

INDICE

INTRODUZIONE.....pag. 2

CAPITOLO PRIMO

Le metafore assolute dai Paradigmen a Schiffbruch mit Zuschauer

§1 Metafore della storia o la storia delle metafore: *Paradigmi per una metaforologia*.....pag.12

§2 Per una teoria della incocettualità: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseins Metapher*.....>> 23

CAPITOLO SECONDO

Il mondo della vita e le sue proprie storie

§1. Il tema della vita: a confronto con E. Husserl.....pag.40

§2. La distanza ontologica: il dominio sul reale.....>> 60

CAPITOLO TERZO

La metafora del naufragio: finitezza dell'uomo e crisi del soggetto

§1. Il naufragio del soggetto.....pag.68

BIBLIOGRAFIA.....pag.88

Das dritte Höhlengleichnis

PRESENTAZIONE.....pag.96

La terza allegoria della caverna.....pag.99

INTRODUZIONE

A mia figlia Eugenia,
perché il suo amore mi alimenta.

A mio marito Maurizio,
perché "là dove c'è il pericolo cresce anche ciò che salva."

Determinante per l'analisi condotta nella presente ricerca è stato certamente il grande interesse, potremmo meglio definirlo come una forte curiosità intellettuale, che il pensiero di Hans Blumenberg è in grado di suscitare in chi si imbatte, e non per caso, nella lettura dei suoi scritti. Mi colpisce a tal proposito, tra i tanti illustri pareri espressi dai suoi esegeti, perché capace lapidariamente di individuare l'oggetto di un interesse che si fa via via tanto più forte quanto più si approfondiscono gli studi su questo filosofo, il giudizio, che O. Marquard ha dato, celebrando il filosofo di Lubeca a pochi mesi dalla scomparsa, sugli scritti di Blumenberg, definendoli nell'omogeneità costitutiva dell'intero itinerario riflessivo "l'opera di gran lunga più affascinante del dopoguerra tedesco". A ciò va aggiunto il fascino che al di là del tessuto speculativo, che andremo ad analizzare è dato anche da una scrittura, che, se pur nella distanza, diviene appassionata; in particolare è un fascino quello riconosciuto da O. Marquart, che si presenta in primo luogo già a partire dal rischio iniziale, cui la lettura attenta dei testi ci espone, ovvero quello di una sfida sempre riproposta allo studioso sul come indirizzare l'approccio di un tale confronto ed in secondo luogo dalla scoperta sorprendente per noi che la questione della scelta metodologica dell'interprete comincia a suggerire all'interprete stesso qualcosa di più prezioso sull'articolazione del pensiero dell'autore, e questo qualcosa di più prezioso è capace di fornire indicazioni precise sul *Grundgedanke*, sul carattere costitutivo ed originario del suo pensiero. E' da qui che abbiamo iniziato a ragionare, dalla consapevolezza maturata attraverso la

lettura dei testi, attraverso la <<mole smisurata>> delle pagine, che caratterizzano l'estensiva ed *entropica* scrittura blumenberghiana e questo prima ancora di circoscrivere l'ambito eminentemente tematico, entro cui cominciare a domandare ed a costruire un percorso argomentativo. Il *dilemma* di non sapere in sostanza se optare per un'indagine sistematica e teorica capace di estrapolare i concetti fondanti, sfrondando nella sterminata mole narrativa, di cui si costituisce la sua fenomenologia della storia oppure optare per un approccio prosastico intento a descrivere la molteplicità dei percorsi, in cui il pensiero di Blumenberg si declina nel tentativo di far emergere quell'inconcettuale originario, che connettivamente le appartiene, questo stesso dilemma dicevamo, non risolvibile a nostro avviso in maniera pacificante, ci ha aperto il varco verso il volto più autentico di una filosofia, in cui la *Nachdenklichkeit* si declina come arte della variazione, rispecchiando una caratteristica intrinseca al lavoro di Hans Blumenberg: parliamo cioè della qualità irriverentemente retorica rappresentabile nelle continue esitazioni del pensiero all'interno dello spazio plurimo delle metafore, attraverso le quali accade e senza via d'uscita la messa a nudo della nostra finitezza.

Il discorso filosofico di Blumenberg si ricostruisce solo con un laborioso lavoro di decostruzione della esposizione, che il pensatore fa nei suoi testi delle riflessioni altrui, un movimento di pensiero spesso inverso rispetto a quello che egli, apparentemente, ci induce a seguire: potremmo parlare quasi di un metatesto, che scorre parallelamente al testo stesso o meglio di due testi, che si sviluppano contemporaneamente su piani interpretativi plurimi, ma spesso convergenti nell'unico impianto ermeneutico, che anima il pensiero: abbiamo cercato di mostrare nello sviluppo della nostra analisi il dinamismo originato dallo svolgimento dei due piani, di cui si costituisce l'impianto speculativo. Nella ferma volontà di non comparire manifestamente in quanto soggetto-autore e dunque nel ritirarsi nascondendosi, Blumenberg, in un movimento ellittico del

pensiero attento ad evitare ogni condensazione tematica, induce una decentralizzazione dello stesso ordine del discorso filosofico. Tanto più appare de-centrata la sua filosofia, tanto più essa acquisisce potenza sui materiali problematico- filosofici, di cui si costella.

E' stata la lettura del testo *Schiffbruch mit Zuschauer.Paradigma einer Daseinsmetapher* a costituire un illuminante supporto nell'individuare e definire ciò che nei nostri intenti vuole essere il cammino, da cui si delineano gli spunti riflessivi iniziali di questo lavoro di ricerca. Nel testo citato l'orizzonte dischiuso dalla domanda sull'essenza costitutiva della metafora assoluta si va costituendo come lo spazio, in cui la stessa *Nachdenklichkeit*, la pensosità blumenberghiana, ritrova il suo proprio luogo di appartenenza: quello della *Lebenswelt*.

Solo alcuni anni prima in *Paradigmen zu einer Metaphorologie* il tentativo di assumere come oggetto di riflessione l'emergenza della metafora nella storia del pensiero portava Blumenberg ad approdare all'insolita costituzione di una nuova filosofia delle forme simboliche attraverso l'analisi di una storia della cultura, che si presenta solcata da metafore di lunga durata. Come risaputo l'attenzione in questo testo si sposta sulle modalità di trapasso tra differenti paradigmi epocali, piuttosto che sull'accertarsi dello stato logico di ciascuno di essi, della loro concordante omogeneità concettuale. Si tratta, quindi per Blumenberg, di riuscire a scoprire e dunque di attestare la carenza logica, il vuoto concettuale, attraverso cui la metafora fa irruzione, originando il costituirsi di inediti paradigmi concettuali. Volendo semplificare in questo contesto, ciò che, in seguito, argomenteremo in modo più articolato, è come dire che la storia delle metafore è un sotto insieme all'interno della grande famiglia della storia dei concetti e che la peculiarità delle metafore è custodita nella loro funzione dinamica ovvero nel loro essere momenti di passaggio: la forza ed il movimento *ektropico* dell'immagine servono da supporto alla tensione unitaria e cristallizzante del concetto; e lo vediamo

nel testo quando l'insorgenza metaforica sembra scaturire proprio dall'emergenza di sopperire alla stessa discontinuità logica del dinamismo storico. Riguardo gli esiti ultimi, i *Paradigmen*- unica opera almeno nell'intento dell'autore a carattere metodico-sistematico- tracciano le linee programmatiche di una metaforologia incapace di definire la natura vera della metafora o meglio di restituirle la sua autonoma dignità e potenza. Fare questo significherebbe per Blumenberg affrontare il problema teoretico di una ridefinizione del rapporto tra *logos* e immaginazione, che nei *Paradigmen* genera un'*aporia* accennata, ma che non trova alcuno sviluppo teoretico, quella cioè di una vera e propria dicotomia costitutiva tra la genetica costruttività dell'immaginazione e l'immobilità di un fondo primario. Ha ragione a nostro avviso F. Desideri¹ ad affermare che continuare a scandagliare dalle fondamenta l'universo metaforico avrebbe reso problematico a Blumenberg continuare a parlare di un <<fondo costitutivo>> cieco ovvero non in relazione alla forza decostruttrice o decristallizzante dell'impianto metaforico stesso; ed ancora riflettere in direzione di una possibilità d'accesso a questo fondo costitutivo iniziale.

Tali questioni, attraverso lo sviluppo delle quali si decide delle stesse sorti del pensiero filosofico e del soggetto in Blumenberg, lo conducono necessariamente a rivedere i presupposti fondanti della metaforologia: ci riferiamo per induzione alla questione inerente la referenza in particolare, e più in generale al rapporto tra simbolo e metafora laddove la loro *simmetrica polarità* nei *Paradigmen* sembrerà successivamente inadeguata a cogliere quell'aspetto decisivo della metafora stessa vista come "organo elementare del rapporto con il mondo" capace "di rendere possibile l'abbandono della percezione e della presentificazione come libera disponibilità su ciò che non è presente".

¹ F.Desideri, *Una filosofia in controluce*, in, *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, a cura di A.Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999, p.87.

In *Schiffbruch mit Zuschauer* Blumenberg sembra ormai convinto che la riflessione sulla metafora conduca proprio nella direzione aperta e dischiusa da una ritrovata altra referenzialità, che ora si chiarisce come “un ristretto caso speciale di inconcettualità”; per questo motivo, egli continua, “una metaforologia che non si limiti alla prestazione della metafora per la formazione dei concetti ma la prenda come filo conduttore in vista del mondo della vita non se la caverà senza inserirsi nel più vasto orizzonte di una teoria della inconcettualità”².

come si vede non si tratta più, parafrasando il testo, di fornire un aiuto ai concetti, i quali a loro volta porterebbero a compimento il dispositivo metaforico (come sembra accadere anche in *Die Lesensbarkeit der Welt*) non si tratta di costruire dei supporti per poi reintegrarli nell’unità concordante dei fenomeni, ovvero dicendola con Husserl non si tratta di un disturbo qualificato come sussidio. Le metafore assolute di Blumenberg ineriscono al mondo della vita, hanno nel loro nucleo l’*humus* aurorale dell’impredicabilità : la *Lebenswelt* blumenberghiana è un mondo di esperienza non traducibile nei modi della dicibilità e non attingibile, mutuando il linguaggio formulato da Blumenberg nella prima sezione di *Lebenszeit und Weltzeit*, a partire da una intenzionalità, che mira al raggiungimento del grado zero della coscienza. Se da un lato le metafore assolute sono apertura ed accesso al mondo della vita ed ancora husserlianamente alla zona precategoriale, non tematizzata dell’esperienza, da cui si diparte ogni conoscenza esplicita, riflessa - esse sarebbero in forme inattese e fulminee accesso alla ricchezza dei riferimenti polisemici intrinseci alla *Lebenswelt* - dall’altro esse rappresentano il limite e l’alone indicibile del dicibile, l’impensabile di ogni pensato.

² H.BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,1979, trad. it. a cura di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore,Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985,p.115.

Ed allora, cosa ne è del movimento pendolare, che la metafora ci concede come la ricerca incessante, in cui il nostro stesso pensiero ritrova la sua autentica mobilità? Siamo forse, cercando di istituire un dialogo tra filosofi, tanto lontani dalla metafora pensata dal Derrida della *Mythologie blanche* (*La métaphore dans le texte philosophique*) quanto lontanissimi dalla metafora pensata dal Ricoeur de *La métaphore vive*.

Relativamente a quanto esposto poc'anzi, infatti, la tensione tra simbolo e metafora si converte in vettore di un movimento irreversibile, in cui al pensiero sembra non più possibile, il ritorno a sé, il ritorno alla calma quiete della coscienza. Non a caso nella metafora del naufragio con spettatore il fuoco teoretico è rappresentato dallo spettatore stesso, ovvero da colui che guarda, che fa, cioè, del vedere il tramite della sua attività conoscitiva. Ma nella stessa narrazione di Blumenberg è proprio il concetto di conoscenza come *eidos* (*inconcettualità non coincide con visibilità*), che viene fatto esplodere, e con esso il bagaglio delle sue acquisite certezze teoriche: quello del naufragio sembra essere il destino del soggetto, dello spettatore stesso, che nietzschianamente ritrova nell'elemento mobile la sua vera patria. Così il naufrago post-copernicano è per Blumenberg il vero Odisseo dell'età moderna, colui che sempre esposto al rischio in mare non conosce approdo: chi naufraga siamo noi, la terra non è più la terra ferma, ci siamo imbarcati, abbiamo dovuto tagliare i ponti e non dobbiamo più avere nostalgia dello spettatore, perché non esiste più terra alcuna.

Solo pochi anni prima della stesura di *Schiffbruch mit Zuschauer* il passaggio dalla *Selbstverständlichkeit* alla *Selbstverständigung* teorizzato da Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* costituisce l'amara, ma non renitente attestazione del limite umano e dei limiti ultimi, cui l'uomo stesso è esposto durante il tempo nella sua esistenza storica. Il presagio del naufragio blumenberghiano si avverte già nella riflessione sul concetto di secolazzazione come realizzazione dell'assoluto nella storia;

riflessione sulla quale Blumenberg lascia trasparire l'ormai maturata consapevolezza - ed in questo testo diventa quanto mai faticoso lavorare attraverso la scrittura ellittica di Blumenberg per ricavare le tracce del pensiero del fenomenologo della storia all'interno del sentiero tracciato dal filosofo della storia- dell'impossibilità di guardare al processo storico come processo compiuto, come testimonianza del trionfo della ragione o come incarnazione del dogma, dovendola piuttosto afferrare solo come scenario, in cui si giocano le infinite possibilità concesse all'uomo stesso di manifestare il carattere *privo di garanzie dell'esistenza e dell'infinità della sua coscienza critica*; ne emerge un'idea del processo storico da leggere non come scenario, in cui si assiste a piene e compiute realizzazioni, ma come orizzonte effettivo, in cui l'uomo inevitabilmente patisce: l'antinomia tra desideri e realtà, possibilità ed attuabilità, ideale e fattuale, teoria e vita, nella forbice temporale irriducibile compresa tra *Lebenszeit e Weltzeit*. E nella scissione, nella incommensurabilità di questi termini, nella presa di coscienza amara di uno iato irrisolvibile tra $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ ed esistenza effettiva, lavora la filosofia di H. Blumenberg con la sua metaforologia, metafora dopo metafora.

Così attraverso un tale percorso analitico si dischiude l'orizzonte riflessivo, entro cui cominciare ad interrogarsi sui contorni teoretici, in cui la *Nachdenklichkeit* blumenberghiana prende forma e sulla tensione emotiva, da cui essa si origina e si dispiega; sembra generarsi da una matrice antica per la filosofia, la indica lo stesso Blumenberg in *Weltzeit und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, quella di uno stupore ormai dimenticato dal pensiero moderno, perché, come gli suggerisce John Locke, convertito in mero disagio. Solo alimentando con lo stupore la ricerca filosofica è possibile ricondurre "il pensiero all'esser pensosi, alla sua origine, al terreno che ha abbandonato, ma a cui deve sempre ritornare. Lo si chiami pure, il

terreno del mondo della vita”³.E questa riconduzione, a sua volta, ha inizio solo in seguito alla distruzione operata ai danni del mondo della vita, quando il mondo assume una <<corporeità>> contro le aspettative del soggetto ed impone il proprio riconoscimento come *Wirklichkeit*. In questo contesto Blumenberg sembra restare fedele al motto husserliano *zu dem Sachen Selbst*, ma, nel confronto serrato che in maniera più o meno dichiarata impegnerà tutto il suo percorso riflessivo, con una presa di distanza teoretica ferma e certissima :

Non è dunque il mondo della vita ciò che nella fenomenologia porta verso il realismo: è la sua distruzione, l’uscita da esso, il suo precipitare nel substorico- ma anche la spettrale irrealtà dell’incessante tentazione di restaurarlo, lasciando sprofondare tutto ciò che aveva potuto portare il nome di realtà solo perché allora sarebbe stato provvisorio. Non si tratta di decidere di un<< realismo>> contro un<< idealismo>>, ma solo di comprendere la realtà che evochiamo per mezzo di nomi, quali vissuti <<fondano>> il suo significare ciò che essa significa.

La realtà (Realität) stessa è il tema che non è accessibile a nessun realismo. Il realismo deve dunque poter essere descritto nel contesto di una teoria del mondo della vita in base al tipo ed al modo delle proprie pretese. ⁴

La *Nachdenklichkeit* e la metafora si declinano dunque a partire da un comune fondamento inaccessibile, imprevedibile, inafferrabile in un rapporto condizionale di domanda e risposta. Così come indicatoci dal movimento entropico compiuto dalle metafore in *Schiffbuch mit Zuschauer*, la *Lebenswelt* è concetto limite per il pensare blumenberghiano, ma anche concetto del limite, cui la conoscenza ed il pensiero endemicamente sono esposti. La “terra inesplorata” come la chiamerà Blumenberg in

³ H.BLUMENBERG, *Nachdenklichkeit*, in <<Neue Zürcher Zeitung>>, Zürich,1980, n. del 21 novembre, trad.it. a cura di Lea Ritter Santini, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia, 1981, p.4.

⁴ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,1981, trad. it. a cura di B.Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*,Bologna, Il Mulino, 1996,pp.83-84.

Die Sorge geht über den Fluss non verrà calpestata e non c'è più scelta alcuna tra mettersi in mare o restare a casa: *Vous êtes embarqués*.

