismo della realtà, il mito placa l'angoscia che questo genera e manifesta. La forma simbolica del mito realizza così la propria funzione trascendentale e antropologica: da una parte è un esempio determinato di un procedimento di formazione di senso che implica la genesi contemporanea di coscienza e mondo; dall'altra, è forma per orientare il pensiero e l'azione dell'essere umano.

Ancora una volta si conferma la sovrapponibilità di mito e metafora, che *in nuce* veniva anticipata in *Paradigmi per una metaforologia*. Con una proposizione quasi intraducibile, ma che condensa abilmente l'intreccio dei temi, Blumenberg sostiene che «La metaforica è la tecnica del traffico di confine mitico [*mythischer Grenzverkehrs*]. Ciò che è conosciuto del mondo della vita serve ad integrare lo sconosciuto appartenente al mondo»²⁵⁸. L'opposizione di conosciuto e sconosciuto segue parallela a quella di mondo della vita e mondo; la metaforica svolge invece la propria funzione di collegamento (e di separazione) fra le due dimensioni. In questi rapporti di soglia, dove i termini tendono a scambiarsi le posizioni, prende forma il passaggio mitico. Mito e metafora condividono la medesima funzione di passaggio che collega e separa, che dà forma allo sconosciuto e che delinea i confini di quest'ultimo. Il mito, come la metafora, istituisce e rende manifesti gli orizzonti e i limiti del mondo, indirizzando l'orientamento umano e dandogli forma:

La funzione della metafora è presente anche nei fenomeni della paura. [...] È chiaro che questo processo di integrazione a lungo termine dello sconosciuto, l'elaborazione dell'angoscia tramite la paura, della paura tramite l'istituzionalizzazione delle potenze nel mito, della comprensione [*Erfassung*] del mito come metaforica per ciò che si crede

²⁵⁷ ThL, p. 136: «Magie und Mythos sind solche Versuche, an der Peripherie der Lebenswelt die Stoßrichtung des Vordringens umzudrehen. Vor allem, sich der Gewalten zu bemächtigen und zu versichern, die hinter dem Unbekannten stehen, sie zu zersplittern, in einem Vorgang der Gewaltenteilung zu entmächtigen, indem man sie in ihrer eigenen Zone in Rivalitäten und Machtkämpfen verwickelt sein läßt, von denen der Mythos voll ist [...]».

²⁵⁸ ThL, p. 137: «Die Technik des mythischen Grenzverkehrs ist die Metaphorik. Das lebensweltlich Bekannte dient dazu, das weltlich Unbekannte zu integrieren».

potrebbe essere compreso anche concettualmente nella forma della filosofia; che questo processo di integrazione rende il mondo della vita più complicato e più esteso, che in esso si danno difficoltà nell'orientamento, concorrenze fra ciò che è vicino e ciò che è lontano, come un modo di formazione di zone di attenzione, di interesse, di intensità di ciò che è conosciuto.²⁵⁹

L'elaborazione formale del mondo della vita ne rivela le implicazioni di senso, aprendo la sua chiusura essenziale e portandone alla luce l'intrinseca complessità: il mondo acquisisce chiaroscuri, profondità, zone di interesse primario e sfondi secondari. L'integrazione dello sconosciuto nel mondo della vita o, come lo chiama Blumenberg, «integrazione implicativa»²⁶⁰, è il processo di formazione che metafora e mito esemplificano.

Tuttavia «la metaforica tende all'ipostatizzazione. [...] Espresso diversamente: la prima assegnazione metaforica dello spazio fuori dal mondo della vita diventa autonoma e acquisisce la propria logica. Nella divisione dei poteri degli dei mitici non manca mai la domanda sistematica»²⁶¹: l'intervento di molteplici potenze divine, gli stravolgimenti dinastici, le lotte, gli intrighi, le variazioni dei miti esemplificano «una logica immanente»²⁶² per la formazione di sistemi di significati che si sottraggono all'interrogazione razionalistica.

Fin da questi primi elementi, fenomeno logicamente, il mito sembra profilarsi come la forma narrativa della funzione metaforica: una logica narrativa che esprime in modo complicato la funzione dell'istituzione di orizzonti di senso. Mito e metafora alterano il mondo della vita e reagiscono all'assolutismo della realtà, dischiudono alla possibilità il primo e depotenziano per vivere il secondo. Nel loro reciproco intreccio, essi incarnano nelle variazioni storiche il movimento fondamentale dell'essere umano: l'uscita dalla *Lebenswelt* e la presa di distanza dall'assolutismo della realtà.

²⁵⁹ ThL, pp. 138-139 *passim*: «Die Funktion der Metapher ist aber auch gegeben bei den Phänomenen des Schreckens. [...] Es ist klar, daß dieser langfristige Integrationsprozeß des Unbekannten, die Aufarbeitung der Angst durch Furcht, der Furcht durch Institutionalisierung der Mächte im Mythos, der Erfassung des Mythos als Metaphorik für das, was man auch begrifflich erfassen zu können glaubt in Gestalt der Philosophie, daß dieser Integrationsprozeß die Lebenswelt komplizierter und ausgedehnter macht, daß es in ihr selbst Schwierigkeiten der Orientierung gibt, Konkurrenzen des Naheliegenden mit dem Fernliegenden, also eine Art von Zonenbildung der Aufmerksamkeit, des Interesses, der Intensität der Bekanntheit».

²⁶⁰ ThL, p. 139: «implikative Integration»

²⁶¹ ThL, p. 140: «Metaphorik tendiert auf Hypostasierung. [...] Anders ausgedrückt: die zunächst metaphorische Besetzung des außerlebensweltlichen Raumes verselbständigt sich und gewinnt ihre eigene Logik. In der Gewaltenteilung der mythischen Götter bleibt nie die systematische Frage aus».

²⁶² *Ibidem*: «immanente Logik».

Dunque, l'indagine blumenberghiana del mito ritrova il tema di fondo della metafora inteso nella sua funzione più marcatamente antropologica. Considerata la pervasività del metaforico nella costituzione del mondo umano, la tematizzazione della sua espressione mitica permette di rilevare l'aspetto antropologico della formazione di senso, mostrando quindi con maggior chiarezza il suo essere matrice di significatività culturali. In particolare, l'attività formatrice del mito porta alla luce il limite intrinseco intorno al quale ciò che è umano acquisisce il proprio senso, il tempo.

Parte III

Significato e funzione del mito

Blumenberg dedica al mito alcune opere decisive: *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*¹ (1971), *Arbeit am Mythos* (1979) ed *Höhlenausgänge* (1989). Un posto centrale spetta ad *Arbeit am Mythos*, poiché è il testo dove il filosofo affronta con maggior sistematicità e completezza i nodi centrali della questione, solo brevemente introdotti in *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* ed

¹ È necessario rilevare che i contributi contenuti in Manfred FUHRMANN (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, «Poetik und Hermeneutik», vol. 4, Wilhelm Fink Verlag, München 1971, fra cui quello citato di Blumenberg, hanno riaperto la *Mythos-Debatte* della seconda metà del Novecento. Tale dibattito, che ha tentato principalmente di ripensare il mito in rapporto a un'epoca dominata dalla razionalità scientifica e tecnicizzata, affonda le proprie origini più prossime nella questione della dialettica dell'illuminismo posta da M. Horkheimer e Th. W. Adorno. Alcune delle opere di carattere filosofico attraverso cui si è sviluppato il dibattito sono state: Leszek KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, übersezt. aus dem Polnischen von Peter Lachmann, Piper, München, Zurich 1973²; trad. it. di P. Kobau, ID., *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992; Hans POSER, (Hrsg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, de Gruyter, Berlin-New York 1979; Manfred FRANK, *Der kommende Gott*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; trad. it. di F. Cuniberto, ID., *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994; Karl-Heinz BOHRER, (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen in wissenschaftlichen Zeitalter*, Beck, München 1985; trad. it. di P. Capriolo, ID., *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990.

Ricostruzioni delle controversie e delle posizioni sono proposte da Roberto ESPOSITO, *Introduzione all'edizione italiana*, in L. Kolakowski, *Presenza del mito*, cit., pp. 9-20 e Virgilio CESARONE, *Mythos-Debatte: remitizzazione senza mitolatria*, «Hermeneutica», *Attualità del mito*, n.s., Morcelliana, Brescia 2011, pp. 321-336.

ampiamente presupposti – e sommersi da una mole impressionante di materiale – in *Höhlenausgänge*.

Le considerazioni fin qui proposte hanno messo in campo la relazione fra mito e metafora e la loro identità funzionale. La riflessione di Blumenberg sul mito assume però una connotazione più attenta ai risvolti antropologici della funzione metaforica. Se la metafora, infatti, è espressione di una funzione trascendentale per la costituzione di mondi umani, il significato del mito si realizza nell'intreccio con fattori storici e antropologici.

È la temporalità delle prestazioni umane che si rivela essere un limite, ma un limite generante, cioè capace di delimitare e di attivare la generazione di nuovi sensi del mondo. Il mito, infatti, è intrinsecamente temporale: predisposto alla variabilità e alla modificazione dei propri temi; così come il tempo ha un aspetto mitico che emerge dalla struttura delle narrazioni mitiche: nelle logiche narrative infatti la temporalità è il fattore che apre alla possibilità non solo di sempre nuove narrazioni, ma anche di sempre nuovi sensi.

1. Sull'assolutismo della realtà

Il primo capitolo di *Elaborazione del mito* è intitolato 'Dopo l'assolutismo della realtà'. L'avverbio temporale 'dopo' (*nach*) è particolarmente importante, poiché mostra la prospettiva limitata, sebbene l'unica possibile, in cui si può parlare di ciò che vi è all'origine della coscienza e della cultura umana. Assolutismo della realtà è un'espressione centrale nel pensiero di Blumenberg ed è il concetto limite con cui comincia la sua opera *Arbeit am Mythos*.

La formulazione di tale concetto è di per sé contraddittoria. È interessante notare come questa espressione, in una formulazione molto vicina a quella di Blumenberg, fu preclusa da Husserl, in un passo in cui sosteneva che:

Identificare la totalità del reale con la totalità dell'essere, e quindi assolutizzare il reale, è un'assurdità. *Una realtà assoluta vale quanto un quadrato rotondo*. Realtà e mondo sono

per noi titoli atti a designare determinate unità di senso dotate di validità, cioè unità di senso relative a determinate connessioni della coscienza pura assoluta.²

Ogni realtà è relativa ad una coscienza e parlare sensatamente di una realtà senza una coscienza in cui essa si manifesti è una contraddizione; inoltre, la realtà si dà sempre per adombramenti parziali e relativi, la cui sintesi appartiene al processo di un'esperienza sempre in cammino.

Blumenberg ricorre ad un'espressione paradossale per evocare uno stato precedente ad ogni umanità: infatti, parlare di assolutismo della realtà significa rilevarne l'impossibilità, il fatto cioè, che tale situazione non è per l'uomo attualizzabile. Un uomo in una condizione di assolutismo della realtà non sarebbe possibile; quindi, poiché è possibile pensare, seppur con contraddizione, un assolutismo della realtà, ciò significa che siamo già lontani da tale situazione. Esso però rimane come concetto limite, che può essere pensato solo da fuori, come ciò che è passato e che è condizione *ex negativo* della nostra possibilità di parlarne ed esistere: parlare di assolutismo della realtà e sull'assolutismo della realtà significa aver preso le distanze da esso. Dunque, l'unico modo per intenderlo è parlarne, ma parlarne significa averlo già perso.

L'assolutismo della realtà si profila dunque come l'integrale di ogni possibile inizio in quanto necessario *status naturalis* precedente ogni pensiero o storia. Blumenberg non esita a definirlo come nucleo di ogni teoria sull'antropogenesi:

L'uomo quasi non controllava le condizioni della propria esistenza e, ancora più importante, semplicemente credeva di non controllarle. Ad un certo momento deve essersi spiegato questo stato di cose – il potere soverchiante di ciò che era per lui, di volta in volta, l'Altro – postulando l'esistenza di potenze superiori.³

Analogamente a quanto accadeva con il concetto di *Lebenswelt*, Blumenberg non offre mai definizioni generali di che cosa sia l'assolutismo della realtà, piuttosto questo viene intravisto per mezzo dei modi del suo superamento. Dalle poche parole del filosofo di Lubeca si evince che ciò che importa non è che cosa fosse effettivamente tale assolutismo, ma il fatto che la realtà vissuta dall'essere pre-umano esercitasse un dominio informe e incontrollabile. Il potere soverchiante della realtà tendeva a schiacciare la possibilità di esistenza dell'umano sotto il peso delle infinite possibilità

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, cit., p. 106, tr. it. cit., p. 140.

³ *AaM*, p. 9, tr. it. cit., p. 25.

del mondo, dissolvendo dunque il tempo finito dell'uomo nell'infinito ed indifferente scorrere tempo del mondo⁴. Il momento dell'uscita da tale situazione di passività, determinato dalla credenza nell'esistenza di potenze superiori, è liquidato in poche parole proprio perché in quell'istante s'inserisce il grave problema dell'origine del mito, della parola, dell'uomo stesso, di cui però non si può dire molto⁵:

Ciò che qui viene chiamato "assolutismo della realtà" è l'insieme dei fenomeni che accompagnano questo salto situazionale, il quale non sarebbe concepibile senza la superprestazione conseguente ad una improvvisa rottura dell'equilibrio adattivo. Di essa fanno parte: la capacità di prevenire, l'anticipazione di ciò che non si è ancora verificato, il tenersi pronto per ciò che è assente, dietro l'orizzonte⁶.

Ma qui il salto è già avvenuto, la coscienza ha già elaborato modi di sopravvivenza creandosi spazi di attesa e anticipazione.

Per la situazione limite che precede il salto, Blumenberg ricorre ad un'altra espressione contraddittoria e speculare a quella di assolutismo della realtà. Il potere di una realtà muta e imperante genera angoscia (*Angst*): «intenzionalità della coscienza senza un oggetto»⁷. Un altro cardine della fenomenologia husserliana è messo in questione. L'indugiare in espressioni paradossali è il modo che Blumenberg utilizza per

⁴ Sono molto interessanti le analogie fra questo concetto e ciò che Kolakowski chiama 'indifferenza del mondo': l'esperienza dell'eterogeneità umana rispetto al mondo, cfr. Leszek KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, übersetzt aus dem Polnischen von Peter Lachmann, Piper, München, Zurich 1973², pp. 89-105; trad. it. di P. Kobau, ID., *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 111-127.

⁵ Cfr. Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel des Geschichte*, Artemis, Zurigo 1949; Piper, München 1949; trad. it. a cura di A. Guadagnin, ID., *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 57: «Gli enormi spazi di tempo durante i quali già esistevano esseri umani sono in fondo per noi un mistero. Essi rappresentano un'era di silenzio storico in cui, peraltro, dev'essere avvenuto qualcosa di essenziale. Il momento di completa "umanizzazione" è l'enigma più profondo, finora assolutamente impenetrabile e interamente sottratto alla nostra comprensione. I modi di dire come "processo graduale" o "transizione" non fanno altro che oscurarlo. Possiamo abbozzare delle fantasie sulla genesi dell'uomo. Ma anche queste fantasie crollano; ogni volta che cerchiamo di raffigurarci il nascere dell'uomo, la nostra immaginazione lo vede già presente». Analogamente, in prospettiva fenomenologica, L. Landgrebe, *Welt als phänomenologisches Problem*, cit., pp. 122s, tr. it. cit., pp. 78: «Non troveremo mai uno stato umano pre-mondano, perché l'essere umano, il sapersi come uomo, l'esistere come soggetto umano non può essere esperito e pensato diversamente che come vita sul terreno di un mondo dapprima in modo del tutto ovvio e senza un sapere riflesso, indi con la consapevolezza dei limiti di questo mondo e del suo carattere di orizzonte».

⁶ *AaM*, p. 10, tr. it. cit., p. 26. Cfr. F.J. Wetz, *Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos«*, «Neue Rundschau», cit., pp. 47-60; ID., "Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt". *Über das Ende aller Theologie*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung and das Humane*, cit., pp. 240-256; MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, cit., pp. 144-158; V. Pavesich, *Hans Blumenberg: Philosophical Anthropology, Terror, and the Faces of Absolutism*, in A. Fragio – D. Giordano, (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, cit., pp. 167-204.

⁷ *Ibidem*. Cfr. Olivier FERON, *Angoisse et mise à distance*, in D. Trierweiler (coordiné par), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, cit., pp. 25-46.

parlare di ciò che per principio non potrebbe essere detto: l'originario. Assolutismo della realtà e coscienza senza oggetto sono due poli di una relazione impossibile, due facce dello stesso specchio. La condizione pre-umana, dal nostro punto di vista, non può che essere descritta con tali termini.

La situazione d'angoscia non è tollerabile a lungo, è una tensione continua senza alcun appagamento verso l'indeterminato; essa va quindi razionalizzata in paura di qualcosa. Familiarizzare e umanizzare la realtà è la prestazione fondamentale della coscienza che, creando una distanza fra sé e la realtà, allontana, attraverso la nominazione, il mondo. Per dare finalmente un oggetto alla coscienza e creare gli spazi necessari alla sua sopravvivenza, l'uomo diede nomi:

L'angoscia deve essere continuamente razionalizzata in paura, tanto nella storia dell'umanità quanto in quella dell'individuo. Ciò avviene in primo luogo non per mezzo dell'esperienza e della conoscenza, ma 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. Per mezzo di nomi l'identità di tali fattori viene dimostrata e resa accessibile, e viene creato un equivalente dei rapporti con essi. Ciò che i nomi hanno reso identificabile viene spogliato della sua estraneità per mezzo della metafora, e reso accessibile nel suo significato raccontando storie⁸.

Un espediente della coscienza per depotenziare l'assolutismo della realtà è il mito. L'imposizione di nomi trasforma l'angoscia in paura e permette di dare una forma alla relazione fra coscienza e realtà. Se l'assolutismo della realtà assume un volto, anche quello terrificante dei personaggi della mitologia, il panico che esso provoca diventa almeno in parte trattabile: si può venire a patti con la realtà solo se essa assume una forma comprensibile e, nel caso del mito, la realtà si configura come un intricato intreccio di storie che rendono l'orizzonte del mondo più familiare. Ciò che i nomi hanno strappato all'estraneità perde il proprio carattere di assolutezza poiché essa acquista una storia: il racconto relativizza e, dunque, depotenzia il potere della realtà legandola a una trama di storie. La loro logica complicata è ciò che permette di arginare la potenza del reale e di creare un mondo umanamente abitabile che compensi «il fatto che [l'uomo] non dispone di un ambiente specificatamente ordinato»⁹. Avere un mondo non significa controllare completamente la realtà, creare «un'opera d'arte totale

⁸ *AaM*, pp. 11s., tr. it. cit., pp. 27s.

⁹ *AaM*, p. 13, tr. it. cit., p. 29.

(*Gesamtkunstwerk*) perfettamente determinata in ogni sua parte, ma «qualcosa di ciò deve essere descritto sotto il titolo *elaborazione del mito*»¹⁰.

Alla narrazione mitica non interessa come veramente sia la realtà: essa sfugge a qualsiasi pretesa di realismo. Il mito non ha infatti pretese conoscitive, piuttosto va considerato in una prospettiva antropologica, e più specificatamente antropogenetica.

Dal punto di vista della sua funzione – abbattere l'assolutismo per dare spazio alla realtà umana –, la realtà del mito si oppone a interpretazioni sostanzialistiche: essa non è una costellazione di fatti che produce o riproduce un'altra realtà adatta all'uomo, bensì è innanzitutto un'attività, una funzione che permette all'uomo di vivere. È l'assenza di relazioni con le cose del mondo, ciò che garantisce il realismo del mito. I miti formano una realtà in cui l'umano è possibile, in contrasto con quell'eccesso di realtà opprimente, nelle parole di Blumenberg: «l'uomo è sempre al di qua dell'assolutismo della realtà, ma non acquista mai completamente la certezza di aver raggiunto il punto critico della propria storia oltre il quale la relativa predominanza della realtà sulla coscienza e sul destino si è capovolta nella supremazia del soggetto»¹¹.

L'assolutismo in forma depotenziata incombe sempre sulla coscienza e mai può essere eliminato. Difatti la sua eliminazione sarebbe il compimento di un soggetto assoluto, che ritornerebbe ad essere una coscienza senza oggetto, ed inoltre renderebbe impossibile l'attività del mito, che sarebbe ridotta a puro gioco dell'immaginazione. Se la supremazia del soggetto è controbilanciata da un assolutismo della realtà in forma umana e accettabile, significa che l'elaborazione del mito non fa che ripresentarci quell'assolutismo come uno stato ormai superato, instaurando continuante una distanza fra l'uomo e la propria provenienza. I miti ci presentano un passato oscuro e non più raggiungibile che, seppur incombente, tende a perdersi nelle tenebre dell'oblio:

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 [...] Ma nello stesso tempo è anche la condizione grazie alla quale il desiderio di tornare "a casa" nell'irresponsabilità arcaica dell'abbandono incondizionato a potenze alle quali non si può contraddire, alle quali non è necessario resistere, può spingersi alla superficie della coscienza¹².

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *AaM*, pp. 15s, tr. it. cit., p. 32.

¹² *AaM*, p. 15, tr. it. cit., p. 32.

Il mito è una traccia mnestica di uno stato ad esso precedente e allo stesso tempo è l'attività in cui tale ricordo viene obnubilato. La distanza che il mito segna rispetto allo *status naturalis* implica una forma di oblio di quella situazione, come è stato scritto: il «mito è conservazione dell'obliato in una distanza obliante»¹³. Ciò che il mito ci dà non è l'origine, bensì l'oblio dell'origine: superata e arenatasi nel processo di elaborazione del mito; rimossa e tradotta continuamente attraverso le vie tortuose della storia. La distanza di cui il mito è segno non può estendersi al punto da spezzare il rapporto con l'origine: senza il ricordo di quelle paure non si può comprendere la persistenza e la morfologia specifica del mito.

Le riflessioni di Blumenberg impediscono ogni accesso diretto a presunte origini considerato che «ogni cosa è definita dalla sua distanza dall'origine. Perciò è più prudente parlare di “passato remoto” (*Vorvergangenheit*) piuttosto che di ‘origini’»¹⁴. Il mito è una distanza conquistata, un «salto situazionale»¹⁵, un punto di arrivo e non di partenza; per questo dev'essere tematizzato nella prospettiva di *terminus a quo*, punto fermo in un movimento di ‘allontanamento da’, e non nella prospettiva di *terminus ad quem*, che vede il mito come un punto di partenza di un movimento di ‘avvicinamento ad’ altre forme culturali o a, presunte, vere realtà¹⁶.

1.1 Ri-cominciare dall'inizio?

Secondo Blumenberg, il mito realizza la propria funzione nella distanza dall'origine. Affrontare quindi la questione della relazione fra origine e mito sarebbe sollevare un falso problema, o meglio, significherebbe spostare l'attenzione sulla filosofia della storia che tale relazione implica. Inoltre, sostanzializzare il concetto di

¹³ Carlo GENTILI, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, p. 248.

¹⁴ *AaM*, p. 28, tr. it. cit., p. 45.

¹⁵ *AaM*, p. 10, tr. it. cit., p. 26.

¹⁶ *AaM*, p. 186, tr. it. cit., p. 212. Blumenberg rivolge questa critica principalmente a Cassirer (Id., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 1923, in *ECW*, cit., Band XII), il quale, con tutte le ambiguità che sono state ricordate in precedenza, sembra interpretare il mito come forma simbolica inserita nella via verso la scienza (cfr. *ivi*, pp. IX-XVI, tr. it. cit., pp. XI-XIX). Secondo il filosofo di Lubeca, con questa impostazione Cassirer non ha potuto cogliere appieno la storicità del mito – il suo essere sempre coinvolto in un processo di ricezione – poiché è considerato come già superato dal punto di vista scientifico. Tale visione del mito impedirebbe dunque di coglierne le peculiarità funzionali.

origine o di assolutismo della realtà in un'entità, uno stato o una condizione condurrebbe al travisamento anche del mito, che invece è matrice generativa di senso.

Nella prospettiva di Blumenberg il tema dell'origine può essere articolato diversamente e per approfondirne la difformità è possibile instaurare un confronto con la posizione di Karoly Kerény che, in un celebre saggio, ha indagato a fondo il rapporto fra mito e origine, mettendo a fuoco alcune tematiche ad esso connesse.

Sostiene Kerény che: «'Origine' nella mitologia significa due cose: come contenuto di un racconto, di un mitologema, essa è una *Begründung*, come contenuto di un atto, essa è: *Gründung*»¹⁷. L'oscillazione semantica del concetto di origine si muove entro le coppie di atto-contenuto e di *Begründung-Gründung*. Intesa come contenuto di un racconto, l'origine è ciò che nel mitologema viene propriamente detto: le vicende narrate in quest'ultimo, cioè, dicono l'origine. Intesa come contenuto di un atto, essa consiste, invece, nell'azione di attualizzazione dell'origine: il narrar miti significa far riemergere la condizione originaria.

La distinzione fra *Begründung* e *Gründung*, che condividono il significato di 'fondazione', riguarda i modi della funzione fondativa della mitologia:

La mitologia 'fonda' (*begründet*). Essa non risponde in vero alla domanda: 'perché?' bensì a questa: 'da dove? Da quale origine?'. In greco si può esprimere questa differenza con la massima precisione. La mitologia non dà mai delle αἰτίαι, 'cause'. Essa le dà (è eziologica) solo in quanto le αἰτίαι – come dice Aristotele (*Metaf.*, Δ, 2, 1013a) – sono delle ἀρχαί.¹⁸

Begründen significa fondare, nel senso di riportare alla propria origine ciò che deve essere giustificato. La mitologia in questo senso fonda perché essa riporta ai principi (ἀρχαί), che si distinguono dalle mere cause. Essi sono:

Materie o condizioni primordiali che non invecchiano, né vengono mai superate, bensì fanno sempre originare tutto da se stesse. [...] esse rimangono vitali, inesauribili, insuperabili: in un primordiale tempo extratemporale, in un passato che, per mezzo di un continuo rinascere in ripetizioni, si dimostra eterno.¹⁹

¹⁷ Karoly KERÉNYI, *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia*, in Carl Gustav. JUNG – Karoly KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1972, p. 30, (ed. orig., Carl Gustav. JUNG – Karoly KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Querido, Amsterdam 1941).

¹⁸ *Ivi*, p. 21.

¹⁹ *Ibidem*.

Dunque secondo Kerényi, il narratore di miti si ritrova in un'unità vivente con il proprio principio; immergendosi nel fondamento fa esperienza del proprio inizio. *Gründen*, invece, significa 'fondare' nel senso di riportare alla causa prossima. Attraverso la pratica della narrazione mitica, l'origine è causa del proprio emergere, dunque, con questo verbo ci si riferisce all'attività che è causa immediata di emersione dell'origine, più che al suo fine.

Nella raffinata analisi di Kerényi sui modi dell'origine emerge un punto comune a tutte le distinzioni di quest'ultima: «l'uomo si ricolloca nelle proprie origini. Con ciò l'originario umanamente raggiungibile viene a manifestarsi, assumendo le forme di immagini, di mitologemi, di cerimonie primordiali»²⁰ Kerényi presuppone sempre che l'uomo arcaico potesse accedere a quella condizione di unità indistinta fra uomo, origine e mito; egli lascia aperta la possibilità di abbeverarsi alla pura acqua della sorgente, alla fonte dell'esistenza stessa dell'uomo e delle sue capacità mitopoietiche.

Benché Kerényi abbia opinioni molto accorte e prudenti sulla difficoltà per l'uomo contemporaneo di accedere alla fonte del mito, egli ne descrive senza esitazioni la funzione di fondazione. Grazie alla sua apparente neutralità, l'investigazione scientifica dovrebbe avere i suoi oggetti nella loro limpida purezza e, invece, essa allontana dal fenomeno mitico, dicendo – mistificandolo – che cosa si trovi nel calice della pura sorgente originaria. L'uomo arcaico, invece, potendovi risalire, trova in essa garanzia per il proprio mondo: il mito spande chiarezza sulla condizione dell'uomo e del mondo raccontando «che cosa originariamente era»²¹.

Nel pensiero di Kerényi, mitologia e origine intrecciano una relazione strettissima giungendo quasi a sovrapporsi. Nella misura in cui le manifestazioni della mitologia sono storicamente determinate, poiché esse sono materiale in movimento attraverso la storia, hanno la potenzialità di riattivare un accesso al fondamento del mondo, riportando l'uomo a una dimensione extra-temporale inaccessibile in altro modo. L'esperienza genuina e disinteressata del fenomeno mitico è però intaccata dalla scienza che con le proprie interpretazioni anticipa e ostruisce quel che la mitologia può dire da sé; essa, infatti, continua a cantare anche dopo la sua morte, e nonostante sia impossibile l'esperienza vivente dell'originarietà, dove uomo e originario collimano, la mitologia può ancora parlarci poiché è un'opera in sé conclusa e dotata di senso.

²⁰ *Ivi*, p. 30.

²¹ *Ivi*, p. 22.

La difficoltà che emerge sulla questione dell'origine è proprio la sottile linea di demarcazione fra ciò che è umano e ciò che non lo è. Kerényi parla di una 'prima sorgente' a-storica che i mitologemi primordiali non riescono completamente a penetrare perché di essi si danno solo variazioni storicamente determinate. L'incontro con quell'essenza sorgiva originaria permetterebbe, però, l'esperienza immediata della divinità, attraverso la forma di una relazione mistica.

Più che portare l'attenzione alle conseguenze del pensiero di Kerényi è interessante sottolineare come egli descriva l'esperienza dell'origine che si compie tramite la mitologia: un momento di continuità fra umano e divino che permette la fondazione, nel senso mitico che si è descritto, del mondo. Kerényi sostiene che la visione dell'origine porti dal campo della mitologia a quello della mistica; l'esperienza mistica, però, caratterizzata dall'indifferenziazione o sottomissione di un polo all'altro, rende impossibile la demarcazione fra umano e non umano a causa della mancanza di una distanza²² fra uomo e divino: la condizione affinché sia possibile la relazione, la relativa identità dei diversi, cade. Se la continuità fra umano e divino è interpretata come forma di originaria non-differenziazione fra i due poli, la possibilità di fondare il

²² Se Kerényi sembra non abbia esitazioni a definire il raccontare mitico come espressione dell'origine, e quindi ad annullare la distanza fra umano e non-umano, si deve riconoscere al mitologo una grande attenzione all'insuperabilità della distanza che separa l'uomo contemporaneo dalla mitologia antica. A tal proposito riportiamo le considerazioni di Furio Jesi sul suo maestro: «Kerényi non dimentica mai la *distanza* - "C'è ancora molto che separa la bocca dall'orlo del calice...". Quello che è doveroso chiamare la genialità di Kerényi consiste nella finezza con cui egli ha colto il gioco vicino-lontano, la veridicità che ci offre la *distanza*, il godimento profondo dei resoconti di viaggio in Grecia nel XVIII-XIX secolo, il senso di malinconia-profezia, del perduto che è la *nostra* condizione di percezione e di *Senhsucht* verso il futuro dinanzi alla Grecia. Kerényi sapeva benissimo di non poter eliminare quella distanza, e sapeva che l'unico modo di accedere alla *nostra* Grecia consisteva nel prendere atto di quella distanza come insuperabile», Furio JESI, *Károly Kerényi. III. Il «mito dell'uomo»*, in ID., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, pp. 78s.

È da sottolineare come la teoria funzionalista del mito, così come Blumenberg la descrive, condivide alcune affinità con il modello di macchina mitologica proposta da Furio Jesi. Oltre ad avere come principale bersaglio critico le teorie sostanzialistiche del mito, che implicano inesprese ma determinanti scelte ideologiche, anche Jesi rifiuta la possibilità di una definizione univoca del mito. Egli, infatti, propone di considerare la «'scienza del mito' quale 'scienza' del girare in cerchio, sempre alla medesima distanza, intorno ad un centro non accessibile: il mito», F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano 1980, p. 105; (cfr. ID., *La festa e la macchina mitologica*, in ID., *Materiali mitologici*, cit., pp. 81-120). La macchina mitologica agisce nello spazio lasciato aperto dalla distanza: di conseguenza affermare o negare la sostanza del mito diventa il prodotto di una scelta ideologica che può portare a usi pericolosi del mito. Jesi sostiene che proprio il tentativo di affermare o negare una presenza al di là di questa distanza sia un modo che la macchina mitologica utilizzi per nascondere il proprio funzionamento deviando l'intento di chi voglia approfondire il fenomeno del mito. Dunque il modello della macchina non aiuta a scoprire l'essenza del mito ma, focalizzando l'attenzione sul *come*, cioè sui modi di funzionamento del mito e reagendo con le teorie scientifiche su di esso, permette di far emergere le componenti ideologiche, comunque intrascendibili, che in esse si nascondono (cfr. F. Jesi, *Mito*, cit., pp. 108-109). L'analisi di Blumenberg si concentra sui *come* del mito: il mito come presa di distanza e il variare del significato di questa distanza nel processo storico di ricezione del mito.

mondo, di affrontare il presente e di dare senso all'esistente – legittimare la posizione dell'uomo nella realtà – crolla su se stessa.

L'esempio di Kerényi mostra a quali difficoltà porti un tipo di relazione, impostata in modo che si può definire positivo, fra mitologia e origine. Egli ha compreso e tenuta salda la distanza che l'uomo contemporaneo subisce nei confronti della mitologia, ma lo storico non ha visto la distanza che è implicita *nella* mitologia. Kerényi ha riconosciuto l'impossibilità di colmare la distanza fra l'uomo e la pura acqua della sorgente, là dove l'intreccio fra umano e divino si compie in una relazione estatica, e invece di interpretare la mitologia come abbandono di quella relazione, l'ha intesa come via di risalita all'originario.

Da questo plesso di problemi si sviluppa la via sulla quale Blumenberg procede e che porterà a conclusioni opposte a quelle di Kerényi. Per questo si può definire, in modo molto generico, la relazione che il filosofo tedesco instaura fra mitologia ed origine come una relazione negativa.

Per Blumenberg le domande “perché i miti?” e “quando cominciarono i miti?”, sono domande la cui risposta è insufficiente e, allo stesso tempo, eccessiva poiché tali domande hanno già deciso non solo il tipo di risposta ma anche che il mito sia, più in generale, una forma di risposta. A partire da questi punti, il filosofo elabora la propria posizione.

Secondo Blumenberg, le formulazioni sull'origine del mito possono essere ricondotte alla coppia di concetti antitetici di poesia e terrore:

All'inizio si trova l'esuberanza immaginativa dell'appropriazione antropomorfa del mondo e dell'accrescimento teomorfo dell'uomo, *oppure* la nuda espressione della passività dell'angoscia e del terrore, dell'ammaliamento demoniaco, dell'impotenza magica, della dipendenza assoluta.²³

Di conseguenza si può sperare in un futuro ritorno all'origine, grazie alla riscoperta di antichi mitologemi – dove la differenza fra verità e menzogna, fiaba e realtà è nulla – oppure, si può lottare per un completo abbandono del mito al fine di liberare l'uomo dalle tenebre dell'ignoranza e della superstizione, attraverso il giudizio della razionalità. Le conseguenze del primo genere furono tratte dal romanticismo, del

²³ *AaM*, p. 68, tr. it. cit., p. 87.

secondo tipo, invece, dall'Illuminismo²⁴; ma l'errore in cui entrambi occorrono è di presupporre forme storicamente tarde del mito e di rifarsi a visioni sostanzialistiche della mitologia, seppur con modi e intenti diversi.

È inevitabile che la domanda sull'origine ideale e storica del mito prefiguri il tipo di risposta e favorisca la visione di un aspetto (gnoseologico, religioso, etico, storico) a discapito di altri, andando a pregiudicare ciò che si andava cercando: l'originarietà del mito. Il tentativo di andare ad abbeverarsi direttamente alla fonte comporta anche, in una prospettiva sostanzialistica, la delimitazione del mito ad un'epoca ormai definitivamente passata. Anche una concezione di tal genere porta con sé un'idea di filosofia della storia: il mito come opera del passato, legato ad un unico momento dell'umanità, che non è più possibile riprodurre se non in ambito artistico o letterario. Ma una filosofia della storia così elaborata non rende ragione del continuo interesse che il mito ha esercitato su uomini di ogni epoca sia considerandolo come enigma da comprendere per risolvere i grandi quesiti, sia come incubo da demolire per liberare finalmente l'umanità da un groviglio di oscurità.

Le riflessioni di Blumenberg sul mito non sono orientate «alla ricerca di risposte a grandi domande, non si soffermano a confermare o contestare grandi tesi, tuttavia è in relazione a queste che vogliono essere prese in considerazione. Esse si interrogano sulla funzione dei processi di ricezione del mito in quanto indicatori della comprensione storica della realtà»²⁵. Con poche parole il filosofo mette in campo la propria visione del mito: funzione, ricezione, comprensione storica, realtà, sono tutti i termini che permettono di articolare la sua filosofia del mito.

I termini 'origine' o 'originario' non appaiono nel programma di ricerca, dinfatti, «l'originario rimane un'ipotesi, l'unica base per verificare la quale è la ricezione»²⁶. Ogni origine del mito porta con sé i frutti di una ricezione storicamente determinata del mito stesso, coinvolgendola quindi in un processo di cui essa non è l'avvio bensì un prodotto. L'origine rimane quindi indecidibile, poiché legata a decorsi storici che la determinano. Blumenberg non si esime dal dichiarare infruttuoso ogni discorso al riguardo e aggiunge:

²⁴ Cfr. *AaM*, pp. 69s., tr. it. cit., pp. 89s.

²⁵ *WWM*, p. 13, tr. it. cit., pp. 43s.

²⁶ *WWM*, p. 28, tr. it. cit., p. 71.

Se anche l'origine si desse come afferrabile, sarebbe sì meravigliosamente interessante, ma non sarebbe un interesse articolabile. [...] Gli inizi assoluti ci rendono muti nel vero senso della parola. Questo, però, è ciò che l'uomo sopporta di meno; per evitare o superare tale situazione ha intrapreso gli sforzi maggiori della sua storia.²⁷

La perfetta coincidenza fra origine e parola può anche essere stata idealmente possibile, ma è impossibile articolare quell'immediatezza, poiché tale relazione non si dà più. Inoltre nel passo citato si profila l'interesse prettamente antropologico di Blumenberg: gli sforzi dell'uomo per uscire dallo stato di mutismo – di terrore di fronte all'assolutismo della realtà – sono la molla, ancora da indagare con attenzione, non verso verità o risposte certe, ma verso la nascita dell'essere umano.