La pensosità abita in questa fluttuante terra di confine, in una frontiera mobile, in una tensione attenta e paziente verso il ritorno all'origine, nella quale non riesce mai ad identificarsi e ritrovarsi, dunque in uno spazio metaforico: apertura verso una *realtà-limite* nella sola distanza irriducibile capace di localizzarla. Lo stupore malinconico si dipana allora nella filosofia apogrammatica di Blumenberg dalla possibilità di giungere ad indicare se non altro questa zona d'origine anche senza mai riuscire a circoscriverla e dalla attestazione che non può esistere nella *Toposforschung*, cui la pensosità di Blumenberg tende, un compimento finale.

E qui la consapevolezza traccia ormai il monito per il destino del nostro pensiero, l'unico certamente individuabile nelle riflessioni di Blumenberg: quello di custodire la prossimità, per garantire alla riflessione filosofica la salvaguardia della contingenza almeno nella proiezione dell'ombra della sua sussistenza. Si legge in *Höhlenausgänge*:

Questo gli lascia afferrare la memoria della caverna. La caverna non rappresenta solo lo stadio finale della catastrofe di un più accelerato processo culturale (*Kulturprozesse*), bensì anche il rifugio (*die Zuflucht*) da quello, ancora dalla decadenza da un lontano apogeo (*Höhepunkten*) dell'esposizione culturale dell'umanità. Più luce! (*Mehr Licht!*) è il postulato indispensabile per l'umanità. Non troppa luce (*Nicht zu viel Licht!*) è l'altro, quale del movimento di fuga nella caverna, che la voglia mai estinta ha rivolto verso le ombre (*den Schatten*).⁵

Se al grido del postulato *Mehr Licht!- Nicht Mehr Licht!* non è ancora possibile dunque abbandonare la caverna platonica come il luogo del filosofare, il confronto è con

⁵ H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, *op. cit.*; p. 55.

L'immagine della caverna, oltre la ricezione platonica, metafora assoluta della metaforologia blumenberghiana, è indizio di una situazione originaria: la necessità del distacco, di una situazione del puro scaturire. Tra le pareti della caverna si accende la vita antepredicativa delle immagini, delle proiezioni, dei desideri.

*Höhlenhausgänge*⁶, là dove l'ombra è di per se stessa l'altra faccia della luce o anche la vertigine, la cesura, il rischio, in cui ciò che è luminoso può sempre infrangersi, la sua radicale carenza, il vuoto costitutivo, a partire dal quale si diffonde, allora la pensosità di Blumenberg chiede, titanicamente, di abitare una *Zwischenwelt*, una terra indefinita ma certissima, zona di frontiera, che sola permette di incontrare e riconoscere il limite: quella *Lebenswelt*, il mondo della vita, quell'origine, *che ha le sue proprie storie* e delle cui tracce abbiamo solo metafore.

⁶Citando Kolakowski, Blumenberg scrive che se l'uomo non uscisse dalla caverna non ci sarebbe storia ed egli resterebbe prigioniero delle ombre, ma se non ci ritornasse sarebbe preda dell'autodistruzione. Linguisticamente, come si evidenzia nel passo riportato nel testo, le riflessioni di Blumenberg si dispiegano attraverso il gioco di richiami istituito dai due termini tedeschi *Flucht* e *Zuflucht*. La caverna è certo il luogo da cui si fugge, ma è anche il luogo, al quale si fa ritorno, cercando rifugio e protezione. C.f.r. H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 55-58.

CAPITOLO PRIMO

Le metafore assolute: dai Paradigmen a Schiffbruch mit Zuschauer

§ 1. Metafore della storia o la storia delle metafore: *Paradigmi per una metaforologia.*

Publicato nel 1960, ottenuta la cattedra di filosofia a Gießen, nel prestigioso <<Archiv für Begriffsgeschichte>> fondato da E. Rothacker, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, è lo scritto con il quale Blumenberg inaugura un innovativo programma di ricerca ed indagine filosofica. L'intento programmatico all'occhio attento di chi legge è già contenuto nel titolo stesso dell'opera, nell'idea di movimento, che lo *zu einer* produce come attesa di compimento e realizzazione prossima⁷, e questa si determina a partire da un metodo paradigmatico, che è di per se suscettibile di alcun risultato definitivo, ma sempre possibile, atteso, auspicabile. Non basta ricordare, però, *l'humus* storico-filosofico dal quale esso nasce e si sviluppa - l'orizzonte storiografico, all'interno del quale può essere inquadrata l'opera, è certamente quello caratterizzato dai rapporti della *Begriffsgeschichte* come punto di confluenza della *Geistesgeschichte* e della metaforologia di Gründer e Curtius - per ritrovare attraverso la nostra analisi le

⁷ Enzo MELANDRI, nell'introduzione all'edizione italiana del testo, definisce magistralmente ottativo il senso dello << per una >> contenuto nel titolo del testo. C.f.r. Enzo MELANDRI, *Per una filosofia della metafora*, in, Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1960, trad. it. a cura di Maria Vittoria Serra, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. VIII-IX.

Grundlinie del pensiero blumenberghiano, poiché la sua adesione a generi o correnti filosofiche è sempre filtrata, differita, apparente: esse dettano solo la forma, entro cui però un più originale progetto filosofico si dischiude e si articola.

Questo progetto filosofico prende avvio attraverso il tentativo di delineare una metaforologia ,che, per stessa ammissione dell'autore, si colloca nel contesto filosofico dell'*Historismus* ,ma nella precisa direzione indicata dalla ferma volontà di indagare l'*archeologia* dei rapporti originari ed essenziali tra esistenza, coscienza storica, sapere filosofico. Solo nell'orizzonte circoscritto da tali rapporti di implicazione è possibile "precisare la relazione della metaforologia con la storia dei concetti (in senso etimologico stretto), come tale che l'una è in funzione dell'altra: la metaforologia tenta di riattingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche, ma vuole anche far conoscere con quale "coraggio" lo spirito si espone allo scoperto nell'arditezza delle sue immagini, e come in questo coraggio di arrischiare progetta la sua storia"⁸.

Si palesa, fin dalle pagine iniziali del testo, che il senso della metaforologia in Blumenberg dipende e si chiarisce solo attraverso una ridefinizione della metafora attuata al di fuori degli angusti orizzonti della retorica tradizionale, ovvero quelli riconducibili alla considerazione delle metafore nella precipua funzione di traslati o mera sostituzione; attraverso una tale laboriosa determinazione si decide delle sorti dell'essenza stessa del nostro pensiero, di quel *terreno alluvionale*, di cui parla a ragione E. Melandri, su cui esso fonda le radici.

Cerchiamo di ragionare attraverso il testo. Nell' introduzione all'opera, l'orizzonte riflessivo, in cui si inquadra la metaforologia blumenberghiana, è quello aperto da un confronto teorico con la logica poetica della fantasia di Gianbattista Vico, si tratta cioè della sezione, in cui il filosofo nella *Scienza Nuova* si sofferma sulla questione inerente

⁸ H. BLUMENBERG, trad. it. a cura di M.Vittoria Serra,*Paradigmi per una metaforologia*,Bologna, il Mulino,1969, *op. cit.*, p.8.

la metafisica poetica⁹ in quanto trattazione del discorso traslato della metafora, che fino a quel momento si annoverava tra le figure della retorica. Il richiamo a Vico è certamente fondamentale per Blumenberg, come presa di coscienza, nell'aver egli per primo compreso come la logica della *Prima regola* cartesiana sulla chiarezza e sulla distinzione privi la storia del suo senso essenziale, poiché, in base ai suoi criteri di pretesa <<oggettività>>, essa sarebbe chiamata ad assumere un impianto concettuale rigoroso, una pura concepibilità logica, attraverso la quale diventerebbero del tutto incomprensibili ed ingiustificabili le battute d'arresto, i vuoti costitutivi, il groviglio spesso opaco, di cui sono intessuti il processo storico e di qui la storia stessa dei suoi concetti. Per Vico la chiarezza e la distinzione, di cui parlerà Cartesio, spettano solo al rapporto cognitivo del creatore con il mondo da lui forgiato; ciò che resta all'uomo è un universo fantastico: "il mondo delle immagini e delle sue congetture e proiezioni, della sua "fantasia", nel nuovo senso produttivo ignoto all'antichità"¹⁰.

Eppure, qui sta il punto cruciale, perché mai per Blumenberg il compito di portare a termine quella che si propone in prima istanza come un'indagine storica dipende da una ricerca, da una riflessione circostanziata sulla metafora e sulla sua autentica potenza? Poiché una tale riflessione conduce a riconoscere la "carezza logica attraverso la quale la metafora fa irruzione e tale aporia si presenta precisamente con la massima evidenza là dove essa non è teoreticamente ammessa". La metafora irrompe nello spazio del teoricamente inadempibile ovvero rompe il silenzio prodotto dalla carezza logica dell'argomentazione. Eppure, ancora, bisogna chiedersi quale grado di legittimità e validità si può attribuire alla loro presenza nel linguaggio filosofico.

⁹ <<Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza delle gentilità, dovette cominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette esser di tai primi uomini, siccome quelli che erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie>>. G. VICO, *La scienza nuova*, Biblioteca universale Rizzoli, 1977, Milano, pp.261-262.

¹⁰ Ivi, *op. cit.*, p.5.

Secondo la logica cartesiana, restando fedeli al riferimento blumenberghiano, esse sarebbero solo indici dello stato di provvisorietà della filosofia, la quale deve invece tendere come misura regolativa ideale ad un *logos* puro. In tale prospettiva, le metafore della lingua filosofica non sarebbero altro che residui di un presunto processo di perfezionamento e la metaforologia assumerebbe il compito di effettuare una demolizione critica, attraverso l'eliminazione del carattere spurio dell'enunciazione metaforica, e dunque parallelamente attraverso la cancellazione della precarietà del pensiero, di cui essa rappresenta lo specchio riflettente.

Il progetto metaforologico di Blumenberg si origina invece proprio dalla riflessione su questo scarto, ovvero dall'idea oramai maturata che certe metafore potrebbero essere elementi primi della lingua filosofica, "traslati irriducibili alla proprietà della terminologia logica"¹¹. Nel linguaggio filosofico di Blumenberg essi vengono denominati *metafore assolute*. L'irriducibilità giunge dall'ambito della loro forza immaginativa, che pur precedendo il pensiero ne definisce un orizzonte (*bildlich e vor-denklich*). Se queste esistono "l'accertamento e l'analisi della loro funzione d'enunciato, non risolvibile in concetti, costituirebbe una parte essenziale della storia del pensiero (dei concetti intesi in senso così esteso)". Tale lato pertiene in senso stretto al concetto di proiezione simbolica. Una metaforologia così concepita, recupera nello stesso orizzonte teorico anche il primo tipo di metafore, qualificate come residuati, proprio là dove la scoperta dell'esistenza delle metafore assolute determina l'infrazione della "pretesa cartesiana ad una teleologia di logicizzazione"¹². La violazione di tale pretesa tende ad abolire la relazione istituita tra modi traslati e modi impropri del discorso. L'apertura innanzi tutto pertinente alla storia dello spirito, che tale idea di metafora produce sul concetto stesso di storia, concerne quindi non soltanto il rapporto tra "logica della fantasia" e *logos*, ma anche la compresenza di un fondo

¹¹ H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969, *op. cit.*, p.8.

¹² *Ibidem*, p.8.

costitutivo primario, più precisamente definibile anche come deposito di *symbola* originari. E qui l'intervento di Blumenberg diviene critico nei confronti di Vico, allorquando quest'ultimo, pur dichiarando altrettanto proprio il linguaggio metaforico, ricade nella dicotomia cartesiana, "riservando al linguaggio della fantasia un'epoca primitiva della storia". La teorizzazione delle metafore assolute non può essere la base per tentare un'operazione di riduzione, ossia di indagine dei vari livelli delle immagini primarie, bensì il fondamento per una considerazione della fantasia "come una sfera catalizzatoria alla quale il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario".¹³

La teoria aristotelica della metafora in quanto figura dianoetica-linguistica ci sembra offrire, in questo contesto argomentativo, un elemento di confluenza storico-teorico nel progetto metaforologico di Blumenberg.

Ma certamente, chiamati a dover rintracciare l'*Ortbestimmung* teoretico della metaforologia dei *Paradigmen*, non è possibile non confrontarsi con la *Kritik der Urteilskraft* di Kant. In particolare è il paragrafo 59 a fornire spunti riflessivi alle successive argomentazioni:

Per provare la realtà dei nostri concetti sono sempre richieste intuizioni. Se i concetti sono empirici, le intuizioni si chiamano esempi. Se sono concetti puri dell'intelletto, le intuizioni sono detti schemi. Se poi si pretende che sia provata la realtà oggettiva dei concetti di ragione, cioè delle idee, e precisamente a vantaggio della loro conoscenza teoretica, si vuole qualcosa di impossibile, poiché non può essere data assolutamente alcuna intuizione che sia loro adeguata.

Ogni *Hypotypose* (*Dastellung, subiectio sud adspectum*), in quanto rendere sensibile, è duplice: o è schematica, laddove ad un concetto colto dall'intelletto viene data a priori la corrispondente intuizione; o è simbolica, laddove ad un concetto che soltanto la ragione può pensare ed al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ne viene sottoposta una nei cui

¹³ *Ibidem*, p.19.

confronti il modo di procedere della forza di giudizio è semplicemente analogo a quello che quest'ultima segue nello schematizzare, cioè essa si accorda con il concetto semplicemente secondo la regola di questo modo di procedere e non secondo l'intuizione stessa, di conseguenza semplicemente secondo la forma della riflessione e non secondo il contenuto.

E' un uso della parola simbolico, accolto sì dai moderni logici, ma invertendone e falsandone il senso, nel contrapporla alla specie rappresentativa intuitiva, perché quella simbolica è solo una specie di quella intuitiva. Quest'ultima può infatti essere divisa in specie rappresentativa schematica e simbolica¹⁴

Stichwort di questo passo riportato è certamente il termine tedesco <<*Korrespondenz*>>, attraverso il quale si esprime la questione filosofica inerente la coincidenza tra rappresentazioni sensibili e concetti . Per esporre e dimostrare la realtà dei concetti sono sempre necessarie le *Anschauungen* corrispondenti. Ma per i concetti di ragione difficile diventa riferirsi a questa relazione in quanto per le idee, appunto, non è possibile rintracciare alcuna visione ad esse commisurate (*angemessen*). Rappresentazione sensibile è qui intesa da Kant come rappresentazione sotto forma sensibile, ed in quanto tale ricondotta alla figura retorica della *Darstellung* o *hypotyposis* con un chiaro riferimento al senso tecnico di rappresentazione vivente, che magistralmente Quintiliano, nell'*Istitutio Oratoria*, le attribuisce . La visione corrispondente al giudizio di ragione può essere rintracciata dalla facoltà del giudizio solo per analogia con ciò che esso osserva nella schematizzazione, istituendo una conformità con l'osservato solo attraverso la regola e non secondo il contenuto della visione stessa, ovvero solo secondo la forma e non il contenuto della riflessione.

Bisogna rilevare che nelle righe successive del testo riportato, affrontando la questione dell'uso dei termini *simbolo* e *simbolico* in campo logico, Kant riferisce che è simbolica

¹⁴ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1970, trad. it. a cura di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 401-403.

quella visione la quale contiene qualcosa di appartenente all'oggetto. Se i simboli restano definiti da un rapporto di coappartenenza con la visione dell'oggetto, in relazione alle idee di ragione possono essere definiti come loro esposizioni indirette; il linguaggio filosofico stesso adopera, e da sempre, esposizioni indirette, che contengono solo simboli per la riflessione, in base all'analogia. E' legittimo definire conoscenza un tale modo di rappresentazione, per l'importantissima ragione che se essa non contiene un principio della definizione teoretica dell'oggetto, ossia sul suo essere di per sé , contiene però il principio della sua definizione pratica , ossia di che cosa l'idea dell'oggetto rappresenti per noi e per l'uso di essa in conformità con i nostri scopi; la verità di una metafora può essere allora solo pragmatica, un principio della determinazione pratica e non teoretica dell'oggetto(se le cose stanno così, precisa Blumenberg, tutta la nostra conoscenza di Dio è simbolica).A tal proposito proprio Blumenberg evidenzia come sotto il titolo del simbolo Kant ponga il problema della *traslazione della riflessione*: poiché per le idee non può essere prodotta un'intuizione adeguata, ad esse corrisponde "una rappresentazione la quale ha in comune con l'intenzionato solo la forma della riflessione, ma nessun elemento di contenuto".¹⁵

Ai simboli kantiani corrispondono nell'orizzonte filosofico blumenberghiano metafore, cosicché la metafora assoluta si ridefinisce qui come traslazione della riflessione su un concetto del tutto diverso, il quale forse non può mai comprendere un' intuizione>>¹⁶.

Per questo motivo la paradigmatica metaforologica opera come *modello in funzione paradigmatica*¹⁷: in quanto ridefinizione di quella più profonda indagine che la

¹⁵ H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1960, *op.cit.*:p.10.

¹⁶ *Ibidem*,p.10.