Il problema *dell'inizio* rimane, ma assume una forma diversa e diventa il problema di *un inizio*. Il passaggio dall'articolo determinativo a quello indeterminativo accoglie la posizione di Blumenberg: l'origine è un'ipotesi non situabile nel tempo. Ciò di cui si può fare esperienza sono le origini storicamente determinate, la cui caratteristica fondamentale è la distanza da quella grande incognita. Avere un'origine significa aver preso distanza da essa:

Il difetto delle mitologie tradizionali – nel senso di complessi di enunciati su mitologie intese come sistemi di miti – mi sembra consistere nel fatto che esse recidono la connessione tra la storia documentabile dei mitologemi e la loro forma originaria prima di ogni storia; e ciò perché, per ragioni attinenti a una filosofia della storia, hanno attribuito così definitivamente il mito ad una "epoca" che tutto quello che viene dopo può essere solo una specialità della storia letteraria ed artistica. L'identificazione del mito con la "sua" epoca pone l'accento della teoria sul problema, per noi inaccessibile e quindi in balia della speculazione, dell'origine²⁸.

La definizione di origine è quindi reattiva, si basa cioè su uno sguardo retrospettivo: ogni origine del mito è una mitologia dell'origine e gli elementi importanti su cui porre l'attenzione, secondo Blumenberg, sono proprio «l'elaborazione e l'inquadramento storici delle idee che nei vari momenti della nostra storia ci siamo fatti sulla sua [del mito] origine e sul suo originario carattere»²⁹.

L'obbiettivo del filosofo è di riabilitare la lunga e intricata tradizione del mito nella storia non per rintracciare in esso i segni di un'origine pre-storica, ma perché il mito è attivo e presente dentro la storia. Il modo in cui il mito è stato compreso nel corso della storia è anch'esso un 'pezzo' di mito che si prolunga ben al di là del passato

²⁷ *WWM*, p. 28, tr. it. cit., pp. 71s.

²⁸ *AaM*, p. 76, tr. it. cit., pp. 95s.

²⁹ *AaM*, p. 68, tr. it. cit., p. 87.

arcaico in cui era stato tradizionalmente rinchiuso. I modi del suo essere compreso, respinto, rivitalizzato o distrutto sono modi della ricezione del mito, come esso viene accolto (anche per essere eliminato) e tradotto attraverso la storia.

2. I nomi e le storie mitiche

Definita la nuova prospettiva, occorre indagare più da vicino gli elementi basilari che compongono la materia mitica determinandone la funzione.

I nomi sono ciò che viene ‘messo avanti’ per dare forma e depotenziare l’assolutismo della realtà. L’atto della nominazione³⁰ è di particolare importanza poiché esso è la forma di familiarità più immediata col mondo. Gerardus van der Leeuw descrive in modo molto dettagliato questa relazione e fa emergere con chiarezza un aspetto che per Blumenberg è decisivo: la costituzione di una «relazione intelligibile»³¹ fra l’uomo e la potenza numinosa. Il nome è espressione intelligibile del rapporto fra uomo e divino, poiché l’esperienza vissuta del dio si veste di una forma. In essa trova figurazione la potenza e la volontà del divino e l’uomo può così vivere accanto ad essa. La nominazione quindi non è la designazione astratta o allegorica di una divinità ma «è un’essenza conferita ad una parola»³². L’essenza di cui van der Leeuw parla è ciò che dona un modo basilare di realtà alle divinità mitiche. Il nome intenziona «questa potenza attuale, che ci sta di fronte in questo momento, di *chi di ragione*»³³. La particolarità degli dei, la loro competenza in un determinato ambito della vita umana, è frutto delle proprietà distintive e classificatorie dei nomi; essi, infatti, garantiscono l’istantaneità temporale degli dei (come accadeva per gli *Augenblicksgötter* di Usener), che è indice della loro presenza effettiva: quel che i nomi evocano è sempre una potenza attuale, vivente e concreta, di cui ci si può fidare perché stabilizzata dal nome stesso.

³⁰ Cfr. P. Stoellger, >Im Namen Gottes<. *Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff*, in I. U. Dalferth – P. Stoellger (hg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 249-285, il quale si sofferma, entro la prospettiva blumenberghiana, sugli aspetti teologici della nominazione in analogia con la funzione metaforica del nome.

³¹ Gerardus. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1956; trad. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960, p. 116.

³² *Ivi*, p. 113.

³³ *Ivi*, p. 115.

Rimane però oscura l'origine dei nomi, e per dare una risposta Blumenberg si rifà ad un celebre passo di Erodoto da cui è possibile anche ricavare il significato funzionale della nominazione:

Del resto anche gli altri dei sono quasi tutti venuti in Grecia dall'Egitto. [...] gli Egiziani venerano gli altri dei nel loro paese in ogni tempo [...] E quelle divinità che essi ammettono di non conoscere, a me pare che abbiano avuto origine e caratteri dai Pelasgi. [...] Un tempo, come io so per averlo sentito in Dodona, i Pelasgi celebravano ogni sacrificio invocando semplicemente gli dei, senza attribuire loro degli appellativi o dei nomi, poiché non avevano ancora sentito una cosa simile; ma li chiamavano "dei" perché, avendo posto ordine all'universo, avevano anche il potere su tutte le ripartizioni delle cose. [...] Di chi fosse figlio ciascuno degli dei, o se tutti fossero eternamente esistiti, quale aspetto avessero, nulla sapevano i Greci fino a poco fa, fino a ieri, si può dire. Poiché Esiodo e Omero io ritengo che siano vissuti, quanto a età, 400 anni prima di me, non più; e furono essi a fissare per i Greci una teogonia, ad assegnare agli dei i vari attributi, ripartendo prerogative e competenze e determinandone i tratti fisiognomici³⁴.

Secondo l'antico storico, i nomi delle divinità greche hanno origine in Egitto e fra i Pelasgi. Blumenberg fa notare come Erodoto legghi il termine 'dei' (*theoi*) al verbo greco 'porre in ordine' (*tithemi*) assegnando ai Pelasgi l'idea di un universo ordinato, cioè un cosmo³⁵. Inoltre nel passo citato sono assegnati ad Omero e ad Esiodo i ruoli di primi compilatori di storie delle divinità; i due poeti diedero una forma ed un passato agli dei e consegnarono ai Greci una teogonia completa.

I nomi che i poeti hanno dato alle potenze sconosciute sono i mattoni necessari alla delimitazione dei loro effetti e alla definizione del loro passato: «ogni fiducia nel mondo comincia con i nomi in relazione ai quali si possono raccontare storie»³⁶. Aver trovato dei nomi per le cose del mondo vuol dire creare un rapporto stabile di familiarità con esso e, conseguentemente, significa allontanare la paura e l'ostilità della realtà in un passato non più raggiungibile, il quale può riaffiorare alla coscienza solo come già oltrepassato. L'imposizione di nomi e delle relative storie contribuisce a costruire un cosmo ordinato e solido, inoltre, il nome dà una forma alla potenza, istituisce un rapporto intelligibile che integra l'ignoto, privandolo quindi dell'eccezionalità di ciò che

³⁴ ERODOTO, *Storie*, II, § 50-53, tr. it. di L. Annibaletto, Mondadori, Milano 2000, pp. 317-321 *passim*.

³⁵ Cfr. *AaM*, pp. 41-42, tr. it. cit, pp. 60-61.

³⁶ *AaM*, p. 41, tr. it. cit, p. 60. Inoltre cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 135: «ogni parola è umana e riveste una figura umana».

stordisce e spaventa. Ciò che è completamente sconosciuto, non integrato in un mondo ordinato, si manifesta come terrore (*Entsetzen*³⁷).

L'attribuzione di storie forma un reticolo inestricabile di sovrapposizioni, varianti e ripetizioni che certificano l'ovvietà del 'già stato' e che demoliscono l'incubo di un possibile ritorno dello stato di terrore. «Il popolo greco ha evidentemente voluto dimenticare il significato primitivo delle figure»³⁸; riportando questo passo di Jacob Burckhardt, Blumenberg vuole far rilevare due aspetti del problema del mito: il primo è che il suo significato originario è andato perduto (o, in ogni caso, non è accessibile), nonostante la domesticazione della realtà che è avvenuta tramite esso; il secondo aspetto è rivolto a sottolineare la natura derivata e secondaria del problema dell'origine dei nomi divini, considerata la loro ben più importante funzione. I nomi degli dei non servono per riconoscere loro degli attributi, frutto di una razionalizzazione tarda, la loro funzione è piuttosto di far dimenticare, cioè di considerare come già subito e passato, ciò che assume ora i caratteri dell'orrendo e del terrificante:

Il mito era in grado di lasciarsi dietro i vecchi terrori come mostri soggiogati perché non aveva una verità o una legge da proteggere con queste paure. [...] Aveva lo scopo di presentare il terrore domato come liberatoria premessa di cose più belle. Il ruolo dei rapsodi non era né di presentare come reali gli oggetti terribili, né di farli dimenticare completamente. Il piacere del loro pubblico dipendeva dall'affidabilità della distanza che è implicita nell'affermazione: lo stesso Odisseo era tornato a casa. Egli aveva percorso l'intero passaggio dei possibili pericoli e terrori, aveva collaudato la solidità del sistema della divisione dei poteri³⁹.

³⁷ Blumenberg fa notare come la parola *Entsetzen* abbia pochi equivalenti in altre lingue. Nel *Deutsches Wörterbuch* di Jacob GRIMM e Wilhelm GRIMM (16 Bde. [in 32 Teilbänden], S. Hirzel, Leipzig 1854-1960) alla voce *Entsetzen*, gli autori riconducono il significato della parola ai termini latini *stupor* e *horror*. Nella traduzione italiana, 'terrore' non rende il significato di *stupor* come intontimento, sbalordimento e torpore. Un precedente significativo riguardo la descrizione della coscienza annientata dallo *stupor* è quello di Schelling, il quale si sofferma con grande attenzione su questo stato della coscienza a partire dalle *Conferenze di Erlangen* e poi nella *Filosofia della Rivelazione*. Lo stupore è ciò che meglio caratterizza l'essenza della coscienza estatica, che assume un'importanza decisiva nel passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva, nelle ultime speculazioni del filosofo di Leonberg. Per una ricognizione esemplare sul concetto di 'stupor' nel tardo Schelling, cfr. L. Pareyson, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1994, p. 402: «l'impotenza, il mutismo e la sottomissione sono infatti i tre aspetti della ragione colta dallo stupore, cioè colpita e sconcertata da qualcosa di così inconsueto da risultare inconcepibile, inafferrabile e irriducibile e da lasciarla come intontita, paralizzata e strappata a se stessa». Inoltre cfr. Claudio CIANCIO, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», 2, 1986, pp. 97-117; Francesco TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città nuova, Roma 1994, pp. 49-125.

³⁸ Jacob BURCKHARDT, *Die Griechen und ihre Götter*, in ID., *Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 20, *Griechische Culturgeschichte II*, hg. von L. Burckhardt, B. von Reibnitz, J. von Ungern-Sternberg, Beck, München; Schwabe, Basel 2005, p. 46; trad. it. di M. Attardo Magrini, *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1955, vol. 1, t. 2, p. 457. Il passo di Burckhardt è citato da Blumenberg in: *AaM*, p. 268, tr. it. cit., p. 301 e *WWM*, p. 18, tr. it. cit., p. 52.

³⁹ *AaM*, p. 268, tr. it. cit., p. 301.

Omero ed Esiodo possono parlare degli dei perché «la mitologia parla dei suoi oggetti come qualcosa che ci si è lasciati alle spalle»⁴⁰, quindi, ai poeti è lecita la libertà di cantare il mito anche aggiungendo nuove storie, modificandone delle parti, ripetendone delle sequenze, senza andare ad intaccare una presunta sostanza o verità mitica da conservare, poiché, proprio l'attività poetica è uno dei modi in cui il mito si tramanda attraverso la storia. Il mito deve continuamente confermare che la distanza da quel passato è una conquista certa, anche se il continuo rivolgersi a quelle cose passate tradisce la fragilità della narrazione. L'unico modo per mantenere la distanza è ripercorrerla sempre ancora una volta, perché solo così si può avere la certezza di averla consolidata. La coscienza è perennemente in bilico fra la salvezza raggiunta e l'assolutismo della realtà, e per sentirsi al sicuro deve elaborare continuamente nuovi nomi e storie. Per convincersi contro se stessa di padroneggiare il mondo, la coscienza produce una sovrabbondanza patologica di storie fino a realizzare la famosa sentenza attribuita a Talete: tutto è pieno di dei⁴¹.

Il problema della nominazione non si esaurisce dunque nel bisogno di 'mettere avanti' una forma per prevenire la paura, ma trova una peculiare deformazione nell'eccesso di nomi che si può riscontrare nella mitologia. Cataloghi e genealogie sono esempi eloquenti di un eccesso di nomi che risulta quasi insopportabile al lettore moderno; basti ricordare la *Teogonia* di Esiodo che è in buona parte una lista di nomi che risalgono fino a Caos, oppure il catalogo delle navi e degli eroi che occupa quasi per intero il secondo canto dell'*Iliade*. Quel che può sembrare un abuso della nominazione, a causa della libera attività poetica, per Blumenberg ha invece una funzione ben precisa: «la funzione dei nomi non si esaurisce nel far cominciare le storie. Altrimenti non si capirebbe la pletora di nomi che si depositano attorno e in mezzo alle figure corredate di storie.[...] Il mito si preoccupa sempre di ciò che si potrebbe definire "integrazione"; aborrisce il vuoto»⁴². A causa dell'utilizzo di nomi e storie si crea la possibilità di non nominare e non raccontare una parte della realtà e a questo rischio si risponde andando ad occupare tutte le possibili lacune con altri nomi e storie⁴³. Eccedere, in questo caso,

⁴⁰ *WWM*, p. 17, tr. it. cit., p. 50.

⁴¹ Cfr. *AaM*, pp. 31s, tr. it. cit, pp. 49-50; cfr. *WWA*, p. 22, tr. it. cit., p. 60.

⁴² *AaM*, p. 46, tr. it. cit., p. 65.

⁴³ Cfr. *AaM*, p. 130, tr. it. cit., p. 152: «trovare nomi [...] è un processo che riproduce se stesso quanti più nomi sono già stati trovati».

ha un significato terapeutico: dividere e classificare rende il mondo umano, ma rende anche profila anche la presenza del vuoto.

I nomi combattono l'indifferenza della realtà, ma per combatterla generano una sovrabbondanza di nomi, che è sintomo di paura del vuoto. La genealogia, così caratteristica nella narrazione mitica, è l'unica forma di determinatezza temporale che in essa si realizza, benché solo apparente: riportare un nome alle radici dei propri progenitori permette di colmare il suo passato dandogli solidità e spessore, e privarlo, allo stesso tempo, dell'assolutezza schiacciante di ciò che non ha tempo. Che i nomi eccedano nel numero è garanzia di solidità, difatti «i cataloghi di nomi hanno lo stigma di ciò che non può essere inventato, perché crediamo che ci accorgeremmo subito di un'invenzione mal riuscita»⁴⁴. Il canto del poeta offre al suo pubblico la completezza che non può essere attaccata da nessuna parte, perché ogni cosa ha il proprio posto e la propria storia; la possibilità del dubbio è negata alla radice. L'intreccio del tutto è esibito nella sua irriducibile complessità, nulla è stato omesso, perché la fiducia nel mondo passa attraverso l'assenza di lacune fra i nomi e bisogna «far credere, eccedendo, di averle evitate»⁴⁵. La mancanza di un nome provocherebbe disorientamento, una lacuna ripresenterebbe quella coscienza senza oggetto divenuta insostenibile: riemergerebbe, così, dalla profondità del passato remoto l'angoscia, rimasta sepolta proprio dall'aumento incontrollato di nomi e di storie.

Un mondo che finalmente diventa vivibile si definisce nella dialettica con il concetto limite di un mondo inumano che il mito ci può presentare in forma esorcizzata.

⁴⁴ *AaM*, p. 47, tr. it. cit., p. 66. Cfr. Jean-Pierre VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire*, in Id., *Mythe et pensée chez les grecs. Étude de psychologie historique*, François Maspero, Paris 1965, p. 56; trad. it. di M. Romano e B. Bravo, ID., *Aspetti mitici della memoria*, in ID., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 98-99: «Questi cataloghi possono sembrare noiosi. La predilezione che Omero e, ancor più Esiodo hanno per essi, mostra che essi hanno nella loro poesia una funzione importantissima. È per mezzo loro che si fissa e trasmette il repertorio delle conoscenze che permette al gruppo sociale di decifrare il suo "passato". Essi costituiscono per così dire l'archivio di una società senza scrittura, archivio puramente leggendario, che non risponde né a esigenze amministrative, né a una intenzione di glorificazione regale, né a una preoccupazione storica. Essi mirano a mettere in ordine il mondo degli eroi e degli dei, a compilarne una nomenclatura il più possibile rigorosa e completa. In questi repertori di nomi, che stabiliscono la lista degli agenti umani e divini, che precisano la loro famiglia, il loro paese, la loro discendenza, la loro gerarchia, vengono codificate le diverse tradizioni leggendarie, viene organizzata e classificata la materia dei racconti mitici». Ma i cataloghi di nomi non riguardano solo il mito greco; anche le genealogie bibliche, per esempio *Gn* 10; *Lc* 3, 23; *Mt* 1, sono costituite sullo stesso principio di integrazione. Sulle genealogie proposte dai due evangelisti Matteo e Luca, Blumenberg si sofferma in: *AaM*, p. 46-47, tr. it. cit., pp. 65-66. È necessario notare però che esse hanno un significato diverso da quelle della tradizione greca: quelle proposte dagli evangelisti citati sottendono, infatti, chiare intenzioni kerygmatiche.

⁴⁵ *AaM*, p. 47, tr. it. cit., p. 67.

Il mondo assume coordinate umane e non è più abbandonato «alla pura arbitrarietà. Comunque si voglia definire ciò: mediante la divisione dei poteri, o la codificazione delle competenze, o la regolamentazione giuridica delle relazioni, si tratta in ogni caso di un sistema di eliminazione dell'arbitrarietà»⁴⁶. Combattere l'indifferenza del mondo significa creare orizzonti dall'impronta umana, cioè dare significatività alla relazione fra uomo e mondo.

2.1 La struttura delle storie

Si è visto quale funzione svolgano le storie mitiche e quale scopo esse perseguano. È necessario però comprendere anche i modi in cui le storie svolgono la propria funzione di distanziamento e indagare quale logica immanente regoli la produzione mitica. Blumenberg attribuisce all'immaginazione mitica uno spazio di gioco dal quale derivano la complicatezza, le digressioni, le ripetizioni, le antitesi e le integrazioni che caratterizzano le narrazioni. Queste modulazioni obliano i pensieri più terrificanti e manifestano «il motivo per cui ci si può incontrare con la mitologia solo quando questa è “passata nella ricezione”»⁴⁷.

La tradizione mitologica si modifica come un tema musicale nelle sue variazioni⁴⁸: ciò che si dà in prima istanza sono le variazioni e da esse sono ricavabili delle strutture costanti; la mitologia, infatti, si dà come incessante modificazione di alcuni mitologemi, sulla cui struttura aperta si basa la disponibilità alla variazione: «il venir trattenuto ancora nella variazione, il rimanere riconoscibile senza insistere sull'intangibilità della formula di partenza, si mostra come modo specifico della sua validità»⁴⁹. La struttura elementare del mito è composta da due principi fondamentali, ripetizione e variazione che, combinati, costituiscono la metamorfosi⁵⁰. La ripetizione porta avanti l'istanza dell'identità, degli elementi che devono essere riconoscibili per garantire l'efficacia della funzione terapeutica; la variazione, il tratto distintivo del mito,

⁴⁶ *AaM*, p. 50, tr. it. cit., p. 69.

⁴⁷ *WWA*, p. 50, tr. it. cit., pp. 114s.

⁴⁸ Cfr. *WWA*, p. 21, tr. it. cit., p. 58; cfr., *AaM*, p. 40, tr. it. cit., p. 59.

⁴⁹ *WWA*, p. 21, tr. it. cit., p. 58.

⁵⁰ Cfr. *WWA*, pp. 30, 31, tr. it. cit., pp. 74, 76. «esso [il mito] vuole piuttosto la forma fugace di episodi scherzosi, ingannevoli, vuole insomma la metamorfosi»; cfr. *WWA*, p. 51, tr. it. cit., p. 116: «anche se la metamorfosi consente tutto, essa non è certo caotica e presuppone piuttosto un certo rigore».

è, invece, la causa di quelle deviazioni o vie tortuose che il mito persegue e che gli permette di integrare elementi sempre nuovi. L'importanza della variazione si manifesta non solo a livello narrativo ma anche antropologico: «se rappresentate topograficamente, le storie sono sempre delle deviazioni, mentre il potere assoluto si interpreta meglio grazie al diagramma del congiungimento più breve di due punti. Si può comprendere ogni politeismo a partire dall'intenzione immanente di rendere finiti tutti poteri in esso rappresentato»⁵¹. Le deviazioni che si realizzano nel mito sono la componente essenziale per creare una fitta maglia che impedisca l'imporsi di una realtà assolutizzante. Il politeismo e la sua divisione del potere in ambiti di competenza sono la condizione affinché l'uomo possa trovare il proprio spazio legittimo fra gli intrecci degli dei. L'alleggerimento dal peso della realtà non avviene tramite la sua eliminazione ma attraverso un processo di complicazione e interrelazione delle cose del mondo, la complicatezza (*Umständlichkeit*). Il combinarsi di variazione e ripetizione in un libero gioco dell'immaginazione genera complicatezza, cioè crescita ipertrofica del mondo mitico su se stesso.

I miti non hanno un inizio e una fine, ma sono un intreccio di vie tortuose e secondarie; essi non seguono una via, ma si configurano come una trama in continuo accrescimento senza centro e senza punti definitivi, facendosi esempi paradigmatici della negazione di ogni onnipotenza. Il potere del divino è rappresentato in «un intreccio genealogico di relazioni di provenienza e può già inserirsi profondamente in una storia che si estende ben al di là di lui»⁵². Ogni potere è già iscritto in una cornice che lo determina e gli impedisce abusi o sconfinamenti in competenze già assegnate.

Gli dei sono privi di una storia perché sono in continua collisione con altre vicende che destrutturano la possibilità di univocità; non si può parlare di un dio senza che ne intervengano altri: «nel mito nessuna storia lascia tracce nella storia successiva per quanto perfettamente in seguito esse siano state intrecciate l'una con l'altra. Gli dei producono storie, ma non hanno una storia»⁵³. Inoltre, ogni nuovo episodio – basti pensare alle vicende legate a Zeus⁵⁴ –, è indifferente a ciò che è accaduto in altri: vi è

⁵¹ *WWA*, p. 43, tr. it. cit., p. 101.

⁵² *WWA*, p. 43, tr. it. cit., p. 102.

⁵³ *AaM*, p. 148, tr. it. cit., p. 171.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*: «Di Zeus non viene mai detto che si ricorda di un atto da lui precedentemente compiuto; egli non ha storia. Considerato sul lungo periodo, è l'inattendibilità personificata».

una «rinuncia irriflessa alla consequenzialità»⁵⁵ che impedisce la coerenza comportamentale dei personaggi e lo sviluppo organico della storia di un dio. Gli dei sono soggetti a ordinamenti che obbligano ad ottemperare procedure problematiche e dilatazioni narrative, impedendo svolgimenti cronologici delle vicende. Blumenberg porta l'esempio dell'apparente distanza temporale in cui è situata la lotta di Zeus con i titani. Quel che dà l'impressione che da quegli scontri sia passato molto tempo non corrisponde ad una effettiva progressione cronologica; le numerose vicende in cui Zeus è fra i protagonisti non si collocano ad una distanza temporale chiara seppur variabile dalla lotta per il potere, ma è la stessa quantità e complicatezza del materiale narrativo a creare l'illusione di una separazione temporale. Il mito quindi cresce su se stesso tramite sequenze che non seguono l'ordine cronologico del prima e del dopo, ma le narrazioni si collegano fra loro tramite i nodi di incontro dei nomi⁵⁶.

La narrazione ha certo lo scopo di spiegare, rendere chiaro uno stato di cose, ma non lo fa traendo conseguenze da una situazione; quel che essa offre non è una delucidazione che rende evidente ciò che prima era nascosto: «proprio perché in merito al proprio valore esplicativo il mito avanza pretese superficiali, il suo potenziale di spiegazione non ha bisogno di consolidarsi, può rimanere diffuso»⁵⁷. Il mito si trattiene intorno agli inizi e fa dimenticare l'inizio in virtù di *un* inizio⁵⁸; esso cammina sempre sui propri passi e il suo modo di spiegare la realtà si situa ben al di qua del problema della verità. La spiegazione diffusa del mito non ha interesse ad un adeguamento delle proprie storie con la realtà, anzi, quel che esso persegue è esattamente l'opposto, la stabilizzazione della distanza. Se il mito non pone problemi di corrispondenza diretta o indiretta fra soggetto e oggetto, né di rivelazione di verità nascoste, è perché non vi sono parametri esterni in base ai quali è possibile giudicare il suo operato. Il mito presuppone sempre un altro mito che lo precede e che lo segue, quindi non si può dare ragione della sua funzione utilizzando criteri che gli sono estranei. Il mito chiama il mito, la sua struttura metamorfica genera altri miti e non criteri di verità. Il problema della verità nasce quando la realtà è già a distanza e diventa dunque possibile porre una domanda del genere; dal punto di vista del mito questa situazione non si configura mai.

⁵⁵ *WWA*, p. 21, tr. it. cit., p. 59.

⁵⁶ *AaM*, p. 46, tr. it. cit., p. 65.

⁵⁷ *WWA*, p. 44, tr. it. cit., p. 102.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

Se il mito articola solo un senso o una significatività, la verità rimane un problema secondario perché richiede condizioni che esso non può garantire in modo definitivo: «il mito non tende verso l'assoluto, tende invece verso una direzione che è contraria alle categorie che determinano la religione e la metafisica⁵⁹. Ma questo movimento non potrà mai rinnegare del tutto la sua origine»⁶⁰, cioè gli stati traumatici latenti. La religione e la metafisica hanno come obiettivo la rivelazione della verità, nonostante i modi diversi di rivolgersi ad essa; il mito contraddice queste vie dirette verso la verità, attraversando e perdendosi nelle digressioni, che quelle escludono perché eretiche o false. Inoltre, la narrazione mitica rende sempre attuale il ricordo della propria origine, l'orrore dell'assolutismo, che stimola alla dilazione di qualunque pretesa di totalità.

Secondo Blumenberg, il mito non ha compiuto un superamento tale da rendere impossibile ogni ritorno all'assolutismo della realtà; questo, infatti, non è stato dissolto sulla via del progresso. La complicatezza e la struttura a deviazioni (*Umwegstruktur*) sono sintomi di uno sforzo continuo di depotenziamento e alleggerimento della realtà:

la storia, soprattutto, non trascorre in sequenze diacroniche di ciò che non è ancora, che è e che non è più, bensì in paratassi e ipotassi sincroniche. Non c'è il trionfo definitivo della coscienza sui suoi abissi: educazione, tradizione, razionalità, illuminismo non hanno il significato di eventi che accadono una volta nella vita e che possono aver luogo una volta per tutte; piuttosto, si tratta di sforzi, che possono essere sempre arricchiti di nuove dotazioni, tesi a depotenziare, a svelare, a risolvere, a mettere in gioco⁶¹.

Gli avvenimenti che compongono la storia non cominciano e finiscono in momenti determinati ma prolungano la loro azione in forme spesso diverse, inabissandosi e riemergendo in luoghi e tempi lontani. La storia si compone di tante storie: alcune si estendono diacronicamente, altre si interrompono in vicoli ciechi, altre ancora convivono sincronicamente in uno stesso arco temporale rapportandosi in diversi modi.

Blumenberg focalizza un altro aspetto particolarmente originale e interessante per comprendere la funzione e la struttura del mito. Il *Kompositum* tedesco *Unbefragbarmachung* è di difficile traduzione, ma il suo senso può essere dato dalla

⁵⁹ Sull'intreccio fra prospettiva metafisica e religiosa nella formulazione dell'assolutismo della realtà si è soffermato a lungo F.J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, cit.

⁶⁰ *WWM*, p. 23, tr. it. cit., p. 63.

⁶¹ *WWM*, p. 24, tr. it. cit., pp. 63s.

perifrasi: rendere indomandabile, non questionabile, in un duplice senso. Il mito rende inquestionabile se stesso: non ci si deve aspettare – vale a dire – che esso risponda a domande di carattere filosofico, religioso, etico o storico. Inoltre, il mito rende la realtà inquestionabile, cioè impedisce che siano formulate domande su di essa; il mito le rende superflue producendo quel che Blumenberg descrive come una spiegazione diffusa.

Una citazione, necessariamente lunga, può meglio illustrare questa caratteristica così importante:

per il potenziale d'effetto del mito questo modo di vedere le cose è essenziale: non è la forza della persuasione posseduta da antiche risposte ai presunti enigmi senza tempo dell'umanità che fonda l'imporsi delle configurazioni mitologiche, bensì il carattere implicito delle questioni che vengono scoperte, suscitate e articolate nel processo della ricezione dei miti e nel lavoro su di loro compiuto in seno a essa. Il fatto che i miti cosmogonici abbiano ancora il loro fascino nel tempo delle cosmogonie articolate teoreticamente non può dipendere dal loro statuto quali risposte alla domanda teoretica sulla nascita del mondo; tale fatto dipende invece dall'insorgenza di domande tanto enormi quanto elementari che rimangono prive di risposta con una teoria sull'origine del mondo e appartengono piuttosto al tipo della grande domanda leibniziana *cur potius aliquid quam nihil*. Per noi è talmente ovvio che la scienza abbia imparato a non porre affatto domande alle quali preveda di non poter rispondere coi propri mezzi, che non dovrebbe colpirci la disinvoltura con cui il mito corre sull'orlo dell'abisso aperto da queste domande senza che esse gli siano state poste. La storia di Prometeo non risponde a nessuna domanda sull'uomo, però sembra racchiudere tutte le domande che possono essere poste su di lui⁶².

Che il mito eserciti un effetto persuasivo è dovuto alla ri-funzionalizzazione che esso ha subito con la nascita della scienza moderna ed è dunque frutto dell'elaborazione del mito. Se il racconto di Prometeo sembra rispondere a domande sulla nascita delle arti, della cultura e dell'uomo stesso è perché esso articola e fa emergere, in modo irriflesso, nelle sue narrazioni quelli che poi diventeranno problemi cui serve una risposta. Il mito di Prometeo suscita domande possibili ma non è esso stesso una possibile risposta. In esso si articolano significati in modo irriflesso e così facendo elude ogni possibile domanda: «i miti non rispondo a domande; le rendono indomandabili. Ciò che potrebbe far nascere richieste di spiegazione, è trasferito nella posizione di ciò che legittima il rigetto di tali pretese»⁶³.

Il mito inventa prima di ogni interrogazione perché la sua funzione si esplica nell'urgenza di anticipare un mondo che sia solido e vivibile che non deve essere messo in dubbio da interessi potenzialmente dannosi. La spiegazione diffusa che viene offerta

⁶² *WWM*, pp. 34s, tr. it. cit., pp. 83s.

⁶³ *AaM*, p. 142, tr. it. cit., p. 165.

vuole escludere ogni altra concorrente, non attraverso un confronto dialettico, ma utilizzando il proprio aspetto di ovvietà legittima ed inattaccabile. Il bisogno di spiegazione è reso superfluo dalla prolissità ipertrofica del mito che occupa tutte le posizioni fino a rendere impermeabile la realtà, rendendola, così, indisponibile.

La celebre sentenza di Talete⁶⁴, «tutto è pieno di dei», secondo Blumenberg, è espressione di quella pienezza mitica del mondo che non vuole informare sulla realtà. Il detto ha invece il compito di rendere la realtà ancora più oscura per delegittimare e allontanare la possibilità di qualunque domanda: «quando tutto può essere fatto discendere da tutto, allora non si piega e non si richiedono spiegazioni. Si racconta e basta. [...] Le storie non hanno bisogno di arrivare fino alle ultime conclusioni. Esse devono soddisfare una sola esigenza: non devono finire»⁶⁵. Quindi ciò che il mito persegue non è il rischiaramento della realtà, ma è il suo oscuramento. Blumenberg aggiunge che il mito non solo nasconde, ma genera l'oscurità, contribuisce attivamente ad infittirla. Il terrore latente è eclissato da un mare di ovvietà familiari che allontanano l'angoscia impedendo una visione critica della realtà.

La complicatezza delle narrazioni è una forma di ordinamento della realtà che, seppur non basata sul principio di causalità⁶⁶, si propone come unica ed esclusiva. Essa è più interessata ad allontanare il reale come qualcosa di cui non ci si deve più preoccupare, invece di accrescere la conoscenza del mondo: «Anche se il mito rifiuta e deve rifiutare la spiegazione 'produce' però un'altra qualità che stabilizza la vita: l'inammissibilità dell'arbitrario, l'eliminazione del capriccio. Perciò non deve incorrere nel sospetto di essere un artefatto»⁶⁷.

Il mito dilata il tempo, procrastina ed elude l'esigenza di una verità raccontando ancora un'altra storia. La successione temporale si sfalda fino a diventare irrilevante; il mito facendosi ininterrogabile si rende intemporale evitando così il rischio del proprio superamento e, allo stesso tempo, consolidando – e rendendo ovvia, al di qua di ogni dubbio – la propria presenza. Per questo duplice motivo la mitologia nel corso della sua

⁶⁴ Al protofilosofo Talete, Blumenberg dedica in particolare il libro: ID., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; trad. it. di B. Argenton, ID., *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988. Nelle variazioni dell'aneddoto raccontato da Platone nel *Teeteto* della caduta di Talete, Blumenberg rende visibile il sostrato mitico della nascente teoria filosofica e la reciproca esclusione di due concetti realtà opposti.

⁶⁵ *AaM*, p. 144, tr. it. cit., p. 167.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ *AaM*, pp. 143s, tr. it. cit., p. 166.

ricezione si è mostrata, da una parte, disponibile ad ogni tipo di elaborazione, dall'altra, refrattaria a definizioni stabili. L'indifferenza di ciò che è al di qua della dialettica di domanda e risposta autorizza processi elaborativi sempre nuovi, ma sempre di carattere mitico, attraverso la storia.

L'indomandabilità, nei due sensi che si sono riscontrati, conferma che il fenomeno mitico non può essere considerato concluso in una determinata epoca preistorica o arcaica, piuttosto esso è un continuo sforzo parallelo ad altri. Esso non soddisfa esigenze riconducibili ad una interrogazione consapevole di determinati momenti storici, ma realizza una condizione umana che rende possibile un mondo (e non il mondo) significativo.

2.2 Significatività e retorica

Le indagini di Blumenberg si muovono ancora più a ritroso e si interrogano su quale sia la condizione affinché anche il mito possa dare ragione del mondo: dove «'Ragione' significa appunto venire a capo di qualcosa – nel caso limite: del mondo»⁶⁸. Il mito rientra fra le forme attraverso cui si possono articolare dei significati nella realtà, dandole dunque una sintassi riconoscibile e una semantica sopportabile. Blumenberg rifiuta la contrapposizione classica fra mito e ragione: da una parte, egli critica l'illuminismo che considera il mito una falsità da liquidare; dall'altra, il filosofo rifiuta la tesi di una genesi della filosofia dal mito, espressa emblematicamente nella celebre formula *vom Mythos zum Logos*, tratta da un saggio W. Nestle⁶⁹. Per Blumenberg questi approcci impediscono di riconoscere nel mito una forma in cui si esprime il *logos*⁷⁰.

Con il termine *logos*, il filosofo si riferisce a una generica attività intellettuale che prende le distanze dal mondo e ne permette la comprensione, per questo: «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

⁶⁸ *AaM*, p. 72 tr. it. cit., p. 91.

⁶⁹ Wilhelm NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Kröner, Stuttgart 1940.

⁷⁰ Cfr. *AaM*, p. 34, tr. it. cit., p. 52.

di impareggiabile lavoro del *logos*»⁷¹. Il mito è espressione dell'attività del *logos*; esso è una forma attiva di comprensione del mondo⁷².

⁷¹ *AaM*, p. 18, tr. it. cit., p. 35.

⁷² La genesi della filosofia a partire dall'abbandono del mito è per Blumenberg una tesi inaccettabile, poiché implicherebbe un salto non motivabile, dove qualcosa è stato lasciato definitivamente indietro (il mito) e per il futuro, una volta 'scoperta' la ragione, non si possono che fare passi in avanti (cfr. *AaM*, p. 34, tr. it. cit., p. 52). In fondo è lo stesso atteggiamento liquidatorio della ragione illuministica a rivelarsi ambiguo: la ragione fondante, illuministica, cade infatti vittima della propria radicalità. Essa si pone come ciò che può definire e conseguentemente debellare il mito, considerato un passato oscuro ormai abbandonato: «la ragione tematizzante si fa principio della ragione tematizzata: il *logos* viene al mondo attraverso la rottura col mito», (*AaM*, p. 188, tr. it. cit., p. 215). Ma questa rottura col mito è il prodotto dell'autointerpretazione che un certo tipo di ragione ha dato di se stessa, ponendosi come autonoma e autosufficiente: il mito è il totalmente altro, già debellato e superato; esso rimane il monito continuo di ciò che la ragione non deve essere. La ragione illuministica, secondo Blumenberg, è caratterizzata da euforia fondativa. Essa è cioè disposta a distruggere ed abbandonare tutto ciò che non soddisfa i suoi standard conoscitivi: ciò che non ha o non può produrre la propria legittimazione razionale è un possibile focolaio di nuove paure; ciò che non offre la possibilità di spiegazione razionale crea inquietudine perché inaccessibile, e per questo viene giudicato come privo di senso. Ma nota Blumenberg: «non occorre essere conservatori per vedere che 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» (*AaM*, p. 181, tr. it. cit., p. 207). La ragione fondante chiede a se stessa una fondazione definitiva raggiungibile solo attraverso la critica di tutto ciò che le si impone come oggetto. 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*» (*ibidem*). 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. Il rimprovero fondamentale che la ragione illuministica muove al mito – l'incapacità di legittimare la propria funzione –, si ritorce contro se stessa e rivela un'alleanza segreta col proprio opposto: entrambi radicano la propria attività nella reazione all'ignoto e allo sconosciuto, prendono cioè le distanze dall'assolutismo della realtà. Blumenberg può dunque concludere sottolineando «che per liberarsi di ciò che la contraddice [il mito] la ragione dovrebbe, ancora una volta, entrare in contraddizione con se stessa [...]», (*AaM*, p. 188, tr. it. cit., p. 215). La ragione strumentale, formale, mantiene una forma di continuità col mito che non può o non vuole vedere: essa ne rifunzionalizza le stesse posizioni. Assegnando al mito la funzione di rispondere a problemi che essa stessa produce, e considerandone inaccettabili le risposte, la ragione fornisce le proprie in opposizione a quelle. La ragione illuministica proietta nel mito una funzione che non gli appartiene, e in questo modo è autorizzata a scartarlo perché inefficace (cfr. *AaM*, p. 34, tr. it. cit., p. 52). Le risposte più adatte appartengono invece alla ragione perché non pretende di dare significatività a tutto, in virtù di quell'autolimitazione a costanti sul lungo periodo che rende possibile la discussione razionale (cfr. *AaM*, p. 181, tr. it. cit., p. 207). La ragione impone una presunta continuità di funzione con il mito, rispondere a domande, ma lo rifiuta per la sua inadeguatezza a tale compito; il mito però elude le domande e in questo modo tenta una determinazione completa e significativa del mondo. Blumenberg propone una filosofia che sappia tener conto dell'antinomia fra vita e pensiero, nelle esigenze di razionalità che nascono dal suo seno (cfr. *AaM*, p. 182, tr. it. cit., p. 207): 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 descrivere e portare alla luce i propri momenti costitutivi.