¹⁷ Nel saggio *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, Hans Blumenberg chiarisce, rifacendosi al testo di T. Kuhn *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, che *Paradigma* è usato in ambito scientifico per indicare l'interpretazione dominante ovvero la tesi di riferimento in un dato campo, in quanto la stessa storia della scienza nel novecento ha tenuto a precisare che la verifica fa capo alla revocabilità di una teoria,la quale implica un appello a seguire le strade indicate per la sua conferma, senza per questo escludere definitivamente l'eventualità, che per altre vie si giunga ad una messa in discussione della tesi stessa. C.f.r. H. BLUMENBERG, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in, H.BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, *op. cit.*:p.92.Relativamente al

rappresentazione simbolica merita, secondo lo stesso esergo kantiano, la metaforologia << cerca di delimitare campi, nel cui ambito ci si possa aspettare metafore assolute, e di mettere alla prova criteri per la loro stabile definizione>>. Tenta poiché, in relazione a quanto esplicitato, è endemica al concetto stesso di paradigma la precarietà e la refrattarietà verso un risultato compiuto e definitivo: l'assolutezza delle metafore inerisce soltanto alla irriducibilità logica, che appartiene loro, all'impossibilità radicale di operare verso queste una riduzione sistematizzata al concetto, non escludendo al contempo, però, che le metafore siano sostituibili, ulteriormente precisate, successivamente verificabili. Anche per questa ragione la classificazione che il filosofo propone è <<tematica>> e non sistematica, per consentire, così come richiesto dallo stesso contesto riflessivo, alla ricerca di mantenersi aperta in un'ampia confluenza di riferimenti. Si chiariscono allora le ragioni, che rendono la laboriosa analisi condotta da Blumenberg un lavoro preparatorio; esso pone le basi teoriche per una ricerca, che non ha mai fine in quanto: "Anche le metafore assolute hanno quindi storia. Esse hanno storia in senso più radicale che i concetti, poiché il processo delle mutazioni 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"¹⁸. Qui, com'è evidente, non si tratta solo dell'attestazione, riferendoci all'introduzione all'opera di Melandri¹⁹, che la storia del pensiero moderno esige di percorrere sentieri ulteriori rispetto a quelli solcati da una storia della filosofia intesa come successione ragionata delle teorie, ideologie e affabulazioni, con cui l'uomo giustifica la sua volontà di autodeterminazione: questa attestazione certamente importante deve infatti, nelle nostre riflessioni, spingersi oltre. Ed in questo oltre ritroviamo l'essenza

saggio di Kuhn, c.f.r. T.KUHN, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, 1970, II°ediz., trad. it. a cura di A.Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978, IV°ediz., pp.98.

¹⁸ H.BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit. pp.8-9.

¹⁹ E.MELANDRI, *Per una filosofia della metafora*, in, H.BLUMENBERG; *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969, op cit.,pp.VII-XIV.

dell'*Historismus* di Blumenberg; la *metacinetica* da lui auspicata, come compito autentico di una paradigmatica metaforologica, apre l'orizzonte ermeneutico, in cui diviene possibile per la *Nachdenklichkeit* tendere, con un attingimento originario, allo strato primario del nostro stesso pensiero, mostrando contemporaneamente *il coraggio dello spirito di porsi allo scoperto*, potremmo dire con Rilke, di arrischiarsi nell'indeterminatezza delle sue immagini e di qui di *progettare la sua storia*. Nel progetto dei *Paradigmen* Blumenberg indica dunque la possibilità di far convergere e confluire nello spazio filosofico dischiuso dalla metafora due percorsi ermeneutici paralleli, ma complementari: il sostrato, in cui fonda il pensiero, è anche l'origine prossima in cui fonda la coscienza storica dell'uomo; una storia che è continuità delle vicende umane in tutta la loro incertezza e non linearità, è la progettazione di un mondo, che deve fare i conti con i limiti dell'uomo moderno, quando ormai l'uomo stesso non può contare più su nessuna provvidenza all'infuori di sé. Se l'*Ausgangspunkt* per pensare la modernità, lo leggiamo in *Die Legitimität der Neuzeit*, è la messa a nudo della radicale contingenza del mondo, allora ha ragione Barnaba Maj, citando Celan, la metaforologia di Blumenberg approda negli *angoli di inclinazione dell'esistenza* umana in quanto esistenza storica²⁰, nella quale viene messa a nudo e senza possibilità di smentita, la nostra stessa finitezza; e contemporaneamente questa stessa esistenza fonda le sue radici nell'ombra del <<*non pensato*>>. E' vero quindi che il non pensato agisce, fuggendo ad una logica di pura concettualità, di formalizzazione eidetica, nell'orizzonte della decisione esistenziale, nella *metacinetica* esitante di storia della coscienza e pensiero filosofico; pensiero che chiede di navigare attraverso quegli universi di

²⁰Riportiamo a tal proposito le parole di M. RUSSO contenute nel saggio: *Il gioco delle distanze: tempo, storia e teoria in H. Blumenberg*. Egli scrive: <<tutte le principali opere di Blumenberg sono esecuzione della fenomenologia storica, conformemente al precetto metodico di praticare la teoria lasciandola profilare nel corso delle descrizioni tematiche e riducendo al minimo gli elementi speculativi, sistematici e definitivi. Quel che in queste esecuzioni viene tematizzato è sempre la storia, o meglio, la storicità di ciò che viene preso in esame. La teoria stessa, anche la teoresi assoluta detta <<filosofia>> e dunque pure la prassi fenomenologica, diventa parte della storia, e solo in tal maniera mettendosi in prospettiva storica, può attuare e comprendere la propria funzione>>. H. BLUMENBERG, *Mito, Metafora, Modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino 1999, p.258.

“essere” “storia” “mondo” , nei quali si costituisce e si alimenta e che non hanno ancora smesso di farci impressione.

In questo punto, nei *Paradigmen*, testo e metatesto, piani ermeneutici solo apparentemente eterogenei, sembrano convergere in un unico fuoco teoretico. Sul piano fenomenologico il movimento della storia viene letto da Blumenberg come insorgere di crisi entro un certo modo di rendersi nota, prossima ed evidente la realtà, una realtà, che non è mai immediatezza, ma sempre mondo ideato, progettato, interpretato e misurato dalle teorie. Pertanto la crisi insorge” non appena compaiono esperienze, che non si possono più padroneggiare nel contesto di ciò che è familiare”²¹. Poiché il mondo è già da sempre, in quanto storia costituentesi <<mondo progettato>>, tali crisi si producono nel circuito delle relazioni tra sistemi culturali, i quali vi reagiscono, tentando di reintegrare <<le dissonanze>> in un nuovo assetto normalizzante (nei casi estremi mutando <<paradigma>>). Si tratta ora di capirne i fattori condizionanti. Bisogna cercare di capire perché intanto una realtà immediata, *tout court*, non si dà, perché cioè il mondo si può dare concretamente solo come progettato, può essere presente solo entro certi schemi, restando niente altro che un’idea limite. E ancora, si tratta di comprendere, perché, se è l’uomo a progettare, a fare la storia, egli nella storia non si ritrova, mai vi raggiunge il pieno possesso di sé. Qui l’*Historismus* entra in contatto con la fenomenologia, per mezzo della quale si cerca di esaminare il lato sommerso delle dinamiche storiche. E Blumenberg sceglie di farlo, risalendo alle loro condizioni di possibilità, al piano della così detta coscienza costituente, della primitiva relazione soggetto-oggetto. In quest’orizzonte ermeneutico, il meta-testo blumenberghiano lavora su di un piano eminentemente teoretico nella prossimità tracciata dalla stessa metaforologia: il vincolo che la metafora assoluta porta con sé potrebbe essere inteso

²¹ H.BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, trad. it. a cura di Bruno Argenton, *La leggibilità del mondo, il libro come metafora della natura*, Bologna, il Mulino, 1984, p.221.

già come segno tangibile di un indebolimento della pretesa ormai secolarizzata del pensiero concettuale di recuperare il reale; il segno evidente, che il terreno su cui fonda la relazione soggetto-oggetto è certamente meno saldo di quanto la stessa filosofia sia riuscita a pensare. La metafora assoluta è una dissonanza rilevante per l'auto-comprensione delle difficoltà intramanti il pensiero con <<il mondo della vita>>, capace per questo di tradire il desiderio pacificante insito in ogni atteggiamento teoretico: avere la formula del reale, avere il reale in una formula. La sua stessa assolutezza mostra con asserita evidenza l'irriducibilità del mondo della vita, la sua costitutiva resistenza alla riduzione sistematizzante del concetto ed i *Paradigmen* in questa direzione aprono un varco verso una definizione ancora più radicale della metafora blumenberghiana.²²

Il fuoco teoretico, in cui i due piani ermeneutici esposti si incontrano, è certamente la disinerenza costitutiva tra uomo e realtà, da cui si origina la tragicommedia dell'esistenza e della filosofia, che vuole pensarla; questo è il tema centrale, se fossimo chiamati a cercarlo, non solo dei *Paradigmen*, ma di tutta l'opera di Blumenberg:

La mancanza dell'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 dunque "metaforico"²³.

²² H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, trad. it. a cura di Michele Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, p.95.

²³ H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, op. cit. p.95.

§2. Per una teoria della inconcettualità: un confronto con *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*.

Nelle pagine introduttive ai *Paradigmen* Blumenberg appare consapevole che la paradigmatica metaforologica costituisce solamente un lavoro preliminare per poi giungere “ad un più profondo esame, che ancora incombe”. Non è il caso di intendere questo testo come prima tappa di un percorso analitico, che diviene negli anni successivi di studio ancor più complesso ed articolato, ma senza dubbio possiamo affermare che esso pone le basi, inizia concretamente a circoscrivere un cammino filosofico, che vuole ulteriormente essere approfondito.

Bisogna preliminarmente specificare, poiché da qui intendiamo cominciare ad articolare l’analisi, che all’interno dei *Paradigmen* restano aperte delle questioni, sulle quali è impossibile non rilevare alcuni nodi problematici; d’altronde è lo stesso Blumenberg in *Schiffbruch mit Zuschauer* a voler compiere su alcuni punti una sorta di salto in avanti rispetto a ciò che successivamente, a detta dei suoi esegeti, gli sembrerà frutto di una forma di primitività teoreticistica.

Abbiamo già evidenziato che l’interesse primario della metaforologia di Blumenberg non riguarda tanto il passaggio dalla metafora al concetto, quanto invece il percorso inverso, che va dal concetto alla metafora. All’interno di questo dinamismo osmotico, entro uno sfondo fenomenologico, si realizza quella che, nella prospettiva dei *Paradigmen*, è definita una <<metacinetica>> degli orizzonti di senso della storia, capace essa sola di restituire al pensiero il suo movimento originario e di trarre, in questo attingimento aurorale, la soluzione *nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche*. Rimanendo fedeli a questa impostazione problematica, il tentativo di restituire alla

metafora una reale autonomia, nel riconoscimento radicale della sua potenza, conduce necessariamente ad affrontare il problema teoretico di ridefinire il rapporto tra fantasia e *logos*, accennato nei *Paradigmen* con il preciso richiamo a Vico, in un quadro di scambi reciproci dove la fantasia è concepita, sono le precise parole dell'autore, come sfera catalizzatrice, cui il mondo concettuale attinge di continuo <<senza tuttavia modificare questo fondo costitutivo primario>>²⁴.L'aporia, che si genera, è qui costituita dall'impossibilità di conciliare il senso vichiano della potente costruttività dell'immagine con l'esistenza di un fondo primario immoto ed imm modificabile, che essa non riesce ad intaccare e rimuovere; tale contraddizione non è suscettibile nel testo di ulteriori sviluppi teorici; pur tuttavia rileviamo che l'ampliamento successivo dell'analisi rende a Blumenberg problematico continuare a parlare di un sostrato costitutivo impermeabile alla *vis* decostruttrice e decristallizzante dell'immagine metaforica.

L'aporia poc'anzi espressa, che il filosofo lascia sospesa nella prima opera, alla luce dei futuri sviluppi della sua metaforologia, cela un ulteriore nodo problematico: esso giace in quello che abbiamo visto essere il presupposto dell'analisi; ci riferiamo in particolare al rapporto tra simbolica e metaforica e della tensione polare rintracciata tra i due termini. Nelle riflessioni che seguiranno, pensiamo ad esempio al saggio *Antropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, Blumenberg si mostrerà deciso nel rilevare che il valore limite della metafora è il simbolo stesso, infrangendo, con una netta e fermissima messa in discussione, quella relazione speculare, su cui fonda la paradigmatica metaforologica dei *Paradigmen*. Nelle argomentazioni, contenute nel saggio sopra citato, il simbolo si impone come teleologicamente diretto al funzionalismo astratto del concetto secondo il monito che comprendere una cosa in quanto qualcosa, è radicalmente diverso dal comprendere qualcosa tramite qualcosa²⁵.

²⁴ H.BLUMENBERG,*Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969, *op. cit.* p.7.

²⁵ Vorremmo precisare che queste affermazioni di Blumenberg ben si inseriscono all'interno di un più ampio dibattito emerso in anni recenti grazie al contributo di P. Ricoeur e di J. Derrida sul versante più propriamente

“La digressione metaforica” egli scrive “da un oggetto tematico ad un altro che viene presupposto come più interessante, finisce per considerare il “dato” come estraneo e l’altro come più familiare e disponibile”. Se il valore limite del giudizio è l’identità, quello della metafora è il simbolo; “in esso l’altro è il totalmente altro, esso non approda ad altro che alla pura sostituibilità dell’indisponibile con il disponibile”²⁶. Siamo molto distanti, in termini teoretici, dalla considerazione di un rapporto mimetico-partecipativo rintracciabile tra idea ed immagine.

Tuttavia, riguardo a questo sviluppo in chiave convenzionale del simbolo, la relazione problematica tra una simbolica ed una metaforica, che, nel carattere di opera pseudofondativa rappresentato dai *Paradigmen*, poteva ancora attestarsi in una simmetrica polarità, assume in Blumenberg sempre più il senso di un urto iniziale.

E’ già in *Schiffbruch mit Zuschauer*, nelle pagine finali di *Sguardo su una teoria della inconcettualità*, che la convenzionalità della forma simbolica si accresce: il simbolo condivide con il concetto “una sorta di indifferenza per la presenza di quanto essi

teoretico, che ha avuto il merito di restituire alla metafora la sua rilevanza e dignità all’interno del linguaggio filosofico. Nella divergenza delle posizioni, degli esiti e dei percorsi questa discussione ha chiarito, come sta emergendo nelle riflessioni di Blumenberg, un punto fondamentale: alla metafora compete una rilevanza teorica che eccede ogni sua possibile settorializzazione ed ogni definizione di tipo meramente retorico. Ed infatti in riferimento al concetto di sostituzione, la convinzione che accompagna Ricoeur nelle argomentazioni de *La métaphore vive* è che il concetto di trasferimento non sia, come vogliono le teorie invalse nella retorica, il concetto fondamentale per la determinazione della metafora; questo è infatti definito, polemizzando aspramente con M. Heidegger che a questo concetto di *transfer* aveva fatto riferimento trattando della metafora nei suoi scritti, una “anticaglia” agevolmente superabile con una più aggiornata semantica. Ricoeur rifugge, infatti, da un concetto della metafora fondata sul superamento del sensibile nell’intelligibile, operando uno spostamento della prospettiva e riproponendosi di guardare alla metafora non più all’interno della retorica, ma nell’ambito di un più ampio orizzonte semantico, secondo l’esortazione: <<dalla parola alla frase dal senso alla referenza>>. Ora tale spostamento si determina in Ricoeur mostrando la modalità, in cui l’enunciazione metaforica si attua a partire dal gioco istituito fra due campi di referenza, a loro volta forniti da due livelli di significato. Il primo di questi si articola in un campo di referenza già noto, il secondo, invece, che deve ancora emergere e confrontarsi, non può essere identificato attraverso atti predicativi. Il primo livello di significato deve allora essere proiettato e dissolto nel nuovo, che <<esercita un’attrazione sul senso già costituito per strapparli al suo primo ancoraggio>>. Ciò che strappa il significato da una prima costituzione di senso, che lo libera trasferendolo in un nuovo campo e lo informa di rinnovata capacità figurativa è “la veemenza ontologica”, fondamento per Ricoeur della metafora e suo principio vivificante. Questa veemenza, che per il filosofo francese, riposa nella copula dell’enunciazione, ha per dispiegarsi solo indicazioni di senso, cenni, frammenti, che mai divengono vere e proprie determinazioni di senso; essa è il punto di convergenza in cui confluiscono l’attività del poeta e del pensatore. C.f.r. P. RICOEUR, *La metafora viva, Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaka Book, 1981. P. RICOEUR, *Metafora ed ermeneutica*, in Aa.Vv; *Metafora*, a cura di G. Conte, Milano, Feltrinelli, 1981, pp.152-179.

²⁶ H. BLUMENBERG, *Approccio antropologico all’attualità della retorica*, in H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, *Le realtà in cui viviamo*, op. cit., pp.95-96.

mirano a rappresentare”²⁷ in quanto “la cosa decisiva è che quest’organo elementare del rapporto con il mondo rende possibile l’allontanamento dalla percezione e dalla presentificazione, come libera disponibilità su ciò che non è presente”²⁸. Queste affermazioni, in riferimento agli studi successivi, ci appaiono come una presa di distanza esplicita dalla metaforologia in quanto metodica sussidiaria per la *Begriffsgeschichte* dei *Paradigmen*²⁹. Nel testo citato Blumenberg chiarisce, infatti, che “se nulla è cambiato della funzione della metaforologia” diverso è per la sua referenza, che ora si determina come “un ristretto caso speciale di inconcettualità” e di qui “una metaforologia che non si limiti alla prestazione della metafora per la formazione dei concetti, ma la prenda come filo conduttore in vista del mondo della vita, non se la caverà senza inserirsi nel più vasto orizzonte di una teoria della inconcettualità”.³⁰

Lo spazio, in cui la metafora si concede non è più dunque quello claustrofobico, limitato e circoscritto dell’emergenza, della riparazione: non si tratta più, ragionando in termini fenomenologici, di reintegrare l’anomalia nell’unità concordante del fenomeno, ed in tale processo attestare una qualche legittimità; non si tratta più, insomma, della metaforologia come di un ambito preliminare per la formazione dei concetti. Questo spazio si declina ermeneuticamente come l’orizzonte in cui il rapporto, la tensione allo-tropica tra simbolo e metafora si converte in vettore di un movimento entropico e dove giunti al << fondo >> ci si accorge, in maniera del tutto imprevista, che

²⁷ H.BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,1979, trad. it. a cura di Francesca Rigotti, *Naufragio con spettatore, paradigma di una metafora dell’esistenza*,Bologna, Il Mulino,1985,p.115.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Successivamente alla stesura dei *Paradigmen* Blumenberg scrive in *Lebenszeit und Weltzeit* che il pericolo delle metafore assolute sta nel fatto che<< prese alla lettera>>, possono trasformarsi nella dogmatica di ciò che viene chiamata ,*Weltanschauung*,concetto che ambiguamente induce superficiali appagamenti circa la trasparenza e la visibilità d’assieme (*Durchsichtigkeit wie Übersichtlichkeit*) delle cose. Alla fine degli anni ottanta Blumenberg è ormai cosciente di essersi spinto ben oltre la storia del concetto con la sua metaforologia. C.f.r. H.BLUMENBERG; *Lebenszeit und Weltzeit*,Frankfurt am main, Suhrkamp, 1986, trad. it. a cura di Bruno Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, p.22

³⁰ H.BLUMENBERG; *Naufragio con spettatore,Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Bologna, Il Mulino,*op. cit.* pp.116-117.

qualcos'altro c'è ed è presente: della *Lebenswelt* blumenberghiana nient'altro, infatti, è possibile dire, essa è imprevedibile.

Dobbiamo sbarazzarci dell'idea che il mondo della vita sia una sfera di primitività. Può esserlo senza dubbio; ma questo non significa che debba esserlo. Non verremo nemmeno a sapere fino a che punto lo era, lo è o lo sarà. 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 esso sia muto. Il mondo della vita ha le sue proprie storie, che possono certo rendere pensosi, ma che rendono superfluo il pensiero come rapporto condizionale di domanda e di risposta³¹

Nel passo riportato, il movimento prodotto dalla tensione discendente del processo metaforico diviene irreversibile: nella misura in cui è impossibile riflettere nella direzione di un ritorno in sé del pensiero nella calma unità della coscienza, il dinamismo noetico diretto alla formalizzazione si arresta irrevocabilmente.

In questo contesto speculativo la metafora agisce come dissonanza, ma in maniera inversa, operando un radicale mutamento nello sviluppo del pensiero: essa diviene "dissonanza" all'interno della stessa forma della coscienza in quanto organo continuamente efficace della restituzione di sé. Nel rivolgersi della riflessione alle intrinseche proprietà delle figure tropiche piuttosto che al loro derivare dalla intenzionalità della coscienza, per dover ad essa fare ritorno, qualcosa si inserisce come un elemento di disturbo nell'ovvietà comunicativa del rapporto tra pensiero e linguaggio.

Il rapporto convenzionale tra simbolo e concetto, teso ad assicurare un circolo virtuoso tra una distanza di sicurezza dal carattere minaccioso della realtà in sé e l'

³¹ H.Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, trad. it. a cura di B.Argenton,, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1996,p.84-85.

autodeterminazione del soggetto, s'interrompe nello spazio *metariflessivo* della metafora.

Alla domanda di Husserl contenuta nella *Krisis* :<<se la filosofia deve assolvere alla sua missione originaria di scienza definitivamente fondante, come può lasciare questo regno immerso nella sua “anonimia”?³²>> la filosofia di Blumenberg risponde con un vero e proprio contro-canto ironico³³. Concentrandosi sull'intima esplosività della metafora, la coscienza si proietta sempre come sull'orlo di un precipizio, nella dispersività, nell' *anonimia*, per dirla con Husserl, del mondo della vita. Un paradosso, che il pensiero subisce consapevolmente. Il paradosso è appunto quello di vedere smentite, ragionando ancora con il fenomenologo, in virtù dello sfociare della metaforica dell'inconcettualità nel mondo della vita – il ritorno della coscienza nella sua unità concordante.

La realtà stessa è il tema che non è accessibile a nessun realismo. Il realismo deve poter essere descritto nel contesto di una teoria del mondo della vita in base alla misura ed al tipo delle proprie pretese. Infatti è in seguito alla lesione o alla distruzione del mondo della vita che il mondo assume una specie di senso proprio

con il quale passa sopra alle aspettative del soggetto- come esperienza di questo soggetto- per imporre appunto attraverso ciò il proprio riconoscimento come <<realtà effettiva>>³⁴

³² E.HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it. a cura di E.Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p.134.

³³ Ricordiamo a proposito dell'ironia insita alla stessa pratica filosofica quanto Blumenberg scrive della storia della ricezione dell'aneddoto di Talete riportato da Socrate nel *Teeteto* platonico: "La storia della ricezione dell'aneddoto di Talete registra questo rapporto tra comico e tragico come una sorta di ambiguità che non è riferibile soltanto alla trascendenza dell'idealismo platonico, ma che attiene piuttosto alla trascendenza del teoreta all'interno di quella realtà che è possibile rappresentarsi". All'interno di un tale percorso riflessivo Blumenberg sottolinea come fra il riso della serva tracia e la condanna a morte del filosofo Socrate il passo sia breve: il tratto tragico del filosofare affiora senza saldature accanto alla figura comica del pensatore. H.BLUMENBERG, *Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie*, München, Fink, 1976, trad. it. a cura di P. Pavanini, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, Parma, Pratiche, 1983, p.9.

³⁴ H.BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, trad. it. a cura di B.Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino 1996, pp.83-84.

Il passo qui riportato parla di una *Umwegigkeit*, esso non descrive l'origine, ma la sua categoriale inaccessibilità, non per l'uomo almeno, che ne è semmai il sopravvissuto, l'eterno naufrago. Del primo naufrago, di quel che vi è dietro nulla può dirsi, nulla può dimostrarsi: "L'originario resta un'ipotesi, la cui unica base di verifica è la ricezione"³⁵ potremmo dire con Blumenberg interprete del mito.

Ma data questa inaccessibilità categoricamente espressa del reale cosa ne è del compito originario della filosofia come scienza rigorosa auspicato da Husserl? E soprattutto cosa ne è di questo <<senso proprio>>, di cui Blumenberg dice nel passo, tanto faticosamente conquistato in seno al pensiero?

Su questo tema Blumenberg appare di un'ironia pungente: egli si concentra a descrivere la sistematicità e la costante applicazione, con cui la filosofia tenta ed ha tentato di ricercare "il senso perduto", accompagnandola al sospetto che il senso della perdita di senso potrebbe non essere altro che il fatto di tenerci occupati³⁶. Contro la fede assoluta nel potere di definizione³⁷, che è poi anche lo stesso assolutismo radicale

³⁵ H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, a cura di M. Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption <<Poetik und Hermeneutik>>*, 4, München, Fink, 1971, p.28.

³⁶ Nella prospettiva di Blumenberg accertare l'insensatezza del mondo non comporta che l'uomo sia in grado di vivere, accettando un possibile stato di mancanza di senso. Ammettere ed in un certo senso assumere fino in fondo tale mancanza significherebbe rimanere senza tribunale di giudizio, conservando la colpa di una perdita. Non è allora possibile restituire il senso perduto, trovare qualcos'altro che mantenga la stessa funzione, che si chiami ancora senso? Secondo Blumenberg gli effetti collaterali sarebbero disastrosi. In un universo ove tutti i fatti avessero una ragione e uno scopo, ciascuno sarebbe responsabile della propria sventura, abiterebbe un mondo in cui vigerebbe l'assegnazione ed <<una realtà di possibili deduzioni rovesciate (...): senso significa sempre che si può vedere quel che ogni cosa vuol dire>> e questo continua Blumenberg, <<bisogna innanzitutto essere pronti a sopportarlo>>. Il senso non sarebbe perciò solo un sospetto, ma addirittura una certezza, di cui avere timore. Per approfondimenti rimandiamo al saggio di C. DEMARIA, *Metaforologia e grammatologia: illegibilità del mondo ed indecidibilità del testo*, in: *H. Blumenberg, Mito, Metafora, Modernità*, a cura di Andrea Borsari, Il Mulino, Bologna, 1999, pp.109-137.

³⁷ In una celebre riflessione sulla retorica, conferendole, così come accade in seno al suo pensiero alla metafora, una dignità filosofica e teoretica con modalità estremamente innovativa, Blumenberg ritrova come assioma fondante della retorica stessa il *principium rationis insufficientis*. Questo principio non va però confuso con un postulato di rinuncia ai fondamenti, di ragionamento infondato, bensì fondato, ma non regolato diffusamente e metodicamente. Blumenberg, in relazione al tema del mondo della vita e al pensiero, che vuole restarle inerente, richiama all'attenzione nel valutare più razionale nella sfera di fondazione della prassi vitale l'insufficiente invece dell'insistenza su procedure scientifiche delle norme teoriche ad essa inutilmente applicate. Per ulteriori approfondimenti rimandiamo ad H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, trad. it. a cura di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, p.123.

sancito dal concetto come premessa fondante della soggettività dell'epoca moderna, la filosofia di Blumenberg mostra il suo volto scettico. Scettico non nella premessa, ma negli esiti ultimi, di fronte ad un approccio pacificato nei confronti della messa a punto affannosa da Galileo attraverso Cartesio del metodo come garanzia di verità e certezza del reale recuperato all'uomo in seno al proprio pensiero. Scettico di fronte al delirio di onnipotenza *dell'uomo legato alla terra* e divenuto il soggetto, che trova in se stesso la zona franca, in cui l'ansia di stabilità conoscitiva può essere soddisfatta unicamente nella riduzione sistematizzata della realtà a proprio prodotto, poiché secondo l'esergo kantiano, se non ci è dato di conoscere la verità come qualcosa di rivelato, l'uomo può essere certo almeno di ciò che può conoscere attraverso sé stesso. La distruzione del mondo della vita, di cui egli parla, è il pericolo primo che si origina e incombe a partire dall'atto di autoaffermazione dell'uomo proprio e in quanto soggetto; ogni teoria insomma porta già in sé insito questo pericolo, il pericolo di una perdita, che però, come insegna Kant, è garanzia di salvezza di fronte alla minaccia di cadere nel vuoto dei riferimenti ignoti della contingenza."La sfida", scrive Blumenberg, "che lo sguardo moderno coglie nella natura non ha più nulla a che fare con l'idea che essa sia, per così dire predisposta alla natura", ma questa sfida è la risposta al pericolo, che l'ineffabile reale avanza nei confronti di ogni possibile conoscenza. E tuttavia, se l'atto di autoaffermazione non si espone alla vertigine dell'abisso, nemmeno è in grado di eliminarla. In questa consapevolezza, che si origina da un confronto sempre presente con la filosofia husserliana e qui dalla constatazione che la stessa metodologia fenomenologica si mostra costitutivamente incapace di mantenere fede al suo stesso motto *Zu den Sachen Selbst*, si apre lo spazio concesso alla riflessione della *Nachdenklichkeit* blumenberghiana, la quale fa riferimento alla inconcettualità come strato ultimo del pensiero.

L'inconcettualità, qui sta il punto, non ha fame di parole, non deve e, per Blumenberg, non può suggerire l'inesprimibile. Al di fuori di metafora, pur consegnandosi ad essa, il filosofo propone una teoria della inconcettualità come "modo autentico della comprensione di connessioni". Una metaforologia, che fonda le sue radici su questo universo inconcettuale, più che risultare utile a conoscere una verità ultima e definita, che "nessuno più si aspetta" lo è per sapere "per quale motivo volevamo qualcosa, il cui sapere va assieme alla delusione (*Enttäuschung*)"³⁸. Come tra l'altro Blumenberg aveva già riferito nei *Paradigmen* "compito di un'analisi deve essere quello di riuscire a scoprire la carenza logica in cui il metaforico fa irruzione e tale aporia si presenta con la massima evidenza la dove teoreticamente non è per nulla ammessa"³⁹. Già nel contesto precipuo del testo citato, lo abbiamo evidenziato, la metafora è in grado di creare un quadro di riferimento sincretistico, delle coordinate, entro le quali si espande una polisemia di campi semantici, stabilendo nuove e plurime connessioni di senso. Le metafore sono dei *tropoi* (in senso etimologico), modi originari di rivolgersi al mondo, di orientarsi e disporsi nei confronti della realtà, atteggiamenti che si assumono ancor prima di qualsiasi presa di posizione riflessiva; le "metafore assolute", indeducibili, irriducibili a concetti e non solubili in essi sono dei "paradigmi", che posseggono tuttavia una "storia": per questo Blumenberg stesso aveva potuto ragionare nel testo, seguendo l'attualizzazione dei diversi percorsi interpretativi tracciati, nelle singole epoche e nei diversi autori a seconda del paradigma fornito dalla metafora stessa. Come leggiamo in *Schiffbruch mit Zuschauer*, attraverso un chiarimento in relazione alla referenza della metaforica, capace essa sola di delucidare la radicalità della sua assolutezza nell'inconcettualità, Blumenberg parla di esilio della metafora in un mondo

³⁸ H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer, Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, trad. id a cura di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985, p.115.

³⁹ H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer metaphorologie*, Bonn Bouvier, 1960, trad. id a cura di M. Vittoria Serra, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1985, p.6.

determinato dall'esperienza disciplinata e da un linguaggio⁴⁰ che tende irrevocabilmente all'univocità oggettiva: "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"⁴¹, non appena la metafora rivela il segreto della sua natura "antropotropica" del suo volgersi all'uomo, essa viene ripudiata.

Proprio come controcanto a questa concezione del linguaggio teso alla unidirezionalità informativa del pensiero regolato, più che la *Form* di processi o stati, la metaforologia indica un 'inconcettualità, che mira alla loro *Gestalt*, a ciò che resta senz'ordine e luogo proprio.

Se è vero che "i valori limite della dicibilità e della ineffabilità hanno un'apertura maggiore di quelli della determinatezza definitoria e del tracciato immaginativo⁴²", lo

⁴⁰ In relazione alla potenzialità polisemica del linguaggio nel saggio: *Situazione linguistica e poetica immanente*, Blumenberg parla del linguaggio poetico come il luogo, in cui la parola esprime tutto il suo intrinseco potere: riportando quanto sostenuto da Valéry in *Poesie Pure*, poeta attento alla dimensione teorica del suo fare, il filosofo parla delle parole di un'opera poetica come punti di connessione del possibile, il *possible à-chaque-instant*, descrivendo come quintessenza dell'esperienza poetica uno stato di libertà, uno stato, che ha conquistato, rispetto ad un qualunque oggetto fascinoso, la sensazione di un campo d'azione, in cui l'oggetto stesso è ritornato allo stato di possibilità, abbandonando la sua attuale e completamente determinata realtà. Ci sembra di notare che, al di là di una volontà manifesta del filosofo di creare punti di connessione con l'ambito filosofico, sia possibile in questo contesto creare un ponte di dialogo tra parola poetica e parola filosofica all'interno dell'orizzonte ermeneutico aperto dalle metafore assolute come spazio proprio della *Nachdenklichkeit*. H.BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1986, trad.it.a cura di M.Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli 1996, p.125. Del resto proprio in ambito estetico, sempre nel colloquio ininterrotto con Valéry, Blumenberg ribadisce con fermezza che il <<tema dell'arte>> non è una <<oggettività fattuale, bensì quella *puissance cachée qui fait toutes les fables*>>. L'aspirazione comprende il tutto, è ovunque, volta ad una traduzione delle *Gestalten* in *Gesetze*, leggi attraverso le quali diviene possibile una quantità di figure e che sono di per sé le essenze di queste di queste possibilità. H.BLUMENBERG, *Sokrates und das <<objet ambigu>>*. *Paul Valérys Auseinandersetzung mit der tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes*, in F. Wiedman, *Epimeleia*, München, Poustet, 1964, *op cit.*; p.297.

⁴¹ H.BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, trad. it. a cura di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1984, p.405.