Nelle critiche riportate al rapporto fra mito e filosofia si possono notare profonde affinità fra le tesi di Blumenberg e quelle di M. Horkheimer e Th. W. Adorno (*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, cit.), 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 astratta ed utilitaristica, portando l'umanità ad un nuovo stato di barbarie; per Blumenberg, invece, pur

Che cosa predispone la maniera mitica a concepire le cose in modo significativo per l'uomo? Il mito soddisfa aspettative intelligenti e ciò dipende dalla qualità della significatività. Il problema della significatività⁷³ può essere considerato un titolo in cui rientrano non solo le questioni che riguardano il mito ma più in generale la genesi della cultura umana⁷⁴. Concentrandosi sul concetto di significatività si accede al campo dell'antropologia filosofica e diventa necessario introdurre anche un altro concetto, quello di retorica. Infatti, Blumenberg costruisce la sua antropologia filosofica a partire da un principio: «l'assioma di ogni retorica è il *principium rationis insufficientis*. Esso è il correlato antropologico di un essere cui manca l'essenziale»⁷⁵. Da tale principio deriva la complicata relazione che l'uomo stabilisce con la realtà.

L'essere umano è definito sulla base «di una carenza immanente: carenza di strutture di adattamento date a priori e predisposte»⁷⁶; l'uomo ha lo svantaggio di non

conservandosi la dialettica fra mito ed illuminismo, quest'ultimo obbedisce ad un'esigenza apotropaica insopprimibile e manifesta la propria contingenza e precarietà proprio nei tratti mitici che involontariamente continua a conservare. Cfr. Carlo GENTILI, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, pp. 212-272, in part. pp. 212-220; cfr. F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, cit., p. 111.

⁷³ *Bedeutsamkeit* è un termine che Blumenberg riprende e discute a partire da Erich ROTHACKER, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, eingeleitet und durchgesehen von Wilhelm Perpeet, H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1966, pp. 44-48. Nel paragrafo 13 intitolato *Satz der Bedeutsamkeit*, Rothacker sostiene che il riferimento alla significatività renda comprensibile perché le intuizioni non siano solo ostensive, ma siano anche portatrici di significato. La relazione fra un soggetto concreto e la realtà in divenire nella quale è immerso produce infatti intuizioni viventi, non riducibili a mere intuizioni di cose (cfr. *ivi*, p. 45). La significatività è una categoria antropologica che, da un punto di vista filosofico, indica una forma di rapporto prescientifico fra uomo e mondo. Tuttavia, come si è già evidenziato nella prima parte del presente lavoro, il termine *Bedeutsamkeit* può trovare un altro antecedente nell'utilizzo che ne fa Cassirer nelle lezioni di *Sprache und Mythos*. Cfr. Martin GEHRING, *Mythos und Bedeutsamkeit. Cassirer und Blumenberg über den Mythos als symbolische Form*, in Urs BÜTTNER, Martin GEHRING, Mario GOTTERBARM, Lisa HERZOG und Matthias HOCH (hrsg.), *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 53-61.

⁷⁴ Cfr., HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, cit., pp. 291-307; H.-U. LESSING, *Osservazioni sul concetto di significatività in Hans Blumenberg*, trad. it. di G. Matteucci, «Discipline Filosofiche», cit., pp. 53-62; Barbara MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 68-98, in part., pp. 83-90; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., pp. 48-61; O. Müller, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, cit., pp. 188-212, nel quale si ricollega il concetto di *Bedeutsamkeit*, così come formulato da Blumenberg, a quello teorizzato da Cassirer, di pregnanza simbolica; J. Goldstein, *Arbeit an der Bedeutsamkeit. Humane Selbstbehauptungen bei Hans Blumenberg*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 86-105. Per i fondamenti fenomenologici del tema cfr. Claus-Peter BECKE, *Bedeutung und Bedeutsamkeit. Untersuchungen zur phänomenologischen Bedeutungstheorie*, Bautz, Herzberg 1994.

⁷⁵ *AAR*, p. 124, tr. it. cit., p. 103.

⁷⁶ *AAR*, p. 108, tr. it. cit., p. 89. Sul significato antropologico della retorica cfr. Lothar BORNSCHEUER, *Das Gesicht der Welt. Hans Blumenbergs Aufhebung der Philosophie in Rhetorik*, in Josef KOPPEERSCHMIDT (Hrsg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum, Homo rhetoricus*, Fink Verlag, München 2000, pp. 99-112.

trovarsi già da sempre in un cosmo per lui o da lui ordinato «e la retorica è la faticosa produzione di quelle concordanze che debbono subentrare al posto del fondo ‘sostanziale’ dei codici»⁷⁷ – di cui non disponiamo – «affinché l’agire diventi possibile»⁷⁸. La retorica produce i nessi indispensabili alla costruzione di un mondo qualitativamente significativo per l’uomo, essa è quindi lo strumento umano di adattamento che «crea delle istituzioni là dove mancano le evidenze»⁷⁹.

Quel che la retorica produce è essenzialmente significatività, che non è invenzione arbitraria del soggetto bensì, topologicamente, il luogo dove il soggetto incontra la realtà. Nello spazio di questo incontro si definisce una realtà umana, la quale occupa una posizione intermedia fra l’indifferenza della realtà e la sua schiacciante evidenza, quando vi si imbatte l’essere umano. La diserenza fra uomo e realtà ha come punti estremi l’assenza e l’eccesso di realtà, ma questa disomogeneità emerge solo attraverso il continuo modificarsi della loro relazione. La modificazione dei modi di relazione tradisce una profonda mancanza di evidenza, cioè di conoscenze stabili riguardo la realtà, che impedisce, in linea di principio, l’azione dotata di senso. Una considerazione retorica dell’attività umana permette di superare l’inibizione all’azione: nonostante la mancanza: «l’*animal symbolicum* domina la realtà per lui effettivamente mortale soltanto lasciandosela rappresentare; esso distoglie lo sguardo da ciò che lo perturba, e lo volge a ciò che gli è familiare»⁸⁰.

Il movente all’azione non può avere fondamenti scientifici, poiché «nella sfera di fondazione della prassi vitale l’insufficiente può essere più razionale dell’insistere su una procedura “scientiforme”, ed è più razionale del camuffamento di decisioni già prese tramite fondazioni di tipo scientifico»⁸¹. Un fondamento insufficiente è razionale perché conforme ad obblighi di prova che possono essere soddisfatti dai procedimenti messi in atto dalla retorica, la quale si definisce come «una forma della ragionevolezza stessa, un ragionevole accomodamento con la provvisorietà della ragione»⁸². Dunque, «può essere razionale non essere razionali fino all’estremo»⁸³.

⁷⁷ AAR, p. 108, tr. it. cit., p. 89.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ AAR, p. 110, tr. it. cit., p. 91.

⁸⁰ AAR, p. 116, tr. it. cit., p. 96.

⁸¹ AAR, p. 125, tr. it. cit., p. 104.

⁸² AAR, p. 130, tr. it. cit., p. 108.

⁸³ *AaM*, pp. 180-181, tr. it. cit., p. 206.

L'indagine teoretica è troppo esigente nei confronti delle possibilità umane e impedisce un orientamento veloce e plausibile nella realtà; la retorica, al contrario, in situazioni dove l'azione è necessaria, non solo sostituisce la visione teoretica del mondo, ma sostituisce anche l'azione. Poter mettere un'azione immaginata al posto della sua realizzazione è un guadagno, secondo il parere di Blumenberg, che ha permesso la sopravvivenza dell'uomo in una realtà a lui essenzialmente ostile:

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: com'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. Il rapporto dell'uomo con la realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto 'metaforico'.⁸⁴

Non è ovvio che l'uomo possa esistere e ciò che permette la sua autoconservazione è il continuo mantenimento della realtà ad una distanza di sicurezza, che è anche l'unica forma di vicinanza accettabile. In questa distanza-vicinanza si articolano le forme di significatività in cui rientra anche il mito.

La relazione fra uomo e realtà trova il suo aspetto più importante nella dimensione temporale: «pregnanza è resistenza contro fattori che cancellano, che favoriscono la diffusione; resistenza soprattutto contro il tempo, che d'altra parte è in sospetto di poter produrre gravidanza attraverso il processo d'invecchiamento»⁸⁵. Resistere al tempo vuol dire creare stati di aggregazione, campi di forza che emergono dal silenzio e che non possono essere diluiti dallo scorrere degli istanti. Ma il tempo non logora la significatività al fine di svelarne il vero significato, così come non la trasporta indenne attraverso il suo fluire incessante: «la significatività è semplicemente quella qualità dei mitologemi che, nella continuità della tradizione, li rende disponibili attraverso l'evocazione per sempre nuove 'elaborazioni'»⁸⁶; essa quindi è strettamente collegata alla polisemia. Blumenberg precisa che la polisemia non può che essere il prodotto di uno sguardo retrospettivo sul mito⁸⁷, infatti egli sostiene che il tempo

⁸⁴ *AAR*, p. 115, tr. it. cit., p. 95.

⁸⁵ *AaM*, p. 79, tr. it. cit., p. 98. Blumenberg allude alla posizione di Aristotele sul tempo espresso in *Fisica* 221a 30 - 221b 1; trad. it di L. M. Castelli, ID. *Fisica. Libro IV*, Carocci, Roma 2012, p. 113: «E <le cose che sono nel tempo> subiscono anche qualcosa ad opera del tempo, come siamo anche soliti dire che il tempo consuma, e che tutte le cose invecchiano ad opera del tempo [...]: il tempo di per sé è piuttosto responsabile della corruzione».

⁸⁶ *WWA*, p. 35, tr. it. cit., p. 85.

⁸⁷ Cfr. *WWA*, pp. 36, 66, tr. it. cit., pp. 86, 144.

«estrae» i significati dalle pregnanze «senza che si possa aggiungere: ‘quello che c’è dentro’»⁸⁸. Il tempo non logora per disvelare verità nascoste o per disfare antiche superstizioni: non c’è un nucleo interno dai cui estrapolare uno o più significati. Al contrario, il processo temporale di elaborazione del mito mette in evidenza alcuni aspetti più di altri, a seconda del contesto storico, e contribuisce ad ulteriori modificazioni del mitologema.

I modi in cui la significatività combatte l’indifferenza della realtà e del tempo sono strutture di senso che Blumenberg elenca senza pretese di completezza: «simultaneità, identità latente, circolarità, ritorno dell’uguale, reciprocità di resistenza e intensificazione dell’esistenza, isolamento di una cosa, nel grado di realtà ad essa attribuito, fino all’esclusione di ogni realtà concorrente»⁸⁹. Per esemplificare queste strutture di senso il filosofo porta degli esempi tratti da diversi periodi storici fra i quali: il rapporto di Goethe con le vicende di Cagliostro; il peregrinare di Odisseo e le modificazioni che quel viaggio ha subito fino a Joyce e Freud; la relazione fra eventi cosmici e vicende umane.

Blumenberg ricostruisce l’episodio dell’intervento di Goethe nell’affare della collana di Maria Antonietta. Dopo il suo viaggio in Italia, il poeta, sotto mentite spoglie, fece pervenire alla famiglia di Cagliostro l’onorario ricevuto per la commedia *Der Groß-Kophta*, nella quale denunciava le ingannevoli attività del conte. In questa intricata vicenda sono esemplificate le figure dell’identità latente – è lo stesso Goethe a denunciare le imposture di Cagliostro e a portare ristoro ai familiari del conte, essi stessi truffati – e della circolarità, infatti, quel che incominciò a Palermo, l’incontro del poeta con la madre e la sorella del presunto alchimista, attraverso una serie di metamorfosi finì a Palermo. Blumenberg commenta l’episodio sottolineando come «la significatività viene generata sia dall’intensificazione, sia dal depotenziamento»⁹⁰. La tortuosità dell’affare della collana e ciò che in esso si delineava, la prossima rivoluzione, provocava in Goethe uno sconforto che è tradito e allo stesso tempo depotenziato dalle varie rielaborazioni che l’episodio subisce nelle sue opere. Il depotenziamento diventa «contenimento dell’intollerabile, trasformazione dello sconvolgente in un fattore di

⁸⁸ *AaM*, p. 79, tr. it. cit., p. 99.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *AaM*, p. 85, tr. it. cit., p. 105.

stimolo e di movimento»⁹¹. Per gli ascoltatori e i lettori della storia di Goethe, la significatività degli eventi narrati emerge invece «dall'intensificazione come aggiunta a fatti positivi, a nudi dati, come arricchimento non meramente retorico delle circostanze del caso»⁹².

Nel mito di Ulisse si manifesta la significatività che ha origine «dalla rappresentazione del rapporto tra la resistenza che la realtà oppone alla vita e la mobilitazione di energia che mette in grado di affrontarla»⁹³. La qualità mitica di Odisseo emerge dal movimento circolare del suo viaggio: il ritorno a casa è il tentativo di restituire senso al mondo contro l'apparente arbitrarietà degli ostacoli incontrati. All'emergere della significatività contribuisce anche la crescita di valore della meta, Itaca, la patria, solo per il fatto che il suo raggiungimento viene continuamente ostacolato.

La coincidenza fra grandi avvenimenti storici e spettacolari fenomeni cosmici è un'altra forma di significatività che «appaga il desiderio che vi possano essere ancora nella realtà indizi di cose significative»⁹⁴, per esempio: l'apparizione della stella e l'obbligatoria nascita a Betlemme di Gesù (per rispettare la discendenza davidica) o l'oscuramento del cielo dopo la sua morte. Anche in ambito storico Blumenberg riporta alcune coincidenze considerate significative: la nascita di Alessandro nella stessa notte in cui Erostrato incendiò il tempio di Diana ad Efeso, come riporta Plutarco; la fondazione di Roma in coincidenza con un'eclissi solare; l'oscuramento del sole alla morte di Cesare o la maggior frequenza di eclissi durante la guerra del Peloponneso. Ma questa figura di senso torna anche in piena epoca moderna: Cardano e Goethe narrano dell'influsso astrologico al momento della loro nascita; i furiosi temporali attestati alla morte di Napoleone e Beethoven; il leggendario episodio di Hegel che conclude la *Fenomenologia dello Spirito* quando si odono già i cannoni della battaglia di Jena. Gli avvenimenti qui sommariamente ricordati sono accomunati dal presupposto che «la storia venga fatta, se non dall'uomo, per lo meno per l'uomo»⁹⁵, cioè che l'uomo non sia succube della storia ma contribuisca ad essa prendendo il proprio posto nel fluire universale degli eventi.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *AaM*, p. 86, tr. it. cit., p. 106.

⁹⁴ *AaM*, p. 117, tr. it. cit., p. 138.

⁹⁵ *AaM*, p. 119, tr. it. cit., p. 140.

Queste sono le forme con cui la significatività lavora e con cui si lavora sulla significatività, in quanto luogo d'incontro con la realtà. Esse hanno la finalità di evidenziare gli avvenimenti che si distinguono dal campo diffuso delle probabilità, diventando essi stessi indici di un senso proprio, a causa della loro apparente insensatezza rispetto al contesto. Questo non significa che ciò che appare come dotato di senso abbia anche un significato univoco. Avere un senso in questo frangente vuol dire istituire un orizzonte di possibili significati determinato anche da aspettative storicamente sedimentatesi: significatività è dunque un addensamento di senso che funge inconsciamente come fondamento dell'azione. «Questa disponibilità non è costretta a darsi la forma della domanda: 'Che cosa significa ciò?' Significa già anche senza un 'che cosa'»⁹⁶; la significatività spiega la ricchezza di senso dell'esperienza⁹⁷, la sua pregnanza simbolica. L'apertura di un orizzonte di senso permane anche senza la determinazione del suo significato.

Se il mito fosse solo una finzione poetica non si spiegherebbe il suo continuo rimandare a un senso che lo attraversa e che lo forza ad una continua elaborazione: «la significatività del mito non è riconoscibile come prodotto della finzione perché il mito non ha un autore nominabile, viene da lontano e non pretende di occupare una determinata posizione cronologica»⁹⁸.

L'ubiquità temporale del mito accresce la sua significatività poiché la sua complicatezza emerge in modo troppo netto per essere considerato in'invenzione arbitraria. Narrazioni così complesse, dettagliate, ripetitive e durevoli non possono non avere un senso, ma quale esso sia è una domanda cui il mito non sa e non può rispondere. Attraverso la storia, le istanze scientifiche e filosofiche hanno affidato i

⁹⁶ *AaM*, p. 85, tr. it. cit., p. 105. Blumenberg sostiene che il caso limite della significatività sia «il buon vecchio giudizio di gusto, il quale congiunge la pura soggettività della propria origine con l'esclusione della disputa che accompagna la pretesa avanzata e mai realizzata, di validità oggettiva. [...] Questo tipo di oggettività è espressione dell'evidenza soggettiva, cioè dell'insuperabilità della determinazione estetica», *AaM*, p. 77, tr. it. cit., p. 97. Blumenberg rievoca ovviamente i paragrafi 55-57 della *Critica della capacità di giudizio* di I. Kant, dedicati all'antinomia del gusto. Quel che il filosofo vuole mettere in evidenza in questo passo è la stessa dialettica che abbiamo descritto servendoci della coppia di concetti, senso e significato. L'antinomia del gusto è risolta da Kant non fondando il giudizio di gusto su un concetto determinato, bensì su un concetto indeterminato. L'oggettività e universalità è garantita dal concetto, ma questo non ha valore conoscitivo ed è rivolto al soprasensibile. Analogo è il ragionamento di Blumenberg: la significatività non si fonda su significati determinati e soggettivi, bensì su un senso che trascende e comprende tutti i possibili significati. Solo questo senso è oggettivo ed è la radice nella realtà che permette di attribuirle significati anche fra loro contrastanti.

⁹⁷ F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., p. 50: «'Bedeutsamkeit' erklärt, warum Wahrnehmungen für uns nicht nur 'sinnlich' sondern 'sinnvoll' sind».

⁹⁸ *AaM*, p. 85, tr. it. cit., p. 105.

significati più disparati alla mitologia andando ad accrescerne l'oscurità, eppure ciò non fa che confermare che il senso dei miti non si esaurisce ma si accresce sempre di nuove possibili determinazioni:

Per Blumenberg non solo è radicata antropologicamente la disposizione a seguire rimandi di senso, bensì sussiste oltre a ciò la necessità di esperire un senso; è questa una sorta di costante antropologica, una condizione ineliminabile, se deve riuscire una sopravvivenza umana. In ciò non bisogna aver già deciso la questione su che cosa significhi autenticamente il senso in tal modo colto; nel caso estremo, basta manifestamente un senso senza significato.⁹⁹

L'inevitabilità del senso, seppur enigmatico e potenzialmente inesauribile, è ciò che garantisce la non arbitrarietà della significatività, infatti sono «l'ovvietà, la familiarità, il fatto di essere parte del mondo fin dagli inizi»¹⁰⁰ le condizioni affinché si possa anche solo manifestare una realtà.

C'è un altro aspetto di cui si deve tener conto e che Blumenberg può definire solo per via oppositiva: la differenza fra il concetto di realtà moderno e quello antico. Evidenziando le differenze fra i due concetti si può giungere ad una migliore comprensione dei modi in cui il mito opera e lavora sulla realtà. Nell'antichità la realtà è compresa in modo diverso rispetto all'epoca moderna, in cui domina la nuova visione scientifica del mondo. Blumenberg definisce il concetto di realtà dell'epoca moderna come un «contesto aperto dotato di coerenza interna»¹⁰¹. La realtà è sempre il risultato di un processo di realizzazioni successive, la cui affidabilità e solidità interna non è intaccata dalle continue integrazioni cui essa è rivolta. La certezza è sempre dilazionata, la definitività di ciò che si possiede è sempre procrastinata a un ulteriore passaggio che può confermare o negare, aggiungere o togliere qualcosa all'ammasso di fenomeni di cui si è già in possesso. Questo concetto di realtà presuppone che l'esperienza si svolga temporalmente in un decorso in cui l'oggetto si dà in molteplici prospettive e adombramenti, sempre integrabili in un'unità di senso. L'apertura al nuovo che caratterizza il concetto di realtà moderno ha come aspetto complementare l'esigenza del dubbio radicale. La realtà è sempre sottoposta al dubbio, il quale mette alla prova la stabilità del mondo orientandolo verso un lavoro infinito di verifica.

⁹⁹ Hans-Ulrich LESSING, *Osservazioni sul concetto di significatività in Hans Blumenberg*, «Discipline Filosofiche», trad. it. di G. Matteucci, 11, 2001, n.1, pp. 53-62, qui p. 59.

¹⁰⁰ *AaM*, p. 78, tr. it. cit., p. 97.

¹⁰¹ *WWM*, p. 36, tr. it. cit., pp. 87s.

A partire da questo modello si può definire per sottrazione un concetto di realtà antico. Blumenberg sottolinea come la realtà del mondo antico fosse dominata dal concetto di visione. Snell ci informa che nella lingua greca la parola ‘vedere’, θεωρεῖν, in origine non era un verbo, bensì un nome, θεωρός, che significava ‘essere spettatore’. Solo più tardi la parola acquista il significato di ‘osservare’, inteso come un potenziamento della capacità di vedere¹⁰². Blumenberg ricava due conseguenze da tali indicazioni linguistiche. La vicinanza semantica fra teoria e spettatore sottolinea la centralità della nozione di distanza; inoltre, ed è ciò che qui più interessa, l’intensificazione della capacità di vedere allude all’orientamento nel mondo prevalentemente visivo dei Greci.

«La cosa alla quale i greci attribuivano il maggior valore era la visione statica, la visione del dato nella sua stasi»¹⁰³ ed anche il problema del divenire era risolto come metamorfosi di forme o essenze ritenute costanti. Una visione così potenziata ha la caratteristica di produrre evidenza e certezza senza oscurità, senza bisogno di ulteriori definizioni. Nel concetto antico di realtà l’atto del vedere è sempre completo, ciò che è reale si mostra immediatamente come perfettamente saturo di determinazioni: la realtà è quindi circoscritta in un contesto temporalmente chiuso, «e su questo si basava anche un pensiero per il quale tutte le narrazioni mitiche concernenti le apparizioni divine potevano anche risultare assolutamente non problematiche: il dio può sottrarsi e nascondersi nelle sue metamorfosi, ma può anche apparire come tale, divenire facilmente e istantaneamente riconoscibile»¹⁰⁴. Il mito e le teofanie in esso raccontate assumono un’ovvietà inconcepibile per il dubbio radicale del concetto moderno di realtà: gli dei non devono dare dimostrazione della loro qualità divina, ma sono

¹⁰² Cfr. Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Classen & Goverts Verlag, Hamburg 1948, p. 18; trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p. 23.

¹⁰³ *WWM*, p. 38, tr. it. cit., p. 92. Sul senso della vista e la sua relazione con il concetto di distanza cfr. B. Accarino, *Vedere/udire. La libertà fra contingenza e tradizione*, in ID., *La ragione insufficiente*, cit., pp. 49-92. Blumenberg affronta la tematica della visione declinandola in senso antropologico: l’essere umano è un essere che vede e che viene visto, quindi affetto da visibilità. Seppur presente in molti testi, il tema è più ampiamente affrontato nella seconda parte di Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 472-895 Cfr., Hans JONAS, *Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne e Homo pictor. Von der Freiheit des Bildens*, entrambi in ID., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1973, pp. 198-219 e 265-301; trad. it. di Anna Patrucco Becchi, ID., *La nobiltà della vista e Homo pictor: della libertà del raffigurare*, in ID., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 179-197 e 204-223.

¹⁰⁴ *WWM*, p. 39, tr. it. cit., p. 93. Inoltre cfr. *AaM*, p. 261, tr. it. cit., p. 294.

riconosciuti come tali. Il dubbio che l'apparizione divina possa essere frutto di un'illusione è un problema che riguarda solo il concetto moderno di realtà, poiché la certezza non è ovvia ma ha bisogno di essere continuamente dimostrata come tale.

3. Il mito e la sua ricezione

Nella prospettiva aperta da Blumenberg il mito si dà sempre in un processo di ricezione¹⁰⁵. Per approfondire le conseguenze di questa importante proprietà del mito è necessario confrontarla con quanto mette in luce una prospettiva antitetica a quella blumenberghiana: lo strutturalismo antropologico di Claude Lévi-Strauss. Nell'opera *Elaborazione del mito* il filosofo discute tale prospettiva d'analisi applicata al fenomeno mitico, trovandovi motivi di convergenza, ma soprattutto di divergenza.

Il confronto con lo strutturalismo permetterà di inoltrarsi in una dimensione, quella temporale, che finora abbiamo lasciato sullo sfondo e che invece per Blumenberg è determinante.

¹⁰⁵ La teoria della ricezione è stata formulata negli anni Sessanta in Germania presso l'Università di Costanza: fra gli appartenenti ricordiamo H.R. Jauss, W. Iser e lo stesso Blumenberg, i quali daranno vita nel 1963 al gruppo di studio interdisciplinare *Poetik und Hermeneutik*. Il tema della ricezione si sviluppa in polemica con l'ermeneutica gadameriana e la teoria estetica della Scuola di Francoforte, in particolare quella di Th. W. Adorno. Formatasi nell'ambito della teoria letteraria, il punto di vista della ricezione si distingue per l'assenza di motivi e presupposti filosofici in quanto teso a descrivere l'esperienza estetica e la realtà del testo in base alle categorie della sola ricezione. H.R. Jauss, che ha sviluppato in modo più completo tale dottrina, riprende il concetto di *Wirkungsgeschichte* proprio dell'ermeneutica di Gadamer per sottolineare la non definitività del senso dell'opera, la quale rimane sempre aperta a nuove interpretazioni che ne attualizzano i significati impliciti in base alla situazione storica in cui essa viene a trovarsi. Ma il concetto di storia degli effetti è usato anche contro Gadamer; Jauss, infatti, soffermandosi con particolare attenzione sul concetto aristotelico di *aisthesis*, cioè sul momento sensibile della ricezione, mostra come il significato si produca nel colloquio fra l'opera e il suo pubblico, il quale porta con sé uno spazio d'esperienza e un orizzonte d'attesa. La teoria della ricezione non è quindi indirizzata ad una passiva fusione di orizzonti, ma richiede la loro differenziazione in senso attivo finalizzata alla comprensione della specificità di ogni interpretazione storicamente affermatasi. L'opera quindi rimane sempre aperta a nuove elaborazioni, pur mantenendo una propria identità, almeno in parte derivante dalle condizioni storiche in cui è nata (cfr. Hans Robert JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; trad. it. a cura di C. Gentili, ID., *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1987-1988). Per una ricostruzione della teoria cfr., Daniele SIRONI, "La teoria della ricezione" di Hans Robert Jauss, «Iride», 21, maggio-agosto, 1997, pp. 348-359.

3.1 Strutturalismo e ricezione: analogie e differenze

Lo strutturalismo di Lévi-Strauss ha il proprio concetto fondamentale nella nozione di struttura: a partire da ciò si possono trarre le conseguenze che riguardano il fenomeno del mito.

Secondo Lévi-Strauss il mito è un fenomeno linguistico e dunque indagabile tramite il metodo strutturalista inaugurato da Ferdinand de Saussure. Il contenuto dei miti risiede nella storia che in essi è raccontata, ma come spiegare la somiglianza che si riscontra fra miti prodotti in civiltà lontane nel tempo e nello spazio? Per rispondere a questa domanda Lévi-Strauss sostiene che nei miti si possa riscontrare una struttura, una forma, cui essi obbediscono e che ne permette non solo la comparazione e lo studio, ma anche la produzione.

Il mito ha natura linguistica, ma non si riduce ad essa; esso infatti «decolla dal fondamento linguistico da cui ha preso avvio»¹⁰⁶: infatti, la narrazione mitica si costituisce per unità compositive, dette mitemi, che caratterizzano una dimensione del linguaggio al di là delle unità fonetiche, morfologiche e semantiche. I mitemi, infatti, si costituiscono in «fasci di relazioni»¹⁰⁷ che permettono al mito di acquisire le proprietà significative che lo caratterizzano: questi fasci di relazioni possono essere letti secondo una disposizione sincronica, in colonne verticali, e diacronica, in righe orizzontali. Se si vuol raccontare un mito si dovranno leggere le righe orizzontali in cui si succedono gli avvenimenti e i personaggi; se invece si vuole studiarlo e comprenderlo, si dovranno scorrere le colonne in cui si raggruppano elementi riuniti da note comuni, per confrontare i singoli fattori che in esse si possono riscontrare. La comparazione dei miti è resa possibile dalle analogie fra strutture che ne determinano la composizione, ed è solo grazie agli intrinseci rapporti fra le unità compositive che esse acquisiscono il loro significato.

La disposizione in tabelle delle varianti e dei singoli elementi del mito permette all'antropologo di superare il problema dell'autenticità del mito. Infatti, secondo Lévi-Strauss, il mito si definisce nella totalità delle sue versioni: l'Edipo di Freud è quindi una fonte autentica tanto quanto quello di Sofocle. L'analisi strutturalistica del mito può

¹⁰⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, p. 232; trad. it. di P. Caruso, ID., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 236.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 234, tr. it. cit., p. 237.

valutare la forma mitica nella sua generalità poiché legittima ogni sua variante in nome di una struttura ad essa intrinseca. La lettura dei miti attraverso una struttura bidimensionale, una sincronica e una diacronica, rivolte rispettivamente a capire e raccontare il mito, è completata dall'aggiunta di una terza dimensione che riguarda l'accostamento delle diverse versioni del mito. Ogni singola variante riproduce la struttura sincro-diacronica e accostando fra loro le varianti otteniamo una nuova dimensione che ci permette di leggere nuove correlazioni significative. Gli scarti differenziali fra tutte le varianti sono infatti segnali che indicano una logica da far emergere¹⁰⁸.

Il metodo strutturalista è capace di mettere ordine nella quantità di varianti che il mito accumula ed è soprattutto in grado di mostrare la logica che ne domina l'espressione. La ripetizione, così caratteristica del mito e motivo fondante della variazione, si presenta come particolarmente significativa poiché grazie ad essa è possibile raggruppare le molteplici occorrenze non solo di un mito, ma anche delle sue unità costitutive e rivelarne così la legge di composizione.

Lévi-Strauss paragona il mito a un ente intermedio fra *langue* e *parole*, un fenomeno linguistico con una propria necessità interna, relativamente immutabile, che può però crescere e modificarsi nel continuo tentativo di risolvere contraddizioni di per sé irrisolvibili¹⁰⁹. Il mito viene a configurarsi essenzialmente come una struttura relazionale che si esplica su diversi piani e che intrattiene col tempo un rapporto quantomeno problematico. Al punto che un'ipotetica comparazione completa di tutti i miti su tutti i livelli della loro struttura, secondo Lévi-Strauss, sarebbe concepibile solo con l'intervento di un simbolismo di ispirazione matematica¹¹⁰. Le proprietà della totalità dei miti diventerebbero allora un sistema astratto di tratti distintivi (analogamente a ciò che accade in fonologia), i quali permetterebbero di analizzare, definire e rappresentare i miti in tutte le loro varianti.

La concezione del mito proposta da Lévi-Strauss è significativa proprio per il rapporto che essa stabilisce con la questione del tempo, che sarà il cuore delle critiche di Blumenberg.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 241, tr. it. cit., p. 244.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 254, tr. it. cit., p. 258.

¹¹⁰ Cfr., *ivi*, pp. 242s, tr. it. cit., p. 246.

Il filosofo condivide con l'antropologo la concezione del mito come totalità delle sue varianti e dunque la necessità, in fase di analisi, di comprenderle tutte come legittime: anche per Blumenberg, Freud è una fonte del mito di Edipo valida tanto quanto la tragedia di Sofocle. Ma questo rilievo ha un secondo aspetto che Lévi-Strauss non esplicita e che, invece, per Blumenberg è di primaria importanza. L'Edipo di Freud non è un versione corrotta del mito raccontata da Sofocle; lo stesso Sofocle, però, non può essere considerato una fonte originaria. Egli stesso è da considerare un ricettore del mito di Edipo, la cui provenienza si perde per la mancanza di testimonianze scritte nel tempo profondo della civiltà orale arcaica.

Sofocle e Freud sono entrambi coinvolti in un processo di ricezione del quale è metodicamente insensato rintracciare l'origine. Nella seconda parte di *Elaborazione del mito*, Blumenberg mostra questa sua concezione ripercorrendo la storia del mitologema di Prometeo, dalle opere di Esiodo a quelle di Kafka, passando per i lavori di Goethe. Inoltre, in linea generale, Blumenberg concorda con Lévi-Strauss anche sulla possibilità di una comparazione dei miti diacronicamente lontani. Vi è infatti una struttura, una legge, che regola le modificazioni: la metamorfosi che permette di riscontrare affinità e differenze fra molteplici rielaborazioni del mito.

La posizione critica di Blumenberg nei confronti dell'impostazione strutturalistica in genere, si muove, invece, su una sottile differenza fra due termini nei quali si condensa il comportamento del mito rispetto al fluire del tempo. I due termini sono: *Zeitindifferenz* e *Zeitlosigkeit*.

Il concetto di *Zeitindifferenz* riguarda la teoria della ricezione di Blumenberg, quello di *Zeitlosigkeit* è invece utilizzato per riassumere la prospettiva strutturalista.

Secondo il filosofo, «quando Lévi-Strauss propone di sovrapporre in una struttura tabulare tutte le versioni registrate di un mito, per individuarne così il contenuto essenziale, ciò significa escludere il fattore temporale: tutte le varianti vengono assegnate ad un piano temporale indeterminato»¹¹¹. Si è visto come tale modello di analisi permetta a Lévi-Strauss di indagare il senso del mito in tutte le sue variazioni; ma quel che Blumenberg contesta è che in questo modello la dimensione temporale è completamente eliminata, poiché il fluire del tempo viene spazializzato su un piano cartesiano a due dimensioni. Le varianti del mito sono decontestualizzate e

¹¹¹ *AaM*, p. 301, tr. it. cit., p. 338.

giustapposte in una dimensione sincronica che, da una parte, permette una comparazione efficace degli elementi che compongono il racconto mitico, dall'altra, astrae la variante dal contesto culturale e storico nel quale si è affermata, rendendola indipendente dalla sua determinatezza spazio-temporale.

Blumenberg contesta questo metodo perché destinato a incagliarsi in un platonismo della tradizione¹¹², cioè in una sostanziale a-storicità e necessità di ogni tradizione culturale. Asciugando il mito dalla sua innervatura temporale lo si ipostatizza nella varietà delle sue versioni, costringendolo quindi ad una sterile *Zeitlosigkeit* (tradotto in italiano con 'intemporalità'¹¹³). Se il significato del mito traspare dalla totalità sincronica delle sue varianti, allora il mito non è giudicato in base alla sua funzione temporalmente determinata, ma è compreso in una prospettiva che conosce solo nell'assenza della temporalità il massimo della scientificità, cieca di fronte alla propria determinatezza culturale e temporale.

Alla posizione strutturalista Blumenberg oppone il concetto di *Zeitindifferenz*. L'orizzonte temporale ha una funzione centrale poiché senza di esso non si potrebbe concepire il processo della ricezione e quindi, in modo quasi paradossale, la costanza iconica dei miti.

Il concetto di *Zeitindifferenz* denota proprio la caratteristica del mito di attraversare il tempo, o di essere attraversato dal tempo, senza per questo perdere la propria significatività: l'indifferenza temporale è ciò che permette al mito di sopravvivere nel tempo. Essa non è una forma raffinata di intemporalità, ma è la resistenza allo scorrere, potenzialmente corrosivo, del tempo. La componente temporale è privilegiata nell'intera filosofia del mito di Blumenberg:

per una mitologia filosofica il materiale particolarmente indurito del mito è istruttivo, nel suo passaggio attraverso la storia, non da ultimo perché dalla sua resistenza alla direzione all'intensità delle forme deformanti e distruttrici si possono ricavare informazioni sugli orizzonti storici dai quali queste forze agiscono¹¹⁴.

Il modo in cui il mito si dà in un certo momento storico è il prodotto di un processo di trasmissione che, da una parte, trasmette le note caratteristiche per riconoscere un racconto e che, dall'altra, modifica delle parti per adeguare la narrazione

¹¹² Cfr., *AaM*, p. 300, tr. it. cit., p. 337.

¹¹³ Cfr., *AaM*, p. 178, nota 18, tr. it. cit., p. 203, nota 19.

¹¹⁴ *AaM*, p. 301, tr. it. cit., p. 338.

alla situazione storica. La selezione effettuata sul racconto, ciò che viene messo in risalto o nascosto, determina le possibilità future di elaborazione, indicando e determinando, almeno in parte, quali aspetti saranno elaborati ancora e quali saranno invece oscurati. La struttura della metamorfosi, che agisce secondo regole coerenti, circostrive i limiti del proprio sviluppo¹¹⁵. Nelle modificazioni che essa produce si possono cogliere la direzione e l'intensità delle forze deformanti, le quali provengono da forme e circostanze culturali diverse.