⁴² Significativo a tal riguardo è certamente quanto Blumenberg scrive in relazione al compito precipuo dell'ermeneutica e di qui al relativo compito del linguaggio metaforico all'interno dell'orizzonte estetico filosofico, cui essa viene ricondotta: "Con il principio che è solamente accessibile ciò che si è fatto da se stessi, e con il dubbio se la storia sia effettivamente di tal fatta, la clausola ermeneutica generale si è trasferita tutta intera nel distretto sacro dell'estetica, per riprendere da qui a irraggiare su tardive donazioni di denso all'essere. Con ciò cosa si è guadagnato o perduto? Questo innanzitutto: l'ermeneutica non mira all'univocità di ciò che sottopone alla propria arte interpretativa, non mira cioè alla qualità che una comunicazione o addirittura una rivelazione devono continuare a possedere anche quando la loro effettiva utilizzazione non conferma la premessa, secondo cui l'intenzione sarebbe quella di comunicare qualcosa. L'ermeneutica non si rivolge a ciò che per tutti i tempi ha e deve rivelare e può conservare un solo senso, ma a quello che, precisamente perché ha più significati, nel proprio significato accoglie le proprie interpretazioni. essa attribuisce al proprio oggetto la capacità di arricchirsi grazie ad un'interpretazione continuamente rinnovata, sicché questa ha la sua realtà storica proprio nel fatto che accoglie nuove letture,

scrive Blumenberg, la metafora assoluta dischiude il suo sguardo sullo spazio aperto da queste due coordinate estreme, nel quale si giocano le plurime possibilità ermeneutiche, e certo non circoscrivibili entro contorni definiti, in cui si declina la *metaforologia* blumenberghiana. Come a dire che tra il dicibile e l'indicibile il pensiero può almeno attestare la distanza che le separa e dimorare in questa *Zwischenwelt*:

Tutto ciò che accade ha un grado univoco di disponibilità linguistica, la cui ampiezza comunque non coincide con ciò di cui si può fare esperienza. In caso contrario non ci sarebbe (...) l'affermazione << vi è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico >>. Si tratta dell'accertamento marginale di un relitto che, non ricadendo sotto la definizione di realtà, è come senza patria. Esso condivide questa esoticità con il <<senso del mondo >>, che deve trovarsi al di fuori del mondo, e perfino con la definizione del mistico, il quale, in contrasto a *come il mondo è*, viene localizzato nel fatto che *esso è*⁴³.

Ciò che interessa a Blumenberg dunque non è :

l'esistenza di correlati d'asserita assenza di linguaggio (...) ma lo sforzo, che fa parte della storia della nostra coscienza, di esporre linguisticamente l'ineffabilità stessa (...) C'è appunto

che alimenta nuove interpretazioni. Ciò che non può esistere e non si può avere in una volta in simultanea univocità, viene realizzato solo attraverso il tempo, ed in orizzonti storici". La metafora del linguaggio sta per Blumenberg al servizio di un progetto di <<essere>> interamente rivolto contro l'ideale di oggettivazione della scienza. Nessuna esperienza si muove mai in uno spazio di completa indeterminatezza, tanto poco nella mera riproduzione lineare dei nessi causali dei suoi oggetti. Con questa "determinata indeterminatezza" ha a che fare la metafora blumenberghiana. Il principio di significatività, secondo cui le cose possiedono delle valenze diverse per l'attenzione e la distanza vitale da quelle che possiedono nel mondo oggettivo di ciò che viene studiato dalle scienze esatte, nelle quali l'investimento soggettivo di valore nei fenomeni tematizzati tende di <<norma a zero>>. Il "soggetto teoretico" non può perseguire l'indifferenza soltanto perché non coincide con il soggetto individuale e la sua finitezza. La significatività ha dunque uno strettissimo nesso con la finitezza umana ed anche la metafora intramante tale significatività, nell'orizzonte filosofico blumenberghiano, ha una indissolubile inerenza con questa *Endlichkeit* costitutiva dell'umano. C.f.r. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, trad. it. a cura di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 39.

⁴³ H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, trad. it. a cura di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 123.

questa zona di confine della lingua dove il mettere per iscritto sarebbe imbarazzo e vergogna di fronte al pubblico, senza però che venga ritirata la pretesa di aver percepito qualcosa⁴⁴.

E' per questo che non è possibile sostituire la metafora al concetto, né la metafora semplicemente si trova a supplire alla sua insufficienza. La prestazione costitutiva della coscienza è riparare alle dissonanze, reintegrarle in dati consonanti dell'esperienza. All'interno di un tale sistema, che in teoria funziona come organo efficace della restituzione dell'identità, la metafora si inserisce come elemento di dissonanza, che resta insolubile, irriducibile, ma certamente tollerabile.

Sopportabile per il pensatore nell'attestazione, che essa sola apre lo spazio in cui diventa possibile realizzare un'attesa paziente nello *sforzo* vigile, così lo definisce Blumenberg, della coscienza di delineare i confini, in cui dimora l'*ineffabile*. Non fuga allora, ma apertura alla realtà limite nella sola distanza capace di localizzarla.

Perché è proprio a partire da questa tensione che qualcosa può giungerci del volto misterioso del quotidiano: la pretesa, da non abbandonare, è quella, attraverso le parole del filosofo, di avere l'ardire di poter percepire questo qualcosa. Una metaforica così intesa, e soprattutto così come essa si definisce in *Schiffbruch mit Zuschauer* non vuole raggiungere "la verità", in quanto le metafore assolute:

<<Stanno in corrispondenza>> con quegli'interrogativi considerati ingenui, cui per principio non si dà risposta, la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto, che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi a porli, bensì li troviamo già posti nella costituzione dell'esistenza.⁴⁵

⁴⁴ *Ivi*, pp.124-125.

⁴⁵ H.BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969, *op. cit.*:p 21.

Se questi interrogativi la filosofia non è in grado di dipanarli, in quanto sorgono al di fuori di essa, le sono eterogenei, essa può almeno tracciare orizzonti di corrispondenze con quell'origine, la *Lebenswelt*, che giace al fondo della nostra stessa esistenza: il tentativo è quello di corrispondere a tutte le caleidoscopiche figure che il pensiero genera nella serie infinita di rimandi dischiusi nello spazio aperto dalla insolubilità di ineffabilità e dicibilità; la prospettiva topologica sfocia ineludibilmente nel narrativismo: la compossibilità dei luoghi, che nello spazio della *Zwischenwelt* si origina, e dunque nella plurivocità delle storie, delle prospettive, degli orientamenti si traduce nei termini della pensosità blumenberghiana in congruenza e corrispondenza

Ed infatti volendo tracciare una *Toposforschung* del pensiero, all'interno di un percorso filosofico, che chiede di suggerire <<corrispondenze>>, abbandonate tutte le pretese di sistematicità e rigore scientifico, ma tenendo fede ai suoi intenti con severità luterana, è la zona di confine, di cui parla Blumenberg nel passo riportato a suggerire il percorso successivo alle nostre riflessioni.

Se dovessimo interrogarci su che cosa ne è del pensiero, in particolare, chiedendoci che contorni assume la filosofia di Blumenberg, di fronte ad una inconcettualità, che la metoforologia di *Schiffbruch mit Zuchauer*, mostra come fondamento inaccessibile, dovremmo allora ritornare certamente alle brevi pagine del saggio *Nachdenklichkeit*.

La pensosità blumenberghiana non ha fame, oltre che di parole, neanche di risultati: richiesta impossibile da avanzare di fronte ad una realtà *tout court*, che si è manifestata crudamente come vertigine, abisso ineffabile: "chi è pensoso può contare nel migliore dei casi sull'indulgenza" quando il suo compito, riconducibile ad un percorso di ricongiungimento, non può essere vincolato a particolari aspettative sul tipo della sua utilità. Questo percorso ha inizio con il ricondurre innanzitutto il pensiero "all'esser pensosi, alla sua origine, al terreno che ha abbandonato, ma a cui deve sempre ritornare. Lo si chiami pure, il terreno del mondo –della- vita. In esso la filosofia ha superato ogni

dubbio sul proprio diritto all'esistenza, con grande meraviglia di chi la diceva morta"⁴⁶. Se la *Lebenswelt* è l'origine, cui lo stesso pensiero è chiamato a corrispondere, in una tensione ignorabile certo per il pensiero sistematizzante, ma da questo non eliminabile, la pensosità di Blumenberg, abita una terra di confine, una frontiera mobile, una tensione attenta e paziente verso il ritorno all'origine, nella quale non riesce mai ad identificarsi e ritrovarsi, dunque in uno spazio puramente metaforico nell'apertura verso una realtà-limite, sola distanza irriducibile capace di individuarla. Il pensiero blumenberghiano lavora, abitando questo confine, pagina dopo pagina in maniera apogrammatica (pensosità è anche lasciare che si manifesti *quanto passa per la mente*)⁴⁷, attuando uno degli stili di pensiero più interessanti della modernità. Nella *Nachdenklichkeit*, così come teorizzata nel breve scritto omonimo, si restituisce il movimento originato dalla tensione tra due termini estremi del pensare: idea e mondo della vita; nella inconciliabilità, che essa crudamente mostra tra idealità ed effettività, nell'impossibilità di abbandonare la caverna platonica, la filosofia di Blumenberg

⁴⁶ H. BLUMENBERG, *Nachdenklichkeit*, in <<Neue Zürcher Zeitung>>, Zürich, 1980, n. del 21 novembre, pp.65-66, trad. it. a cura di L. Ritter Santini, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia, 1981, p.4.

⁴⁷ Una peculiare variazione del principio della digressione (*Umwegigkeit*) si dà nell'<<esitazione>> (*Zögern*) tratto fondamentale della <<pensosità>>. L'uomo infatti è per Blumenberg, a differenza di tutte le altre <<forme di vita>> vincolate allo schema <<stimolo/risposta>> è <<l'essere che esita>> (*das Wesen, das zögert*) ed <<il suo svantaggio>> è bilanciato dall'esperienza. Di contro al pensare che realizza il <<collegamento più breve tra due punti, tra un problema e la sua soluzione, fra un bisogno e la sua soddisfazione, fra gli interessi ed il consenso ad essi>>, la <<pensosità>> possiede la libertà di divagare e si manifesta nella digressione. In essa si trova <<il piacere dell'indugiare nel forzato rinvio dell'azione>> e si sperimenta <<la libertà dello scopo>> (*Zwecksfreiheit*): il legame del mondo della vita sarebbe distrutto se il diritto di interrogare della filosofia fosse limitato alla normatività delle risposte o anche solo dalla costrizione di porre interrogativi secondo la possibilità delle risposte e della loro disciplina. Nei termini del mondo della vita (*Lebensweltlich*), anche se sappiamo <<che non ci saranno risposte e che le risposte formulate non saranno realizzabili>>, <<volevamo e vogliamo sapere a cosa attenerci (*woran wir sind*) (...)>> e non ci lasceremo convincere facilmente a rinunciare (*Verzicht*)>>. << Pensosità vuol dire: non tutto resta così semplice e naturale com'era>>. Questo duplice movimento che pone, da un lato, l'ineliminabilità della domanda e, dall'altro, l'impossibilità di dare ad essa una risposta diretta e compiuta si ritrova nella stessa *Entwicklung* della metafora assoluta (<<gli interrogativi ingenui>> ineliminabili perché li troviamo <<già posti nella costituzione stessa dell'esistenza>>). C.f.r. H. BLUMENBERG, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia, 1981, *op. cit.*, pp.2-4. In questo contesto ermeneutico, il fuoco teoretico di tali riflessioni si origina da un'istanza antropologica. Come Blumenberg afferma con grande chiarezza in *Die Sorge geht über den Fluß* <<possiamo esistere solo perché facciamo digressioni (*Umwege*). Se tutti andassero per la via più breve, arriverebbe uno soltanto>>, infatti <<da un punto di partenza ad uno di arrivo, c'è una sola via più breve, mentre moltissime sono le vie indirette>>. Riemerge qui il <<principio di ragione insufficiente>> poiché <<nel senso più rigoroso solo la via più breve ottiene il marchio di qualità della ragione, e tutto quello che si dirama e passa accanto a destra ed a sinistra è a rigore superfluo (*Überflüssige*), che con tanta difficoltà può affrontare la questione della propria ragione d'essere>>.

chiede di mantenere viva la distanza e di mantenersi in vita nella distanza, più che mirare all'impossibile conciliazione degli estremi. In questa direzione sembra parlare qui la stessa metafora del naufragio riportata da Blumenberg, ovvero il testo stesso dell'opera. In naufragio con spettatore il fuoco teoretico è rappresentato dallo spettatore stesso, ovvero da colui che guarda il *magnum laborem*, che fa cioè del vedere il tramite della sua attività conoscitiva. Ma nella stessa narrazione di Blumenberg è proprio il concetto di conoscenza come *eidos* (*inconcettualità non coincide con visibilità*) che viene spinto oltre ogni limite, e con esso soprattutto il bagaglio delle acquisite certezze teoriche: quello del naufragio è allora il destino del soggetto, dello stesso spettatore, che ritrova nel rischio dell'elemento mobile la sua vera patria. Per dirla con Nietzsche:«<Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave, abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle e non è tutto, abbiamo tagliato la terra dentro di noi; ebbene navicella guardati innanzi non esiste più terra alcuna>>⁴⁸. Il naufrago post-copernicano è per Blumenberg l'Odisseo moderno, che di contro a quello omerico, non conosce mai approdo, neanche temporaneo, alla sua eterna peregrinazione. Si è talmente invertita la metafora che la terra, su cui poggiava i piedi lo spettatore lucreziano, a questo punto non è possibile più neppure ricordarla. Insomma l'uomo è un essere di finitudine rimesso a sé stesso e la filosofia non può che pensare questa esistenza come tale senza tradirla in categorie, che per essere categorie della vita così fatta non possono millantare stabilizzazioni metafisiche della vita nel concetto.

La sinergia di testo e meta-testo ci rimanda allora al destino della *Nackdenklichkeit*, in essa si rivendica il diritto della filosofia alla vita, ribadiamo le parole del filosofo, contro chi la diceva morta; “Per me la filosofia”, leggiamo”è uguale alla pensosità, ma non si può negare la sua origine da questa e soprattutto la sua volontà di servirla”⁴⁹e nello stesso tempo”La filosofia è chiamata a custodire qualcosa della pensosità, della

⁴⁸ F.NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, Milano, Adelphi, 1986, p.40.

⁴⁹ H.BLUMENBERG, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia, 1981, *op. cit.* p.3.

sua origine dal mondo della vita”⁵⁰: dunque la *Nachdenklichkeit* vive entro i confini di uno spazio indefinito, ma certissimo: fra il *nunc stans* del concetto ed il *nunc movens* della *Lebenswelt* abita lo spazio puramente metaforico della pensosità. Perché se far esplodere il soggetto vuol dire innanzitutto esser *vigili* là dove solo nello iato tra concetto e mondo della vita, iato che ogni teoria realizza già sempre in sé stessa, è possibile, per dirla con Carchia, produrre l’antidoto capace via via di colmarlo, il pensiero, *improbis labor*, resterà almeno inerente al mondo della vita, abitando una sottile lingua di terra al confine, una prossimità, una *Zwischenwelt*, dalla quale si aprono gli orizzonti indefiniti della narrazione di metafore.

Il naufragio, “situazione limite”, altro non è mai stato, che sfiorare il limite stesso, nella piena consapevolezza di non poterlo giammai oltrepassare. Il fatto di non arrivare mai non solo mette a dura prova la fiducia del passeggero, il coraggio e la forza, ma solleva anche il problema della capacità dello stare in mare, perché chi naufraga mai può scordare la sua provenienza e la sua <<destinazione>>⁵¹. Se è vero quanto dice il poeta –oratore P. Celan:

Quando noi parliamo con le cose a questo modo, sempre ci imbattiamo anche con il problema della loro origine e della loro destinazione: con un problema che<< rimane aperto, non sfocia ad alcuna conclusione, addita uno spazio aperto e vuoto-ne siamo ampiamente fuori.

Allora è altrettanto vero che la parola filosofica se tale è il suo destino incontra quella poetica: esse non devono abbandonare la pretesa di cogliere qualcosa del volto misterioso del quotidiano.

⁵⁰ *Ivi*.

⁵¹ H.BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluss*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, trad. it. a cura di B.Argenton *L’ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino, 1989,p.121.

Cerco la regione da cui vengono Reinhold Lenz e Karl Emil Franzos, che mi si sono fatti incontro sia sulla strada percorsa fin qui, sia in Georg Büchner .E cerco anche, poiché mi ritrovo dove ho cominciato, il luogo della mia propria origine.

Con un dito alquanto impreciso, perché irrequieto, cerco tutto questo sulla carta geografica. Tutti questi luoghi sono introvabili, essi non esistono; ma io so, adesso soprattutto, so dove dovrebbero esserci, e.....qualcosa trovo.

(....)

Trovo qualcosa che è- come la lingua- immateriale, eppure è terrestre, planetario, qualcosa di circolare, che ritorna a sé stesso attraverso entrambi i poli e facendo questo interseca- è divertente!- persino i tropici: trovo.....un *Meridiano*⁵².

Un meridiano abitato da chi resta in attesa al <<limite>>del confine, ai confini indecifrabili della *Lebenswelt*, che ha *le sue proprie storie* e di cui ci sono solo metafore per H.Blumenberg.

⁵² P. CELAN, *La verità della poesia, Il meridiano e le altre prose*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 20-21.

CAPITOLO SECONDO

Il mondo della vita e le sue proprie storie

§1. Il tema della vita: a confronto con E. Husserl.

Il percorso riflessivo costituito nel primo capitolo ha cercato di fornire un quadro teorico di riferimento alla comprensione delle *Grundlinie* della metaforologia di H. Blumenberg, e del pensiero che la anima. E' necessario però, per realizzare un più ampio orizzonte di comprensione, soffermarsi ad analizzare il confronto diretto di Blumenberg con la fenomenologia husserliana a partire dalle pagine iniziali di *Lebenszeit und Weltzeit*, al fine di definire meglio i contorni teoretici in cui fa irruzione quel mondo della vita che la metafora assoluta di *Schiffbruch mit Zuschauer* ha mostrato in tutta la sua cruda ineffabilità. Anche se questa non vuole essere una riflessione esaustiva sul rapporto delle filosofie di Blumenberg e di Husserl, ma solamente il tentativo di commisurare i due pensatori in un confronto diretto su di un tema specifico - *il mondo della vita*- è necessario ricordare che il colloquio con il pensiero di Husserl ha impegnato in maniera più o meno dichiarata tutto l'itinerario speculativo di Blumenberg, dalla sua tesi di abilitazione, scritta a Kiel nel 1950, *Die ontologische distanz, Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, attraverso una serie di contributi minori, tra i quali ci riferiremo a *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, per giungere alla fine degli anni ottanta a *Lebenszeit und Weltzeit*.