La teoria della ricezione è l'esito della problematicità della nozione di inizio, così come è impostata da Blumenberg: un mito è qualificato come tale, non per l'illusione della sua provenienza da un passato profondo, ma perché esso è stabile nel tempo¹¹⁶. La visione di Blumenberg non distingue fra mito originale e la sua ricezione, che si produce in una serie di varianti: i due aspetti sono fra loro inscindibili. Ogni mito, anche il più antico, è già il prodotto di un lavoro sul mito, cioè di una ricezione, così come ogni variante del mito è una variazione legittima e non una corruzione¹¹⁷.

Se per la tradizione scritta abbiamo la possibilità di ripercorrere la ricezione di alcuni miti, seppur mai in modo esaustivo, per la tradizione orale è necessario un discorso a parte. Per l'epoca contemporanea, le prime fonti sono quelle scritte, ma non si può ignorare il fatto che prima della scrittura dominasse una cultura principalmente orale. L'opera da cui può cominciare una storia della ricezione – *Illiade*, *Odissea* o la *Teogonia* – è da considerarsi non come l'inizio, ma come l'ultimo prodotto tramandatosi fino a oggi. Gli autori di quelle opere, Omero ed Esiodo, coloro che diedero una mitologia ai greci, sono essi stessi ricettori di una tradizione più antica che fino a loro si era tramandata principalmente per via orale. Blumenberg sostiene che le fonti scritte, per quanto ci appaiano antiche, siano da valutare come formazioni tarde, all'interno di una visione più complessiva della storia umana¹¹⁸. Dell'epoca che precede la civiltà della scrittura, molto più lunga di quanto siamo soliti pensare, è pressoché impossibile fornire una storia della ricezione: l'oscurità in cui si cade è dovuta alla chiusura che la trasmissione orale dei racconti implica. Anche se si possono ricostruire

¹¹⁵ Nelle parole di Blumenberg: «rispetto al vulcanismo che l'estetica idealista attribuisce all'immaginazione, il nettunismo della selezione è sempre in anticipo, perché ha già formato le proprie possibilità elementari», cfr. *AaM*, p. 180, tr. it. cit., pp. 205s.

¹¹⁶ Cfr., *AaM*, p. 178, tr. it. cit., p. 203.

¹¹⁷ Cfr., *AaM*, p. 301, tr. it. cit., p. 156.

¹¹⁸ Cfr. *AaM*, pp. 167-168, tr. it., cit., p. 192.

le condizioni e i modi della trasmissione orale non è possibile conoscerne i contenuti: «finché la scrittura non è in uso, le storie vengono raccontate; e sopravvivono solo quelle storie che possono essere raccontate e ri-raccontate tanto a lungo finché vengono messe per iscritto»¹¹⁹. Quel che è giunto fino all'epoca della scrittura ha già subito un processo di selezione durato secoli e che nulla ha a che vedere con una presunta originarietà.

I rapsodi antichi verificavano immediatamente e in modo permanente l'efficacia delle storie narrate, grazie alla presenza di un pubblico; il cantore elaborava il materiale al fine di adattarlo alle esigenze e alle aspettative degli uditori – l'orizzonte d'attesa – e del loro contesto culturale¹²⁰ – lo spazio d'esperienza. Si possono rilevare due conseguenze: i racconti per sopravvivere dovevano essere sottoposti a processi di modificazione, inoltre, affinché questo potesse accadere, si deve presupporre una disponibilità del mito a queste variazioni. Ritornano così i fattori di ripetizione e modificazione che abbiamo analizzato in precedenza e che si dimostrano essenziali per una definizione del mito.

Vi è una forte asimmetria fra la civiltà orale e quella della scrittura¹²¹: la prima non ha canoni da rispettare, perché ogni singola prestazione narrativa diventa canone di se stessa. La selezione e la conseguente modificazione subita dalla narrazione mitica risponde a esigenze limitate e che non hanno alcuna pretesa di universalità. Il rapsodo non deve ripetere una storia di fronte a un uditorio che può valutare l'aderenza della narrazione a quella di un canone; il successo della narrazione non è dovuto alla fedeltà imitativa, ma sarà la pregnanza della sua trama a decidere della possibilità futura di una ripetizione di quella stessa storia.

La civiltà della scrittura si sviluppa in modo diverso. La presenza di un testo scritto è la condizione affinché le sue varianti siano riconosciute come tali. Queste si sovrappongono al primo e danno avvio anche al processo di corruzione del testo originale, attraverso errori di copiatura o incomprensioni. Il testo scritto favorisce la costanza nel tempo, ma non è garanzia di incorruttibilità.

La circolazione del libro in Grecia è un processo che prende avvio a partire dal V secolo a.C. e la sua diffusione è piuttosto lenta. L'alfabetizzazione ha uno sviluppo

¹¹⁹ *AaM*, p. 301, tr. it. cit., p. 201.

¹²⁰ Cfr., *AaM*, pp. 167-168, 172, tr. it. cit., pp. 192, 196.

¹²¹ Cfr. *AaM*, p. 168, tr. it. cit., p. 193.

faticoso che procede parallelamente alla tradizione orale già affermata. Nell'antichità il metodo di trasmissione della cultura tradizionale era la poesia: il suo significato trascendeva l'espressione simbolica di esperienze singolari o collettive per focalizzarsi anche su obiettivi didattici e pedagogici¹²². Secondo gli studi di Eric A. Havelock, l'aedo riferiva e trasmetteva i valori culturali della società salvaguardandone così la persistenza. Solo attraverso la continua ripetizione delle composizioni orali si può imprimere nella memoria degli uditori il bagaglio di conoscenze, valori e tradizioni entro cui una comunità si riconosce. Il discorso ritmato della poesia favoriva la memorizzazione e proprio le muse, invocate negli incipit di importanti opere epiche e mitologiche, avevano la funzione di conservare, attraverso il canto del poeta, la tradizione¹²³. Grazie alle muse il poeta ricordava il passato e lo rendeva presente ai proprio uditori. Esiodo fa della dea *Mnemosyne* la madre delle muse¹²⁴ e rende particolarmente evidente l'importanza del rapporto fra memoria e poesia per una civiltà che aveva nella poesia orale l'unica tecnica di trasmissione dell'identità culturale. Non solo il rapsodo doveva avere capacità mnemoniche e compositive, ma la sua funzione si esplicava anche nel farsi interprete della dea *Mnemosyne* e ricordare alla comunità il proprio passato. Per comprendere la produzione culturale dell'antica Grecia è indispensabile tener conto di questo fattore, che domina almeno fino al V secolo. Platone è per noi testimone di quei ripensamenti che coinvolsero la civiltà nel passaggio dall'oralità alla scrittura: cambia il metodo di trasmissione e si pone il problema di un nuovo modo di fare cultura.

Blumenberg vede nella trasmissione orale un metodo che favorisce la pregnanza storica di ciò che viene raccontato¹²⁵: ciò che è impresso nella memoria acquista la qualità di ciò che è indimenticabile. Eppure, l'indimenticabilità non è una qualità originaria, bensì è una prerogativa che si conferma e si sviluppa ad ogni nuova

¹²² Bruno GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 11, 27-28, 32.

¹²³ Eric A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge 1963; trad. it. di M. Carpitella, ID., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973, in particolare cap. III-V, VIII, IX. Per il rapporto fra muse, memoria e poesia nella Grecia arcaica, cfr. J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, cit., pp. 51-60, tr. it. cit., pp. 93-103.

¹²⁴ ESiodo, *Teogonia*, vv. 53-64, 135, 915-917.

¹²⁵ Cfr. *AaM*, p. 170, tr. it. cit., p. 194.

riproduzione del racconto: «l'indimenticabilità e l'incisività di ciò che essa [la trasmissione orale] ha potuto produrre non si trovano al suo inizio ma alla sua fine»¹²⁶.

Un ruolo decisivo è svolto dal pubblico. Se il rapsodo vuole strappare un applauso a conferma dell'efficacia della sua narrazione dovrà adattare il materiale alle esigenze dei suoi ascoltatori, i quali, diversamente da come accade in una civiltà della scrittura, esprimono l'apprezzamento o la delusione durante l'esecuzione del racconto. La mancanza di un testo canonico rende più facile la modificazione, volontaria o involontaria, della narrazione, ma d'altra parte, le sue variazioni possono mettere in risalto o in ombra alcune parti, pur rispettando quel minimo di continuità fra le diverse versioni che renda riconoscibile un mito. Dunque, secondo Blumenberg, il compito del cantore non è solo quello di intrattenere ma è anche «qualcosa della assicurazione e convalida che un giorno si chiamerà "cosmo"»¹²⁷. Egli deve dunque creare stabilità e legittimare continuamente una rete di significati che danno senso e ordine alla vita umana.

Blumenberg mette in risalto un aspetto che le considerazioni precedenti indicano con chiarezza: «nella misura in cui la ricezione ha potuto articolarsi, la produzione e la ricezione sono equivalenti»¹²⁸. Omero ed Esiodo sono comprensibili solo se si studiano le loro opere come il precipitato di una tradizione orale che li precede; d'altro canto le loro composizioni non possono essere considerate come frutto di una mera passività imitativa delle storie che circolavano fra i cantori dell'epoca: non si possono togliere la responsabilità e l'originalità creativa agli autori. Ma il punto che Blumenberg vuole sottolineare è che porre in antitesi originalità e passività è infruttuoso: «né Omero, né Esiodo o i presocratici ci presentano qualcosa che abbia il carattere dell'inizio assoluto; loro stessi producono a partire da un atto di ricezione»¹²⁹. La soglia fra ricezione e produzione, passività e creatività, provenienza e destinazione si sbriciola riconoscendo il continuo lavoro di elaborazione del rapporto col mondo che il mito offre.

Omero ed Esiodo, le più antiche testimonianze della cultura scritta, non sono comprensibili, a parere del filosofo, se non inserendoli all'intero di un processo storico che affonda le sue radici nel tempo profondo della cultura orale. I due antichi poeti sono

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *AaM*, p. 177 tr. it. cit., p. 202.

¹²⁸ *WWA*, p. 28, tr. it. cit., p. 71.

¹²⁹ *Ibidem*.

il prodotto ultimo di una certa cultura, ma allo stesso tempo sono l'inizio di un nuovo corso della storia. Questo significa, dal punto di vista della ricezione, che ogni testimonianza della cultura umana ha le proprie base in qualcosa che la precede e che la determina, ma che la novità riscrive anche il passato da cui essa stessa proviene. Anche le grandi opere alla base della cultura umana non sono portatrici di valori assoluti, bensì di fattori storici, i quali nel corso della storia possono essere nuovamente rielaborati. Dunque anche il significato dei miti subisce una modifica radicale; se si vuol definire un mito fondamentale non si può identificarlo con il mito originario, con 'ciò che sta all'inizio', perché di questo non possiamo dire nulla: «il mito fondamentale non è ciò che esiste all'inizio ma ciò che resta alla fine, ciò che fu in grado di soddisfare le ricezioni e le aspettative»¹³⁰. Ciò che sopravvive nella memoria è il prodotto del consolidamento di un processo diacronico: il mito fondamentale è la totalità dei miti, come per Lévi-Strauss, ma nel loro sviluppo storico. Il mito è indifferente al logorio del tempo, non perché si sottragga alla sua azione, ma perché gli resiste e l'unico modo di rimanere identici nel fluire del tempo è divenire metamorficamente; l'indifferenza si riveste di immortalità, ma essa non è altro che l'indeterminatezza del «non datato dalla durata indefinita»¹³¹. Nel proprio lavoro di elaborazione, il mito si rende indeterminato e indeterminabile, oscura e oblia la propria provenienza. L'immortalità del mito, intesa come esistenza di elementi eterni ad a-storici in una dimensione temporale, è il frutto di una distorsione prospettica che confonde eternità con indifferenza, nel senso in cui è stata definita. Il mito resiste al logorio del tempo, in esso si trasforma per permanere. Le variazioni che si danno nella successione diacronica sono le forme di sopravvivenza del mito, a seconda dell'orizzonte storico in cui è stato recepito.

Se per un verso, l'analisi strutturalistica di Lévi-Strauss elimina questa dimensione esponendosi all'impossibilità di comprendere le esperienze e le aspettative storiche che guidano la cristallizzazione delle varianti mitiche; per l'altro verso, considerare il mito come una sostanza eterna, le cui variazioni sono segni di deterioramento, è altrettanto sterile, poiché non tematizza come significativo l'unico modo in cui il mito si offre nella storia. La risalita all'antico vero tramite la spoliatura dalle varianti corrotte è un'illusione, poiché quella qualità che si fanno risalire alle origini è in realtà il prodotto conferito dal successo sul lungo periodo del mito stesso.

¹³⁰ *AaM*, p. 192, tr. it. cit., p. 219.

¹³¹ *AaM*, p. 178, tr. it. cit., p. 204.

3.2 Portare a termine il mito

Per completare la ricostruzione della teoria della ricezione si deve introdurre il concetto di mito terminato. Nell'ultimo capitolo di *Elaborazione del mito*, intitolato *Portare a termine, se non il mito, almeno un mito*¹³², Blumenberg sottolinea obliquamente come il tentativo di portare a termine un mito, ad esempio quello di Prometeo, celi entro di sé una intenzionalità più profonda: quella di portare a termine il mito. Come è già accaduto per il concetto di assolutismo della realtà, Blumenberg non dedica molte pagine alla definizione di tale concetto e preferisce 'far vedere' direttamente che cosa significhi.

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

Bisogna avere già dietro di sé il lavoro del mito per potersi applicare al lavoro sul mito e percepirlo come stimolo allo sforzo esercitato su un materiale la cui durezza e resistenza devono avere origini insondabili. Il concetto limite del lavoro *del* mito potrebbe essere quello che ho chiamato l' "assolutismo della realtà"; il concetto limite del lavoro *sul* mito sarebbe quello del portare a termine il mito, del tentare l'estrema deformazione, quella che permette appena o non permette più di riconoscere la configurazione originale. Per la teoria della ricezione ciò sarebbe la finzione di un mito terminale, cioè di un mito che esaurisce il potenziale della forma.¹³³

È un passo molto denso entro cui si profilano problemi analoghi a quelli sollevati dalla questione dell'inizio e dell'assolutismo della realtà. Portare a termine il

¹³² *AaM*, pp. 679-689, tr. it. cit., pp. 751-761. Il titolo originale *Wenn nicht den Mythos, dann wenigstens einen zu Ende bringen* ci informa, con la consueta ironia dell'autore, dell'impossibilità di giungere a una fine.

¹³³ *AaM*, p. 295 tr. it. cit., p. 331.

mito significa, infatti, tentare l'ultima deformazione, la rielaborazione definitiva, l'ultima ricezione del mito stesso, oltre la quale non è più possibile aggiungere nulla. Il lavoro del mito (*Arbeit des Mythos*) ha come concetto limite l'assolutismo della realtà; il lavoro sul mito (*Arbeit am Mythos*) ha invece il concetto limite del portare a termine il mito, definito poco dopo come una finzione. La differenza fra le due espressioni corre sul cambio di una preposizione: nel primo senso l'attività del mito si svolge sull'assolutismo della realtà come situazione da cui prendere le distanze; nel secondo senso, il mito lavora su se stesso e applica riflessivamente le proprie categorie. Le due attività sono simmetriche e non sono altro che due aspetti della stessa attività mitopoietica: il lavoro del mito è lavoro sul mito e viceversa. La loro unica differenza è nella diversa direzione dei movimenti, che rimangono fra loro complementari. L'attività del mito sembra scindersi, ma, osservandola più da vicino, non fa mai un passo oltre se stessa: assolutismo della realtà e mito terminato sono da sempre già compresi entro il mito e segnano i confini oltre cui esso non può spingersi.

Per illustrare il concetto di mito portato a termine, Blumenberg riporta alcuni esempi. Due di essi sono particolarmente significativi e chiari: l'eterno ritorno teorizzato da Nietzsche e il racconto *Prometeo* di Kafka.

Blumenberg qualifica il mito nietzscheano dell'eterno ritorno dell'uguale come un possibile esempio di mito terminato. Il filosofo di Basilea in questa sua ultima ed estrema speculazione si scaglia contro l'unicità irrevocabile dell'evento della salvezza cristiana che si realizza nella storia: il mito di Nietzsche si contrappone ad una verità teologica, che decide dell'intera storia dell'umano. La ricezione che il filosofo fa di quel mito, il quale ha una propria storia che risale agli Stoici, ha delle particolarità che lo definiscono, secondo Blumenberg, come un mito portato a termine: «questo mitologema dell'eterno ritorno dell'uguale supera sia le ricezioni materiali che quelle formali del mito e le conduce al loro valore limite; la tipologia fondamentale del pensiero mitico, che si basa sulla ripetizione, diviene qui il suo contenuto unico e ultimo»¹³⁴. Ricezione materiale e formale indicano semplicemente la memoria dei contenuti del mito e delle strategie formali di narrazione. In questo caso il mito dell'eterno ritorno è portato a termine poiché supera la distinzione fra contenuto e forma; infatti, Nietzsche racconta non solo un mito con un certo contenuto, ma racconta della forma stessa del contenuto

¹³⁴ *WWM*, p. 32, tr. it. cit., p. 78.

mitico: la ripetizione. La forma fondamentale su cui si basa il mito è esposta come unico materiale del mito stesso; quel che avviene è una sorta di estroflessione, di esposizione della forma mitica. Il mito dell'eterno ritorno diventa la ripetizione come tale, di essa e della significatività che contribuisce ad elaborare, viene fornita una pura ostensione¹³⁵. Il mito è portato a termine nel senso che oltre l'esposizione della ripetizione come tale non ci si può spingere; non si può deformare la forma, ribaltatasi nel contenuto stesso del mito, tramite un'altra forma. Il mito si è trasformato nel mito di se stesso, si è rovesciato nella pura forma di se stesso.

L'altro esempio, che rende ancora più chiaro il difficile passaggio che si sta analizzando, è un brevissimo testo di Kafka, intitolato *Prometeo*. Eccone il testo integrale, che occupa a stento una pagina:

Di Prometeo si narrano quattro leggende: secondo la prima, poiché aveva tradito gli dèi per gli uomini, fu incatenato al Caucaso, e gli dèi mandavano delle aquile a divorargli il fegato, che continuamente ricresceva.

Secondo la seconda, Prometeo per il dolore dei colpi di becco si addossò sempre più alla roccia fino a diventare una sola cosa con essa.

Secondo la terza, nei millenni il suo tradimento fu dimenticato, dimenticarono gli dèi, le aquile, lui stesso.

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

Restò l'inspiegabile montagna rocciosa. - La leggenda tenta di spiegare l'inspiegabile. E dal momento che proviene da un fondo di verità, deve finire nuovamente nell'inspiegabile.¹³⁶

Blumenberg analizza passo passo il racconto e precisa che «il testo di Kafka non è una ricezione del mito, neppure l'esito delle sue ricezioni lungo un osservabile percorso temporale, ma la mitizzazione proprio di questa storia della ricezione»¹³⁷. Nella lettura di Blumenberg, la pluralità delle versioni proposte da Kafka ha il significato di dare compattezza e completezza al mito attraverso il livellamento delle sue possibili interpretazioni: tutte le varianti intendono la stessa cosa, seppur in modo diverso¹³⁸. Kafka condensa l'intera storia della ricezione del mito di Prometeo nella scena finale sul Caucaso, quel che è accaduto prima dell'incatenamento del titano è stato assorbito nel tradimento degli dei in favore degli uomini e tutta la vicenda sembra essersi consumata: lo scrittore recepisce il mito e lo deforma con l'intento di renderlo

¹³⁵ Cfr., *WWM*, p. 31, tr. it. cit., pp. 78-79.

¹³⁶ Franz KAFKA, *Prometeo*, 1918, in ID., *I racconti*, a cura di G. Schiavoni, Milano, Rizzoli 1985, pp. 408s.

¹³⁷ *AaM*, p. 688, tr. it. cit., p. 760.

¹³⁸ Cfr., *AaM*, p. 686, tr. it. cit., p. 758.

non ulteriormente recepibile perché ormai dissoltosi. Il mito che Kafka racconta «è il condensato della stessa complicatezza mitica, di una complicatezza che non viene raccontata nel mito ma semplicemente eseguita su di esso»¹³⁹. Il mito subisce ed esprime allo stesso tempo la forma della propria struttura. Le quattro leggende mostrano la struttura della ridondanza (*Umwegstruktur*) e della complicatezza (*Umständlichkeit*) riassunte nella forma della loro ricezione estrema. Le due forme sono eseguite, applicate sul mito stesso e, come già accennato nel caso di Nietzsche, avviene una estroflessione delle strutture del mito. Il movimento di ribaltamento rende vano e insensato ogni altro tentativo di elaborazione del materiale mitico. La soglia fra ricezione e produzione, già frantumata, è completamente dissolta nella consumazione e nell'oblio della storia in cui il mito era fino ad allora sopravvissuto.

Da questi esempi si possono trarre alcune conseguenze sul significato del concetto-limite di mito terminato. Una prima osservazione riguarda la modalità in cui il mito viene portato a termine: «portare a termine il mito, si riteneva una volta fosse stato il lavoro del *logos*. Ma questa autoconsapevolezza dei filosofi – o meglio: degli storici della filosofia è contraddetta dal fatto che il lavoro di conclusione del mito si compie sempre come metafora del mito»¹⁴⁰. Secondo Blumenberg non è una certa forma di ragione (la ragione storico-critica) ciò che permette di eliminare i miti, ma è il mito stesso a portarsi alla possibilità estrema della propria cancellazione: ogni mito terminato si compie come metafora del mito, cioè l'ipotetico mito finale è un altro mito e quindi la sua conclusione effettiva è sempre a venire. Per questo motivo Blumenberg sostiene che il limite del lavoro sul mito sia il mito terminato e che quest'ultimo sia una finzione. Non si dà mai la situazione in cui il mito sia totalmente dissolto, perché anche la completa dissoluzione del mito sarebbe un altro mito. Nell'esempio di Kafka, il mito di Prometeo è concluso tramite un nuovo racconto che ha l'intenzione di bloccare la possibilità di dire altro. Blumenberg fa notare come l'unica possibilità ancora aperta sarebbe quella di far riemergere il titano dalla roccia, ma l'atmosfera del testo impedisce anche solo di immaginare una continuazione; leggendo il breve racconto non possiamo che riconoscere l'inutilità di dire altro, perché tutto è già stato detto.

Se il mito subisce in sé la consumazione del proprio materiale in favore dell'emersione della forma in quanto tale, ciò può avvenire solo grazie ad un altro mito

¹³⁹ *AaM*, p. 688, tr. it. cit., p. 760.

¹⁴⁰ *AaM*, p. 681, tr. it. cit., p. 753.

che lavora su di esso. Si può dunque legittimamente parlare del “mito della fine del mito” in due sensi fra loro complementari: non è la ragione a sbarazzarsi del mito, ma è un’autointerpretazione storica, quindi contingente, della stessa a definirsi come ciò che libera dalla presenza dei miti; neanche il mito può eliminare se stesso, in quanto anche il mito finale è un altro mito e quindi non è quello finale e, come tale, è sempre in ricezione. Il mito non è mai terminato ma è sempre ancora da portare a termine.

La problematicità del concetto di inizio ha il proprio analogo nel concetto di fine: come l’inizio non può essere detto se non lo si è già abbandonato, così la fine non può essere detta se non con i termini di ciò che sempre la precede. Dal punto di vista del mito, inizio e fine si dissolvono nella non definitività delle storie, che sempre presuppongono questi concetti limiti, ma che non possono essere detti direttamente.

Il mito non finisce perché anche il mito terminato è sempre in ricezione. Ma, analogamente all’assolutismo della realtà, sul quale il mito è continuamente chiamato a lavorare per depotenziarlo, la fine del mito non si cristallizza in un certo contesto storico. I casi di Nietzsche e Kafka sono casi estremi in cui l’intenzione di definitività del mito è particolarmente evidente, ma ciò non toglie che anche l’«atto del portare a compimento rimane una categoria della ricezione del mito»¹⁴¹ e che quindi tale tendenza sia ascrivibile, seppur in forma meno evidente ed efficace, a tutta la storia della ricezione di un mito. Non vi è differenza fra lavoro del mito e lavoro sul mito, non c’è prima una e poi l’altra, le due attività sono contemporanee: ogni elaborazione del mito apre una crepa nell’assolutismo della realtà e allo stesso tempo si dirige verso la propria cancellazione, il mito si mantiene così in uno stato di sospensione oscillante fra due estremi.

Un’ultima osservazione riguarda il rapporto fra mito terminato e il concetto di distanza. La funzione del mito è di produrre una distanza fra uomo e realtà che permetta la vita; affinché questo avvenga, il mito depotenzia l’assolutismo della realtà e afferma la distanza tramite una fitta rete di storie. Il mito terminato, così come è stato delineato, sarebbe la definitiva distanziamento, l’abbandono dell’assolutismo della realtà. Tuttavia, la costituzione dell’uomo e della realtà si basa sul mantenimento di questa distanza e la ricezione definitiva, l’estrema deformazione del mito in altro, significherebbe la riproposizione in altra forma di quell’insostenibile assolutismo della realtà.

¹⁴¹ *WWM*, p. 58 tr. it. cit., p. 128.

L'abbandono della distanza è una possibilità che non si può dare, perché ne conseguirebbe il dissolvimento del soggetto e della realtà, intesi quali poli oppositivi. Il mito è lo spazio intermedio, ricco di significatività, della vita umana; l'attività mitopoietica elude per principio la possibilità di fare esperienza dell'inizio e della fine, eppure, nella sua posizione intermedia, il mito mantiene un riferimento implicito all'origine e alla fine, oscillando da uno all'altro. È proprio grazie a questo continuo oscillare, trasformatosi in ipertrofia, che il mito può svolgere la propria funzione di distanziamento e di lavoro su se stesso.

Ma c'è un altro aspetto che è stato finora sullo sfondo e che non può essere ignorato: «non c'è altra modalità della memoria del mito se non il lavoro su di esso; e non c'è altro successo di questo lavoro se non l'esibizione dell'ultima possibilità di accostarsi al mito – con l'inevitabile pericolo di essere smentiti dalla nuova ultima possibilità, di vedersi provato che non si è realizzata la pretesa»¹⁴². Non potendosi appellare ad altre istanze se non a se stesso, il mito può perpetuarsi solo tramite il lavoro della propria modificazione. Ma ciò significa che il mito non può attraversare la storia se non tramite la memoria di sé che si realizza nel processo di elaborazione continua. Su questo punto ci si deve soffermare a lungo, per approfondirlo e indagarne le conseguenze.

4. La caverna, la memoria, il tempo

Il mito è dunque memoria di sé nel processo storico della propria ricezione. Ma il tema della memoria è più ampio di quello del mito: attraversa, infatti, i nuclei principali della filosofia di Blumenberg anche se, o proprio perché, viene affrontato sempre trasversalmente, come implicito da portare indirettamente alla luce.

Per sviluppare l'argomento della memoria è fondamentale il riferimento a un'immagine: quella della caverna. Essa è, infatti, il luogo dell'intreccio di tutte le dimensioni simboliche trattate da Blumenberg: immagine mitica e metafora assoluta; mondo della vita antropologico e movimento antropogenetico; rappresentazione della dinamica della memoria e dell'oblio. Si può sostenere che la caverna, a partire dal

¹⁴² *AaM*, pp. 684-685, tr. it. cit., pp. 756-757.

paradigma platonico, è l'*experimentum crucis* intorno al quale Blumenberg accresce le proprie riflessioni per raccoglierle poi nell'ultimo grande testo pubblicato in vita, *Höhlenausgänge*. In un passo molto denso, il filosofo intreccia i motivi mitici e metaforici sottesi all'immagine della caverna:

Un mito pensato, finto a partire da un complesso di condizioni definite, è, letteralmente un paradosso. Avrebbe perso ogni traccia della sua provenienza, e giungerebbe tutt'al più al genere dell'allegoria, dove i concetti figurano come agenti per mezzo dei loro nomi, o di nuovi. Quel che aveva dato alla caverna platonica dignità e valenza per la sua continuità nella storia, non fu solo il suo valore allegorico didattico-illustrativo di storia "ideata" secondo direttive concettuali, ma fu anche il suo sfondo mitico [*mythischer Hintergrund*], la sua vicinanza associativa a rappresentazioni dell'origine e del destino umani, dei luoghi migliori per le iniziazioni e le illuminazioni o dei posti dove dèi e santi venivano al mondo. Si continuò a lavorare alla perpetuazione di questo valore, anche al mutare delle datità, anche quando, con l'Illuminismo, si propugnava la soppressione del mito. Ma l'idea limite di un mito che rappresenti qualcosa come la "sistemica" di un'epoca, se non per farla comprendere almeno per coglierla in generale, condurrebbe all'autosoppressione della qualità mitica e quindi all'inevitabile impressione della "contingenza" che investe anche l'immaginario ricercato, che perderebbe tutto quanto il necessario, finanche e a maggior ragione la "metafora assoluta" nella sua funzione sostitutiva di un irrimediabile impaccio teoretico.¹⁴³

Le rielaborazioni storiche dell'immagine della caverna, se interpretate come sunto delle caratteristiche della loro epoca, quindi come allegorie, perdono immediatamente il loro significato più proprio perché lo strato mitico che in esse funge nello sfondo, verrebbe destituito da razionalizzazioni improprie, in conseguenza delle quali il mito perderebbe la patina di necessità e inevitabilità di cui vive per essere mostrato nella propria contingenza storica. Si smarrirebbe così anche la sua funzione metaforica.

In riferimento al mito platonico, sostiene Blumenberg che: «abbiamo imparato a sottolineare con stupore la mancanza di una parte essenziale della teoria platonica della ragione: l' "omissione" dell'*anamnesis*. Il ricordo che manca nell'allegoria è divenuto funzionale all'allegoria stessa; essa non ha ricordo, lo crea»¹⁴⁴. Blumenberg sottolinea più volte nel corso del testo come l'elaborazione dell'allegoria della caverna nella *Repubblica* (514b - 520a) sconfessi, sotto alcuni aspetti, la teoria delle reminescenza delle idee che Platone sembra concepire in altri dialoghi (*Menone* 81a-86c, *Fedone* 72e-77b). Il punto che è interessante notare è proprio questa dimenticanza platonica¹⁴⁵ che

¹⁴³ *HA*, p. 808, tr. it. cit., p. 618.

¹⁴⁴ *HA*, p. 794 tr. it. cit., p. 607.

¹⁴⁵ Cfr. *HA*, p. 19, tr. it. cit., p. 13.

ha consentito all'allegoria della caverna d'esser suscettibile di una maggior ampiezza interpretativa: infatti, restringendo la possibilità di semplici letture allegoriche – che vedono nella caverna l'illustrazione sensibile di una teoria della reminescenza –, è possibile intenderla piuttosto come l'immagine metaforica fondatrice di ricordi. La storia del mito della caverna è la storia della produzione di nuovi possibili ricordi.

Il lavoro di Blumenberg è sempre dentro e fuori il mito della caverna; egli infatti intreccia le caverne reali dell'ominide e le caverne culturali della storia umana, le quali svolgono una medesima funzione:

Già le caverne dell'uomo primitivo non erano quel che sembrano oggi, nei siti archeologici, luoghi originari dell'antropogenesi. Al contrario erano le sistemazioni di fortuna di una specie che si stava allontanando dal suo biotopo genuino, che era stata spinta nella savana dalla preoccupazione per la visibilità, una specie estremamente bisognosa di rifugi per il sonno e per la cura della prole, che di lì a poco si sarebbe decisa a erigere le proprie sistemazioni, invece di accontentarsi di quelle che trovava in natura.¹⁴⁶

Il ricordo che si esprime nell'immagine della caverna non è quello del salto situazionale – antropogenetico –, da ominide a essere umano, dalla *Lebenswelt* al mondo. La caverna, infatti, è già un movimento secondario che da tempo presuppone altro prima di sé e che implica già altro dopo di sé. È in questa duplicità di movimenti metaforici impliciti che è possibile comprendere il senso delle riflessioni blumenberghiane. Ciò significa che per comprendere il senso di questi movimenti si deve vedere da un punto di vista esterno la situazione della caverna: «questo vedere-da-fuori è la condizione per *comprendere* l'allegoria della caverna secondo la sua funzione. Bisogna ricordarlo: i prigionieri della caverna platonica non comprendono l'insegnamento del loro compagno ritornato, proprio perché non capiscono che cosa significhi vivere in una caverna»¹⁴⁷. Le dinamiche implicite sono tematizzate sempre a posteriori, a partire cioè dalla loro realizzazione nelle metamorfosi della caverna. Da un ipotetico punto di vista interno ad essa, il senso del suo funzionamento sarebbe la costante inavvertita; mentre dal di fuori, pur continuando ad operare, esso può essere delimitato al prezzo di decisive modifiche del concetto di realtà. Blumenberg infatti ritiene che: «l'allegoria della caverna d'altro canto si fonda in tutto e per tutto sul presupposto che i prigionieri, di fronte alle ombre e addirittura di fronte agli

¹⁴⁶ HA, 795, tr. it. cit., p. 607.

¹⁴⁷ HA, p. 707, tr. it. cit., p. 545.

insegnamenti di colui che ritorna, non abbiano alcuna *anamnesis*»¹⁴⁸. Platone comincia la propria lunga via della *paideia* partendo «profondo oblio di colui al quale anche solo il più lieve chiarore dovrebbe causare il bisogno di ricevere un insegnamento e di ritornare alle origini. [...] Le caverne sono anche luoghi dell'oblio»¹⁴⁹.

Nella caverna si raccolgono memoria ed oblio, due facce della stessa medaglia, che nella loro relazione inscindibile fungono da limite della costituzione simbolica di mondi umani. L'immagine della caverna rappresenta in modo intuitivo il gioco di scambi e di reciproca presupposizione dei movimenti di entrata e di uscita, di oblio e memoria: «la parabola platonica della caverna non si può capire senza la via, che è andata e ritorno. Le caverne europee sono sempre orientate su un asse che convoglia le direzioni contrapposte come movimenti»¹⁵⁰, in cui la nascita della fantasia è il momento di soglia. Ma la questione del senso che viene posta per mezzo del mito della caverna riguarda per intero l'essere umano nelle molteplici dimensioni della sua esistenza.

4.1 Vita e fasi di transizioni

Per comprendere quali dinamiche siano coinvolte nella memoria e nel mito della caverna, Blumenberg si richiama alla storia della vita, nelle sue fasi più elementari:

Il fatto fondamentale della vita, che trova la sua immagine più chiarificatrice nel mito della caverna, si può condurre a una formula ancora più generale: la vita non può rimanere dove è e come è. Essa consuma le sue condizioni di possibilità, dà fondo al suo substrato, esaurisce i fondi e riempie gli spazi che la ospitano con i rifiuti e le macerie del suo esito, con gli escrementi del metabolismo. Lo sviluppo non è misteriosa nostalgia per mete sempre più alte; è superamento delle difficoltà che il livello inferiore si pone da sé e che non può risolvere con i propri soli mezzi. Il dinamismo nasce dall'esautorazione: su questo paradosso si fonda la fiducia della vita in se stessa, in prossimità della sua apocalisse. E viceversa: la vita legittima quel che essa stessa produce con la sopravvivenza e la moltiplicazione del prodotto, passando da un medium all'altro.¹⁵¹

¹⁴⁸ HA, p. 45, tr. it. cit., pp.32s

¹⁴⁹ HA, p. 45, tr. it. cit., p. 33. Nelle pagine seguenti Blumenberg ricorda come la metafora dell'oblio abbia avuto un importante sviluppo nelle dottrine gnostiche, in opposizione, a suo parere, alla via della *paideia* greca. Cfr. HA, pp. 46-47, tr. it. cit., p. 34.

¹⁵⁰ HA, p. 38, tr. it. cit., p. 27.

¹⁵¹ HA, p. 64, tr. it. cit., p. 47.

La storia della vita si compone di svolte¹⁵² che hanno modificato il rapporto degli esseri con il mondo circostante: basti ricordare la transizione della vita dal mare alla terra, forse la più significativa per l'essere umano¹⁵³, l'abbandono delle foreste da parte degli ominidi e l'apertura degli spazi della savana; oppure, in altro contesto, il passaggio dalla terra all'aria, la riconquista della tridimensionalità del movimento da parte degli uccelli; o, a livello ontogenetico, la distinzione sessuata, il trauma del parto, l'allontanamento dalla madre. Questi sono tutti casi emblematici dell'instabilità della vita che si spinge verso nuove condizioni di sopravvivenza usufruendo dei mezzi che dà a se stessa: «Quel che implica l'immaginario della caverna è tuttavia unicamente questo, che non c'è nessuna dimora durevole per la vita. Essa stessa lo impedisce»¹⁵⁴.

Dunque la vita si esplica nell'esautorazione dei presupposti della propria prosecuzione, ma, sostiene Blumenberg, l'euforia della psicoanalisi degli anni Venti del Novecento ha lasciato l'insegnamento fondamentale che:

Il profondo radicarsi di atti e funzioni simboliche nel corso storico della vita, nella sua memoria, come vincolo retroattivo tra l'ultimo tassello dello sviluppo e le altre fasi meno rischiose. Nei suoi "simboli" elementari, la vita si appropria di quel che era riuscita a sottomettere, per quanto si tratti in prevalenza di catastrofi, separazioni, espulsioni e fughe.¹⁵⁵

In un passo di non facile interpretazione, Blumenberg sembra riassumere la genesi dell'orizzonte simbolico – corrispondente a ciò che viene chiamato metaforico – in rapporto alla vita: la genesi del simbolico, infatti, opera come sostituzione di processi già vissuti in un medium delegato alla loro conservazione in altra forma.

¹⁵² Esempi di fasi di transizioni della vita sia a livello filogenetico sia ontogenetico: *HA*, p.20-23, 64, tr. it. cit., p. 14-16, 47ss.

¹⁵³ Il trasferimento originario della vita dal mare alla terra è uno degli impliciti momenti di soglia presenti nel volume Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979; trad. it. di F. Rigotti (revisione di B. Argenton), ID., *Sguardo su una teoria della inconcettualità*, in ID., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985. Alla metaforica legata al naufragio è collegata l'osservazione a distanza del mare dalla salda posizione della terra: una possibile illustrazione dell'originaria uscita dalla *Lebenswelt*. La paura, l'inquietudine, il distacco, il sentimento di sfida o di pericolosità che il mare genera nell'essere umano sono possibili solo una volta effettuato il passaggio elementare alla terra ferma; l'uomo infatti è un animale terrestre – dotato di un corpo eretto, pesante e visibile – che percepisce nell'immagine del mare il paradigma di ogni possibile ritorno all'informe o di fuga verso l'ignoto.