Il confronto protratto nel tempo con la fenomenologia husserliana, di cui è intrisa la sua filosofia, fornisce a Blumenberg certamente la possibilità di guardare al modello fenomenologico come uno strumento imprescindibile per l'indagine speculativa, una modalità capace di garantire o meglio di far dispiegare il dinamismo, la tensione, la *Bewegung* propria ed insita al nostro pensiero, ma allo stesso tempo di prenderne le distanze negli esiti ultimi, negli sviluppi in modo certo e fermissimo: se vogliamo ragionare in questa direzione dobbiamo di certo riferirci all'idea di filosofia, che il suoi testi ci restituiscono.

La *Nachdenklichkeit*, infatti, è per Blumenberg fenomenologia nel senso di sapere del visibile fin dove si curva nell'invisibile, da cui emerge; *ricerca delle radici* come un andare alle origini, ma è anche filosofia, specialmente nel processo di descrizione fenomenologica, come disciplina di attenzione rigorosa e fedele, una decostruzione nei confronti dei "pregiudizi" e dei "dogmi", capace di lavorare sul tema del *mondo della vita*, rimanendo inerente all'*universo dell'ovvietà*.

La filosofia si fa fenomenologia anche quando, nello sviluppo delle riflessioni, ci appare che la *Sache* vera e propria della filosofia niente altro può essere che quella di salvare i fenomeni per e nel proprio tempo; nel suo *Historismus*, lo abbiamo visto, egli vuole essere innanzitutto fenomenologo della storia, nella consapevolezza che compito della fenomenologia deve essere quello di imparare a leggere storicamente i fenomeni e se stessa come prodotti della coscienza nel tempo quando alla filosofia non è dato "alcun mezzo per conservare i propri "fenomeni" se non descrivendoli. Persino quando essa scrive la sua propria storia, è costretta a descrivere la comparsa di "fenomeni", per i quali non esiste altra preparazione se non proprio questa sua storia. E come questo possa accadere, è ancora una volta uno dei suoi fenomeni"⁵³.

⁵³ H.BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam,1981, trad. it. a cura di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1985, p.10.

E soprattutto egli è fenomenologo in quanto metaforologo laddove ci presenta la costituzione della soggettività come una tensione ed un bilanciamento tra rinuncia e pretesa. E' infatti la rinuncia (*Verzicht*) ad essere la misura di tutte le cose che fa scoprire al soggetto il senso della propria esistenza: "D'essere si nella propria contingenza ignorato, dal suo 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"⁵⁴. Compito della fenomenologia sarà così di osservare e descrivere il processo di maturazione della soggettività, l'equilibrio che essa deve trovare, tra rassegnazione (*Resignation*) e realizzazione (*Erfüllung*), rinuncia (*Verzicht*) e pretesa (*Anspruch*). Ma è in questa dinamica che il soggetto in Blumenberg è chiamato ad assumere su di sé il peso del limite, come coscienza del limite ultimo, cui il nostro pensiero e la nostra esistenza sono endemicamente esposti. Nelle sue *Umbesetzungen* sono rintracciabili, non già i segni storici di un acquisto o di una semplice perdita, ma quelli di una difettosità costitutiva, di una distanza irrimediabile dall'essenza. In questo passaggio si gioca e si decide, proprio sul piano del mondo della vita, una presa di distanza netta da Husserl, come mostreremo nelle successive riflessioni.

In *il fraintendimento del mondo della vita*, che costituisce le pagine iniziali di *Lebenszeit und Weltzeit* Blumenberg tiene a specificare che fraintendimento della *Lebenswelt*⁵⁵ non è qualcosa che riguardi solo gli altri ed i posteri, che dovettero e devono "riaddestrarsi" alla fenomenologia: esso è costitutivo delle condizioni, che presiedono alla genesi del concetto e della tematica, delle difficoltà dello stesso Husserl

⁵⁴ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, trad. id. a cura di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 339.

⁵⁵ F. Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Freiburg-München, Alber, 1983, p. 120, che fa risalire l'introduzione del termine a G. Simmel e H. von Hofmannsthal, mentre R. Welter, *Der Begriffe der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*, München, Verlag, pp. 78-79 ne attribuisce il conio ad Husserl, riferendo come fonte originaria l'appendice delle *Ideen*, in cui leggiamo "*Lebenswelt*" intendendola come sinonimo di "mondo naturale".

nel maneggiare questa ambivalenza o forse assenza di “riduzione” e “arretramento” nelle dimensioni delle sue pretese di direzione .

Quando Husserl introduce il *Doppelbegriff* di mondo della vita non lo fa per designare ciò che Kant aveva inteso come “mondo” ovvero “l’irraggiungibile valore di riferimento dell’esperienza (*unerreichbare Bezugswert der Erfahrung*)”, egli intende piuttosto “la tematica fondamentale delle descrizioni fenomenologiche esclusa dallo studio scientifico della natura, perché giudicata ‘soggettiva’”⁵⁶, nelle parole riportate dello stesso Husserl, “il mondo nel come delle datità dei vissuti (*im Wie der Erlebnisgegebenheit*)”⁵⁷. Il mondo della vita- leggiamo il saggio su *The life-world and the concept of reality* del 1972- è il contro-popolo della realtà (<< in mezzo c’è la storia>>), nel quale la fenomenologia è diventata possibile e può venire definito come un “*terminus a quo*” della storia. Non è perciò mai il mondo , in cui viviamo, esso è sempre già sospeso:”la sua autoevidenza è così poco data quanto lo è lo stato di natura della filosofia politica”. Per Blumenberg si tratta allora di un concetto limite indispensabile per l’autocoscienza della fenomenologia nella storia della filosofia e si distingue dal mondo in cui ci troviamo per mancanza di possibilità. Dal momento che nessuna “possibilizzazione” ha luogo in esso, neppure la fenomenologia può spingersi fino a lì e, nondimeno, in esso deve anche esserci la capacità di “essere anche altrimenti” non come “anticipazione preconettuale della libera variazione”, ma come “disillusione attraverso il fatto”, come “identificazione dell’incompleta interpretazione di un oggetto”. La negazione è la prestazione, con cui l’essenza della coscienza come intenzionalità si manifesta nel modo più pregnante e fornisce il filo conduttore per descrivere come Husserl ha trovato la sua via d’uscita dal mondo della vita. Il mondo della vita è, come tale, “ un mondo che serve la vita, la nascosta autodatità del contesto

⁵⁶ E.HUSSERL, *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophia*, trad. it. di C.La Rocca, *Kant e l’idea della filosofia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p.232.

⁵⁷ *Ivi*.

funzionale dell'autoconservazione". L'orizzonte nell'esperienza del mondo della vita non può essere né istantaneo né infinito: "fondata sull'esperienza dell'orizzonte è la possibilità che l'esperienza mantenga un *consensus* anche se è continuamente distrutta ed interrotta". La connessione tra "struttura della coscienza" e "concetto di realtà" si dà come "circolo di dipendenza mutua", per la quale il reale è ciò che può essere atteso e l'attesa è il risultato della percezione regolare. Essa diventa tangibile quando dal mondo della vita si esce attraverso la negazione.

Da questo punto di vista è l'intersoggettività fonda il concetto di realtà che viene ad essere unito all'oggettività del contesto consensuale della coscienza. Tuttavia, bisogna sottolineare, per Blumenberg il consenso degli altri con la mia esperienza si trova esposto al rischio della negazione: "qualsiasi altro è, potenzialmente, colui che mette in discussione la mia percezione".

L'Husserl maturo - spiega Blumenberg - in, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, estende il principio dell'intenzionalità della coscienza anche alla storia, intesa come senso compiuto della struttura dell'orizzonte che è- in senso lato, il mondo: "ciò che è compresente (*Mitgegenwärtige*) in ogni esperienza può ora essere il ricordo di un'intera unità culturale, il suo patrimonio di tradizioni, ma anche l'aspettativa rivolta al futuro, che dipende da una particolare e ben radicata coscienza della realtà (*Möglichkeitbewußtsein*)" e qualche rigo dopo: "Agli occhi del fenomenologo la storia perde le sembianze della fatticità: che l'uomo abbia una storia per lui adesso significa soltanto che questi nel fluire delle percezioni e delle epoche rimane fedele ad una struttura di fondo della coscienza, cioè all'esecuzione della intenzionalità"⁵⁸.

⁵⁸ H.BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, trad. it. a cura di M.Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano, 1987, p.23.

Ritornando alla specifica questione del mondo della vita questo ha per Husserl un doppio significato: se da un lato è punto di partenza storico del “mutamento dell’atteggiamento teoretico” dall’altro è “strato fondamentale sempre compresente della vita, che si differenzia in gradi di interesse”. Esso ritrova pregnanza nella *Krisis* attraverso la definizione di <<universo di ovvietà date a priori>>:

Già in partenza il fenomenologo vive nel paradosso di essere 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 tra gli enigmi- in qualcosa di comprensibile e di trasparente. Se questo paradosso non potesse essere risolto non sarebbe attuabile un’*epoché* realmente universale e radicale, animata dal proposito di una scienza rigorosa.⁵⁹

Secondo Husserl l’“ovvietà” non è l’espressione dell’esistenza di ciò che è nascosto in qualcosa di stabile e di indubitabile; essa si contrappone invece all’“autocomprensione” (*Selbstverständigung*), che rappresenta invece il vero compito di una filosofia fenomenologica. Il mondo della vita è così per lui una vera “riserva di presenze problematiche, familiari, ma proprio in questa familiarità sconosciute” e pertanto tutto ciò che è reale nel “mondo della vita” partecipa alla vita, viene utilizzato e consumato..., ma rimane nascosto nella sua contingenza, ovverosia non viene concepito come <<capace di essere anche altro>>⁶⁰. Come si chiarisce nel passo della *Krisis* riportato, Husserl coglie quindi il senso della storia spirituale europea nel “trasformare l’universale ovvietà dell’essere nel mondo in qualcosa di comprensibile”⁶¹ e compito di una fenomenologia eidetica è “il dissolvimento dell’ovvietà nella loro problematicità

⁵⁹ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it., a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1979, *op. cit.*:p.206.

⁶⁰ H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, *op. cit.*, p.22.

⁶¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, *op. cit.*, p.206.

trascendentale”⁶². Riferendosi proprio a questo compito indicato da Husserl, per Blumenberg la fenomenologia può essere allora considerata il polo opposto di ogni ovvietà (*Selbstverständlichkeit*), “dopo che questa è stata trasformata in <<comprensibilità>>”. Forse l’“ovvietà” segue ogni “comprensibilità” come valore limite della sua accettazione, cosa che il filosofo di Lubeca non tarderà a mostrare. Ma per Husserl è stata l’illegittimità della destrutturazione del mondo della vita, che non per se stessa, ma per la sua forma ha condotto la storia europea alla sua crisi moderna. L’“inconseguenzialità” della “trasposizione teoretica” nel suo sviluppo non tanto determina la “fuga del mondo della vita”, quanto “ne rende critico l’intero processo”⁶³. Per Blumenberg, lungi dall’essere un’alternativa al mondo della vita, il realizzarsi di tale incoerenza si produce proprio nella tecnicizzazione⁶⁴. L’interesse specifico per il mondo della vita, in quanto “*factum* di un determinato stato di coscienza” pone fine al primato della possibilità sulla realtà, che prima resisteva anche nell’ambito della fenomenologia. Il mondo della vita è l’“universo”, che non si può scegliere arbitrariamente, ma dal quale non si può uscire se non grazie ad “un mutamento totale”: “questo mondo è l’unico *factum* dei mondi, di esso non si può dire: <<Io sto al di sopra del mondo>>”⁶⁵. Esso si differenzia radicalmente dal “mondo storico fattuale che può essere considerato<<una delle possibilità>> del pensiero”. Se il mondo della vita è quel” *factum* che vela e nasconde essenzialmente la propria fatticità spacciandosi per

⁶² *Ibidem*, p.209.

⁶³ H.BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*, op.cit.,p.25.

⁶⁴ E’ bene precisare, nell’ottica di un inquadramento della questione della tecnica relativa all’epoca moderna, che Blumenberg ritiene che lo stadio moderno della tecnicità non può essere compreso esclusivamente a partire dalla sindrome della struttura antropologica della “carezza”. La crescita dell’apparato e del potenziale tecnico non è solo la prosecuzione, anzi non è nemmeno solo l’accelerazione di un processo che abbia l’intera storia dell’umanità. La moltiplicazione quantitativa delle prestazioni e delle risorse tecniche si può derivare piuttosto “da una nuova qualità della coscienza”. Secondo Blumenberg, e cercheremo di riflettere proprio su questo punto con le nostre argomentazioni, nella crescita della sfera tecnica vive “una volontà che affronta consapevolmente la realtà estraneata, una volontà di conquistare una nuova *umanità* di questa realtà”. Questa volontà viene ravvisata in una decisione fondamentale, in un preciso “atto di fondazione, che coglie una possibilità attraverso l’esclusione delle altre”, come quella che Husserl proietta all’inizio della tradizione europea.

H.BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, trad.it. a cura di C.Marelli, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova,1992, pp.145, 247.

⁶⁵ E.HUSSERL,*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit.,p.180.

l'universo delle ovvietà"⁶⁶, ogni mutamento radicale in esso e soprattutto il "mutamento della posizione teoretica" finisce per rendere "infinitamente appariscente la fatticità della realtà immediatamente data apriori"⁶⁷: la teorizzazione, insomma, finisce per rendere evidente la contingenza del mondo della vita.

In relazione proprio agli effetti endemici della teorizzazione sebbene Husserl non abbia considerato il problema della tecnicizzazione se non come quintessenza delle applicazioni delle conquiste della scienza, egli ha cercato di dimostrare come la tecnicizzazione sia un processo teoretico appunto, che rappresenta una, ma non la sola legittima conseguenza della destrutturazione del mondo della vita. La *künstliche Realität*, prodotta dalla tecnica risprofonda ad un certo punto nell'"universo delle ovvietà", nel mondo della vita e la tecnicizzazione non solo produce cose e prestazioni, ma anche "rende producibile l'apparentemente incostruibile", l'ovvietà. <<Al sempre pronto della tecnica>>, osserva Blumenberg, <<Husserl non fa che opporre il sempre iniziante del pensiero filosofico>>⁶⁸. Criticando le pretese infinite, che Husserl ha rivendicato per il pensiero, Blumenberg fa notare come la "perdita di senso" denunciata dal fenomenologo nella *Krisis* sia in verità una rinuncia al senso, effetto ultimo del progetto teoretico:"non si può essere entusiasti "del divenire di un umanità, su cui incombono compiti infiniti a tutti comune" e contemporaneamente rifiutarsi di pagarne il prezzo"⁶⁹.

Da questo punto di vista l'implicazione del carattere d'infinità nella fenomenologia fa parte per Blumenberg del platonismo, in quanto verità riconosciuta come valore assoluto ed in rapporto vincolante con la pienezza ontologica dell'uomo, nel cui nucleo si trova l'immediata intuizione delle idee. In relazione alla *Lebenswelt*, secondo il Blumenberg di *Lebenszeit und Weltzeit*, il platonismo, considerato nella sua azione

⁶⁶ H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo, op. cit.*, p.28.

⁶⁷ *Ivi*, p.28.

⁶⁸ *Ibidem*, p.39.

⁶⁹ *Ibidem*; p.41.

sulla vita, è libertà dalle sorprese nel commercio con il mondo. Questa “era anche l’intenzione della libera variazione. Anticipare la casualità, per poter credere alla solidità di quello che resta, per vivere senza problemi con il mondo”.⁷⁰ Il rifiuto platonico della sofistica pone in essere “l’esclusione della tecnica dalla legittimità spirituale della tradizione europea”. La sofistica, infatti, aveva separato *il sich eine Sache verstehen* dal *die Sache verstehen*, determinando l’idea di un potere formale, di una potenza spirituale non specifica e, facendo dell’onnipotenza un’ideale della sua prassi culturale”, la “traducibilità infinita” di un potere formale disponibile ad ogni finalismo.