¹⁵⁴ *HA*, p. 66, tr. it. cit., p. 48. Sul senso del nomadismo umano cfr. B. Accarino, *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg*, in ID., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, cit., pp. 67-107.

¹⁵⁵ *HA*, p. 70, tr. it. cit., p. 51.

Una simile delega di rappresentanza del tutto nei confronti delle sue parti o dei suoi prodotti è il nucleo dell'arte della sopravvivenza che prosegue fino all'uomo e fino alle sue forme d'esistenza sociale e politica, nelle quali delegare significa sempre che non tutti fanno e devono poter far tutto per la propria autoconservazione. Il simbolico è allora qualcosa come il tributo che l'altro, l'altro dal vivente, accetta al posto della vita stessa. In questo senso anticipa sempre il compimento dell'ultimo desiderio: tornare all'inorganico, accettare la vita come prezzo per quel che si è vissuto. Che il dio accetti il sacrificio al posto del sacrificante è solo una delle forme di questo rapporto fondamentale tra vita e realtà: il riscatto dell'assolutismo della realtà.¹⁵⁶

Il simbolo dunque funziona come un nuovo medium, una deviazione, entro cui la vita conserva, anticipandolo, il proprio ritorno all'inorganico, grazie al quale può protrarre se stessa. Come prosegue immediatamente dopo Blumenberg: «la vita deve continuamente ritirarsi, affinché le sue forme superiori e successive sopravvivano su quelle inferiori e precedenti. L'evoluzione è un procedere verso possibilità ignote, la si può intraprendere soltanto se si hanno a disposizione posizioni di retroguardia»¹⁵⁷. Il simboli, e l'orizzonte simbolico in cui nascono, sono posizioni di retroguardia grazie alla quale la vita non è costretta a ritornare sui propri passi. Fra i movimenti di ritorno della vita verso le proprie fasi iniziali quello della «morte è il più estremo: riconquista di una sicurezza inespugnabile non più al di là ma al di qua dell'avventura della vita»¹⁵⁸:

Si giunge così – continua Blumenberg – a due valori limite: la morte e la coscienza, se si prende questo come il tentativo più audace di affrontare la realtà senza la costrizione di semplificazioni estreme. In tal caso il concetto di “realtà” ha senso solo in considerazione della sua evitabilità: rinuncia del rapporto con il mondo attraverso il ritorno nelle caverne della vita, quelle della terra e quelle del corpo.¹⁵⁹

Fra la morte e la coscienza sta la vita. Se al fenomeno della morte non può ovviamente corrispondere alcun concetto sensato di realtà, per la coscienza, l'altro concetto-limite della vita, si rende manifesto un rapporto con la realtà basato sulla distanza. Intesa come orizzonte del pensiero, la coscienza si pone come limite della vita nel movimento del proprio superamento in altro da sé, nella dimensione simbolico-metaforica fuori dalla *Lebenswelt*. In questo complicato e denso passaggio, la coscienza si rapporta con la realtà rinunciando ad essa: «la rinuncia diventa, fino alle più alte forme del lavoro della pura teoria, la categoria continua e sempre più raffinata della

¹⁵⁶ *HA*, p. 71, tr. it. cit., p. 52.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

partecipazione a ciò che non si è»¹⁶⁰. Nella forma conoscitiva, il soggetto prende le distanze dal proprio oggetto, rinuncia ad esserlo, per «ingrandire – invece – la dose dei suoi rapporti con il mondo, oltre il livello che potrebbe raggiungere la sua consumazione del mondo»¹⁶¹. Distanza, infatti, «significa non avere tutto presente, ma avere a disposizione l'assente esattamente come il presente»¹⁶². La coscienza si profila essere un modo della vita per rapportarsi al mondo: una prosecuzione della vita con altri mezzi e in un nuovo ordine di possibilità di senso.

4.2 Concetto di realtà e ricordo. Storia naturale del mito della caverna

Nel quadro tratteggiato da Blumenberg il significato funzionale di simboli, metafore e miti esprime qualcosa di

Inafferrabile come la *memoria* delle crisi di separazione, di quei traumi dell'espulsione o della fuoriuscita, le soglie di dolore nell'evoluzione organica. Si tratta pur sempre, in confronto con il nostro ormai consolidato o imposto standard di sensibilità, di qualcosa di simile alle soglie della capacità di esperienza, di conoscenza, di realismo, fors'anche di verità.¹⁶³

Alle fasi di transizione della vita corrispondono modifiche del suo rapporto l'orizzonte in cui si svolge, si trasformano quindi anche i concetti di realtà che vi si realizzano. Per mezzo del mito dell'uscita dalla caverna, Blumenberg intende descrivere le fasi di transizione da cui emerge l'essere umano e il suo mondo.

Intendere la vita come storia delle sue transizioni serve a «rendere più comprensibile un'altra storia, dall'esito difficile da intendere e quasi sconcertante: il mito dell'uscita dalla caverna»¹⁶⁴. Perché questa immagine si è rivelata così adatta a comprendere la genesi dell'uomo, tanto da venir continuamente riutilizzata in diversi contesti esplicativi? Blumenberg non risponde direttamente a questa domanda, ma piuttosto invita a riflettere sul fatto che l'immagine della caverna è dotata di una familiarità che la sottrae all'ipotesi della sua artificialità: «rifiutare l'invito ad

¹⁶⁰ HA, p. 72, tr. it. cit., p. 53.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² HA, p. 76, tr. it. cit., p. 56.

¹⁶³ HA, p. 24, tr. it. cit. p. 17.

¹⁶⁴ HA, p. 25, tr. it. cit., p. 17.

abbandonare le tenebre del grembo sotterraneo per uscire alla luce delle cose reali è qualcosa che dobbiamo conoscere più profondamente di qualunque ricordo databile e collocabile»¹⁶⁵. Il rifiuto implicito ad abbandonare la caverna «deve avere dietro di sé una profondità temporale antropologica»¹⁶⁶, non riducibile a presunte esigenze teoretiche.

Nella storia dell'essere umano, le caverne sono un rifugio, un riparo per sfuggire allo stato di precarietà venuto a delinarsi con l'abbandono della foresta primordiale. L'abbandono di questo ambiente primordiale ha costretto gli ominidi preistorici ad avventurarsi nella savana e ad assumere una nuova posizione: l'andatura eretta¹⁶⁷. L'apparente ovvietà della stazione eretta sottende invece l'importante conquista (che implica pur sempre una perdita) di un nuovo rapporto con la realtà. Una transizione antropologica di non poco conto, considerando che nello spazio piano della savana, dove gli alberi sono pochi e l'erba è bassa, l'essere umano subisce l'ampliamento del proprio orizzonte: non avendo ostacoli, la dimensione delle possibilità si estende; in particolare, ciò che può stare alle spalle della direzione dello sguardo si dilata, aumentando così l'orizzonte dello sconosciuto. L'uomo non solo vede di più, ma diventa anche più visibile per altri:

L'uomo è una creatura visibile in senso enfatico. È affetto da visibilità, per via della sua andatura vistosamente eretta e per la non specificità della sua dotazione organica. È questo che lo rende facile preda della tentazione di tornare nella caverna. Essa è l'unica che soddisfi il suo desiderio di invisibilità profondamente radicato nella condizione del suo genere.¹⁶⁸

La situazione di costante pericolo che preme sull'orizzonte allargato dell'essere umano spinge al bisogno di riparo, per trovare protezione e comodità. Ma il ritorno alle caverne non indica solo un trasferimento antropologico, bensì anche una soglia culturale: «la transizione alle caverne culturali dell'umanità primitiva si può intendere come esonero dal “realismo” del campo aperto, come riscatto di un biotopo perduto e modellato in una nuova figura»¹⁶⁹. L'originaria situazione di protezione della foresta

¹⁶⁵ HA, p. 25, tr. it. cit., p. 18.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Sul rapporto fra antropogenesi e visibilità dell'essere umano, cfr. B. Accarino, *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg*, in ID., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, cit., pp. 94-100.

¹⁶⁸ HA, 55, tr. it. cit., p. 40.

¹⁶⁹ HA, p. 25, tr. it. cit., p. 18.

primordiale è ricreata nella caverna, ma viene anche rimodellata ad un nuovo livello, quello culturale. È nella caverna, infatti, che nasce l'*homo pictor*, studiato da Hans Jonas¹⁷⁰, l'uomo capace di produrre immagini e che Blumenberg interpreta nei seguenti termini:

Quali che siano le funzioni magiche o cultuali legate ai disegni delle caverne, il loro riferirsi ad altro, cioè all'assente, è fuori di dubbio. Là dentro è in atto una relazione pre-, extra- o postlinguistica con il concetto, che fa giustappunto questo: rendere presente l'assente. I prigionieri della caverna platonica non sono privi di parola, altrimenti non potrebbero ingaggiare il loro *agon*. Avranno persino dato dei nomi alle singole figure d'ombra. Ciò nondimeno sono privi di concetto, perché non riescono a riferire all'assente quel che si fa loro presente.¹⁷¹

In questo passo, oltre a mostrare ancora una volta il continuo intreccio fra caverne reali e caverne metaforiche, Blumenberg indica il generarsi della realtà assente e dei modi con cui essa viene designata. Il sorgere del concetto è legato al riconoscimento di un'assenza della realtà, nella forma della sua distanza.

La caverna è però ambivalente: «essa permette di viverci, certo, ma non di trovare il necessario per vivere»¹⁷². Si deve uscire per procacciarsi il necessario per la sussistenza e possono farlo solo gli individui sufficientemente pronti e forti per le lunghe battute di caccia. Eppure anche i deboli e gli inadatti alle dure condizioni di vita esterne alla caverna svolgono la loro funzione: «inventarono il meccanismo della compensazione. [...] Sotto la protezione delle caverne, e della legge della madri [alle quali era affidata la cura della prole], quelli che restavano dentro fecero sorgere la loro risposta al libero vagare all'aria aperta: nasceva la fantasia»¹⁷³.

Coloro che erano funzionalmente superflui alla sopravvivenza si resero necessari, raccontando ciò che non avevano vissuto e procurando il diletto degli altri¹⁷⁴. Alla nascita della libertà della fantasia si collegano presto lo sviluppo della magia e del culto, che diventeranno precondizioni necessarie anche per le attività rivolte alla sopravvivenza.

¹⁷⁰ Blumenberg si rifà esplicitamente agli studi di H. Jonas, in particolare ID., *Homo pictor: della libertà del raffigurare*, in ID., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., pp. 204-223.

¹⁷¹ HA, p. 26 tr. it. cit. p. 19

¹⁷² HA, p. 29 tr. it. cit. p. 20

¹⁷³ HA, p. 29-30, tr. it. cit., p. 20.

¹⁷⁴ Cfr. O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in ID., *Zukunft braucht Herkunft*, cit., pp. 46-71, in part. 47-52; trad. it. di G. Carchia, *Lode del Politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità*, in ID., *Apologia del caso*, cit., pp. 37-62, in part. pp. 38-41.

Enucleandone il principio fondamentale, Blumenberg commenta così l'effetto compensativo della fantasia:

Così non restò che raccontare. I deboli avevano compreso il principio dell'effetto a distanza, dell'atto *in absentia et per distans*, forse a furia di progettare trappole che permettessero di aspettare al sicuro che facessero il loro mestiere. In tal modo può essersi formato l'ideale di ottenere effetti da lontano mediante la parola e l'immagine, senza avere contatti diretti: come messaggeri di salvezza o di sventura, come autori di libri sacri e confessioni estatiche, come confezionatori di manifesti, programmi e piani del comando di stato maggiore.¹⁷⁵

L'assenza della realtà che le parole, le immagini e i racconti indicano e compensano è il fulcro intorno al quale si sviluppano le formazioni culturali. È nello sviluppo antropologico dell'essere umano che si rende evidente come «la paura e lo scongiuro della paura provengono dalla stessa fonte»¹⁷⁶:

Il timore divenne figura, e le sue figure furono cacciate, represses, contenute, sconfitte. Le figure e le loro storie non furono inventate, furono rese ripetibili e trasportabili. La ripetizione e la sua attendibilità arrivarono a essere forse il fattore più importante di familiarità e di misura del reale o rispetto alla realtà. Nella melodia, nel metro e nella rima si trovarono altrettanti mezzi di conservazione, che garantivano il rigore del ritorno dell'eguale, nidificavano le resistenze contro l'arbitrio delle variazioni.¹⁷⁷

I deboli dentro la caverna legittimarono la propria utilità alla sopravvivenza istituendo, per mezzo della fantasia, un nuovo argine contro il mondo esterno: un confine che indica e contiene il “mondo di fuori”, il mondo del caso e del pericolo naturale e sovrannaturale, l'assolutismo della realtà. Tale attività, pur essendo legata alla sopravvivenza, si svolge ad un livello diverso da quello dei cacciatori primordiali. Le testimonianze fornite dai cicli di immagini, di incisioni dentro le caverne mostrano come il mondo esterno sia riprodotto – nel mondo interno della caverna – in un nuovo modo e con un nuovo significato. L'immaginazione culturale fonda ciò che sta dentro la

¹⁷⁵ HA, p. 30 tr. it. cit., p. 21. Cfr. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, cit., p. 11, tr. it. cit., p. 11: «Il concetto è sorto dall'*actio per distans*, dall'operare con una distanza spaziale e temporale». Il rapporto fra prevenzione, assenza e sviluppo del concetto trova un'esemplificazione nella trappola: «La trappola è un'azione in assenza sia nel caso della preda sia nel caso del cacciatore, naturalmente con una traslazione temporale. La trappola agisce per conto del cacciatore nell'istante in cui egli stesso è assente e la preda è presente, mentre la costruzione della trappola mostra i rapporti invertiti. Per questo la trappola è il trionfo del concetto», *ivi*, pp. 13-14, tr. it. cit., p. 14.

¹⁷⁶ HA, p.30, tr. it. cit. p. 21

¹⁷⁷ HA, pp.30s, tr. it. cit. p. 21.

caverna e indica sempre ciò che sta fuori, istituendo in questo modo la differenza fra due mondi, correlati ma distanti:

La cultura consiste nel fatto che la natura possa essere o sia costretta a rigettare, limitare, abbandonare la sua procedura selettiva a favore dei più dotati a livello fisico e riproduttivo, e cioè mediante sensazioni difensive di un nuovo tipo, come quelle del valore, del divertimento, del piacere. Senza la protezione per questi “parassiti” [i deboli], senza lo spazio della caverna e la forza delle madri, la nascita delle figure culturalmente tipiche della storia umana sarebbe stata impensabile. Questo fatto lo possiamo ricostruire solo così: tramite la predilezione delle madri per i loro figli più deboli, che a sua volta comporta la conquista, antifunzionale sul piano evolutivo, di un habitat estremamente favorevole e di una nuova selezione emancipata dal processo naturale.¹⁷⁸

Lo sganciamento dell’essere umano dai meccanismi di selezione naturale e la compensazione di questo sganciamento avvengono per mezzo della fantasia, lo strato primigenio del concetto, che allontana il mondo della mera sopravvivenza fisico-biologica e lo riproduce in mondi culturali. Nel racconto di Blumenberg, il passaggio alla fantasia, che contesta una forma di realismo arcaico regolato sulle esigenze del “mondo di fuori”, è il motore del «processo antropogenetico stesso»¹⁷⁹.

La figura del debole narratore si svincola dalla selezione naturale diventando il professionista riconosciuto per la conservazione e la produzione di un bene di tipo speciale: «una forma tanto stabile e resistente fatta di miti, fiabe, canti, musiche; ma non solo, vi fu anche una specie di *memoria* professionale»¹⁸⁰ che coltivava le storie dei progenitori, quando fossero state meritevoli di essere ricordate.

Nella scena primordiale raccontata da Blumenberg – una scena antica, ma dal significato perenne –, la fantasia, cioè il riferimento all’assente, si confronta direttamente con il problema della sopravvivenza dell’essere umano, perdendo quindi eventuali caratteristiche estetiche, il prodotto di razionalizzazioni successive. Ciò che si modifica è il concetto di realtà implicito nell’elaborazione di un mondo culturale in cui il riferimento all’assente è essenziale. Da un punto di vista più antropologico:

Certo indirettamente la caverna non fa che promuovere di nuovo una forma diversa di autoconservazione: un’esistenza a lungo termine, che promuove la possibilità di sondare e stimare tempi altrimenti indeterminati, cioè proprio quello che non poteva avvenire nelle condizioni stringenti dello spazio aperto, con le sue continue sollecitazioni, con le decisioni che esso impone di volta in volta, da prendere immediatamente o da procrastinare. Ciò che

¹⁷⁸ HA, p. 33, tr. it. cit., p.23

¹⁷⁹ HA, p. 33, tr. it. cit. p. 23.

¹⁸⁰ HA, p. 34 tr. it. cit. p. 24.

favore la caverna si può definire nel suo insieme e senza selezione prospettiva come “cultura della cura”. Essa insegnò a dominare la tecnica, a immaginarsi l’immediata percezione del non dato: a rendere operabili l’assente e il mancante o imminente. Nell’immagine, nel simbolo, nel nome e infine nel concetto, divengono “presentabili” le urgenze di una realtà dalla quale ci si poteva ritirare nella misura in cui si disponeva di quei rappresentanti.¹⁸¹

Mostrando invece il versante fenomenologico di quanto riportato nel passo precedente, Blumenberg sottolinea che:

Che possa essere stata la magia – e non ancora la teoria – ciò in cui si formò tale disponibilità, non fa la minima differenza per l’assunzione fondamentale della distanza, che essa permette, dall’angusto alla vastità. Il “vasto” della realtà diventa immaginabile come *possibilità*. Su ciò si fonda il legame dello spazio della caverna con lo spazio dell’azione. [...] Così la caverna diventa punto d’appoggio per il superamento della realtà nell’*anticipazione* [*Vorgriff*] del suo orizzonte.¹⁸²

Si chiarisce quindi il rapporto ambiguo della realtà della caverna con ciò che sta al di fuori di essa. Infatti, le opposizioni sicuro/rischioso, vasto/ristretto e dentro/fuori, implicano la possibilità di un sotterraneo gioco di scambi fra mondi. Il mondo chiuso della caverna, analogo a quello della *Lebenswelt*, è un mondo che si costituisce in un rapporto di esclusione con il mondo ‘fuori’, e viceversa: il mondo esterno, aperto alla possibilità e alla contingenza del reale, diventa possibile e comprensibile solo se presuppone la sicurezza del mondo chiuso su di sé. Fra i due modi di intendere la realtà vi è una distanza, una distanza che lega e distingue; infatti, «proprio quando la caverna concede protezione davanti al rischioso coinvolgimento nel mondo, è percepito e distinto come “reale” ciò che fuori tanto attira quanto spaventa, tanto mette in pericolo quanto appaga»¹⁸³: «questo è il “realismo” in quanto condizione di sottomissione dell’autoconservazione»¹⁸⁴. Ciò che è reale presuppone quindi la necessità antropologica di un nuovo genere di autoconservazione che non riguarda più solo le necessità fisico-biologiche. Il mondo infatti è distanziato perché provoca paura, ma, allo stesso tempo, attrae verso di sé al fine di un impossibile appagamento. Ma la possibilità di tale movimento fuori dalla caverna presuppone già un’uscita dalla caverna, la libertà dell’immaginazione, che rompe l’ovvietà immediata del potere della caverna. Blumenberg sostiene che:

¹⁸¹ HA, pp. 35, tr. it. cit., p. 25.

¹⁸² HA, pp. 35-36, tr. it. cit., p. 25.

¹⁸³ HA, p. 36, tr. it. cit., p. 25.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Il potere della caverna e il potere nella caverna si basano sul fatto che il bisogno di realismo è limitato per un essere che non ha più l'autoconservazione come unico problema. Avere desideri che non consistono solo in bisogni è qualcosa che si riferisce alla sfera delle possibilità, che probabilmente si è espressa per la prima volta nella caverna, e che presuppone la libertà dell'immaginazione.¹⁸⁵

L'apertura all'orizzonte della possibilità dissocia l'essere umano dalle necessità della propria sopravvivenza naturale e le trasferisce in un ambito di prestazioni simboliche che formano un mondo dotato di senso. Uscendo dalla caverna, la potenza della fantasia deve essersi ormai consolidata per resistere all'urto con il mondo di fuori e garantire quindi la propria conservazione e la sopravvivenza di coloro che stanno dentro. Il realismo costituito dall'immaginazione «passa a buon diritto sulla soglia tra la caverna e il mondo»¹⁸⁶ esterno: essa costituisce nuovi spazi protetti di diversa natura rispetto a quelli fisici. L'immaginazione costituisce una forma di realtà tesa a:

Costruire le condizioni d'esistenza dell'immaginazione con lo strumento dell'immaginazione. Di questo si sono conservati più documenti che di qualsiasi altra cosa: luoghi di culto, protetti da demoni e dèi, regioni ed epoche circondate da sanzioni, luoghi sinistri e malfamati, e infine templi e santuari, città sante e stati santi, riserve protette e monumenti incasellati secondo categorie, distinti e segnati per i realismi delle prossime guerre.¹⁸⁷

Queste immagini dell'antropogenesi, formate dall'attività immaginativa, descrivono la propria funzione e ottengono legittimità dalla propria origine, dal proprio *Sitz im Leben*¹⁸⁸. La posizione di distinzioni mitiche fra luoghi, tempi e divinità riflette l'attività mitica di abbattimento dell'assolutismo della realtà; allo stesso tempo, tale attività produce e soddisfa il desiderio della vita umana di acquisire un senso. Con il sorgere dell'essere umano avviene «la ripresentificazione [*Vergegenwärtigung*] interna di ciò che è esterno»¹⁸⁹, che consiste in una presa di distanza dalla realtà «del fuori».

Anche la teoria ha una propria radice nel procedimento di acquisizione di nuovi spazi protetti, con la differenza che non produce il bisogno che tenta di soddisfare¹⁹⁰: «Le teorie, che non sono né più né meno che degli involucri reali e metaforici, devono

¹⁸⁵ HA, p. 53, tr. it. cit., p. 38.

¹⁸⁶ HA, p. 61, tr. it. cit., p. 44.

¹⁸⁷ HA, p. 61 tr. it. cit., pp. 44-45.

¹⁸⁸ Cfr. HA, p. 61 tr. it. cit., p. 45.

¹⁸⁹ HA, p. 77, tr. it. cit., p. 57.

¹⁹⁰ Cfr. HA, p. 61 tr. it. cit., p. 45.

far fronte alle disposizioni, nelle quali allestire gli spazi protetti della coscienza – e dunque far passare la stabilità dell’universo come più resistente di quanto si fosse supposto prima o in qualunque altro luogo»¹⁹¹. Anche le teorie sono strumenti d’emergenza contro l’inadeguatezza dell’esistenza che producono nuove forme di disagio, più facilmente gestibili. Teorie come il copernicanesimo e il darwinismo – che hanno fra le loro conseguenze ultime l’inessenzialità della vita umana – ne mettono allo scoperto il disagio e trasformano «la nuova “scomodità” nella migliore linea di difesa contro la minaccia della mancanza di senso»¹⁹². Nella vita, la teoria genera insicurezza e la usa come guida contro le nuove incertezze. Svelando la contingenza della vita, la teoria svaluta altre opzioni interpretative, giudicate altrettanto fattuali e, su questa linea, secondo Blumenberg, la teoria si conferisce l’autorità di guidare e orientare l’azione senza confrontarsi con altre possibilità¹⁹³. Per questo nell’attività teoretica, «la pedanteria, il fanatismo delle rassicurazioni e dei rafforzamenti non sono quindi altro che produzione del meccanismo di verifiche e perfezionamenti che attualizza l’irritazione per inesattezze impossibili da integrare»¹⁹⁴. L’evoluzione storica delle teorie nasconde l’insufficienza delle proprie aree protette dietro l’apparenza del progresso conoscitivo che, miticamente, si compone di ripetizioni e di nuovi scongiuri contro lo sconosciuto non integrabile.

5. Mito e memoria

Come osserva Blumenberg, la caverna è anche il luogo dell’oblio, dove si deve presupporre che i prigionieri non abbiano alcuna *anamnesis* di fronte allo scorrere delle ombre¹⁹⁵. Eppure, «la sicurezza nell’ovvio in quanto ciò che la caverna riesce a garantire, ciò a cui si dedica la metafora, non può certo divenire l’ideale, poiché essa, una volta perduta, non può essere ripristinata a discrezione e neppure

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² Cfr., *HA*, p. 62 tr. it. cit., p. 45.

¹⁹³ Cfr., *ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ Cfr. *HA* p. 45, tr. it. cit., p. 32-33.

artificialmente»¹⁹⁶. Una volta fuori dalla caverna, ogni ipotetico ritorno in essa per mezzo degli strumenti simbolici della coscienza non può realizzarsi, poiché:

Il mondo indisturbato della caverna implica che non ci si interroghi mai, e a maggior ragione non si facciano indagini “approfondite” su che cosa sia questo e che cosa sia quello e su perché questo non è quello. Non ci si volta. Si sentono le catene solo se viene uno che dice di poterle togliere.¹⁹⁷

Un effettivo ritorno al mondo chiuso della caverna, una volta compiuta la rottura, eliminerebbe la possibilità dell’uscita, cioè della soglia attraverso la quale si definisce l’essere umano.

Il mito della caverna è privilegiato poiché:

il mito non parla solo della perdita della caverna come prezzo della verità assoluta, ma è esso stesso il paradigma di un’offerta: su questa via si rende disponibile una dimora, un piccolo rifugio contro la luce implacabile [...]. Pertanto è giusto che il mito della caverna non presenti soltanto la condizione umana in generale, ma esponga anche la funzione del mito stesso. [...] tutti i miti di questa funzione contengono *sempre una qualche versione del mito della caverna*.¹⁹⁸

Come riconosce lo stesso Blumenberg, la tesi che in ogni comprensione mitica del mondo sia implicata l’immagine della caverna, è una tesi che va ben al di là delle possibilità di verifica. Tuttavia, questa posizione permette di comprendere l’ambivalenza delle dimore terrestri nel mito: esse, infatti, rappresentano sia luoghi originari di eventi mitici, successivamente abbandonati, sia luoghi in cui ritrovare la sicurezza perduta. Detto in alto modo: «in fondo, inizio e fine possono essere indicati in maniera simmetrica nel chiuso delle caverne, in cui tutto ritorna – sia rassegnandosi a non guadagnare posizioni sicure nell’esistenza, sia ponendo in salvo il guadagno ottenuto lungo la grande “deviazione” [Umweg]»¹⁹⁹. Svolgendo la medesima funzione a due livelli diversi, le caverne stanno all’inizio e alla fine del mito.

Ma la caverna non è solo nel mito, ma è anche forma del mito. Il mito stesso, nel suo aspetto formale, esprime il movimento di uscita e di ritorno nella caverna: esso è oblio della caverna e, allo stesso tempo, suo ricordo; così come, tale movimento è

¹⁹⁶ HA, p.166s, tr. it. cit., p. 128.

¹⁹⁷ Cfr. HA, p. 167, tr. it. cit., p. 128.

¹⁹⁸ HA, p. 56, tr. it. cit., p. 41. Il testo in corsivo è una citazione di cfr. L. Kolakowski, *Presenza del mito*, cit., p. 134, tr. it. cit., p. 157.

¹⁹⁹ HA, p. 57, tr. it. cit., p. 41

distanziamento dall'assolutismo della realtà e suo ricordo. Analogamente, la metafora è oblio del mondo della vita e ricordo di esso; argine contro l'ignoto e possibilità della sua ripresentazione. Mito e metafora rivelano la propria radice comune nell'essere forme di memoria di una perdita²⁰⁰.

Se, come fin qui è stato rappresentato, «l'inizio è uscita. Uscita dallo stato di assenza del mondo, che non può essere trattenuto, nel quale non si può vivere, benché sia da esso che la vita sembri sbocciare»²⁰¹; allora il mito (e la metafora) sono l'elaborazione in forma di memoria dell'allontanamento dall'origine. La figura antropogenetica della caverna è memoria non dell'originario, ma dell'abbandono dell'originario. In questo senso la narrazione mitica, nella sua figura funzionale fondamentale, è memoria di una soglia dell'abbandono, di un oblio. Una memoria che si realizza nel continuo svolgersi della ricezione storica,

le storie della ricezione – infatti – non vanno davvero oltre la catena della continua generazione delle fonti. Si deve sempre pensare al semplice effetto che si può ben chiamare “retorico” senza supporre nulla di peggiorativo, per cui si impone e si afferma nella memoria tradizionale non il testo che irrompe come l'impensato-sconvolgente, ma il testo che riferisce qualcosa che completi il pensato-in-anticipo, e che piuttosto che svelare la pretesa che pone ai suoi “recettori”, la nasconde.²⁰²

Nel loro svolgersi storico, i miti non sono la narrazione di eventi originari che irrompono nella storia, sono piuttosto sempre elaborazioni, correzioni ed implementazioni di altri miti. Così la loro funzione distanziante è nascosta nella produzione di un presunto nuovo mito.

Nel ricordo del mito sorge un mondo nuovo, che si può considerare «straordinario [*außerordentlich*]]»²⁰³, nel senso che:

²⁰⁰ Per le multiformi connessioni dell'orizzonte della memoria con la metaforologia e il mondo della vita, cfr. F. Heidereich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, cit., p. 113; P. Stoellger, *Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, cit., pp. 226-231; ID., *Imagination der Vernunft. Zum Imaginären der Phänomenologie bei Hans Blumenberg*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp.145-174, in part. pp. 156-159; Ulrik Houliind RASMUSSEN, *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Hans Blumenbergs und Paul Ricoeurs Denken als nach-metaphysische Erinnerungsarbeit*, in R. A. Klein (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 117-133.

²⁰¹ HA, p. 18, tr. it. cit., p. 12.

²⁰² HA, p. 43, tr. it. cit., p. 31.

²⁰³ HA, p. 59, tr. it. cit., p. 43. Su questi elementi Stoellger evidenzia una duplice possibilità della metaforologia: da una parte, rivolgersi alla descrizione degli ordini simbolici di cui si costituisce il mondo umano; dall'altra, muoversi verso l'immaginario e pensare lo stra-ordinario che si manifesta in tali ordini. Cfr. P. Stoellger, *Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans*

Non ci dà niente di ciò che sembra essere la più intima esigenza della nostra natura, anzi giunge a esigere fin troppo da essa, pretendendo che non sia mai “all’altezza” in nessuna delle due dimensioni. Non appena noi stessi ci troviamo nel mondo, non ci sentiamo collocati nella nostra “normalità”, gravati come siamo dal sapere che possediamo di esso.²⁰⁴

Superando e, allo stesso tempo, conservando l’angoscia della crisi di separazione, il mito dà forma ad un mondo sensato; ciò significa che «far sorgere il mondo diventa il processo dell’entrare in esso, equivalente all’uscire da ciò che esso non è o non è ancora. Il mondo non coincide con la totalità dei fatti; diventa tale, nella misura in cui l’entrata/uscita verso di esso si apre, si raggiunge, si rende praticabile»²⁰⁵. Nella totalità del mito e della sua ricezione si ha memoria del movimento di entrata ed uscita dal mondo come distanziamento e reazione all’assolutismo della realtà, come memoria di una crisi di separazione²⁰⁶. Il mito è dunque memoria di una perdita, mai avuta come tale.

5.1 Il mito come strategia dell’oblio

Nella filosofia di Blumenberg, il mito è una forma di deviazione dalla questione dell’origine: il problema dell’origine viene oscurato dalla molteplice varietà dei racconti mitici, di cui, come ricorda Burckhardt, «il popolo greco ha evidentemente voluto dimenticare il significato primitivo»²⁰⁷. La distanza realizzata dal mito permette la formazione di un mondo adatto all’uomo e per esso significativo, in cui l’angoscia del passaggio originario è già da sempre rimossa in un reticolo inestricabile di storie.

Le tracce di quell’oblio si imprimono nella memoria divenendo le tracce di un immemorabile, il quale viene occupato da una «‘forma in generale’ della determinazione dell’indeterminato»²⁰⁸. Ciò che Blumenberg intende con il concetto di ‘forma’ è spiegato poco dopo: «questa formula dall’apparenza astratta va intesa in senso antropologico, non gnoseologico. Nel suo senso autentico ‘forma’ intende un mezzo

Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung, in A. Haverkamp – D. Mende, (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, cit., pp. 203-234, in part., pp. 208-213.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *HA*, p. 13 tr. it. it., p. 9.

²⁰⁶ Cfr., *HA*, p. 24 tr. it. cit., p. 17.

²⁰⁷ J. Burckhardt, *Die Griechen und ihre Götter*, cit., p. 46, tr. it. cit., p. 457.

²⁰⁸ *AaM*, p. 186, tr. it. cit., p. 212.

dell'autoconservazione e della stabilità del mondo. [...] [l'uomo] reagisce alla scomparsa di significati rigorosi definendo delle significatività»²⁰⁹. La forma mitica non ci dà alcuna conoscenza dell'origine, tramite essa non accediamo alla fonte dell'origine, anzi, per suo tramite, la vita umanamente determinata viene resa possibile. L'indeterminatezza dell'origine è formata e stabilizzata entro la 'forma in generale' che il mito offre. I nomi, le storie e la loro continua ripetizione formano un intreccio inesauribile attraverso cui la forma del mondo, un orizzonte di significati, si riempie di determinazioni, le quali allontanano sempre più la paura dell'ignoto e dell'assenza. La forma mitica afferma una distanza di sicurezza che ha come controparte necessaria l'oblio dell'origine; la filosofia del mito di Blumenberg può essere dunque definita una vera e propria «strategia dell'oblio»²¹⁰.

I modi con cui il mito mette in atto la strategia dell'oblio sono dati dalla sua stessa struttura interna, così come questa è stata descritta nei termini di: complicatezza (*Umständlichkeit*), digressione (*Umwegigkeit*) e ripetizione (*Wiederholung*).

Innanzitutto il mito «è una forma di oblio del *senso della realtà*»²¹¹. Le significatività cui il mito dà forma sono prese di distanza dall'assolutismo della realtà, cioè dal dominio della realtà sull'esistenza umana. Solo la creazione di un mondo umanamente sopportabile rende veramente possibile la vita umana, ma questa si definisce nel contrasto – e nel continuo oblio – di una forma di realtà che sembra non comprende fra le proprie alternative l'uomo.

Un altro modo dell'oblio che qualifica la posizione blumenberghiana è il depistaggio realizzato dal mito riguardo le questioni fondamentali dell'esistenza umana. Nei miti sembrano sollevarsi le grandi domande che da sempre l'uomo si pone: la questione della propria origine e condizione esistenziale, quella della nascita del mondo e del suo destino. Secondo Blumenberg, le domande cui il mito sembra rispondere sono in realtà le conseguenze di una distorsione temporale che ha trasferito le domande di un pensiero già protetto dalla possibilità del baratro su una forma che non risponde ad

²⁰⁹ *AaM*, p. 186, tr. it. cit., pp. 212-213.

²¹⁰ La proposta interpretativa della filosofia della mitologia di Blumenberg come strategia dell'oblio è sostenuta da Michele COMETA: cfr., ID., *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, in A. Borsari, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 141-165. Inoltre, cfr., Sergio GIVONE, *Contraddizione e silenzio*, in ID., *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 41-67, in part. p. 48.

²¹¹ M. Cometa, *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, in A. Borsari, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., p. 159.

alcunché ma che agisce per definire un orizzonte di significati in cui la vita diventi possibile. Ad esempio, «la storia di Prometeo non risponde a nessuna domanda sull'uomo, però sembra racchiudere tutte le domande che possono essere poste su di lui»²¹². Le storie di Prometeo sono forse il presupposto di una qualsiasi domanda, perché nell'intreccio delle vicende, dei nomi che in esse intervengono, e delle loro continue variazioni, si articola e precisa la legittimità dell'esistenza umana. Il mito non risponde ad alcuna domanda, bensì contribuisce con la sua struttura dispersiva all'oscuramento nell'ovvio favorendo l'oblio di ogni possibile domanda.

L'ultima forma di oblio che il mito può esercitare è su se stesso come suggeriscono le quattro leggende di Prometeo raccontate da Kafka. Portare a termine un mito è il concetto limite del processo di ricezione, inteso come modo di darsi del mito stesso. Nel suo sviluppo ricettivo, il mito agisce sempre in modo più o meno marcato su se stesso: alcuni nomi o intrecci vengono modificati in base alle condizioni storiche in cui si trova. Ma questo processo non annulla il mito, bensì lo rafforza proprio grazie alla continua ripetizione che anche la processualità obliante deve presupporre. Nel caso del mito terminato è particolarmente evidente come anche la consumazione totale del mito, la sua cancellazione – gli dei e l'aquila stanchi, la ferita richiusa del titano e, come ultimo monito, la persistenza della nuda roccia del Caucaso – sia ancora un altro mito. Nell'obliare se stesso il mito si ripete e la deformazione estrema, l'ultima modificazione che cancella il mito, può essere solo un concetto limite, che indica una direzione irrealizzabile. Il mito perdura attraverso la memoria che esso esercita su se stesso, oscillando continuamente fra i due estremi di identità e negazione, conservazione e distruzione.

5.2 Memoria trascendentale del senso

Sviluppando le riflessioni di Blumenberg sul rapporto fra mito e memoria si giunge ad un ulteriore livello di considerazioni. Infatti, il mito, inteso come forma attiva di costituzione della realtà, compreso quindi come soglia di passaggio da una realtà intollerabile e sconosciuta ad una sensata, si presta ad una interpretazione trascendentale

²¹² *WWM*, p. 35, tr. it. cit., p. 84.

della sua funzione memoriale. Quelle fin qui analizzate sono forme di memoria immanenti al mito, ma anche la stessa forma funzionale del mito è una forma attiva della memoria e dell'oblio.