Il compito infinito husserliano tenta una risposta alla questione del senso ultimo della vita umana, per cui l’individuo concreto è testimone allo sviluppo di un contesto che va sempre oltre se stesso e la propria singolarità; la critica socratico-platonica congiunta alla correlazione di pure potenze formali nel quadro della compiutezza ontologica dell’uomo aveva originato nella sofistica la nascita dell’idea di coincidenza di teoria e felicità. L’infinità della teoria richiede a sua volta traducibilità, metodizzazione, formalizzazione, tecnicizzazione sicché la posizione sofistica ricompare sul terreno platonico. Nell’emancipazione dall’universo delle ovvietà, dal mondo della vita, culmina il ribaltamento in contingenza⁷¹ del carattere ovvio della realtà. Contingenza infatti significa “giudizio della realtà da un punto di vista della necessità e della

⁷⁰H.BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1996, *op. cit.*; p.38

⁷¹ Per ricostruire la nozione di “contingenza”, che costituirà un passaggio chiave per la formazione del concetto di autoaffermazione descritto in *La legittimità dell’età moderna*, lo stesso Blumenberg rimanda tra l’altro a H.BLUMENBERG, *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, in H.Kuhn e F.Wiedmann (a cura di), *Das Problem der Ordnung*, Meisheim am Glan, A.Hain, 1962, pp.37-57, e a H.BLUMENBERG, voce *Kontingenz*, in K.Galling (a cura di), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 3, Tübingen, Mohr, 1959, coll.1793-1794:” l’ontologizzazione del possibile contingens è portata a termine soltanto nel tredicesimo secolo: il mondo è il contingente come una realtà che in quanto è indifferente alla sua esistenza, non contiene in se stessa il fondamento e la giustificazione del suo essere”.

possibilità” e così la coscienza della contingenza⁷² del reale vuol dire “fondazione della prospettiva tecnica nei confronti del dato”.

Se il mondo dato è solo una parte casuale dell’infinito campo di azione del possibile, se la sfera dei fatti naturali non irradia più alcuna superiore giustificazione e sanzione, allora la fatticità del mondo diventa un incentivo rovente non solo del giustificare e criticare il reale sulla base del possibile, ma anche del dare sostanza al mero fattuale, tramite la realizzazione del possibile e l’esaurimento del campo d’azione dell’invenzione e della costruzione, così da renderlo un mondo culturale consistente e legittimabile in base ad una necessità.⁷³

Secondo Blumenberg l’attualità dell’analisi fenomenologica della tecnicizzazione è cresciuta infinitamente grazie ad una questione molto urgente, che Husserl non aveva visto: la diffusione su scala mondiale della scienza e della tecnica europee. La tecnicizzazione scaturisce dalla tensione tra un compito teoretico infinito e la capacità esistenziale ed ontologica dell’uomo concepita come costante. L’“antinomia della tecnica”, che la fenomenologia, nella forma che le ha dato Husserl, non ha risolto, ma acuito “rendendola visibile ed attiva per la nostra situazione spirituale”, è prodotta dalla dicotomia esistente tra idea infinita e prestazione finita.

Con la semplice concezione delle idee l’uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo. Il suo essere spirituale entra nel movimento di una progressiva trasformazione. Questo movimento avviene fin dall’inizio nella comunicazione; nel proprio ambito di vita; nel proprio ambito di vita ridesta un nuovo stile di esistenza personale e, nella comprensione altrui, un nuovo

⁷² Sulla relazione tra contingenza e possibilità in rapporto alla realtà Blumenberg scrive: «Das System ist nur das Äquivalent dessen, was die Kunst auf ihre Weise zu leisten hat: den Zufall aus ihrem Stück auszuschliessen, sich als >Nicht-Zufall< zu etablieren. Je schärfer die Kontingenz des Menschen in der Welt formuliert werden konnte, um so künstlicher und kunstvoller ist der Inbegriff seiner Gegenbewegungen. Er erfasst sich in einen Möglichkeiten, um sich seiner Wirklichkeit nicht ausgeliefert zu sehen». H. BLUMENBERG, *Lebens Themen*, Reclam, Stuttgart, 1998, p. 152.

⁷³ H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*, op. cit., p. 45.

divenire. In esso (e più tardi anche al di là di esso) si diffonde innanzitutto una nuova umanità, un'umanità che, pur vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità.⁷⁴

Lì dove, tra l'altro Husserl aveva intravisto nella *Crisi*, assumendosi l'onere di sanare il disagio del pensiero moderno, una possibile conciliazione nella storia tra finito e infinito, tra idea ed esistenza effettiva, attraverso l'orizzonte di un futuro infinito: "l'orizzonte di una infinità di generazioni, che si rinnovano nello spirito delle idee",⁷⁵ Blumenberg denuncia, in *Lebenszeit und Weltzeit* proprio il carattere insolubile ed irriducibile tra esistenza dell'uomo ed aspirazione infinita all'idealità. L'*Ausgangspunkt* di questo percorso si compie con l'ampia ricognizione teorica compiuta sul mondo della vita nelle pagine iniziali di *Tempo della vita e tempo del mondo* in "*Lebensweltmissverständnis*".

In questa sezione il confronto di Heidegger con il suo maestro Husserl, in particolare la reazione heideggeriana alla fenomenologia eidetica, riferisce come "posta in gioco", chiarisce Blumenberg, proprio "l'aderenza al mondo della vita": così, dietro la sfida che veniva dalla prima importante opera heideggeriana *Sein und Zeit*, all'innalzamento delle pretese della metodologia fenomenologica: vista come reazione ad un assoggettamento della filosofia alle scienze "positive", come lacerazione del pensiero nei frazionamenti imposte dalle "discipline" ed ontologie regionali, come una concezione della storicità che prometteva di dissolvere la molteplicità dei fatti, nell'unica fatticità di se stessa, dietro questa sfida, dicevamo, si manifestava la volontà di pensare la filosofia come pensiero aderente al mondo della vita. Oltre le stesse esplicite intenzioni di Heidegger (la sua analitica esistenziale non perseguiva l'intento di una filosofia dell'esistenza, ma era un semplice "vestibolo del tempio dell'interrogazione sul senso dell'essere") l'esistenza aveva "rimpiazzato" la vita. Il

⁷⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, op. cit., p. 335.

⁷⁵ *Ivi*.

primo fraintendimento da chiarire è per Blumenberg quello per cui il mondo della vita sarebbe aderente alla vita. Così come l'analitica esistenziale heideggeriana della "quotidianità" non aveva né i mezzi, né l'intenzione di "aiutare gli uomini di ogni giorno" a comprendere ciò che era loro proprio e tutto era passaggio verso la comprensione dell'essere, che era implicita nell'esserci e strutturava il suo comportamento, allo stesso modo una teoria del mondo della vita "non serve a comprendere il mondo della vita"⁷⁶: "la stessa definizione di mondo della vita lo esclude, esso è ciò 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"⁷⁷. Al contrario, secondo Blumenberg, il bisogno che rivendichiamo di una simile teoria deriva dal fatto che "non possiamo più vivere in un mondo del genere, ma neppure possiamo sfuggire completamente ad esso, per giungere al controllo intellettuale del mondo". Il termine mondo della vita designa un integrale dei vissuti (*Erlebnisintegral*), che non possiamo descrivere dall'interno e per parlare dei quali dobbiamo averlo abbandonato. Così la "libera variazione", messa in campo dalla fenomenologia husserliana, costituisce il polo opposto del mondo della vita, essa è una specie di "prodotto finale", mitigato dalla filosofia, della vita vissuta secondo il tipo fondamentale dell'"improvvisazione", la condanna di chi ha perso l'ovvietà, "non più sicuro di sapere che cosa ci riguarda e che cosa ci deve importare", a improvvisare la propria vita. La libera variazione diventa una "sostituzione compensativa", che corrisponde in maniera simmetrica, ma non reintegra l'involucro di ovvietà distrutto per la scomparsa del mondo della vita. Blumenberg riconosce senz'altro ad Husserl il

⁷⁶ Blumenberg ribadisce che «l'interrogazione sul senso dell'essere» heideggeriano, veniva a corrispondere all'ineludibile interrogazione della fenomenologia sulla «essenza dell'esistenza». Anche per Heidegger la possibilità di rispondere a questo interrogativo era legata all'abbandono del mondo della vita, che nelle riflessioni compare sotto la denominazione di «quotidianità». Questa rende impossibile porre la questione dell'«essere dell'ente», perché nella vita di ogni giorno tutte le cose vengono trattate come se per necessità fossero quello che sono. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, trad. it., a cura di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 61-62.

⁷⁷ H. BLUMENBERG, *Ibidem*, p. 63.

fatto che tematizzare la *Lebenswelt* aveva anche per lui il significato di testimoniare che non tutto è possibile a fronte della tentazione al platonismo di vivere senza sorprese nel commercio con il mondo, di anticipare la casualità per poter credere alla solidità di quello che resta.

In questo senso l'introduzione del mondo della vita, può venire compresa solo in collegamento con la riformulazione genetica della fenomenologia. Qui la fenomenologia rinnova la tesi tipica dell'età moderna per cui "comprendiamo solo ciò che, se anche non produciamo, perlomeno vediamo svolgersi nel processo della sua genesi". Infatti solo l'impostazione genetica- con il mondo della vita quale sullo valore limite iniziale- mostra quali possibilità descrittive erano state aperte dalla svolta trascendentale. Come ogni "storia di processi", anche la fenomenologia genetica ha bisogno di un "*terminus a quo* omogeneo ed irriducibile che, come punto di partenza del procedimento, possa risultare intelligibile in se stesso"⁷⁸:

Il mondo della vita che comprende in sé tutte le formazioni pratiche(persino quelle delle scienze obiettive in quanto fatti culturali, pur nell'astensione dalla partecipazione ai suoi interessi), è immerso nella costante evoluzione delle relatività ed è in un costante riferimento alla soggettività. Ma per quanto evolva e per quanto continuamente si rettifichi, esso mantiene la sua tipologia essenziale, a cui rimangono legate la vita e tutte le scienze, di cui essa è terreno. Perciò esso ha anche un'ontologia che deve essere attinta solo in una pura evidenza⁷⁹.

A partire da questo "terreno", la fenomenologia deve essere concepita- così secondo il programma husserliano- come una tecnica per produrre descrivibilità anche nei casi, in cui si era già fatto ricorso all'espedito della mera desumibilità (ontologia).

⁷⁸ *Ibidem*, p.46.

⁷⁹ E.HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1979, *op. cit.* .p.200.

Ciò nonostante questi stessi strumenti fenomenologici, secondo Blumenberg, si dimostrano incapaci di cogliere la *Lebenswelt*. La descrizione, infatti, altro non è che “una costruzione dei fatti in pensieri”, ed Husserl, nel perseguire le proprie intenzioni, avrebbe applicato questo principio a qualcosa di più che a semplici fatti, ovvero ad essenzialità. Il mondo della vita viene allora descritto come “una sfera di stabili e permanenti presenze>> ed in questa rassicurante e disponibile presenza esso è già scomparso: chi vuol descrivere ciò che esso è , si allontana dal <<realismo>> esattamente<<nella misura in cui ha successo>>⁸⁰.

Non c'è dubbio che per tutta la sua vita Husserl aveva visto le difficoltà della riduzione fenomenologica⁸¹; non è un caso che i suoi sforzi si siano consacrati non tanto all'attuazione della riduzione, quanto alla comprensione di ciò che attraverso la riduzione doveva di volta in volta accadere per escludere il mondo e l'esistenza. Però secondo Blumenberg se nelle intenzioni del fenomenomenologo essa era atta a garantire “il primato della cosa”, nell'applicazione del metodo la cosa si dà solo in quanto prodotto, “residuo” della riduzione in sé stessa:

Ciò che poi ne risultava come residuo, avrebbe dovuto avere il primato <<della cosa>> per eccellenza; ma non lo manteneva, lo perdeva a favore del ridotto. Chiarire il significato di quest'ultimo fu alla fine più importante della sfera lasciata senza mondo delle essenzialità-divenne cioè esso stesso l'essenziale. Con ciò il problema suonava: cosa era stato ciò che doveva essere abbandonato alla più fuggevole capacità, e come riemergeva con il carattere di un'evidenza da ciò che doveva essere semplicemente il residuo da esso lasciato? Che tutto ciò

⁸⁰ H.BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op. cit., p.72.

⁸¹ Nel quadro di questa sistematizzazione congetturale della teoria husserliana del mondo della vita, la riduzione fenomenologica si rivela il *pendant* finale dell'iniziale allontanamento dal mondo della vita e della conseguente decisione per l'atteggiamento teoretico. Blumenberg paragona dall'angolo di visuale di un'eidetica storica, la riduzione all'<<astinenza>>stoica, in quanto questa, dal fatto che il mondo non è in potere dell'uomo, trae la conclusione di fare del potere che il soggetto ha su sé stesso, il principio regolatore anche della conciliazione teoretica, con l'inquietante effetto di produrre un'estraneità dal mondo. Sul concetto di estraneamento dalla realtà nel processo fenomenologico Blumenberg parlerà, e lo evidenzieremo nel testo, anche in relazione all'*epoché*. H.BLUMENBERG, *La fondazione originaria*, in, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op. cit.; p.398.

potrebbe essere più facilmente esposto raccontando una storia un inizio plausibile, è un'ipotesi metodologica assai convincente. L'inizio fu <<il mondo della vita>>⁸².

Il mondo della vita, che deve essere ipotizzato per la fenomenologia genetica, è, in fin dei conti, una condizione da sempre abbandonata. In gioco – e qui sta il punto cruciale – c'è sempre una fuga o una cacciata da una familiarità, l'origine appunto, probabilmente insostenibile, fuga nel tentativo di raggiungere un'altra familiarità del mondo certamente più sostenibile. La fenomenologia, per Blumenberg è arrivata al valore limite della "problematizzazione genetica, il <<mondo della vita>>, ma <<senza restarne realmente sorpresa. Uno dei paradossi dell'autocostituzione della fenomenologia è che il farsi sorprendere è qualcosa che prima bisogna imparare">>⁸³.

Diverso, lo si comprende, la prospettiva teoretica di Blumenberg, per il quale la *Lebenswelt* non è un mondo, di cui si possa fare esperienza e neppure è un mondo nel senso corrente: "esso isola e pone in evidenza essenziali caratteristiche intuitive di ciò che in generale un mondo è" ovvero "una struttura di familiarità, che non ha affatto bisogno di essere anche un <<oggetto>>"⁸⁴. Pertanto "non è semplicemente un mondo",

⁸² *Ibidem*, p.62.

⁸³ In questa direzione si muovono anche le argomentazioni di Blumenberg riguardo la perdita del mondo, che l'attuazione dell'*epoché* fenomenologica comporta: la risposta di come era potuto emergere ed ancora costantemente emergeva il prodotto dell'<<esistenza>>, come questa era potuta divenire la designazione dell'esserci di un mondo oggettivo indipendente dalla corrispondente coscienza, doveva potersi chiarire sulla scorta del fenomeno dell'esperienza dell'estraneo e dell' intersoggettività, che su questa esperienza si basa: <<Non si può mai leggere a sufficienza la penultima frase della <<Conclusione>>, con cui Husserl chiude le *Meditazioni cartesiane*, dopo l' "esplicazione intenzionale dell'esperienza dell'estraneo": " Si deve prima perdere il mondo mediante l'*epoché* per riottenerlo poi con l'autoriflessione universale". Dopo queste parole c'è ancora solo la citazione di Agostino che la verità deve essere cercata dentro e non fuori di noi>>. *Ibidem*, p.56.

⁸⁴ Nel breve saggio, *Die Welt hat keinen Namen*, si argomenta che mentre tutti gli <<oggetti >> che si possono percepire come esistenti o pensare come non esistenti>> hanno o avrebbero<<la propria esistenza in un mondo>> e, in tutti e due i casi, presuppongono un mondo, il <<presupposto>> stesso non può essere sottoposto a questa operazione. Blumenberg ricorda allora che al potenziale<<donatore di nome>> del mondo manca il minimo di distanza<<minumun an Distanz>>, che è condizione necessaria alla nominazione. H.BLUMENBERG, *Ein Mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart, Reclam, 1996, pp.46-57.

Lo stesso modulo di ragionamento vale anche per il trasferimento della riduzione dalle cose al mondo, che secondo Blumenberg, non è possibile attuare:<<Il tema del mondo della vita rende evidente che la riduzione non può essere trasferita dalle cose al mondo. Ce ne indica la ragione ciò che nel mondo della vita è essenzialmente *mondo*: mentre tutti gli oggetti (*Gegstände*), che si possono percepire esistenti o pensare come non esistenti hanno o rispettivamente avrebbero la propria esistenza in un mondo ed il

è piuttosto “ l’idea di un mondo”.A ciò corrisponde la sua “quasi trascendenza”: “chi visse in questo, non saprebbe nulla di esso”. “Mondo della vita” è un “concetto limite” (*Grenzbegriff*), espressione coniata da Kant per tradurre <<*conceptus terminator*>>:

Ciò che il concetto limite porta al concetto non è ciò a cui si riferisce l’espressione. Il punto infatti non è lo stesso mondo della vita, ma la possibilità di una vita, che non è più perfettamente adattata ad un mondo ad essa adeguato, e che è venuta a capo e deve continuamente venire a capo di questa desolazione (che in tutte le altre condizioni note è letale per gli esseri viventi). La cosa non cambia aspetto neppure se si considera che la distruzione del mondo della vita non è mai compiuta, che-parallelamente-la sua ristrutturazione è sempre in corso, e punta tendenzialmente ad un equivalente definitivamente stabile dello stato iniziale.⁸⁵.

Commentando il passo riportato diciamo che da sempre la coscienza ha dietro di sé il mondo della vita come concetto limite della sua possibilità di essere concorde con se stessa ed è uscendo da esso che si procura i mezzi per affermare la propria concordanza anche nell’incerto terreno dell’esperienza allargata. Il fatto che esistano contesti con caratteristiche simili al mondo della vita (“ costanze substoriche, mondi del lavoro e della festa, della domesticazione e della urbanità”) è “ un’apparenza prospettica” prodotta dal processo di “distruzione” e “ristruzione”: “ la stabilità di questi mondi parziali nei quali viviamo ha la funzione di rimediare alla nostra solitudine nell’intervallo tra i mondi della vita (tra quello ipotetico dell’inizio e quello utopico dello stato finale)⁸⁶”. E’ una tecnica stabilizzante di concentrazione delle cose urgenti

presupposto stesso non può essere sottoposto a questa operazione. H.BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op. cit.; p.77.