Dietro l'espressione 'assolutismo della realtà', il modo con cui la realtà si dà agli occhi del mito, sta sempre il problema dell'originario o dell'immemoriale soglia antropogenetica. La forma in generale del mito accoglie in sé l'assenza, il vuoto, l'indeterminatezza irriducibile dell'immemoriale, ma la contiene sotto forma di vecchi terrori che ci siamo lasciati alle spalle, senza che ad essa si sia sostituita una legge o una nuova verità. Il mito oblia in continuazione la propria provenienza ma non parla d'altro. Esso si basa sul continuo ricordo di un orrore superato, cioè si fonda sulla continua rimemorazione di una generazione immemorabile, che come tale rimane sempre un vissuto non esperibile. La varietà e ripetizione con cui la forma del mito si prolunga nel tempo sono indici di un'attività incessante: il continuo allontanamento – e quindi il continuo ritorno – a quella soglia produttiva del senso umano.

Metafora e mito sono strutturalmente collegati ad uno strato di senso informe (sia esso detto *Lebenswelt* o assolutismo della realtà) che viene articolato in un senso possibile. Entrambi contengono un momento immaginativo e uno rimemorativo, un aspetto produttivo di senso e uno conservativo: la struttura metaforica conserva memoria del mondo della vita nella forma della sua ripresentificazione, cioè sotto le condizioni della sua negazione. La funzione metaforica è quindi un ricordo immaginativo di un mondo della vita che ricostruisce sotto nuove condizioni.

Il ricordo metaforico è un'anomalia, secondarietà derivata, che emerge da impossibile unità di coscienza e mondo nella *Lebenswelt*. La possibilità del ricordo metaforico ha delle fondamenta fenomenologiche inerenti alla struttura dell'esperienza. Infatti, l'esperienza percettiva attuale, scomposta nelle sue strutture basilari, si allarga tanto da includere una modalità di memoria. La ritenzione dell' "or-ora", ciò che è appena passato e continua a fluire, senza staccarsi dall'ora della percezione. Nella sua costante modificazione l'esperienza trattiene l' "or-ora" della ritenzione nell' "ora" presente. Husserl chiama la ritenzione anche ricordo di prima specie, cioè facente parte integrante della presenza della datità. Il ricordo invece è designato come ripresentificazione (*Wiedergegenwärtigung*) o intero di seconda specie. Infatti il ricordo

non è altro che la riattualizzazione di un processo memoriale nel presente, cioè il ripercorri mento attuale di una successione di ritenzioni già avvenute²¹³.

Se nell'attualità percettiva la datità si dà per adombramenti, cioè in un processo sempre in marcia, allora ciò che non si dà rimane sullo sfondo, ai margini del dato e orientana la successione di esperienze future. Il dato emerge quindi da un non-dato che funge implicitamente nell'esperienza presente e che si deposita nello sfondo delle attività coscienziali. Lo scarto fra ciò che si dà e lo sfondo da cui emerge è il luogo della dinamica metaforica e della fungenza implicita del mondo della vita, le quali rinviano ad un'unità direttiva delle esperienze intenzionali: «la regola immemoriale delle memoria»²¹⁴. Come sostiene Blumenberg:

Ogni esperienza storica si compie nella forbice di tempo della vita e tempo del mondo, una forbice che è aperta e che si apre sempre di più. Il giunto delle lame, il punto della loro convergenza si trova al di là di ciò che può essere ancora accessibile come storia: nell'antiorità indeterminata di stati della coscienza che possiamo solo ricostruire.²¹⁵

L'immemorialità degli stati che precedono la dissociazione dei tempi, stati che rinviano all'immediatezza inafferrabile della *Lebenswelt*, possono essere ricostruiti a posteriori, per mezzo dell'analisi dei procedimenti metaforici depositati nell'esperienza. Il continuo rinvio a questo strato basilare dell'esperienza è un rinvio alle sue condizioni di senso che, nella prospettiva di Blumenberg, avviene dal punto di vista della loro negazione. In questa prospettiva è recuperato il senso dell'*anamnesis*: la genesi del senso dell'esperienza storica riposa nel deposito metaforico in essa implicita. Il procedimento mitico-metaforico di istituzione di senso spezza la concordanza fungente dello stato primigenio (*Lebenswelt*, assolutismo della realtà) e la riproduce, in un nuova dimensione, nell'attività formativa che da essa procede. D'altra parte, però, l'originaria condizione di senso viene obliata – essa stessa si autoelide – per essere ri-presentificata nella forma del ricordo metaforico che è, appunto, conservazione immaginativa e perdita. Rimane che la funzione della memoria «è ultimamente guidata dalla coscienza (non necessariamente tetica) di un senso radicale: un senso che non appare in sé, ma che tuttavia viene sempre implicato quale condizione di possibilità del nostro coerire, quale

²¹³ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, hrsg. von Rudolf Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1969, pp. 29-47; trad. it. di A. Marini, ID., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 64-80.

²¹⁴ V. Melchiorre, *Memoria storica e memoria metafisica*, cit., p. 302.

²¹⁵ *LuW*, pp. 76-77, tr. it. cit., p. 95.

imperativo che ci porta a respingere l'oblio della coerenza o la contraddizione del dimenticare»²¹⁶.

Lo spessore trascendentale della funzione metaforica si realizza massimamente nel suo legame con la memoria: la genesi metaforica del senso rinvia continuamente all'immemorabile che la fonda. Le metafore non esauriscono la produttività di senso di quella sorgente inattingibile fra oblio e memoria. Nella prospettiva di Blumenberg, dunque, quello di metafora è un concetto per mostrare la trasgressione, l'anomalia, la distanza – che da un punto di vista antropologico è espressione di disagio – rispetto alla condizione che la costituisce e che la nega²¹⁷. Analogamente, la memoria trasgredisce l'immemorabile da cui si desta e lo trattiene sotto forma del suo oblio distanziante.

Nella memoria si radica il senso della totalità in un complicato intreccio con l'oblio. Il passato cui si rivolge la memoria non è il passato delle esperienze trascorse, ma quel passato che non può essere considerato come ciò che una volta è stato presente e che ora non è più. Nella memoria, diversamente che dal ricordo, la dialettica fra presente e passato si spezza: essa non si definisce nella relazione fra ciò è stato e ciò che non più, bensì nella tensione insopprimibile fra ciò che è sempre eppure mai, ciò che è dato nella propria assenza. In questo senso la memoria resiste alla dissoluzione dell'oblio, il cui limite è l'oblio totale. Costituendosi nella resistenza alla dispersione totale, la memoria non può che dispiegarsi in vista di un senso.

Reinterpretati dal punto di vista raggiunto, i ricordi immaginativo-metaforici possono essere considerati come espressioni storiche e parziali di una lotta contro l'oblio che si svolge ad un livello più profondo. Ciò non significa però che i ricordi diventino inessenziali: «la memoria, resistendo, non si accontenta del frammento che ha strappato alla dimenticanza. Essa, in quel frammento, vuole aver salvato, se non il tutto, almeno l'essenziale, il senso profondo di quel tutto»²¹⁸. È nei ricordi che diventa intuibile la resistenza della memoria contro l'oblio, ma in essi traspare non come contenuto, ma nel loro essere forma metaforica.

²¹⁶ V. Melchiorre, *Memoria storica e memoria metafisica*, cit., p. 304.

²¹⁷ Cfr., V. Melchiorre, *Memoria storica e memoria metafisica*, cit., p. 306.

²¹⁸ U. Perone, *Modernità e memoria*, cit., p. 110

Nella relazione con l'oblio totale si definisce il senso della memoria²¹⁹, che si articola su due versanti contrapposti e complementari. La memoria è negazione dell'oblio, essa lo respinge come ciò da cui è necessario prendere le distanze, eppure, allo stesso tempo, questa relazione di esclusione è costitutiva della memoria stessa. Ciò che è allontanato come l'altro da sé, l'assente, è anche l'elemento costitutivo dell'unità della memoria. Per questa ragione la memoria stessa è attraversata dall'oblio, essa stessa vive sulla linea sottile fra senso e non senso, fra conservazione e dispersione. L'oblio profondo non è temporalmente lontano dalla memoria, ma è il fondamento abissale della coscienza memorativa, fenomenologicamente indescrivibile come tale²²⁰.

La memoria è quindi memoria di quell'oblio originario. In altri termini: essa è presa di distanza dall'oblio, e questo movimento di distanziamento è il suo elemento costitutivo.

Nella dialettica con il suo opposto, l'oblio assume una valenza nuova: da oblio della dispersione diventa oblio delle possibilità, da meta della distruzione si trasforma in fonte delle possibilità, immemorabile risorsa. L'originario è dunque oblio nell'ambiguo sdoppiamento in distruzione e fonte di senso. All'ambiguità della dialettica fra oblio e memoria si può corrispondere solo parlandone per vie indirette: la loro costituzione paradossale non si scioglie, compiere un ipotetico salto nell'originario renderebbe impraticabile ogni comunicazione²²¹.

Ricoeur sostiene che a queste profondità si attinga al fondo mitico della filosofia, ciò che è stato nominato *Lethe*: là dove risiedono le fondamenta della realtà²²². L'interrogazione retrospettiva dell'origine è un percorso analogo all'anamnesi

²¹⁹ Un'osservazione paradossale ma interessante è compiuta da Martin HEIDEGGER in ID., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, ID., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 407: «allo stesso modo che l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, così il ricordo è possibile solo sul fondamento dell'oblio, e non viceversa. E' infatti nel modo dell'oblio che l'esser-stato 'apre' primariamente l'orizzonte entro il quale l'Esserci, perduto nella 'esteriorità' di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi». Come giustamente sottolinea Ricoeur, possiamo comprendere il paradosso di queste righe solo se intendiamo l'oblio come immemorabile risorsa e non come distruzione, (cfr. P. Ricoeur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, Paris 2000, pp. 573-574; trad. it. a cura di D. Iannotta, ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 629-630).

²²⁰ Così nota Ricoeur in ID., *Mémoire, Histoire, Oubli*, cit., p. 538, tr. it. cit., p. 591: «l'oblio propone una nuova significazione data all'idea di profondità, che la fenomenologia della memoria tende a identificare con la distanza, con l'allontanamento, secondo una formula orizzontale della profondità; l'oblio propone, sul piano esistente, qualche cosa come uno sprofondare nell'abisso, che la metafora della profondità verticale tenta di esprimere».

²²¹ Cfr. *WWM*, p. 28 tr. it. cit., p. 72.

²²² Cfr. P. Ricoeur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, cit., p. 572, tr. it. cit. p. 628.

platonica²²³; verso ciò che anche il mito sembra indicarci, senza però esserne espressione diretta.

L'origine, la fonte, si dà nella forma del proprio superamento, in una distanza obliante, che impedisce di accedere all'origine ma che è la condizione per parlarne sensatamente. Dunque, l'originario si dà alla memoria sotto forma di oblio.

L'origine si dà quindi alla memoria nella forma della propria assenza, un'assenza che la memoria percepisce come proprio limite: come immemoriale. La memoria vede l'origine solo come assenza, come un'assenza presente, sciolta dalla temporalità. L'assenza preme sulla memoria e ne definisce la funzione, ma rimane assente, cioè immemoriale, perché ne eccede e oltrepassa i confini.

L'origine si dà in una distanza non più temporale, ma strutturale e costitutiva. Schelling, in contesto non dissimile da quello blumenberghiano, l'avrebbe denominata *Unvordenkliches*, letteralmente l'im-pre-pensato, ciò che sta prima del pensiero e che deve essere presupposto al pensiero stesso quale sua condizione. *Das Unvordenkliches* è inizio e fine del pensiero, il limite costitutivo che è sempre ancora da pensare²²⁴. Blumenberg invece denomina l'immemoriale, l'originario distanziamento, assolutismo della realtà. Seppur, in apparenza, non ne discuta a fondo, implicitamente Blumenberg parla sempre dell'assolutismo della realtà, dall'unico punto di vista possibile: il suo superamento già avvenuto per mezzo delle vie traverse (*Umwege*) del mito, della scienza e della filosofia. Le formazioni culturali umane, le dimensioni simbolico-metaforiche in cui l'uomo vive una vita dotata di senso, sono forme di memoria e di resistenza rivolte a quell'assolutismo della realtà che sempre minaccia e incombe sulla vita: «memoria non è infatti l'intuizione dell'originario, ma il tener fermo ad esso attraverso la determinazione di nuovi ricordi e oblii, in quel lungo viaggio di resistenza

²²³ Cfr. V. Melchiorre, *Memoria storica e memoria metafisica. Note di fenomenologia trascendentale*, in Giovanni FERRETTI (a cura di), *Il tempo della memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione*, atti del secondo Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 16-18 maggio 1985, Marietti, Torino 1987, pp. 295-306, in part. p. 304.

²²⁴ Dal punto di vista speculativo Schelling tratta del concetto di immemoriale in F.W.J. Schelling, *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, 1841, in ID., *Sämmtliche Werke*, Bd. XIV, cit., p. 335-367; trad. it. di A. Bausola, ID., *Altra deduzione dei principi della filosofia prima*, in ID., *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, pp. 1437-1471. Il pensiero ha nell'essere immemorabile il proprio punto di partenza da cui allontanarsi; eppure, proprio perché *terminus a quo*, quell'essere immemorabile è distanziato e, allo stesso tempo, conservato dal movimento del pensiero (cfr. *ivi*, p. 341, tr. it. cit., p. 1445). Schelling considera anche la mitologia, anteriore ad ogni pensiero, la religione immemorabile dell'umanità, cfr. ID., *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, (1842), in ID., *Sämmtliche Werke*, Bd. XI, cit., p. 245, tr. it. cit., p. 376.

che è la storia»²²⁵. L'elemento mitico fungente nella cultura è lo strato dell'esperienza umana che esprime la lotta fra il continuo oblio e la memoria di questa minaccia.

5.3 Memoria e coscienza vs contingenza

Anche dal punto della genesi del soggetto l'intenzione memorativa esplicita la propria forma mitica di distanziamento, «nessuna coscienza – infatti – ci dà notizia della nascita e della morte. Non ci ricordiamo di un inizio del quale saremmo stati consapevoli, e non possiamo aspettarci una fine che saremmo in grado di vivere consapevolmente»²²⁶.

Riprendendo la questione per altra via, Blumenberg comincia *Höhlenausgänge* con le seguenti parole:

Un inizio del tempo non è pensabile. Sarebbe già nel tempo. [...] Tutto ciò è finanche palpabile, se si considera il ruolo fondamentale che svolge il tempo per la coscienza intesa come “organo dell'esperienza” [*Erlebnisorgan*]: nessuna coscienza può darsi come iniziante. Neppure quando ogni giorno ci si sveglia dal sonno: non c'è mai un istante primo; a maggior ragione l'inizio della vita e la venuta al mondo tramite la nascita sono costitutivamente escluse da ogni esperibilità [*Erlebbarkeit*], per quanto se ne possano conservare tracce o traumi.²²⁷

L'inizio e la fine della coscienza non sono pensabili; entrambi i momenti, infatti, la presuppongono già costituita o ancora operante. La temporalità immanente della coscienza le impedisce di esperirsi nella propria fase aurorale, in un ipotetica e paradossale generazione intemporale della temporalità²²⁸. È indubbio, però, che sulle condizioni di natalità e di mortalità si siano sviluppate delle conoscenze; si giunge così al paradosso che: «sappiamo che dobbiamo morire, ma non ci crediamo, perché non possiamo pensarlo. In modo non diverso e non meno paradossale, noi sappiamo di

²²⁵ U. Perone, *Modernità e memoria*, cit., p. 120.

²²⁶ *LuW*, p. 75, tr. it. cit., p., p. 94.

²²⁷ *HA*, p. 11, tr. it. cit., p. 7.

²²⁸ Le difficoltà dovute all'idea di una nascita originaria della coscienza a partire da un altrettanto primordiale stato di sonno sono affrontate da Husserl in alcuni manoscritti riportati e commentati in Saulius GENIUSAS, *On birth, death, and sleep in Husserl's late manuscripts on time*, in Dieter LOHMAR – Ichiro YAMAGUCHI (edited by), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2010, pp. 71-89. Husserl, infatti, descrive la soggettività umana, presa anche nel suo isolamento trascendentale, già consapevole della propria finitezza grazie all'esperienza dei fenomeni-limite della nascita, della morte e del sonno.

avere avuto inizio, perché abbiamo iniziato ad essere, ma non lo possiamo *credere*, perché non lo sappiamo *pensare*»²²⁹. Temporalità e coscienza si saldano in una stretta alleanza e la loro inscindibilità è il motivo per cui è impossibile pensare l'inizio e la fine sia dell'una sia dell'altra. Come pensare un limite che si conosce ma che non può essere creduto? «Questo dilemma è tale da esigere dei sostituti dell'impensabile, degli aiuti per l'incredibile, dei surrogati che si sovrappongano alla pallida apparenza del sapere. È il regno della metaforica assoluta [...]»²³⁰ dove delineano le possibilità di esperibilità di ciò che non è oggetto d'esperienza.

La coscienza è attraversata dal vissuto di una discrepanza «tra ciò che essa *dovrebbe* fare e ciò che essa *può* fare. Essa dovrebbe “fare” il mondo, e può “fare” solo se stessa. Spazio e tempo sono forme con cui la coscienza si adatta alla propria ristrettezza, alla propria sproporzione rispetto al mondo»²³¹. La categoria del tempo, da un punto di vista fenomenologico, rivela la limitatezza della coscienza e delle sue potenzialità. Come coscienza essa è l'orizzonte invalicabile entro cui l'esperienza del mondo acquisisce un senso, ma nello stesso momento, per via della propria natura temporale, essa non è in grado di avere esperienza del mondo nella sua totalità.

Secondo Blumenberg, sorgendo spontaneamente dalla vita della coscienza, il tempo, nella tarda fenomenologia husserliana, è tempo vivente, cioè una forma di temporalità in grado di mantenere l'originarietà e l'immediatezza della coscienza in ogni momento del flusso della coscienza. La coscienza del tempo è l'unica immediatezza insuperabile che permette alla coscienza di rispettare la necessità di essere identica a se stessa in ogni momento, nonostante sia correlata a dati sempre diverse. D'altronde, «non potrebbe esservi movimento spontaneo [*Selbstbewegung*] senza possesso di sé [*Selbsbesitz*]»²³².

La ritenzione e la protensione appartenenti essenzialmente alla coscienza del tempo pongono di fatto dei limiti al possesso di sé della coscienza. Entrambe si possono pensare illimitate, anzi, sostiene Blumenberg, è proprio pensandole in questo modo che è possibile descrivere una coscienza perfetta: l'impressione originaria e il suo ordinamento ritenzionale e protensionale. Da questo punto di vista «ricordo e

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *LuW*, p. 88, tr. it. cit., p. 108.

²³² *LuW*, p. 89, tr. it. cit., p. 109.

aspettazione sarebbero superflui»²³³, infatti, permettendo incursioni al di là dei confini essenziali della coscienza, essi non farebbero altro che ripercorrere e rimediare alla scomparsa della ritenzione nell'oblio e all'impotenza della protensione: quindi «dell'essenza della coscienza farebbero parte soltanto ritenzione e protensione; ricordo e aspettazione dell'essenza di una coscienza ristretta»²³⁴. Ma la seconda partecipa della prima, nella misura in cui «non fa esperienza della propria limitatezza [*Beschränktheit*] come di una finitezza [*Endlichkeit*] in senso stretto: direttamente essa non sa niente di nascita e morte»²³⁵. Ogni esperienza della coscienza presuppone sempre la struttura ritenzionale e pretensionale: non è quindi possibile pensare alcuna esperienza dell'inizio e della fine della coscienza. Essendo una struttura iterativa di esperienze, non si possono porre limiti determinati a ritenzione e protensione, dunque la coscienza perfetta non può sapersi come finita. Formalmente, la coscienza non ha un evento primo, non ha un inizio assoluto, così come non ha un punto finale²³⁶.

Che la coscienza nasca e muoia è un sapere «mediato, non proveniente dall'immanenza della coscienza [...]. Il principio che tutti gli uomini sono stati messi al mondo e devono morire è il risultato di un'esperienza intersoggettiva»²³⁷, che passa quindi per la corporeità di altri soggetti, i quali ricordano alla coscienza la sua venuta al mondo e il suo destino.

La funzione del ricordo assume una nuova valenza, poiché per mezzo dell'esperienza dell'altro si può ricostruire il ricordo della genesi della coscienza e del mondo in cui vive. La coscienza non ha immediata memoria della propria genesi, del proprio processo costitutivo, poiché esso rientra fra quelle ovvietà sempre presupposte che permettono alla coscienza di vivere. Simmetricamente, l'evento della morte non è esperibile come tale. Per questo, conclude Blumenberg, «è per la via indiretta [*Umweg*] di un'esperienza esterna che dobbiamo apprendere che si nasce e si muore, che in ogni caso il mondo era e resta il mondo degli altri»²³⁸, ossia che il mondo è indifferente all'esistenza della coscienza.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *LuW*, pp. 89-90, tr. it. cit., p. 109. In termini analoghi si esprime Blumenberg in ID., *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 215-223.

²³⁵ *LuW*, p. 90, tr. it. cit., p. 109.

²³⁶ Cfr. M. Sommer, *Der Bewußtseinsstrom: Beschreibung und Erzählung*, in ID., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, cit., p. 186

²³⁷ *LuW*, p. 91, tr. it. cit., p. 110.

²³⁸ *LuW*, p. 75, tr. it. cit., p. 94.

L'indifferenza del mondo nei confronti della coscienza sottende un intreccio concettuale che sotto diversi aspetti è già stato affrontato: l'ambiguità del mondo della vita, estraneo seppur necessario; l'assolutismo della realtà che preme sull'essere umano, facendogli patire la sua forma, anche temporale, ingestibile. Ma, lo stesso Blumenberg sottolinea che «l'uscita dal mondo della vita [...] è piuttosto il prezzo per la stessa coscienza, non appena questa non è più la misteriosa "sostanza" che non si può né guadagnare né perdere»²³⁹. Con il disallineamento dell'orizzonte dei desideri da quello del loro soddisfacimento sorge la coscienza, nel senso che essa diventa consapevole della divergenza del proprio tempo, il tempo della vita, dal tempo del mondo; si dà così avvio alla formazione dell'orizzonte storico del senso.

L'apertura di questa forbice temporale ha il proprio giunto, il luogo della reciproca convergenza dei tempi, in un luogo che sta al qua dell'esperienza storica. L'accesso a tale anteriorità non può che avvenire per mezzo di una ricostruzione rimemorativa²⁴⁰. Anzi, sostiene Blumenberg, guardando dal punto di vista del tempo del mondo, il concetto di mondo della coscienza è tale che quando si parla di un mondo che c'è stato o che non c'è più, «una tale affermazione non si distingue per nulla dall'altro enunciato secondo cui, prima di questo mondo, non c'è mai stato qualcosa come un mondo»²⁴¹.

All'insopportabile idea che il mondo possa essere indifferente all'esistenza della coscienza, abbandonandola alla contingenza del non senso, Blumenberg propone:

Un antidoto contro la contingenza: ciò che è, non può essere indifferente, poiché sarà stato. Lasciare ricordi, diventare ricordo sarebbe anzi proprio il senso di un mondo che è sorto esclusivamente allo scopo di mettere in funzione l'intersoggettività; esperienza dell'estraneo non è soltanto quella che io ho in questo istante, ma ancor più quella che custodisco in me come ricordo. Il fatto che possiamo dire: non mi ricordo soltanto di me ma anche di questi e questi altri, costituisce una determinazione essenziale della nostra coscienza. Tale determinazione conserverebbe la coscienza nella sua capacità di possedere un mondo oggettivo anche qualora, per circostanze qualsiasi, essa venisse trasferita in un'esistenza solipsistica.²⁴²

²³⁹ *LuW*, p. 76, tr. it. cit., p. 95.

²⁴⁰ Cfr. *LuW*, p. 75, tr. it. cit., p. 94.

²⁴¹ *LuW*, p. 96, tr. it. cit., p. 116.

²⁴² *Ibidem*.

Il fatto del mondo non è indifferente perché genera ricordi e lascia ricordi a chi verrà. E se la costituzione di un mondo oggettivo passa attraverso l'attività di una intersoggettività trascendentale, allora ricordare il mondo implica il ricordo degli altri.

In questo contesto, «il concetto di ricordo dobbiamo costruircelo ampio abbastanza perché possa comprendere la totalità di un mondo che è passato, che non esiste più»²⁴³, perché è al di fuori della linea cronologica; inoltre, sostiene Blumenberg, si rinnova il concetto platonico di *anamnesi*: esso non riguarda la preesistenza del mondo delle idee, bensì «è un nome per la postesistenza della soggettività trascendentale, in considerazione della premessa che il mondo è finito nel tempo e l'uomo con esso, o anche prima»²⁴⁴. Il ricordo diventa quindi la dimensione di acquisizione di senso del mondo e della coscienza. Questa infatti può resistere alla sproporzione con l'indifferenza del mondo diventando ricordo per altri, quindi tramite la mediazione dell'intersoggettività costituente di cui fa parte; d'altra parte il mondo temporalmente finito realizza il proprio senso lasciando ricordi agli scambi reciproci fra soggetti, i quali si ricordano vicendevolmente del mondo comune.

Mantenendo sullo sfondo la lezione husserliana sul tempo e sull'esperienza dell'altro, Blumenberg descrive il senso della memoria per il soggetto, quando la memoria è quella degli altri. La strutturale temporalità della coscienza è interpretata da Blumenberg «come mezzo per far fronte alla propria incapacità di avere le proprie affezioni “tutte d'un colpo”, ma anche alla propria necessità di non perderle “tutto d'un colpo”»²⁴⁵. Il tempo è quindi la forma fondamentale di mediazione con il mondo, esso è la forma che fa essere il mondo, nella misura in cui esso diviene, nel tempo, per la coscienza. Eppure, secondo Blumenberg, Husserl nella sua descrizione della coscienza temporale non ha tenuto doverosamente conto che oltre ad essere temporalità immanente, essa «si trovi già nel tempo, il quale, come tempo oggettivo, le assegna la determinatezza della sua vita, fino alla databilità tra natalità e mortalità»²⁴⁶.

Blumenberg delinea una rivalità fra il tempo della vita, riferito alla vita della coscienza, e il tempo del mondo, dove il concetto di mondo «si basa sull'evidenza dell'esperienza degli altri, che vengono volti come soggetti con la stessa immanente

²⁴³ *LuW*, p. 97, tr. it. cit., p. 117

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *LuW*, p. 295, tr. it. cit., p. 327.

²⁴⁶ *Ibidem*.

costituzione temporale»²⁴⁷. Sono, infatti, i rapporti tra i tempi soggettivi a dare forma ad un mondo condiviso.

Nell'esperienza dell'estraneo, argomenta Blumenberg, si deve sempre considerare la possibilità di un'inversione dei ruoli: non solo l'io fa esperienza dell'altro, ma anche l'altro esperisce l'io come altro da sé. La reciprocità è fondata sulla simultaneità della relazione e può avvenire perché i due soggetti si trovano in un mondo comune: entrambi infatti svolgono la funzione di soggetto per un mondo. Pur svolgendo una funzione analoga, i soggetti non sono identici; ognuno ha il proprio tempo della vita ed è su questo scarto che si fonda la possibilità che l'altro contribuisca all'obiettivazione di un mondo indipendente²⁴⁸: «l'altro è sempre colui che mi sostituisce per il mio mondo, che mi rende superfluo, che – potenzialmente – mi esclude»²⁴⁹, poiché, secondo Blumenberg, si può ipotizzare che se io non esistessi, l'altro, svolgendo la mia stessa funzione, avrebbe lo stesso mondo che ho io. La simultaneità originaria fra i due soggetti «è il momento costitutivo nella genesi del “mondo” e quindi anche nella genesi del “tempo del mondo”»²⁵⁰. Allontanandosi dalla simultaneità e dalla convergenza dei tempi soggettivi ci si muove però verso la divergenza delle memorie dei due soggetti, «l'estraneità – infatti – nasce con la divergenza dei tempi»²⁵¹. Da questo denso nucleo concettuale, la memoria diventa «il centro del confronto tra tempo della vita e tempo del mondo»²⁵².

La memoria dell'altro è modificata dall'incontro con l'io, essendo costretta al ricordo di tale esperienza, per quanto l'intensità e la determinatezza di tale avvenimento sia potenzialmente ininfluenza. Ma per l'uomo, sostiene Blumenberg, «non è indifferente se il mondo che continua a esistere al di là del tempo della sua vita abbia o no ricordo di lui»²⁵³, e questo è il segnale più chiaro della lotta continua contro l'estraneità del tempo del mondo. La pretesa del soggetto a non essere dimenticato cerca appiglio all'indifferenza del tempo della vita dell'altro, che potenzialmente mi esclude e mi sopravvive, rompendo così l'indifferenza del tempo del mondo rispetto al tempo

²⁴⁷ *LuW*, p. 299, tr. it. cit., p. 332.

²⁴⁸ Cfr., *LuW*, p. 300, tr. it. cit., p. 332-333.

²⁴⁹ *LuW*, p. 300, tr. it. cit., p. 333.

²⁵⁰ *LuW*, p. 307, tr. it. cit., p. 340.

²⁵¹ *LuW*, p. 301, tr. it. cit., p. 333.

²⁵² *LuW*, p. 301, tr. it. cit., p. 334.

²⁵³ *Ibidem*.

della vita²⁵⁴. La richiesta di essere ricordati e quindi di sopravanzare i limiti del proprio orizzonte si prolunga nel tempo del mondo dell'intersoggettività. La pretesa del soggetto alla memoria dell'altro è una forma estrema di autoconservazione oltre i propri limiti, basata sulla simultaneità imposta, indipendentemente dalla sua rilevanza futura²⁵⁵. Gli altri, infatti, rappresentano per me il mondo nella sua indifferenza²⁵⁶ rispetto alla vita soggettiva e, una volta costretti a subire il ricordo dell'io, per quanto indeterminato, essi integrano una traccia del tempo della vita nel tempo del mondo.

Gli altri sono coloro che tratterranno un ricordo di quell'esperienza dell'estraneo, quando il soggetto sarà scomparso, in questo senso, «la memoria è anche una specie di *ritenzione intersoggettiva*»²⁵⁷; ma così come è impossibile determinare il momento in cui la ritenzione si trasforma in ricordo, anche la memoria è affetta dall'indeterminatezza dei suoi confini: non è infatti possibile giudicare il momento esatto in cui la memoria non conserva più ma oblia. Questa indeterminatezza della memoria degli altri si riflette nella «*protensione soggettiva*»²⁵⁸ di essere da loro conservati in futuro cui non si appartiene, e che rimane per questo del tutto indeterminabile. E il fatto che inevitabilmente ci si dimentichi dell'esser-stato del soggetto non scalfisce la brama di non essere dimenticati da chi verrà dopo: infatti, «conoscere la finitezza della memoria – e quindi la finitezza della protensione oltre il tempo della vita – è un conoscere indiretto, un sapere che viene dagli altri, dalla percezione di processi fisici, esattamente come la cognizione della nascita e della morte»²⁵⁹. L'imprecisione strutturale dei suoi confini, permette alla memoria di ritenere e protendere svolgendo così il compito di «resistenza contro la contingenza, contro l'idea intrinsecamente impensabile di inizio e fine. Attraverso la *memoria* protesa, il tempo della vita si prolunga dentro il tempo del mondo, si perde in essa senza il cruccio di una netta determinabilità dei suoi limiti»²⁶⁰. Dietro l'indeterminatezza memoriale si nasconde l'impossibilità strutturale e l'avversione antropologica di pensare l'origine e la fine della coscienza: avvenimenti che accadono fattualmente e che sono conoscibili a partire dalle cognizioni, a posteriori, degli altri.

²⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁵ Cfr. *LuW*, p. 305, 307, tr. it. cit., p. 338, 340.

²⁵⁶ Cfr. *LuW*, p. 307, tr. it. cit., p. 340.

²⁵⁷ *LuW*, p. 301, tr. it. cit., p. 334.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *LuW*, p. 302, tr. it. cit., p. 334.

²⁶⁰ *LuW*, p. 302, tr. it. cit., p. 335.

La convergenza di esperienze soggettive fra loro estranee in un mondo comune separa ogni mondo dal suo soggetto, integrandolo in un mondo comune: «quella sfera di indifferenza verso tutti»²⁶¹ alla base di un mondo indipendente dal soggetto²⁶². Blumenberg individua in questa rinuncia al mondo una concessione dolorosa cui il soggetto è costretto per dare, da una parte, solidità al mondo nella forma della sua indifferenza nei confronti dell'uomo e, dall'altra, garantirsi una qualche forma di continuazione nella memoria degli altri, in opposizione al riconoscimento della propria fragilità contingente. Nella costituzione del mondo oggettivo, infatti, la soggettività esperisce nella rinuncia la propria contingenza, al fine di far diventare il «*suo* mondo il mondo, di vedere straniato, nel congiungimento dei tempi della vita [degli altri], il *suo* tempo della vita *nel* tempo del mondo»²⁶³. Distanziandolo nel tempo degli altri, il soggetto smette di essere misura del mondo e, uscendo da esso, esperisce 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 alle proprie soggettività»²⁶⁴.

Interpretata in questo modo, una coscienza umana, compresa fra la finitezza della propria esistenza e l'infinità iterativa della propria struttura temporale, deve essere descritta dalla fenomenologia nel suo «processo di maturazione»²⁶⁵, nel suo inesausto tentativo di trovare un equilibrio «tra rassegnazione e realizzazione, rinuncia e pretesa»²⁶⁶: fra la spinta continua a misurare il mondo per comprenderne il senso e la finitezza inestirpabile della coscienza, che le impedisce di essere all'altezza del mondo e che le prospetta la possibilità del non senso.

Proprio la fenomenologia si è sviluppata come forma peculiare di confronto con l'indifferenza del mondo: per ricavare l'*essenza* del mondo, Husserl depotenzia con lo strumento dell'*epoché* l'*esistenza* del mondo; il mondo viene quindi considerato nella sua possibilità di essere e di non essere. Per riottenere l'esistenza del mondo, secondo

²⁶¹ *LuW*, pp. 305s, tr. it. cit., p. 338.

²⁶² Cfr. *ibidem*. Cfr. Marco RUSSO, *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, in A. Borsari, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 257-283, in part. p. 282: «Il mondo oggetti di tutti si da nuovamente indifferente nei confronti di tutti: come memoria di *ognuno*, memoria di *tutto*, contemporaneità di infinite differenze. [...] il mondo oggettivo, proprio perché intersoggettivo, non può ritornare ai soggetti (né tantomeno ad uno solo), in quanto si fa col tempo dei soggetti e acquisisce nel tempo una distanza da costoro non più recuperabile».

²⁶³ *LuW*, p. 307, tr. it. cit., p. 339.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*.

Blumenberg, nella V meditazione cartesiana, Husserl si affiderà alla funzione costitutiva dell'intersoggettività. Nel corso del paragrafo 58 delle *Meditazioni cartesiane*²⁶⁷, Husserl introduce il termine *Lebenswelt*, inteso come il risultato del processo che ha attraversato le esperienze dell'altro e delle comunità intersoggettive. In questo caso, il concetto di mondo della vita è utilizzato da Husserl per intendere i mondi culturali umani, i mondi-ambiente pieni di significatività²⁶⁸ (*Bedeutsamkeit*) di cui l'uomo si circonda, i quali restituiscono un mondo nella sua piena concrezione di senso. Questo è ancora il mondo del patire e dell'agire umano, precedente quello delle scienze positive.

Blumenberg lo interpreta come orizzonte comprendente il contributo di rinuncia alla soggettività degli altri. Essi non portano solo il loro punto di vista differente nella costituzione del mondo oggettivo, ma «sono anche coloro che condividono il ricordo [*Sie sind auch Mitträger der Erinnerung*]»²⁶⁹: il mondo della vita si compone della rete differenziata dei ricordi di tutte le soggettività:

Essi – i ricordi – formano già il mondo nel quale io entro e insieme formano il mondo nel quale essere ricordati è l'unico modo di restare in esso. Il mondo della vita come forma del riconoscimento indolore della vita anteriore e della vita susseguente è una finzione, un'ipotesi irreali; ci serve per capire come lo iato tra tempo della vita e tempo del mondo abbia la propria contingenza. Essa ci impedisce di prendere noi stessi per l'accedere di un'essenza che non ha bisogno di essere tematizzato e di lasciar perdere ciò che appare troppo ovvio per poter costituire un problema.²⁷⁰

Nella memoria degli altri si deposita il senso del mondo di cui il soggetto, con la nascita, entra a far parte. L'unico modo per la coscienza di continuare ad esistere oltre il proprio presente ed evitare dunque l'impensabilità della propria morte è quello di essere ricordata, assieme al mondo, dagli altri, da coloro che sopravvivono. Il mondo della vita, ancora una volta, è un mondo in cui non si vive mai; piuttosto è il mondo vissuto da altri, i quali ne riferiscono il passato al soggetto. Quest'ultimo, con il suo ingresso nel mondo, non ha mai vissuto la *Lebenswelt*, e, una volta scomparso, non lo vivrà – se non nel futuro ricordo degli altri.

²⁶⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. von S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (rist. 1973), pp. 159-163; trad. it. di F. Costa, ID., *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002⁴, pp.149-153.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 162, tr. it. cit., p. 152.

²⁶⁹ *LuW*, p. 309, tr. it. cit., p. 342.

²⁷⁰ *Ibidem*.

Su questi fondamenti si costituisce una «cultura della ritenzione: il nostro obbligo verso i trapassati in quanto *memoria*, in quanto “storia”»²⁷¹, che «entra a far parte, come forma appresa e apprendibile, della cultura di coloro che ci sopravvivono. Così essa si trasforma in “cultura” della protensione»²⁷².

La memoria degli altri fa fronte alla contingenza del mondo e della coscienza, permettendo di pensare e di rendere tollerabile l'impossibilità di esperire il proprio inizio e la propria fine. Allo stesso modo, il mondo della vita, configurato come mondo dei ricordi degli altri, diventa la controparte critica per pensare la non ovvietà dell'essere umano, cioè il suo ingresso (e la sua uscita) nel mondo della contingenza, dell'indifferenza della realtà rispetto alle esigenze e possibilità umane. La strutturale contingenza del rapporto fra coscienza e mondo è il segnale primo del movimento di uscita verso una realtà che abbia senso e la conseguenza ultima di una disfunzione sempre presupposta immanente al mondo della vita.

6. La dimensione simbolica del tempo e la caverna

Nella prospettiva blumenberghiana, l'immagine-metafora della caverna suggerisce riflessioni ulteriori: è il tema della genesi temporale ciò che viene reso intuitivo dalle qualità mitico-metaforiche della caverna; e il tempo è senza dubbio uno dei grandi temi sempre presenti, seppur implicitamente, nelle opere di Blumenberg.

Non solo Blumenberg narra la storicità del tempo, cioè come esso, all'interno delle grandi metafore oggetto dei suoi studi, sia stato pensato nel corso di diverse epoche storiche, bensì, soprattutto, il filosofo indaga l'esperienza della temporalità vissuta, che rimane al di sotto della soglia dell'attenzione. Non si hanno solo modulazioni storiche del mito della caverna nascoste al di sotto di teorie filosofiche e scientifiche; è la forma stessa della caverna e dei movimenti che in essa si realizzano ad esprimere la dimensione simbolica della temporalità: il tempo subito, esperito dall'essere umano.

²⁷¹ *LuW*, p. 303, tr. it. cit., p. 336.

²⁷² *Ibidem*.

Internamente al mondo della vita, il tempo c'è, è presente, ma non è vissuto come tale. Come ricorda Blumenberg, solo quando emerge ai margini del mondo della vita, il tempo è riconoscibile; solo quando accade che la coscienza colga una discrepanza nel decorso percettivo si può riflettere sulla serie di fasi precedenti e riconoscere che ciò che ora è qui, non è ciò che ci aspettava che fosse allora. È l'irrompere di un fattore negativo, l'esperienza di un vuoto possibile dell'intenzionalità, il presentarsi dello sconosciuto che ha travalicato l'orizzonte dell'ovvio, a fare del tempo un vissuto. La struttura temporale anzi è ciò che qualifica in modo più marcato l'uscita dal mondo della vita e la posizione di una realtà che abbia un senso proprio. Nelle parole di Blumenberg: «abbandonare il mondo della vita vuol dire entrare nella contingenza del mondo e vedersi non tanto imposta, quanto inflitta la sua non ovvietà come stimolo alla sua elaborazione teoretica»²⁷³. Nell'universo di ovvietà della *Lebenswelt*, le cose hanno senso per via della loro mera presenza; nel mondo del “fuori”, invece, il tempo si fa sentire, perché è ricompreso entro un nuovo orizzonte nient'affatto ovvio, quello della possibilità.

Nel processo di uscita dal mondo della vita emerge la coscienza, che è di per se stessa saldata alla temporalità: infatti, per la coscienza l'uscita immemorabile dalla *Lebenswelt* significa riconoscere la propria struttura temporale. Riconducibile alla posizione di Blumenberg è la brevissima «descrizione narrativa»²⁷⁴ dei movimenti fondamentali della coscienza proposta da Manfred Sommer: all'inizio si dà una coscienza la cui intenzionalità è riempita, dove le protensioni che emergono da questo stato iniziale sono dirette verso il vuoto, alla ricerca di una distanza dall'immediatezza delle datità intuitive. La coscienza cerca una distanza fra sé e la presenza ingombrante dei propri oggetti che la riempiono senza spazi per le assenze. In questa configurazione, le protensioni sono vie d'uscita, ricordando Husserl, «frecce in un vuoto»²⁷⁵, che producono distanze possibili. Eppure la coscienza si ritrova sempre a ricadere in un pieno, in un nuovo ‘qualcosa’ che la riempie.

²⁷³ *LuW*, pp. 350s, tr. it. cit., p. 388

²⁷⁴ M. Sommer, *Der Bewußtseinsstrom: Beschreibung und Erzählung*, in ID., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, cit., p. 192.

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 195. La citazione di Husserl è tratta da ID., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana XI, hrsg. von Margot Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966, p. 5: «*Zeigern in eine Leere*».

Il doppio movimento della coscienza è quello di «salvarsi nel libero e allontanarsi dall'impressionante-oppimente»²⁷⁶, per unificarsi in un medesimo processo: le vie protensionali puntano al vuoto, quelle ritenzionali trattengono e ricadono nella pienezza intuitiva. Dunque, la dinamica della coscienza è mossa dall'*horror vacui* e dall'*horror pleni*, stati opposti seppur complementari di eliminazione della coscienza. Per questo essa si muove «dal vuoto verso il pieno e dal pieno verso il vuoto»²⁷⁷, oscillando nello spazio delimitato dai momenti del proprio annullamento. Nello spazio intermedio, la coscienza delude il desiderio della protensione sia dell'immediatezza sia dell'allontanamento da essa; così come fallisce la ritenzione di ciò che deve essere mantenuto come perdurante e il suo completo abbandono²⁷⁸. Conclude Sommer che non è tanto la coscienza a non poter realizzare completamente questi movimenti, ma che è la coscienza stessa ad essere questo fallimento²⁷⁹, cioè ad essere strutturalmente impossibilitata a realizzarsi.

Nella filosofia di Blumenberg, la coscienza si mostra disallineata rispetto al mondo, in ritardo, fuori e dentro di esso, prima e dopo la sua costituzione. Non solo, la coscienza è il ritardo costitutivo, fondato sulla dissociazione dei tempi che permette la formazione del mondo; essa stessa è la soglia che de-presentifica la realtà schiacciante della *Lebenswelt*. La coscienza non è dunque solo il prodotto della divergenza fra il tempo della vita e il tempo del mondo, ma è il luogo – che si scopre finito – in cui si esplica la dissociazione dei tempi. La perdita del presente costringe la coscienza a uscire dal mondo della vita, ma è essa stessa il movimento di uscita: nella struttura ritenzionale-protensionale, infatti, si configurano le basi per la formazione di un orizzonte di possibilità future e passate, di un orizzonte simbolico in cui costituire mondi di senso correlati ad una coscienza riflessiva.

Fenomenologicamente il presente effettivo è solo lo *Jetzt-Punkt*, l'istante attuale, compreso e possibile solo fra ritenzione e protensione, le quali esprimono già la perdita del presente e il disallineamento costitutivo della coscienza, la sua ambiguità essenziale²⁸⁰. Sulla base di questa struttura, la coscienza tenta di avere un

²⁷⁶ M. Sommer, *Der Bewußtseinsstrom: Beschreibung und Erzählung*, in ID., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, cit., p. 195.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 196.

²⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 197.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 159s.

mondo, senza identificarsi temporalmente con esso, mantenendolo quindi a distanza²⁸¹. E il modo che Blumenberg individua per avere un mondo tenuto a distanza è quello del ricordo: il mondo vissuto dalla coscienza è un mondo ricordato, perché solo nel ricordo il mondo della vita torna a espressione pur restando inaccessibile, perduto²⁸². Come argomenta Ugo Perone «la coscienza si rapporta al mondo dimenticandolo per poi ricordarlo; così lo ritiene, perché, appunto lo tiene a distanza. Ma questo distanziamento costituisce anche la coscienza e non definisce solo il rapporto della coscienza al mondo»²⁸³. Nella descrizione dei ricordi metaforici proposta da Blumenberg si scruta il sorgere di io e mondo a partire dalla loro disenerenza, la quale, a sua volta, mostra, in modo indiretto, un'originaria e immemorabile coappartenenza²⁸⁴.

È nel confronto con l'assente, nella forma della sua distanza, che il tempo svolge la propria funzione simbolica. Esso è, infatti, la struttura originaria della rete di rinvii in cui consiste il senso del mondo, un senso sempre profilato sulla possibilità liminare dell'assenza. Nella trama intessuta di significati – lo sfondo mitico – del mondo, «il Tempo è l'invisibile che riunifica, inseparabile dalle cose e dalle loro rappresentazioni, forza immanente che tuttavia le trascende»²⁸⁵. Tempo è una forma di collegamento della soggettività con il mondo, secondo la quale si costituiscono gli stili metaforici di presentazione e rappresentazione del mondo. Il tempo trascende ciò che è presente collegandolo con l'orizzonte invisibile della sua totalità temporale, verso la quale punta la protensione del decorso delle esperienze. In questo senso, la temporalità può essere considerata l'integrale delle possibilità di sintesi del mondo: l'unità simbolica dei suoi stili di presentazione. Collegando e dipanando le

²⁸¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 484, tr. it. cit., p. 541: «ritenere è tenere, ma a distanza».

²⁸² Su questa via si possono instaurare interessanti confronti con le approfondite analisi fenomenologiche di Ugo Perone, condotte sulla scorta di Merleau-Pont: cfr. U. Perone, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 35s. Perone delinea il progetto fenomenologico-ermeneutico di una ontologia del dimenticato, dimensione che è «il saldo mondo del dimenticato o la robusta assenza nel cui campo, il soggetto, come frattura cosciente, già si trova», (*ivi*, p. 43). Questo dimenticato deve essere ricordato, l'assente deve essere reso presente, perché esso, fornendo le condizioni di possibilità del nostro dire, nella sua perdita ci costituisce. Il programma metaforologico di Blumenberg e l'impostazione filosofica del problema del soggetto secondo Perone, come già notato, condividono significativi momenti di convergenza.

²⁸³ U. Perone, *Nonostante il soggetto*, pp. 39.

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 37.

²⁸⁵ E. Franzini, *I simboli e l'invisibile*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 40.

concordanze dell'essere del mondo, essa interseca più livelli e riempie le vettorialità temporali in processi genetici di senso, sempre *in fieri*.

Blumenberg racconta – e raccontandoli li descrive – gli stili delle stratificazioni temporali con cui l'essere umano riflette su se stesso e, contemporaneamente, giunge ad avere un mondo, qualunque esso sia. Nell'orizzonte temporale si iscrive la coscienza riflessiva, uno iato che interrompe l'assolutismo della *Lebenswelt* e dischiude sviluppi generativi di senso del mondo: una totalità complessa, stratificata, composta da *Umwege* significanti che è divenuta un senso possibile, fatto di distanze e prossimità metaforiche, sincroniche e diacroniche metamorfiche. Il tempo costruisce nuovi interi di senso non secondo la legge dell'identità, bensì per mezzo dell'infinita variazione del possibile.

La temporalità simbolica svolge dunque la medesima funzione della *Lebenswelt*, ma sotto un nuovo presupposto: creare le condizioni per una *Leben im Sinn*. Se nel caso del mondo della vita, il senso è la costante, al di qua di necessità o possibilità; nel mondo fuori dalla caverna, è il fungere implicito del tempo, in un contesto di possibilità assenti, a produrre sempre nuovi nessi significativi e duraturi: «per cui il tempo è una forma di connessione che può sempre ricevere contenuti nuovi, essendo sempre in grado di costruire un intero, da un lato fluente come la trama temporale che lo costituisce, ma dall'altro “unificante”, capace di cogliere la struttura del nostro rapporto qualitativo con il mondo circostante»²⁸⁶. Nella produzione di unità di senso temporali, che prendono il nome di culture, Blumenberg rileva il formarsi di nuove caverne per l'essere umano. Dal punto di vista antropologico, la cultura è una sorta di «corpo fantasma [*Phantomleib*]]»²⁸⁷ che l'uomo avanza sottraendosi alla propria realtà naturale, biologica: si istituisce «la sfera della sua cultura, delle sue istituzioni ed anche dei suoi miti. [...] La cultura umana è un fronte della lotta con la natura – ma anche dell'oscuramento della sua strapotenza mediante lo scenario del mito – che è molto più avanzato delle frontiere del corpo»²⁸⁸. La cultura si espande sul limite fra senso e non senso, fra realtà umana e mondo indifferente, formando una grande deviazione (*Umweg*) dal rapporto diretto

²⁸⁶ *Ivi*, p. 43.

²⁸⁷ *AaM*, p. 182, tr. it. cit., p. 208.

²⁸⁸ *AaM*, p. 182-183, tr. it. cit., pp. 208-209.

con il mondo; essa media l'assolutismo della realtà permettendo all'uomo di rendere presente l'assente in forme simbolizzate.

La temporalità originante le forme culturali è dunque anche una forma antropologica della coscienza per dare senso al mondo, per fraseggiarlo, formarlo, depotenziarne la muta chiusura e la mancanza di riguardi nei confronti delle aspettative umane. Ma il tempo è anche la forma che rende intuibili queste discordanze fra soggettività e mondo. Integrando in forma temporale lo sconosciuto (l'assente, il possibile, il distante) che preme ai margini dell'orizzonte del noto si rioccupa e si rende visibile lo sfondo di abissale contingenza dalla quale prendono le distanze i mondi dotati senso.

È proprio fra le pieghe del non-pensato della cultura – i suoi orizzonti impliciti – che si scorgono i collegamenti retrospettivi della fungenza morfogenetica della metafora col mondo della vita: quei fili, appartenenti alla storicità dell'esperienza del mondo, che ritengono, a distanza, l'immemorialità da cui proviene la genesi di senso.

Quindi, sviluppando la prospettiva di Blumenberg, la metaforologia non conduce solo verso importanti sviluppi di carattere storico ma è anche dipanamento degli orizzonti temporali di senso, della genesi di stili di significanza. Nell'attività morfogenetica della metafora si raccolgono coaguli di potenziali sintesi temporali che vanno districate, per cogliere ispessimenti e assottigliamenti, sfilacciature e irrigidimenti, influenze e intrecci, fungenze implicite negli orizzonti storici delle formazioni culturali. Seguendo il suggerimento di Sommer, la riflessione filosofica nella sua formulazione blumenberghiana, sarebbe:

La cultura della facoltà di considerare il reale nel contesto del possibile, di meditare il fattuale nel vasto campo del pensabile-anche [*im weiten Feld des Auch-Denkbaren*] e di collegare conformemente al senso ciò che è presente in modo contingente a ciò che è contingentemente o necessariamente assente.²⁸⁹

In questo senso la metaforologia s'intreccia con la fenomenologia genetica, il cui compito non è di mutare ma di svelare le implicazioni di senso che si sedimentano nelle complicate *Umwege* della cultura.

²⁸⁹ M. Sommer, *Verlust der Gegenwart und Evidenz der Erinnerung*, in ID., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, cit., p. 165.

Conclusioni

L'interrogazione di fondo che Blumenberg non cessa di riproporre è rivolta al senso della realtà per l'essere umano. Il mito della caverna raccoglie nella propria immagine e nella propria funzione tutte le difficoltà sottese a questo tipo di indagine. In esso, infatti, si diventano intuibili temi della metafora, del mito, dell'uscita dal mondo della vita, dell'antropogenesi, del sorgere della temporalità, dei modi in cui si articola il concetto di realtà. Lavorando su questi argomenti, Blumenberg realizza una fenomenologia del mondo della vita del tutto peculiare.

Se si prende il progetto della metaforologia come l'intenzione profonda dell'intera filosofia di Blumenberg, allora la si può interpretare come una scienza del mondo della vita rivolta a rammentare i profili pre-categoriali del venire al mondo dell'essere umano. Il punto di vista, però, non è quello del realismo ingenuo, una ipotetica quanto impossibile aderenza descrittiva alla realtà delle cose stesse. Su questo punto si gioca la specificità della posizione blumenberghiana. Difatti, la metaforologia mette in evidenza ed implica nel proprio funzionamento una distanza costitutiva fra la coscienza e le cose stesse: una distanza che attraversa il senso della formazione del mondo e della coscienza.

Ancora una volta è nell'immagine della caverna che si ritrova la narrazione di questa distanza:

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, intrufolando da qualche altra parte, esigono che lo "spazio vuoto", in quanto orizzonte delle possibilità, sia compreso da tutti al di là del reale.¹

Lo spazio vuoto al di là del reale è la nuova realtà. Entro quella 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 mondo. Attraversando la soglia dell'immaginazione, si mette a disposizione un nuovo piano costitutivo, la cui assenza (rispetto alla presenza della caverna) è lo spazio in cui si esercita la funzione simbolica².

Così come la caverna invita a restare, provocando il suo abbandono, essa offre anche i mezzi per andarsene³, costringendo al ritorno: il movimento di uscita implica dunque anche un movimento complementare di ritorno. La soglia della caverna non è la metafora di una situazione originaria dell'uomo, ma è la rappresentazione di un impossibile ritorno in essa, per sfuggire alla non ovvietà dell'esistenza e del pensiero umano: nell'involucro dell'antro «poteva sorgere la possibilità di abbandonare questa protezione statica attraverso una "cultura" trasportabile, fatta di accessori e ornamenti, insegne della riconoscibilità e appartenenza»⁴. La caverna è il movimento di allontanamento e di ritorno commisurati al sotteso referente della distanza dalla realtà.

Ma che cosa resta della realtà se essa si definisce sempre in relazione alla distanza? Così Blumenberg commenta la realtà di chi è dentro e di chi è fuori dalla caverna:

¹ HA, p. 800, tr. it. cit., pp. 611-612.

² La posizione di V. Melchiorre lega in modo indissolubile l'esercizio dell'attività simbolica, innervata di memoria e d'immaginazione, a corrispondenti forme di assenza. Cfr. V. Melchiorre, *L'immaginario simbolico*, cit., p. 9: «dobbiamo riconoscere che l'esercizio simbolico è legato alla coscienza di un'assenza che tuttavia è costitutiva di ciò che, prefigurandola, la ricerca. [...] La coscienza simbolica, che pur muove da un riferimento di realtà, sta prevalentemente nell'orizzonte dell'assenza ovvero dell'immaginario. L'assenza da cui è abitata sta in una distanza che chiede di essere colmata: è nostalgia e richiamo di ciò che deve essere, di ciò che dà senso al divenire dell'esistente. Perciò la coscienza simbolica, mentre è ricordo di un'origine, è per se stessa tensione ad un futuro da compiere: apertura su un'autenticità possibile, dove la possibilità può valere anche come richiamo e attesa da una realtà nascosta allo sguardo dell'anima».

³ Cfr. HA, p. 799, tr. it. cit., p. 611.

⁴ *Ibidem*.

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".⁵

La realtà reale della caverna, l'assolutismo della realtà della *Lebenswelt*, non è la vera realtà, perché non lascia margini di possibilità, così come non è la vera realtà il mondo "fuori", in cui lo sconosciuto preme continuamente ai margini dell'orizzonte. In questo doppio vincolo implicato dall'immagine della caverna, «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»⁶.

Blumenberg riassume il modo della sua interrogazione del concetto di realtà come segue:

*reale è ciò che non è irreal*⁷ [*Wirklich ist, was nicht unwirklich ist*]. In questa frase non c'è nessuna definizione teorica, piuttosto si tratta di una regola di condotta; essa dirige l'attenzione dell'osservatore – soprattutto di chi adotti un atteggiamento fenomenologico – fino al punto in cui la semplice posizione dell'irreale in quanto tale permette di vedere quel che "resta". La realtà è il residuo di procedure di eliminazione. Al limite, sarebbe tutto ciò che resterebbe se fossimo capaci di sbarazzarci di ogni sorta e forma di irrealtà. È evidente che tale idea regolativa sfugga a ogni ipostatizzazione.⁸

⁵ HA, p. 801, tr. it. cit., p. 612.

⁶ AAR, p. 133, tr. it. cit., p. 111.

⁷ L'espressione e le considerazioni seguenti ricorrono già in Blumenberg, *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, in Günter BANDMANN (Hrsg.), *Zum Wirklichkeitsbegriff*, «Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse», 4, 1973, Mainz 1974, pp. 3-10, in part. p. 3. Il breve testo è commentato da A. Borsari, *L'«antinomia antropologica». Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 341-418, in part. pp. 396-412.

⁸ HA, p. 806, tr. it. cit., p. 616. Cfr. AaM, p. 72 tr. it. cit., p. 91: «Essa [la realtà] è reale soltanto come modo elementare della sua interpretazione, in contrasto con ciò che è escluso da essa come "irreale"». Interessante l'analogia con quanto scrive E. Minkowski, in ID., *La réalité et les fonctions de l'irréel. (Le troisième monde)*, «L'Évolution Psychiatrique», 1, 1950, pp. 59-94; trad. it. a cura di Mario Francioni, ID., *La realtà e le funzioni dell'irreale. (Il terzo mondo)*, in ID., *Filosofia Semantica Psicopatologia*, Mursia, Milano 1969, pp. 11-151, in part. p. 129: «Il reale e l'irreale non si contrappongono né si escludono. Si integrano l'uno con l'altro per formare una sola ed identica realtà noi possiamo però la facoltà di separarli [...]. Non si tratta di una semplice separazione di due termini equivalenti destinati ad essere posti, fatta la separazione, l'uno a fianco dell'altro. [...] Abbiamo là una realtà consistente, palpabile davanti a noi. Essa sola può pretendere di essere la vera realtà. Il "resto" non è che un'illusione, irrealtà [...]. La realtà messa a nudo ci pare particolarmente "reale"; ma è un'apparenza, in fondo, ingannevole; essa non costituisce affatto la realtà tutta intera». Minkowski sostiene, sulla scorta di Bachelard, che l'immaginazione intesa come funzione di irrealtà sia, difatti, uno strumento dell'attività mentale che rapporta alla realtà: l'immaginazione è rivolta verso la realtà ma è anche un mezzo per distaccarsene (cfr. *ivi*, pp. 122s). La realtà è attraversata da immagini immediatamente sentite e vissute, le quali, rivelando i fenomeni vitali, ci conducono verso il mondo e portano il mondo verso l'uomo, mostrandone la

È infatti la storia ad essere la dimensione in cui questa regola trova inesauribili espressioni. Nello sviluppo storico del «predicato implicito»⁹ del concetto di realtà si può fare esperienza della distinzione fra ciò che è e ciò che non è, fra ciò che è reale e ciò che è irreali. Nel processo di eliminazione di tutto ciò che irreali – poiché non si dà mai nella sua totalità di senso – ciò che ogni volta rimane come residuo ultimo ineliminabile è la realtà reale, ma, come conclude Blumenberg: «il valore indicativo della realtà è l'irrecuperabile»¹⁰. Ciò significa che la realtà reale, ciò che è in modo incontrovertibile, non è un vissuto possibile perché già da sempre de-presentificato, modalizzato nell'esperienza, trattenuto ai margini della memoria, osservato, cioè, a distanza. La realtà è ciò che lascia tracce nella memoria, tracce di ciò che sta sempre al di là della memoria, l'irreali.

Presupponendosi a vicenda, mondo della vita e mondo simbolico, caverna e mondo del fuori, esperienza pre-modale ed esperienza storica sono tutte forme di realtà a loro modo irreali: infatti, il loro senso è sempre modificabile sulla base di una distanza con una pienezza di senso inaccessibile, ma che in quelle continuamente traspare. Inoltre, il sorgere della coscienza è un fenomeno di de-presentificazione della realtà e di apertura della forbice fra tempo della vita e tempo del mondo.

Ciò comporta una rimodulazione del rapporto fra assenza e presenza, mediato dal concetto di distanza. Come scrive Blumenberg: «La percezione di ciò che non c'è è la più difficile»¹¹ e, per questo la sua filosofia, può essere intesa come una fenomenologia della distanza.

Lebenswelt e temporalità sono due poli opposti di un rapporto fondamentale fra presenza e distanza¹², che sta al fondo della costituzione simbolica della realtà. Questa relazione si può articolare in due modi: «distanza nonostante la presenza e distanza come assenza»¹³. Nel primo caso si allude a quegli stati in cui qualcosa non è più o non è ancora completamente afferrabile, ma è nelle vicinanze e facilmente afferrabile. Il

solidarietà comune. Dunque, «la realtà è raddoppiata ovunque da immagini, che, intimamente legate ad essa fanno parte del reale allo stesso titolo di quella. Soltanto con un artificio possiamo giungere a staccarle, a farne dell' "irreali", (ivi, p. 146).

⁹ HA, p. 806, tr. it. cit., p. 616.

¹⁰ HA, p. 807, tr. it. cit., p. 617.

¹¹ Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, cit., p. 199: «Die Wahrnehmung dessen, was es nicht gibt, ist die schwerste».

¹² Cfr. M. Sommer, *Einleitung*, in ID., *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, cit., pp. 10s.

¹³ Ivi, p. 11.

caso della ritenzione che struttura la coscienza è particolarmente efficace: il fluire di una melodia comporta che una parte di essa sprofondi nel passato, ma, nonostante ciò, la ritenzione collega immediatamente ciò che è appena passato al momento presente dell'esperienza vivente. Il decorso percettivo di qualunque oggetto poiché avviene per adombramenti annuncia (e ritiene) ciò che ancora non si dà (o non si dà più), integrandolo in un intero di senso.

La seconda modulazione, la distanza come assenza, allude a un altro tipo di realtà: ciò che sta al di là delle possibilità di afferramento nonostante possa essere pensato. A tale insufficienza la coscienza rimedia tramite la rappresentazione: dove la distanza aumenta fino a recidere i collegamenti con il presente, segnando dunque un'assenza, si mostra allora la presenza delle rappresentazioni: «l'immagine o la parola, il nome o il concetto o il segno»¹⁴ e, si potrebbe aggiungere, il ricordo e l'aspettazione. Tutti modi simbolicamente mediati di mantenere la presenza dell'assente; qualcosa "sta al posto" dell'assente in un duplice senso: la rappresentazione «si riferisce all'assente e lo *sostituisce*»¹⁵. In questo modo, ciò che assente, pur conservando la propria distanza, trova una forma indiretta di presenza.

La distinzione di coscienza e mondo della vita è un processo derivato, che affonda le proprie radici in un'immemorabile coappartenenza. Come nota Sommer mondo della vita e coscienza temporale appartengono alla medesima ovvietà: entrambi fungono sullo sfondo in modo inappariscnte, rendendo possibile il rapporto con la realtà e, congiuntamente, formando la realtà stessa¹⁶. La coscienza e la realtà, intese in un ipotetico mondo della vita, non sarebbero ancora distinte: per questo, il mondo della vita può essere inteso come un mondo «della dissociazione incipiente: l'attimo del passaggio dall'unità alla dualità»¹⁷. Il processo metaforico e il mondo simbolico che da esso promana è presentazione e rappresentazione di quella divisione emergente: la metafora mostra la suddivisione e il collegamento fra coscienza e realtà.

Metafora è dunque anche un moltiplicatore di visibilità, un «movimento astratto»¹⁸ o un «panorama mentale»¹⁹ che, attraverso il ripercorri mento dei suoi

¹⁴ *Ivi*, p. 12.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 7.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 140, tr. it. cit., p. 175.

¹⁹ *Ivi*, p. 151, tr. it. cit., p. 184

movimenti, permette di rendere visibile gli impliciti orizzonti di senso sedimentati e stratificati al di sotto della soglia dell'attenzione. Essi sono resi visibili nelle pieghe, nelle complicazioni, nelle dinamiche che le metafore culturali occultano grazie alla loro accecante ovvietà.

La fenomenologia della distanza dispiegata da Blumenberg porta alla luce le assenze implicite ed esplicite dei mondi culturali in cui l'uomo vive. La tesi di Stoellger secondo la quale la filosofia di Blumenberg è essenzialmente una fenomenologia dei mondi della vita culturali²⁰, intesi come dimensioni simboliche che sorgono dalla libera variazione dell'immaginazione, può forse essere corretta piuttosto che confutata. Infatti, avendo sempre come punto di riferimento la *Lebenswelt*, la metaforologia di Blumenberg è piuttosto una fenomenologia del ricordo del mondo della vita, di come esso, nel proprio sottrarsi, si sedimenti nei processi metaforici di costituzione dei mondi culturali. In definitiva, quella di Blumenberg è una fenomenologia del distanziamento dal mondo della vita, del suo essere presente nella forma della propria incolmabile distanza.

Il fattore temporale interno alla disciplina emerge in una duplice modalità: nella rammemorazione metaforica della *Lebenswelt* emerge un riferimento ad un passato che sta sulla soglia fra perdita (memoria/oblio) e ri-acquisizione (immaginazione); d'altra parte, la metaforologia indaga i modi impliciti in cui il tempo viene vissuto e subito dalla coscienza. Essa, difatti, si scopre essere espressione di un'anomalia, poiché sproporzionata rispetto alle forme dei tempi (cosmici, biologici, storici) del mondo in cui si trova a vivere; eppure è nell'asimmetria fra tempi²¹ che diventa possibile l'apertura di mondi sensati. Il tempo scorre inesorabile ed anonimo, pesando sulla coscienza e facendosi sentire nella sua ineluttabilità, ma esso è anche la dimensione in cui iscrivere significati in un progetto di senso²².

²⁰ Stoellger, *Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*, in W. Voegelé (Hrsg.), "Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander". *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, cit., p. 116: «Hans Blumenbergs *Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten am Leitfaden der pluralen symbolischen Formen der Unbegrifflichkeit (Metaphern, Mythen, Anekdoten, Fabeln etc.)* entspricht eben dieser Forderung nach einer mehrdimensionalen Phänomenologie kultureller Lebenswelten [...]». Tesi ribadita dall'autore in P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 14s.

²¹ Cfr. U. Perone, *Presente possibile*, Guida, Napoli 2005, p. 114.

²² Cfr. *ibidem*.

Coinvolta in un processo di costituzione di senso, la coscienza è dunque un fattore di de-presentificazione del mondo della vita, essa è l'interruzione in cui passa e prende forma il senso del mondo; essa rende irreali, distanziandola, la *Lebenswelt* e accede a nuove irrealità storicamente contingenti. Ed è proprio nel tempo che si riscontra la realtà più determinante nell'attività umana, nonostante esso sia il principale fattore di de-realizzazione della realtà: proprio per suo tramite si connette e si disfa la trama di significati che chiamiamo realtà. Per questo il senso della realtà «è il luogo precario di una tensione tra ordine e caos»²³, dove il senso è non più un assoluto, ma un complicato e mutevole processo di equilibri fra opposti. Dunque, Blumenberg pensa il mondo nel contesto delle sue possibilità inesprese ma sempre presenti: lo pensa nella contingenza del poter essere sempre anche altro o anche non essere. Nel metaforico indagato dal filosofo, si trasgredisce il senso inespresso (ed ovvio) del mondo e si progettano significatività temporali e storiche: i mondi della vita storico-culturali.

Nell'intento di afferrare ciò che non si dà, con la metaforologia, Blumenberg sviluppa una disciplina dell'attenzione che «è finitezza e temporalità»²⁴. L'attenzione è un «soffermarsi su...»²⁵ o come si esprimerebbe Blumenberg, è l'esercizio della *Nachdenklichkeit*, pensosità, nella quale «è contenuta un'esperienza di libertà, e tanto più una libertà del divagare»²⁶ che sospende la pressione esercitata dalla realtà sull'uomo:

La pensosità è una pausa anche rispetto ai risultati banali che il pensiero ci procura quando ci si interroga sulla vita e sulla morte, il senso e il non senso, l'essere e il nulla. Il mio risultato – e per obbligo di professione ne devo pur dimostrare uno – è che la filosofia debba conservare se non rinnovare qualcosa della pensosità, della sua origine dal mondo della vita. Per questo non deve essere vincolata a particolari aspettative sul tipo della sua utilità. Il legame col mondo della vita sarebbe distrutto se il diritto di interrogare della filosofia fosse limitato dalla normatività delle risposte o anche solo dalla costrizione di porre interrogativi secondo le possibilità delle risposte e della loro disciplina.²⁷

L'attenzione è lo strumento che permette di rendere visibile l'implicito contenuto dell'esperienza. Per mantenere alta e viva la soglia dell'attenzione è necessario che essa «includa sempre movimenti finissimi e oscillatori di distrazione»²⁸

²³ *Ivi*, p. 159.

²⁴ *Ivi*, p. 88.

²⁵ Cfr. E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, cit., pp. 88-96, tr. it. cit., pp. 71-79.

²⁶ Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, «Neue Zürcher Zeitung», n. 273, 22 novembre 1980, p. 65; trad. it. a cura di L. Ritter Santini, ID., *Pensosità*, Elitropia, Reggio Emilia 1981.

²⁷ *Ivi*, p. 65, tr. it. cit., pp. 16s.

²⁸ E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, p. 95, tr. it. cit., p. 78.

che gettano luce su ciò che funge sotterraneamente, nascosto nell'oblio. La duplice attività dell'attenzione e della sua libera variazione nella pensosità produce storie e narrazioni del finito²⁹, il quale, inseguito nelle sue pieghe, dispiega la propria complessità. Blumenberg racconta così la temporalità del finito portando alla luce la non ovvietà dell'essere al mondo dell'uomo: infatti, «Pensosità significa: non tutto resta così ovvio com'era»³⁰.

Il percorso sviluppato nel corso del presente lavoro chiarisce i presupposti sui quali Blumenberg può affermare sensatamente «*che noi viviamo in più di un mondo*»³¹. La molteplicità di sensi derivanti dalle formazioni culturali scientifiche, filosofiche, politiche, artistiche, religioso-teologiche si confrontano, a distanza, con il radicamento nel mondo della vita della coscienza umana e con la sua temporalità finita. Nonostante ciò, «l'uomo vive sul margine esterno del mondo della vita»³², costituendosi dunque come limite fra la presa di distanza da quella dimensione originaria e la necessità di riformare nuovi mondi commisurati alla proprie potenzialità temporali in cui vivere sensatamente.

Per questo è opportuno riportare il termine “realtà” al plurale: solo in esse vive l'uomo. Il riferimento a una realtà al singolare conduce sempre, seppur in diverse modalità, alla formazione di un implicito assolutismo accecante: che sia la *Lebenswelt* fenomenologica; l'assolutismo della realtà in riferimento al mito; l'assolutismo teologico da cui prende le distanze, pur senza abbandonarlo, la genesi della modernità filosofica; oppure l'imperante tecnicizzazione delle scienze in epoca contemporanea. Tutte dimensioni o realtà che tendono a sovrastare e a rendere insopportabile il tempo finito dell'essere umano, costringendolo a soluzioni su un nuovo piano simbolico.

Le realtà al plurale in cui l'uomo conduce una vita dotata di senso si innestano negli orizzonti metaforici, i quali fungono sullo sfondo dell'attività simbolica umana: realtà appunto mitiche, metaforiche, culturali che sostituiscono assolutamente quella monodimensionalità intollerabile. I processi metaforici di costituzione di mondi rendono evidenti la struttura temporale della coscienza e dei suoi mondi. Secondo

²⁹ Al riguardo cfr. Perone, *Nonostante il soggetto*, cit., pp. 113s.

³⁰ Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, cit., p. 65, tr. it. cit., p. 18: «*Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war*».

³¹ *AAR*, p. 3, tr. it. cit., p. 7.

³² H. Dumberger, *Lebenssinn und Gerechtigkeit*, cit., p. 171.

Blumenberg, la metafora della fondazione originaria³³ (*Urstiftung*) utilizzata da Husserl nella *Krisis*, è «lo storico *depositum rationis* per l'onere di elaborazione della realtà che grava sulla coscienza, un'elaborazione che diventa tanto più esigente quanto più procede l'abbattimento del mondo della vita. La realtà non vuole più “farsi intendere sa sé”»³⁴. La stessa *Urstiftung* è metaforica, nel senso che tramite il suo continuo rinnovamento divengono possibili aperture di senso temporalmente durevoli, antropologicamente sostenibili perché commisurate alla razionalità dell'autoconservazione umana. Eppure, nota Blumenberg, «ciò che dura, si allontana dalla dipendenza dalle proprie origini»; per questo «bisogna guardare nel senso opposto a questa tendenza e accorgersi che esso ricorda *eo ipso* ciò da cui deriva e da cui trae la propria intelligibilità, ciò il cui occultamento serve a facilitare il suo funzionamento»³⁵.

Le realtà metaforiche conservano nella forma dell'oblio l'originario passaggio da cui derivano al fine di non dover esporre alle possibilità dell'interrogazione *l'a priori* immemorabile che ne rende possibile la formazione e l'intelligibilità. Le caverne culturali provengono dalla caverna dell'immemoriale, sede della possibilità dell'oblio e della memoria, e si espongono come «un corpo fantasma»³⁶ in opposizione all'abisso del non senso, della contingenza, dell'indifferenza del mondo. A noi esseri umani è possibile «esistere solo perché facciamo digressioni [*Umwege*]. Se tutti andassero per la via più breve, arriverebbe uno soltanto. [...] La civiltà consiste nello scoprire e nell'aprire, nel descrivere e raccomandare, nel valorizzare e nel premiare le deviazioni»³⁷. La cultura, intesa come dimensione simbolica, è legata all'insufficienza di ragioni che caratterizza l'esistenza dell'essere umano e, in virtù di questa mancanza, attraversa le possibili vie «che danno alla cultura la funzione di umanizzare la vita»³⁸. Più concisamente, secondo Blumenberg, «il mondo acquista senso con le vie traverse [*Umwege*] che la cultura traccia in esso»³⁹.

Allargando il discorso di Husserl sul tema della crisi, Blumenberg giunge a sostenere che: «La “fondazione originaria” è il nome che si dà la pretesa alla non

³³ Blumenberg la discute in *LuW*, p. 313-374, tr. it. cit., pp. 348-414, parallelamente alla metafora della sedimentazione, di cui costituisce il complemento.

³⁴ *LuW*, p. 351, tr. it. cit., p. 388.

³⁵ *LuW*, p. 353, tr. it. cit., p. 390.

³⁶ *AaM*, p. 182, tr. it. cit., p. 208.

³⁷ *SF*, p. 137, tr. it. cit., p. 130.

³⁸ *SF*, p. 137, tr. it. cit., p. 131.

³⁹ *Ibidem*.

inutilità della storia umana, nell'istante in cui abbiamo imparato a rassegnarci al fatto che, tra l'evoluzione e la "morte termica", l'uomo è soltanto un episodio del mondo»⁴⁰. Fra i limiti invalicabili dell'essere umano svelati dalle scienze, l'essere un prodotto casuale dell'evoluzione degli organismi e la dissoluzione finale dell'energia dell'universo – due limiti che hanno reso ancora più acuta la divergenza fra tempo del mondo e tempo della vita –, la fondazione originaria, l'istituzione del processo metaforico di senso, provocata dalla dimensione contingente in opposizione alla quale si realizza, è ciò che dà un senso possibile all'esistenza dell'essere umano.

Nell'atto della fondazione originaria si riscontra la condizione di possibilità affinché l'esistenza dell'uomo acquisisca l'idealità dell'essere-stato, eternizzandone così la contingenza: un'essenza ricordata, un'anomalia depositatasi nel flusso dell'universo, non esente, quindi, dalle condizioni di temporalità e, per questo, sempre ancora da pensare.

⁴⁰ *LuW*, p. 360, tr. it. cit., p. 398. La morte termica, concetto derivante dal secondo principio della termodinamica, secondo Blumenberg, era considerata da Husserl come la più decisiva confutazione degli infiniti compiti spettanti all'umanità.

Bibliografia

Fonti primarie

Opere di HANS BLUMENBERG:

Kontingenzen, in Kurt Gallig (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Dritter Band, Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1959, coll. 1793-94.

Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, «Studium Generale», 10, 1957, pp. 432-447.

Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, hrsg. von Hans Blumenberg, Carl Schünemann Verlag, Bremen 1957.

Paradigmen zu einer Metaphorologie, in «Archiv für Begriffsgeschichte», Band 6, 1960, pp. 7-142; trad. it. di M.V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, «Poetik und Hermeneutik», vol. 4, Wilhelm Fink Verlag, München 1971, pp. 11-66; trad. it. a cura di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Medusa, Milano 2002.

Beobachtungen an Metaphern, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 15, 1971, pp. 161-214.

The Life-World and the concept of reality, trad. ingl. di T. Kiesel, in Lester E. Embree (edited by), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 425-444.

Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, in Günter Bandmann (Hrsg.), *Zum Wirklichkeitsbegriff*, «Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse», 4, 1973, Mainz 1974, pp. 3-10.

Geld oder Leben. Eine metaphorische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, in Hannes Böhringer – Karlfried Gründer (Hrsg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 121-134; trad. it. A. Borsari, *Denaro o Vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, «Aut Aut», 257, settembre-ottobre 1993, pp. 21-34.

Arbeit am Mythos, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; trad. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; trad. it. di F. Rigotti (revisione di Bruno Argenton), *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985.

Nachdenklichkeit, «Neue Zürcher Zeitung», n. 273 del 22 novembre 1980, p. 65; trad. it. a cura di L. Ritter Santini, *Pensosità*, Elitropia, Reggio Emilia 1981.

Die Lesbarkeit der Welt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984.

Wirklichkeiten in denen wir leben, Reclam, Stuttgart 1981; trad. it. di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987.

Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; trad. di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, ediz. it. a cura di Gianni Carchia, Il Mulino, Bologna 1996.

Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; tr. it. di B. Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988.

Die Sorge geht über den Fluß, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, tr. it. di B. Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Il Mulino, Bologna 2005.

Die Legimität der Neuzeit, seconda edizione riveduta e ampliata in volume unico, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988 [raccolge i volumi: I. *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legimität der Neuzeit», erster und zweiter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983 (a sua volta edizione riveduta della prima edizione separata del volumetto, 1974), II. *Der Prozess der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legimität der Neuzeit», dritter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (a sua volta, seconda edizione della prima edizione separata del volumetto, 1973), III. *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legimität der Neuzeit», vierter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 (a sua volta, seconda edizione della prima edizione separata del volumetto, 1976)]; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

Höhlenausgänge, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; tr. it. di M. Doni, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009.

Ästhetische und metaphorologische Schriften, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

Zu den Sachen und zurück, aus dem Nachlass hrsg. von Manfred Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

Beschreibung des Menschen, hrsg. von Manfred Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

Theorie der Unbegrifflichkeit, hrsg. von Anselm Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007; trad. it. di Sandro Guli, *Teoria dell'inconcettualità*, Duepunti, Palermo 2010.

Theorie der Lebenswelt, hrsg. von Manfred Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.

Opere di ERNST CASSIRER:

Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, [ECW], hrsg. v. B. Recki, Meiner, Hamburg 1998 sgg.

Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Die Sprache, 1923, in ECW, Bd. XI; trad. it. a cura di G. Raio, *Filosofia delle forme simboliche*, I. *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004.

Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, 1923, in ECW, Band XII; trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle Forme simboliche*, vol. II. *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964.

Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3: Phanomenologie der Erkenntnis, 1929, in ECW, Bd. XIII; trad. it. di Eraldo Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III/1, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Scandicci 1984 e *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III/2, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1998

Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, 1923, in ECW, Bd. XVI, pp. 75-104; trad. it. di Riccardo Lazzari, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in ID., *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 95-135.

Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, 1925, in ECW, Bd. XVI, pp. 227-311; trad. it. di Vittorio Enzo Alfieri, *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dei*, Il Saggiatore, Milano 1976².

Le langage et la construction du monde des objets, 1933, in ECW, Bd. XVIII, pp. 265-290; trad. it. di Wilma Heinrich e Giovanni Matteucci, *Il linguaggio e la costruzione del mondo concettuale*, in ID., *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica – Spazio – Linguaggio*, a cura di Giovanni Matteucci, CLUEB, Bologna 2003.

An Essay on Man, 1944, in ECW, Bd. XXIII; trad. it. di Carlo D'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Un'introduzione alla filosofia della cultura*, Armando, Roma 1971.

Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, 1942, in *ECW*, Bd. XXIV, pp. 355-486; trad. it. di Michele Maggi, ID., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

Opere di EDMUND HUSSERL:

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I, hrsg. von S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002⁴.

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana II, hrsg. und eingeleitet von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di Andrea Vasa, *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Bari 1992.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage Husserliana III/1, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo. *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie, 1924, in ID., *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil. Kritische Ideengeschichte*, Husserliana VII, hrsg. von Rudolf Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1956, pp. 230-287; trad. it. di Claudio La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, in ID., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 119-185.

Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII, hrsg. von Rudolf Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di A. Staiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana IX, hrsg. von Walter Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1968.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana X, hrsg. von Rudolf Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1969; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981.

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Husserliana XI, hrsg. von Margot Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana XV, hrsg. von Iso Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973.

Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana XVII, hrsg. von Paul Janssen, M. Nijhoff, Den Haag 1974; trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Mimesis, Milano 2009, (ediz. orig. Laterza, Bari 1966).

Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana XIX/1, hrsg. von Ursula Panzer, M. Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.

Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), Husserliana XXXIX, hrsg. von Rochus Sowa, Springer, Dordrecht 2008.

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogik der Logik, Klaassen Verlag, Hamburg 1948; trad. it. di Filippo Costa e Leonardo Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995.

Fonti secondarie

STUDI CRITICI SU HANS BLUMENBERG:

AA.VV., *Von Vorletzten Dingen: Über Hans Blumenberg*, «Neue Rundschau», 109, 1998.

AA.VV., *Les mondes de Hans Blumenberg*, «Archives de Philosophie», t. 67, 2, 2004.

AA.VV., *Blumenberg: les origines de la modernité*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 2012.

ACCARINO, B., *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, Manifestolibri, Roma 1995.

ID., *Vedere/udire. La libertà fra contingenza e tradizione*, in *ivi*, pp. 49-92;

ID., *Chiarezza senza amore. Scienza e leadership politica tra Max Weber e Hans Blumenberg*, in *ivi*, pp. 127-172.

ID., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Mimesis, Milano 2002.

ID., *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg*, in *ivi*, pp. 67-107;

ID., *Vestigium umbra non facit. Astronoetica, ostilità e amicizia in Hans Blumenberg*, in *ivi*, pp. 109-121.

ADAMS, D., *Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology*, «Journal for the History of Ideas», 52, 1991, pp. 152-160.

BEHRENBURG, P., *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

BODEI, R., *Introduzione all'edizione italiana. Distanza di sicurezza*, in Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1985, pp. 7-23.

BORCK, C., (Hrsg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013.

BORNSCHEUER, L., *Das Gesicht der Welt. Hans Blumenbergs Aufhebung der Philosophie in Rhetorik*, in J. Koppeerschmidt (Hrsg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, Fink Verlag, München 2000, pp. 99-112.

BORSARI A., (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999.

ID., *L'«antinomia antropologica». Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in *ivi*, pp. 341-418.

BORCK, C., (Hrsg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013.

BOTTICI, C., *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

BRIENT, E., *Blumenberg Reading Cusanus. Metaphor and Modernity*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 122-144.

BRIENT, E., *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002.

BUNTFUß, M., *Mythos und Metapher bei Vico, Cassirer und Blumenberg*, in S. Vietta – H. Uerlings (Hrsg.), *Moderne und Mythos*, Fink Verlag, München 1996, pp. 67-78.

CAMPE, R., *Contingencies in Blumenberg and Luhmann*, in «TELOS», 158, 2012. pp. 81-99.

CARCHIA, G., *Note alla controversia sulla secolarizzazione*, «Aut Aut», 222, 1987, pp. 67-70.

ID., *Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 215-225.

CERASI, E., *Mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Città Nuova, Roma 2011.

COMETA, M., *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 141-165.

DALFERTH, I. U, – STOELLGER, P., (Hrsg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

DALFERTH, I. U, – STOELLGER, P., (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Kostellationen eines offenen Problems*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

DE VITIIS, P., *H. Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione*, «Filosofia e Teologia», 3, 1995, pp. 529-541.

DONI, M., *Hans Blumenberg in the Cave. Towards a "Sociological" Solution of an Absolute Metaphor*, «Humana.Mente Journal of Philosophical Studies», 18, 2011, pp. 181-198;

DUMBERGER, H., *Lebenssinn und Gerechtigkeit. Paul Ricoeur und Hans Blumenberg im Kontext*, Altius, Erkelenz 2011.

FERON, O., *Angoisse et mise à distance*, in D. Trierweiler (coordinné par), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2010, pp. 25-46.

FISCHER, J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2009.

FLEMING, P. – CAMPE, R. – WETTERS, K. (edited by), *Hans Blumenberg*, «TELOS», 158, 2012.

FLEMING, P., *On the Edge of Non-Contingency. Anecdotes and the Lifeworld*, «TELOS», 158, 2012, pp. 21-35.

FOESSEL, M. – KERVEGAN J.-F. – REVAULT D'ALLONNES, M. (sous la direction de), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS, Paris 2007.

FRAGIO, A. – GIORDANO, D. (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Aracne, Roma 2010.

GENTILI, C., *Introduzione all'edizione italiana*, in Hans Blumenberg, *Passione secondo Matteo*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1992, pp. 9-39.

GABRIEL, G., *Kategoriale Unterscheidungen und »absolute Metaphern«*. *Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 65-83.

GEHRING, M., *Mythos und Bedeutsamkeit. Cassirer und Blumenberg über den Mythos als symbolische Form*, in U. Büttner – M. Gehirng – M. Gotterbarm – L. Herzog – M. Hoch (Hrsg.), *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 53-61.

GOLDSTEIN, J., *Nominalismus und Moderne. Zur konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1998.

ID., *Arbeit an der Bedeutsamkeit. Humane Selbstbehauptungen bei Hans Blumenberg*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 86-105.

GRAEVENITZ, G. – MARQUARD, O., (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit Matthias Christen, *Kontingenz, »Poetik und Hermeneutik«*, vol. 17, Wilhelm Fink Verlag, München 1998.

GREISCH, J., *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-Paris, 2009.

GUMBRECHT, H. U., *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, Fink Verlag, München 2006.

HAEFLIGER, J., *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, P. Lang, Bern [etc.] 1996.

HAVERKAMP, A., *Nachwort. Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt*, in Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 433-454.

ID., «L'inconceptuabilité de l'être». *Le lieu de la métaphore d'après Blumenberg. Esquisse d'un commentaire*, «Archives de Philosophie», t. 67, 2, 2004, pp. 269-278.

ID., *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, Fink Wilhelm Verlag, München 2007.

ID., *Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee*, in A. Haverkamp – D. Mende, (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 237-255.

ID., *Kommentar*, in Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013, pp. 191-468.

HAVERKAMP, A. – MENDE D., (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

HEIDENREICH, F., *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005.

ID., *Rationalität als Prävention und Simulation. Hans Blumenberg über die Ursprünge der Vernunft*, «Philosophische Rundschau», 55, 2008, pp. 156-167.

HUNDECK, M., *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg 2000.

KIRSCH-HANERT, J., *Zeitgeist. Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine Wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, P. Lang, Bern [etc.] 1989.

KLEIN, R. A., (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.

KOERNER, J. L., *Ideas about the thing, not the thing itself: Hans Blumenberg's style*, «History of the Human Science», 6, 1993, pp. 1-10.

KOPPEERSCHMIDT, J., (Hrsg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, Fink Verlag, München 2000.

LEGHISSA, G., *Mito, dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg*, in Hans Blumenberg, *Il futuro del mito*, tr. it., Medusa, Milano 2002, pp. 5-35.

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

LESSING, H.-U., *Osservazioni sul concetto di significatività in Hans Blumenberg*, trad. it. di G. Matteucci, «Discipline Filosofiche», XI, 1, 2001, pp. 53-62.

LOIRET, L., *Duns Scot au regard de la pensée contemporaine: Blumenberg et Arendt*, «Laurentianum», 51, 2010, pp. 155-190.

MAJ, B., (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche», XI, 1, 2001.

MARÍN-CASANOVA, J. A., *Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg*, in «Cuaderno sobre Vico», 9/10, 1998, pp. 109-133.

MARQUARD, O., *Entlastung vom Absoluten*, in F. J. Wetz – H. Timm (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 17-27.

MELANDRI, E., *Per una filosofia della metafora*, in Hans Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 157-163.

MENDE, D., *Vorwort. Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 7-32.

ID., *Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 85-107.

ID., *Metapher - Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, Fink Wilhelm Verlag, München 2013.

MERKER, B., *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in F. J. Wetz – H. Timm (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 68-98.

MOXTER, M., (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

ID., *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

MÜLLER, O., *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn 2005.

ID., *Anthropologische Verunreinigungen des Bewusstseins. Überlegungen zu einem Aspekt der phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenberg*, in R. A. Klein (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 101-112.

NIENTIED, M., *»die gleychnuß alle zerbrechenn«. Die sprengmetaphern bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 181-202.

PAVESICH, V., *Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer*, «Journal of the History of Philosophy», 46, 3, luglio 2008, pp. 421-448.

ID., *Hans Blumenberg: Philosophical Anthropology, Terror, and the Faces of Absolutism*, in A. Fragio – D. Giordano, (a cura di), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Aracne, Roma 2010, pp. 167-204.

PIPPIN, R. B., *Modern mythic meaning: Blumenberg contra Nietzsche*, «History of the Human Sciences», 6, 4, 1993, pp. 37-56.

POLKE, C., *Symbol, Metapher, Kultur. Beschreibungen des Menschen bei Ernst Cassirer und Hans Blumenberg*, in R. A. Klein (Hrsg.) *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 42-57.

RASMUSSEN, U. H., *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Hans Blumenbergs und Paul Ricoeurs Denken als nach-metaphysische Erinnerungsarbeit*, in R. A. Klein (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 117-133.

RECKI, B., *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer*, in F. J. Wetz – H. Timm, (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 142-163.

ID., *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in M. Moxter (hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 39-61.

RUDNICK LUFT, S., *Hans Blumenberg's use of Verum/Factum: A Vichian Perspective*, «New Vico Studies», 5, 1987, pp. 159-156.

RUSSO, M., *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, in A. Borsari, (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 257-283.

SAVAGE, R., *Translator's Afterword. Metaphorology: A Beginner's Guide*, in H. Blumenberg, *Paradigms for a metaphorology*, translated from the German with an afterword by Robert Savage, Cornell University Press and Cornell University Library, Ithaca, New York 2010, pp. 133-146.

SOMMER, M., *La secolarizzazione come metafora*, «Fenomenologia e società», 12, 1989, pp. 25-37.

ID., *»Sagen zu können, was ich sehe«. Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis*, «Neue Rundschau», 109, 1998, pp. 78-82.

ID., *Nachwort des Herausgebers*, in H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, pp. 243-247.

STOELLGER, P., *Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*, in W. Voegele (hrsg.), "Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen

aufeinander". *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Loccumer-Protokolle 30/98, Rehburg-Loccum 1999, pp. 108-149.

ID., *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese*, in D. Korsch – E. Rudolph (Hrsg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 100-138.

ID., *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

ID., *>Im Namen Gottes<. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff*, in I. U. Dalferth – P. Stoellger (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Kostellationen eines offenen Problems*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 249-285.

ID., *Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung*, in A. Haverkamp – D. Mende (Hrsg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 203-234.

ID., *Imagination der Vernunft. Zum Imaginären der Phänomenologie bei Hans Blumenberg*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp.145-174.

ID., *Vom Denkstil zum Sprachstil. Von Fleck zu Blumenberg – und zurück: Zur möglichen Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte*, in C. Borck (Hrsg.), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2013, pp. 196-228.

TODISCO, O., *Il bene oltre il dualismo gnostico. Hans Blumenberg e il volontarismo scotista*, in F. Botturi (a cura di), *Le ragioni dell'etica. Natura del bene e problema fondativo*, Vita e pensiero, Milano 2005, pp. 119-136.

TRIERWEILER, D., (coordonné par), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2010.

VANSCHIEDT, P., *Geschichte in Metaphern*, Weidler, Berlin 2009.

VITIELLO, V., *La favola di Cadmo. La storia fra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998.

WALDOW, S., *Der Mythos der reinen Sprache. Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg. Allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne*, Fink Wilhelm Verlag, München 2006.

WALLACE, R., *Introduction to Blumenberg*, «New German Critique», 32, spring - summer 1984, pp. 93-108.

WETZ, F.J., *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Neske, Stuttgart 1994.

ID., *Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos«*, «Neue Rundschau», 109, 1998, pp. 47-60.

ID., *Culture - A Testament to Indigence*, «Iris», I, aprile 2009, pp. 205-226.

ID., *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, «Iris», I, ottobre 2009, pp. 389-414.

ID., *Hans Blumenberg zur Einführung*, überarb. neuaufl, Junius, Hamburg 2011³.

ID., “Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt”. *Über das Ende aller Theologie*, in M. Moxter (Hrsg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 240-256.

WETZ, F. J. – TIMM, H. (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

ZAVARONI, F., *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, «Annuario Filosofico», 18, 2002, pp. 221-258.

ZERRATH, M., *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011.

STUDI SUI TEMI DELLA METAFORA E DEL SIMBOLO:

BARTOLOMEI, M. C., *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, ESI, Napoli 2009.

EAD., *Area e struttura del simbolo*, in *ivi*, pp. 23-42;

EAD., *Pensare il simbolo*, in *ivi*, pp. 105-125.

BÖDEKER, H.E., *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein, Göttingen 2002.

CAZZULLO, A., *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987.

DE LIBERA, A. – ELAMRANI-JAMAL A., GALONNIER A., (édité par), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997.

ECO, U., *La metafora nel medioevo latino*, in A. M. Lorusso (a cura di), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, pp. 149-203.

GRANZ, H., *Die Metapher des Dasein - Das Dasein der Metapher. Eine Untersuchung zur Metaphorik Heideggers*, Peter Lang, Frankfurt am Main, [etc.] 2007.

GRASSI, E., *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Fink Verlag, München 1979; trad. it. di L. Croce e M. Marassi, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini e associati, Milano 1989.

ID., *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, P. Lang, Frankfurt am Main [etc.] 1990; ediz. ital. a cura di A. Verri, *Vico e l'umanesimo*, Guerini e associati, Milano 1992.

ID., *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, in *ivi*, pp. 25-39;

ID., *Retorica e filosofia*, in *ivi*, pp. 95-112.

JÜNGEL, E., *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in P. Ricoeur – E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Chr. Kaiser Verlag, München 1974, pp. 71-122; trad. it. di Giovanni Moretto, ID., *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, in P. Ricoeur – E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 110-180.

KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913.

ID., *Kritik der Urteilskraft*, 1790, in *ivi*, Bd. 5; trad. it. di L. Amoroso, ID., *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 2004⁴.

LORUSSO, A. M., (a cura di), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005.

MELANDRI, E., *La linea e il circo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, (ediz. orig., Il Mulino, Bologna 1968).

MELCHIORRE, V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

ID., *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996.

ID., *Cognitio symbolica*, in *ivi*, pp. 43-76;

ID., *Kant o dell'analogia segreta*, in *ivi*, pp. 295-306.

ID., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002.

ID., *Metaforicità della copula*, in *ivi*, pp. 51-74;

ID., *La duplice via della metafora tra quotidianità e trascendenza*, in *ivi*, pp. 75-91.

ID., *L'immaginario simbolico*, ISU, Milano 2005.

ID., *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011.

MOISO, F., *Morfologia e filosofia*, «Annuario filosofico», 8, 1992, pp. 79-139.

MONOD, J.-C., *La philosophie au XXesiècle et l'usage des métaphores*, «Esprit», 6, juin 2005, p. 26-42.

RICOEUR, P., *Le symbole donne à penser*, «Esprit», 27, 1959, pp. 60-76; trad. it. di I. Bertoletti, ID., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

ID., *Herménéutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, in E. Castelli (a cura di) *Il problema della demitizzazione*, «Archivio di filosofia», 31, 1961, pp. 51-73.

ID., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzaretto, F. Botturi e G. Colombo, ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

ID., *Parole et symbole*, «Revue des sciences religieuses», 49, 1975, n. 1-2, pp. 142-161; trad. it. di G. Losito, ID., *Parola e simbolo*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e associati, Milano 1994, pp. 143-168.

ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e associati, Milano 1994.

RICOEUR, P. – JÜNGEL, E., *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Chr. Kaiser Verlag, München 1974; ediz. it. a cura di Giuseppe Grampa, RICOEUR, P. – JÜNGEL, E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978.

ROSIER-CATACH, I., *Prata rident*, in Alain DE LIBERA – Abdelali ELAMRANI-JAMAL – Alain GALONNIER, (édité par), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 155-176.

SORRENTINO, S., *Simbolo e linguaggio nella filosofia del protoromanticismo*, entrambi in «Annuario filosofico», 8, 1992, pp. 189-206.

STUDI SULLA FILOSOFIA DI ERNST CASSIRER:

BESOLI, S.– FERRARI, M. – GUIDETTI, L, (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002.

BONALDI, C., *L'unità della sintesi: origine e genesi nella metafisica di Cassirer*, «Annuario filosofico», 25, 2009, pp. 347-363.

ID., *Il concetto di "fenomeno originario". Cassirer, Goethe e la ricerca dell'origine*, «Annuario filosofico», 26, 2010, pp. 349-70.

ID., *Cassirer, Bergson e lo "spazio" della mediazione: la metafisica tra immanenza e trascendenza*, «Annuario filosofico», 27, 2011, pp. 241-267.

BÜTTNER, U. – GEHRING, M. – GOTTERBARM, M. – HERZOG, L. – HOCH, M. (Hrsg.), *Potentiale der symbolischen Formen. Eine interdisziplinäre Einführung in Ernst Cassirers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

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

FETZ, R. L., –ULLRICH, S., (Hrsg.), *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten“*, Meiner, Hamburg 2008.

HOLZHEY, H. – ORTH, E.W., (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

KNOPPE, T., *Das Leben: ein Traum. Ernst Cassirer und die Lebensphilosophie*, in H. Holzhey – E.W. Orth (a cura di), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 457-473.

KORSCH, D. – RUDOLPH E. (Hrsg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

MÖCKEL, C., *Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40, 1992, pp. 1050-63.

ID., *La teoria del fenomeno di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, trad. it. di R. Scheu e M. Ferrari, in S. Besoli – M. Ferrari – L. Guidetti, (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 149-172.

ID., *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner, Hamburg 2005.

ORTH, E.W., *L'intenzionalità come teorema fondamentale nella fenomenologia e nel neokantismo. Sulla via di una filosofia della cultura tra Ottocento e Novecento*, trad. it. di M. Ferrari, S. Besoli – M. Ferrari – L. Guidetti, (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 25-37.

ID., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

ID., *Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein Kritischer Kommentar*, in *ivi*, pp. 68-99;

ID., *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *ivi*, pp. 100-128;

ID., *Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *ivi*, 162-175;

ID., *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserl und Ernst Cassirers*, in *ivi*, 301-318.

PÄTZOLD, D., *Ernst Cassirers Philosophiebegriff*, in H. J. Sandkühler – D. Pätzold, (Hrsg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, J.B. Metzler, Stuttgart 2003, pp. 45-69

PLÜMACHER, M., *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*, Parerga, Berlin 2004.

RAIO, G., *Ermeneutica e teoria del simbolo*, Liguori, Napoli 1988.

SANDKÜHLER, H. J.– PÄTZOLD, D., (Hrsg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, J.B. Metzler, Stuttgart 2003.

SCHWEMMER, O., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

ULLRICH, S., *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, Meiner, Hamburg 2010.

VOEGELE, W., (Hrsg.), “Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander”. *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Loccumer-Protokolle 30/98, Rehburg-Loccum 1999.

STUDI SU EDMUND HUSSERL:

BENOIST, J., *Pre-dati e filosofia trascendentale nella Crisi*, «Rivista di storia della filosofia», LXIII, n. s., supplemento al n. 2/2008, Gianna Gigliotti (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, pp. 9-23.

BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955; trad. it. di Enrico Filippini, ID., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.

BRAND, G. *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, W. de Gruyter, Berlin 1971.

CLAESGES, U., *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in U. Claesges – K. Held (hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, M. Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 85-101.

CLAESGES, U. – HELD, K. (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, M. Nijhoff, Den Haag 1972.

COSTA, V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milano 1999.

DERRIDA, J., *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, ID., *Il problema della genesi nella filosofia Husserl*, Jaca book, Milano 1992.

ERRÁZURIZ, J. A., *Der Vorwurf der philosophischen Naivität. Zur problematischen Tragweite einer Form der Kritik am Leitfaden der Phänomenologie E. Husserls*, «Phänomenologische Forschungen», 2011, pp. 133-154.

FINK, E., *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 11, 1957, pp. 323-337; trad. it. di A. Lossi, ID., *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in ID., *Prossimità e distanza*, Edizioni Ets, Pisa 2006, pp. 155-171.

ID., *Nahe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1976; trad. it. di A. Lossi, ID., *Prossimità e distanza*, Edizioni Ets, Pisa 2006.

FRANZINI, E., *Fenomenologia, Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991.

ID., *Husserl e il mondo della vita*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 137-152.

GENIUSAS, S., *On birth, death, and sleep in Husserl's late manuscripts on time*, in D. Lohmar – I. Yamaguchi (edited by), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Heidelberg, London, New York 2010, pp. 71-89.

GIGLIOTTI, G., (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, «Rivista di storia della filosofia», 63, 2008, n. s., supplemento al n. 2.

JAMME, C. – PÖGGELER, O., (Hrsg.), *Phänomenologie in Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

JANSSEN, P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, M. Nijhoff, Den Haag 1970.

VAN KERCKHOVEN, G., *Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund Husserl*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 29, 1985, pp. 182-203.

LOHMAR, D. – YAMAGUCHI, I., (edited by) *On Time - new contributions to the husserlian phenomenology of time*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2010.

LUFT, S., *Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 53, 2011, pp. 137-152.

MELANDRI, E., *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960.

ORTH, E.W., *Edmund Husserls «Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie»*. *Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.

PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano 1991 (ediz. orig., Laterza, Bari 1961).

RICOEUR, P., *À l'École de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.

ID., *L'originario et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*, in *ivi*, pp. 285-295.

SPINICCI, P., *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, Firenze, La Nuova Italia 1985.

STRASSER, S., *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, «Phänomenologische Forschungen», 3, 1976, pp. 151-179.

STRÖKER, E., (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main 1979.

ID., *Husserls transzendente Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1987.

ID., *Phänomenologische Studien*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1987.

ID., *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in *ivi*, pp. 75-93.

WALDENFELS, B., *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in C. Jamme – O. Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie in Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 106-118.

STUDI SULLA FENOMENOLOGIA:

BECKE, C.-P., *Bedeutung und Bedeutsamkeit. Untersuchungen zur phänomenologischen Bedeutungstheorie*, Bautz, Herzberg 1994.

BERNET, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994.

ID., *Perception et herméneutique (Husserl, Cassirer et Heidegger)*, *ivi*, pp. 139-161.

COSTA, V., – FRANZINI, E., – SPINICCI, P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

GANDER, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2001.

HELD, K., *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, «Phänomenologische Forschungen», 24/25, 1991, pp. 305-337.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it. di P. Chiodi, ID., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder Verlag, Hamburg 1949.

ID., *Welt als phänomenologisches Problem*, in ID., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder Verlag, Hamburg 1949; trad. it. di Giovanni Piacenti, ID., *Il mondo come problema fenomenologico*, in ID., *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974, pp. 55-87.

ID., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh Verlaghaus, Gütersloh, 1963; trad. it. di Giovanni Piacenti, ID., *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974.

ID., *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh Verlaghaus, Gütersloh 1968; trad. it. di M. von Stein, ID., *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972.

MELCHIORRE, V., (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e pensiero, Milano 2004.

ID., *Il mondo come idea trascendentale*, in *ivi*, pp. 3-33.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. di Andrea Bonomi, ID., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2009⁴.

MINKOWSKI, E., *Vers une cosmologie. Fragments philosophique*, Aubier, Paris 1936; trad. it. di Davide Tarizzo, ID., *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, Einaudi, Torino 2005.

ID., *La réalité et les fonctions de l'irréel. (Le troisième monde)*, «L'Évolution Psychiatrique», 1, 1950, pp. 59-94; trad. it. a cura di Mario Francioni, ID., *La realtà e le funzioni dell'irreale. (Il terzo mondo)*, in ID., *Filosofia Semantica Psicopatologia*, Mursia, Milano 1969, pp. 11-151.

ID., *Filosofia Semantica Psicopatologia*, a cura di Mario Francioni, Mursia, Milano 1969.

SOMMER, M., *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

ID., *Husserls Göttinger Lebenswelt*, in *ivi*, pp. 59-90;

ID., *Verlust der Gegenwart und Evidenz der Erinnerung*, in *ivi*, pp. 151-166;

ID., *Der Bewußtseinsstrom: Beschreibung und Erzählung*, in *ivi*, pp. 176-199.

WELTER, R., *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*, Verlag Fink, München 1986.

STUDI E TESTI SUL TEMA DEL MITO:

AA. VV., «Hermeneutica», *Attualità del mito*, n.s., Morcelliana, Brescia 2011.

BOHRER, K.-H., (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

BURCKHARDT, J., *Die Griechen und ihre Götter*, in ID., *Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 20, *Griechische Culturgeschichte II*, hg. von L. Burckhardt, B. von Reibnitz, J. von Ungern-Sternberg, Beck, München; Schwabe, Basel 2005; trad. it. di M. Attardo Magrini, ID., *Storia della civiltà greca*, vol. 1, t. 2, Sansoni, Firenze 1955.

CESARONE, V., *Mythos-Debatte: reinitizzazione senza mitolatria*, «Hermeneutica», *Attualità del mito*, n.s., Morcelliana, Brescia 2011, pp. 321-336.

CIANCIO, C., *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», 2, 1986, pp. 97-117.

ESPOSITO, R., *Introduzione all'edizione italiana*, in L. Kolakowski, *Presenza del mito*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1992, pp. 9-20.

FRANK, M., *Der kommende Gott*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; trad. it. di F. Cuniberto, ID., *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994.

FUHRMANN M., (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, «Poetik und Hermeneutik», vol. 4, Fink, München 1971.

GENTILI, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Roma-Bari 1995.

GIVONE S., *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

ID., *Contraddizione e silenzio*, in *ivi*, pp. 41-67.

HAVELOCK, E. A., *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge 1963, tr. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973.

HORKHEIMER, M., - ADORNO, TH. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, poi Fischer, Frankfurt am Main 1969²; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

HÜBNER, K., *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen in wissenschaftlichen Zeitalter*, Beck, München 1985; trad. it. di P. Capriolo, ID., *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990.

JACOBELLI ISOLDI, A. M., *Il mito nel pensiero di Vico*, in P. Piovani (a cura di), *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 37-71.

JESI, F., *Mito*, Mondadori, Milano 1980.

ID., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

ID., *Károly Kerényi. III. Il «mito dell'uomo»*, in *ivi*, pp. 67-80;

ID., *La festa e la macchina mitologica*, in *ivi*, pp. 81-120.

JUNG, C.G., - KERÉNYI, K., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Querido, Amsterdam 1941, tr. it. di A. Brelich, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

KOLAKOWSKI, L., *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, übersetzt. aus dem Polnischen von Peter Lachmann, Piper, München, Zurich 1973²; trad. it. di P. Kobau, ID., *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992.

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958; trad. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.

MOISO, F., *La Filosofia della Mitologia di F.W.J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Cuem, Milano 2001.

NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Kröner, Stuttgart 1940.

PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1994.

ID., *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in *ivi*, pp. 385-437.

POSER, H., (Hrsg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, de Gruyter, Berlin-New York 1979.

SHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

ID., *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1842, in *ivi*, Bd. XI, pp. 1-252; trad. it. di T. Griffero, ID., *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, Guerini, Milano 1998;

ID., *Philosophie der Mythologie. Erstes Buch: Der Monotheismus*, 1842, in *ivi*, Bd. XII, pp. 3-131; trad. it. di L. Lotito, ID., *Il monoteismo*, Mursia, Milano 2002;

ID., *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, 1841, in *ivi*, XIV, pp. 335-367; trad. it. di A. Bausola, ID., *Altra deduzione dei principi della filosofia prima*, in ID., *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, pp. 1437-1471.

SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Classen & Goverts Verlag, Hamburg 1948; trad. it. di V. Degli Alberti, A. Marietti Solmi, ID., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.

TOMATIS, F., *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città nuova, Roma 1994, pp. 49-125.

USENER, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896; trad. it. di Monica Ferrando, ID., *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Morcelliana, Brescia 2008.

VAN DER LEEUW, G., *Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1956, tr. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960.

VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, François Maspero, Paris 1965, tr. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 2001.

VIETTA, S., – UERLINGS, H., (Hrsg.), *Moderne und Mythos*, Fink Verlag, München 2006.

ALTRI STUDI E TESTI CONSULTATI:

ARISTOTELE, *Fisica*; trad. it di L. M. Castelli, ID. *Fisica. Libro IV*, Carocci, Roma 2012.

ID., *Problemata*; trad. it. di M. F. Ferrini, ID., *Problemi*, Bompiani, Milano 2002.

BATTISTINI, A., *L'ermeneutica genetica di metafora, mito ed etimologia nel pensiero antropologico di Vico*, in A. M. Lorusso (a cura di), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, pp. 235-254.

BEIERWALTES, W., s.v., *Licht e Lichtmetaphysik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Schwabe & Co., Basel, Stuttgart 1980, pp. 282-290.

BOTTURI, F., (a cura di), *Le ragioni dell'etica. Natura del bene e problema fondativo*, Vita e pensiero, Milano 2005.

CUSANO, *De docta ignorantia*; trad. it. cura di G. Santinello, *La docta ignorantia*, Rusconi, Milano 1988.

DI CESARE, D., *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, «Bollettino Centro studi vichiani», XVI, 1986, pp. 325-334.

ERODOTO, *Storie*; trad. it. di L. Annibaletto, Mondadori, Milano 2000.

ESIODO, *Teogonia*, ed. it. a cura di E. Vasta, Mondadori, Milano 2004.

FABIANI, P., *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze 2002.

FERRETTI, G., (a cura di), *Il tempo della memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione*, atti del secondo Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 16-18 maggio 1985, Marietti, Torino 1987.

FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe III: Briefe, Band 3: Briefe 1796–1799, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Peter K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

FRANZINI, E., *I simboli e l'invisibile*, Il Saggiatore, Milano 2008.

GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenaiion, Wiesbaden 1978; trad. it. di C. Mainoldi, ID., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

GOETHE, J.W., *Maximen und Reflexionen*, hrsg. von M. Hecker, Weimar 1907; trad. it. a cura di Stefano Zecchi, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 1983.

GRIFFERO, T., *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.

ID., *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

GRIMM, J., - GRIMM, W., *Das Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde., (in 32 Teilbänden), S. Hirzel, Leipzig 1854-1960.

HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; trad. it. di Marina Calloni, ID., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

HUMBOLDT, W. von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmlers, Bonn 1960, (rist. anast. dell'originale Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1836); trad. a cura di D. Di Cesare, ID., *La diversità delle lingue*, Laterza, Bari 1991.

JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel des Geschichte*, Piper, München 1949; trad. it. a cura di A. Guadagnin, ID., *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

JAUSS, H.-R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; trad. it. a cura di C. Gentili, ID., *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1987-1988.

JONAS, H., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1973; trad. it. di Anna Patrucco Becchi, ID., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1999.

KAFKA, F., *Prometeo*, in ID., *I racconti*, a cura di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 1985.

KRANZ, M., *Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 53, 2011, pp. 153-226.

LÖWITH, K., «*Verum et factum convertuntur*»: *le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in P. Piovani (a cura di) *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 73-111.

MARINO, M., *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Il Mulino, Bologna 2008.

MARQUARD, O., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 1986; trad. it. di G. Carchia, ID., *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991.

ID., *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Reclam Stuttgart 2003.

- ID., *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in *ivi*, pp. 46-71;
- ID., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen*, in *ivi*, pp. 146-168;
- ID., *Zeit und Endlichkeit*, in *ivi*, pp. 220-233.
- MEIER, H. G., s.v., «Begriffsgeschichte», in J. Ritter – K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, Schwabe & Co., Basel, Stuttgart 1971, p. 798.
- MELCHIORRE, V., *Memoria storica e memoria metafisica. Note di fenomenologia trascendentale*, in G. Ferretti (a cura di), *Il tempo della memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione*, Marietti, Torino 1987, pp. 295-306.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007
- PAREYSON, L., *L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1974.
- ID., *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in *ivi*, pp. 39-75.
- PERONE, U., *Modernità e memoria*, Sei, Torino 1987.
- ID., *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.
- ID., *Presente possibile*, Guida, Napoli 2005.
- PIOVANI, P., (a cura di) *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968.
- PLOTINO, *Enneadi*; trad. it. di Roberto Radice, Mondadori, Milano 2006³.
- PORFIRIO, *De antro nympharum*; trad. it. a cura di Laura Simonini, ID., *L'antro delle Ninfe*, Adelphi, Milano, 2010.
- RICOEUR, P., *Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, Paris 2000; trad. it. a cura di D. Iannotta, ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- RITTER, J. – GRÜNDER, K., (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel, Stuttgart 1971 sgg.
- RITTER, J., *Vorwort*, in J. Ritter – K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, Schwabe & Co., Basel, Stuttgart 1971.
- ROTHACKER, E., *Geleitwort*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 1, 1955, pp. 5-9.

ID., *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, eingeleitet und durchgesehen von Wilhelm Perpeet, H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1966.

SIRONI, D., "La teoria della ricezione" di Hans Robert Jauss, «Iride», 21, maggio-agosto 1997, pp. 348-359.

TRABANT, J., *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

VICO, G., *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1928.

ID., *La scienza nuova*, 1744, in *ivi*, vol. IV.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984 (1957¹); trad. it. di Umberto Proch, ID., *Niccolò Cusano. La filosofia nel trapasso dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di Giovanni Santinello, Morcelliana, Brescia 1993.

WEINRICH, H., *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, Beck, München 2004; trad. it. di F. Rigotti, ID., *Il tempo stringe. Arte ed economia della vita a termine*, Il Mulino, Bologna 2006.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, in ID., *Schriften. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1960.