⁸⁵ *Ibidem*, p.80.

⁸⁶ Sullo sfondo, mai del tutto esplicitato, ma non per questo meno evidente nei suoi scritti, opera qui un presupposto, antropologico-naturalistico; la ricognizione fenomenologica di Blumenberg si sostiene sulle basi di un’antropologia filosofica, che vede la condizione umana quale si determina dopo la rottura di una primigenia irrecuperabile fusione con il mondo, come assoggettata alla dura necessità di uscire allo

della vita, tramite un risparmio all'attenzione che dedichiamo alle cose di cui abbiamo già regolato la funzione. Noi possiamo conoscere il "mondo della vita finale" quello "post-storico", e "quello quotidiano e substorico", solo perché abbiamo guadagnato il concetto limite di quel "mondo primario, prestorico", la cui autenticità si trova nella "coincidenza" (*Deckung*) di "aspettativa ed esperienza, tempo della vita e tempo del mondo, generazione ed individuazione". Esso è imprevedibile (*ausdruckslos*) per il suo osservatore alla ricerca della *terra incognita*, che necessariamente viene dall'esterno, e quindi deludente per chi osserva l'osservatore. Il blocco d'accesso assoluto è a qualsiasi teoria, segnando il fallimento della percezione per qualsivoglia osservatore venuto da fuori di fronte alla *Unbeobachtbare Welt*. Il contrassegno dell'adattamento ad una realtà, che grazie all'eliminazione di ogni attrito diventa mondo della vita, sta "nell'assenza di ermeneutica", nel rifiuto "di accettare il rapporto condizionale di domanda e risposta"⁸⁷.

Il riferimento è ora ad Epicuro, che, vedendo arrivare la sciagura nell'esclusività legittimata dal pensiero di un'unica risposta valida, creò il modello di quella "concorrenza tra tutte le risposte date ad una domanda, che porta alla conclusione che in rapporto all'uomo nessuna delle risposte date è migliore delle altre, cosicché tutte non lo concernono: *Nihil ad nos*"⁸⁸.

Dunque secondo Blumenberg ciò che nella fenomenologia porta verso il realismo non è il mondo della vita, né quello trascendentale, né quello di ogni giorno, bensì la sua distruzione, l'«uscita da esso», ma anche "la spettrale irrealtà dell'incessante

scoperto, fuori dalla protezione della caverna originaria. Esposto ed insicuro, non garantito dall'automaticità di comportamento dell'istintualità animale, l'essere umano deve con fatica costruire le istituzioni che lo preservino. Riportiamo a tal riguardo un passo significativo di *Höhlenausgänge*: «Die Welt entstehen zu lassen wird zum Prozess des Eintritts in sie, gleichbedeutend mit dem Herautreten aus dem, was sie nicht oder noch nicht ist. Sie ist nicht alles, was der Fall ist; sie wird es im Masse, wie der Ausgang/Eingang zu ihr hin gewonnen, geöffnet, passierbar gemacht ist. Es ist kein gattungsgebundenes Ritual, dass der >Anfang< eines Romans der Ausgang aus dem ist, was im Rücken liegt und liegen bleiben soll. Es verliert sich, weil es eben nicht die Welt dieses >Falles< ist». H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989; p.13.

⁸⁷ H. BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op. cit., p.85.

⁸⁸ *Ivi*.

tentazione di restaurarlo, lasciando sprofondare tutto ciò che aveva potuto portare il nome di “realtà” solo perché allora sarebbe stato provvisorio”⁸⁹. Per questo motivo la scelta che si impone, non è tra “realismo” ed “idealismo”, ma sta nel comprendere cosa significhi la realtà, che evochiamo attraverso i nomi. Solo in seguito alla distruzione operata ai danni del mondo della vita, il mondo assume una sua “caparbità” contro “le aspettative del soggetto”, e impone così il proprio riconoscimento come *Wirklichkeit*:

L’assolutismo di quest’ultima realtà non comincia solo quando esso ci costringe ad un atto di 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 riduardi>> del mondo verso ognuno (.....) fu scoperta e sopportata- un primo giorno di realismo.⁹⁰

Come a dire che è “dallo stesso mondo della vita che sorge il pensiero che lo distrugge”, ma questa stessa distruzione si arresta, incontrando una zona d’ombra, di resistenza strenua, *ai margini del mondo della vita*, che si oppone all’opera di devastazione del “soggetto”: ciò che non possiamo” mai ignorare” e che si impone a noi in tutta la forza della sua evidenza è che il mondo non si cura delle distanze *temporali* accessibili all’uomo, al contrario il mondo gli fissa e gli fa sentire, con crescente durezza, i suoi limiti, inavvertibili nel mondo della vita,”lo fa cozzare contro di essi”.

Questa indifferenza del mondo che nasce da tutti, è rivolta contro tutti, e ciascuno lo avverte dolorosamente- grazie all’ineluttabile perdita della propria soggettività, che è “il prezzo che si deve pagare per avere la sua misura di obiettività”- “come esistenza del mondo nella forma della sua assenza di riguardi verso il soggetto in generale”.

⁸⁹ *Ibidem*, p.83.

⁹⁰ *Ivi*.

Il soggetto mondano si completa, facendo la più dura di tutte le concessioni che gli possano essere richieste: quello di far diventare il suo mondo il mondo, di vedere straniato, nel congiungimento dei tempi della vita, il suo tempo della vita nel tempo del mondo. Qui non succede nulla che si potrebbe evitare per mantenere incontaminata al soggetto la sua soggettività.⁹¹

In quest'orizzonte teoretico, ma soprattutto in questa dolorosa dimensione storico-fattuale d'indifferenza del mondo, di "assolutismo del reale", del mondo cioè umanizzato, reso stabile e prevedibile⁹², si apre la consapevolezza dell'uomo moderno della forbice temporale di *Tempo della vita e tempo del mondo*⁹³, che è costitutivamente irriducibile, anche quando data la nostra caducità e finitezza, vorremmo che tutto il resto fosse caduco e finito come noi, desiderando, ed aspirando con la teoria filosofica all'impossibile ovvero a che tempo della vita e tempo del mondo finissero con il

⁹¹ *Ibidem*, p.339.

⁹² Una delucidazione in merito all'"assolutismo del reale" Blumenberg la fornisce nelle pagine iniziali di *Arbeit am Mythos*. Quello che egli definisce appunto "assolutismo della realtà" è descritto come l'insieme dei fenomeni che accompagnano il salto situazionale dell'uomo, che rompe un'iniziale equilibrio adattivo. Di essa fanno parte "la capacità di prevenire, l'anticipazione di ciò che non si è ancora verificato, il tenersi pronti per ciò che è assente dietro l'orizzonte". Ma prima di ciò la situazione pura della prevenzione indeterminata è <<l'angoscia>>; essa è "intenzionalità della coscienza senza oggetto". Questa rende equivalente l'intero orizzonte, come "totalità delle direzioni dalle quali qualcosa può sopraggiungere". Il passaggio dalla reazione istantanea allo stimolo puntuale, ad "una condizione permanente di massima tensione del sistema organico in stato di allarme", rende indispensabili dei mezzi per fronteggiare la situazione di pericolo anche quando queste non possono essere evitate. La rottura della reazione stimolo risposta ovvero "l'arte di vivere" propria solo dell'uomo è una facoltà che egli deve sviluppare "per compensare il fatto che non dispone di un ambiente specificamente ordinato", che possa percepire esclusivamente in quelli che sono per lui "i suoi caratteri salienti". Avere un mondo è sempre un risultato di "un'arte", anche se "il mondo non può essere in nessun senso un'opera "d'arte totale". H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, trad. it. a cura di B. Argenton, *L'elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp.26-29.

Così Blumenberg scrive nel testo: "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' anteriorità indeterminati di stati della coscienza che possiamo solo ricostruire. Finché lo stato del mondo, appare immobile o sembra trasformarsi solo lentamente, vincolato a ripetersi da obbligatorietà rigorose ed istituzioni, la percezione che la vita continui dopo di noi non può presentarsi come sensazione di aver dovuto rinunciare a cose essenziali. Questa sensazione compare solo quando si avverte che c'è una "storia "nel senso minimale che nel tempo "accade" qualcosa che non è semplicemente la congruenza delle azioni mie ed altrui." H. BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op.cit., p.95.

coincidere⁹⁴. Di fronte a questa divaricazione e a questo aspetto infinito l'uomo concreto non può presentarsi come colui che lo porterà a compimento, ma solo il semplice funzionario di un contesto che procede ben al di là di se stesso.

L'impronta del contingente, nelle riflessioni di Blumenberg, contrariamente a quanto avviene per gli esiti ultimi della *Crisi*, è incancellabile da ogni aspirazione all'idealità: se è vero che la modernità di *Die Legitimität der Neuzeit* è il riflessivo guardarsi dell'uomo messa a nudo la radicale contingenza del mondo, questo, e non altro, è il destino umano: "la vita lascia ad ogni vita una sola possibilità, quella del frammento, la cui contingenza rivela cosa sono e contano l'individuo e la sua finitezza: una vita finisce, la vita continua- non c'è approdo sul lido della terra incognita⁹⁵".

⁹⁴ Attraverso l'esempio di Robinson Crusoe, Blumenberg rinviene nella facoltà della memoria il rifugio dell'uomo alla cruda indifferenza ed alla estraneità del tempo del mondo. Non a caso il riferimento diretto che il filosofo propone è il Marcel Proust della *Recherche*, opera in cui il ricordo perseguita l'uomo in quanto estraneo a sé stesso, offrendogli una possibilità autentica di riappropriazione del tempo della vita passata attraverso il recupero memoriale. Perché il tempo strappa inesorabilmente all'uomo il suo possesso di coscienza, la sua identità, i suoi vissuti- alla fine lo strappa a sé stesso. La memoria è il centro del confronto tra tempo della vita e tempo del mondo: "La memoria consiste nella 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 esso senza il cruccio di una netta determinabilità dei suoi limiti". Blumenberg tornerà a parlare della memoria anche nell'ultima sezione di *Lebenszeit und Weltzeit*, a proposito della "fondazione originaria" tentata da Husserl nella *Krisis*. Quest'ultimo è il nome che si dà la pretesa alla non utilità 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. Il riferimento è al Nietzsche di *Umano, troppo umano*, opera nella quale il filosofo rinveniva nell'"aver compassione di sé" l'unica cosa che resta all'uomo messo di fronte al secondo principio della termodinamica: "La forma con cui egli lo fa ed in cui trova sollievo, è lo sguardo sulla propria storia come sulla traccia che egli lascia dietro di sé anche nel mondo morto. Se non può esserci più un futuro assoluto, deve esserci un passato assoluto, l'incancellabile essere stato. In questa intensificazione lo storicismo è un pezzo di deduzione del principio di inerzia come razionalità misera: ciò che è stato resta. Solo che <<l'uomo folle>> ha per l'appunto ucciso il suo unico spettatore, troppo precipitosamente per farsi rendere da lui il servizio dell'anamnesi". H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, trad. it., *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna; Il Mulino, 1996, p.334, p.398. In relazione al rapporto tra inizio, tempo e memoria si veda: *Erinnerung an den Anfang*, in: H. BLUMENBERG, *Hölenhausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp.11-19.

⁹⁵ H. BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluss*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, trad. it., a cura di B. Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Il Mulino, Bologna, 1987, p.119.

§2. La distanza ontologica: il dominio sul reale.

E' necessario, a nostro avviso, per ampliare la ricognizione compiuta nel paragrafo precedente, fare alcune delucidazioni sul concetto di distanza ontologica, che emerge nel testo blumenberghiano *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Attraverso la lettura e l'analisi di questo testo è possibile rinvenire le matrici originarie, da cui si dispiega la successiva riflessione blumenberghiana sulla modernità e sulla sua crisi.

Contemporaneamente, anche i concetti di mondo e realtà emergono alla luce del concetto di *distanza*, *Stichwort* dell'intera riflessione di Blumenberg intorno al tema del mondo della vita.

La relazione della filosofia con la realtà nel suo divenire storico passa attraverso svolte in cui i risultati del passato vengono sottoposti ad una revisione permanente e si rivelano un peso morto per l'"esistenza ed il riferimento alla realtà dell'uomo", come quella che strappa l'uomo dall'antica "sicurezza dell'essere" e "apertura cosmica" per assegnargli la "cura per la sua salvezza" o come quella che fa precipitare il borghese *l'aufgeklärte Bürger* dalla fede del progresso all'esperienza della sua nullità. Per quanto riguarda il significato odierno della tradizione, si può affermare che tutte le conclusioni del passato sono messe in questione come sorpassate e che sempre più il nostro modo di "fare esperienza vissuta della realtà" diventa espressione di una situazione che ha "soltanto una posizione di fatto" nel corso storico. Ciò che determina il nostro "concetto di mondo" è la proiezione sulla realtà nel suo insieme nelle strutture di fiducia più prossime al nostro modo di esistenza.

In questa situazione, e nella tensione che essa crea con la filosofia, tra le espressioni dello spirito umano la più gravata dalla tradizione, Blumenberg inserisce la richiesta formulata da Heidegger in *Sein und Zeit* di distruggere l'ontologia tradizionale.

Tale compito si giustifica per la sfasatura sopravvenuta tra questioni ontologiche fondamentali e sviluppo della loro comprensione da una parte, e “svolgimento storico-vitale” dell'esperienza vissuta dall'altra parte: “l'ontologia si è estraniata dalla storicità della sua storia”⁹⁶.

Effetto di questa distruzione sarà quindi, d'accordo con Heidegger, la riconquista della storicità della storia del problema dell'essere, ma a differenza di quanto sostenuto da Heidegger, l'*Ursprünglichkeit* non è un'aspirazione moderna. Più in generale, contro Heidegger ed il suo *pathos* per le origini della filosofia, la distruzione diventa per Blumenberg uno “strumento di acuita percezione della realtà” in quanto costituisce “un'aspirazione immanente ad ogni situazione filosofica” e come tale “la tensione essenziale del filosofare stesso valida in ogni situazione”.Così l'originarietà come esigenza racchiusa nella storicità dell'esistenza umana e del suo mondo enfatizza così la svolta critica nei confronti della nozione heideggeriana di “distruzione” che nella sua stessa esecuzione non resta univocamente l'idea guida dell'adeguata ricezione della coscienza storica della realtà e del suo autoctono sviluppo . Da liberazione dalla prevalenza di elementi tradizionali, e premessa euristica per una comprensione originaria della storia dell'ontologia, la “distruzione” tende a trasformarsi per Heidegger nella “possibilità di un'assoluta donazione di norme della comprensione dell'essere”, tanto che si arriva ad una superiorità gerarchica e normativa della nostra esperienza odierna, come è espressa nel concetto di <<*Existens*>>, quanto che siano le origini stesse della storia della filosofia e dare la norma dell'originarietà.⁹⁷ Se si include

⁹⁶ H.BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Kiel, 1947, p.5.

⁹⁷ *Ivi*, p.6.

alla riflessione lo sviluppo successivo del pensiero di Heidegger, secondo Blumenberg appare chiaro il tentativo di assumere il primo pensiero greco, l'origine più lontana del filosofare, come riferimento normativo del problema dell'originarietà, facendone nient'altro che un ritorno a una situazione storica per noi irripetibile⁹⁸. nel confronto “con il senso autentico delle conquiste profonde delle prime speculazioni sull'essere” l'intero sviluppo successivo della filosofia heideggeriana si riduce in questo modo ad “un'escrescenza mostruosa che soffoca la verità intravista agli inizi”⁹⁹.

Tuttavia per comprendere la situazione creatasi con la rottura dell'ontologia tradizionale, Blumenberg sceglie di compiere un duplice movimento di risalita con la ricerca della sua tesi di abilitazione *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über Die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Da una parte si tratta di risalire alla svolta critica nella comprensione dell'essere dell'età moderna indotta dalla crisi della fenomenologia di Husserl, da cui sorge la filosofia di Heidegger. “Crisi” significa che “l'ovvio indiscusso”, sul quale poggia un'epoca non è più in grado di comprendersi da solo e questo “annientamento” va sotto il segno di <<nichilismo>>, qualcosa di più dell'allentamento dei vincoli religiosi e dei valori morali, una <<an[n]ihilatio>> del “fondamento di realtà della modernità del suo insieme”¹⁰⁰:

Il depotenziamento di norme e legami segnala semplicemente che è venuto meno il fondamento della realtà (*Grund der Wirklichkeit*) al quale è collegato il loro carattere vincolante. Soltanto

⁹⁸ *Ivi*, p.6

⁹⁹ *Ivi*, p.7

¹⁰⁰ Secondo Blumenberg Husserl non è riuscito a spingere la critica del proprio tempo sino al lemma centrale della <<mancanza di un suolo>> [*Bodenlosigkeit*,] con cui il suo allievo Heidegger fornì, alla sensazione d'angoscia per l'abisso [*Abgrund*] sotto i piedi, una delle sue formule accettate. H.BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1986, *op.cit.*, 334. In relazione alla metafora del suolo, c.f.r., H.BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluss*, Suhrkamp, 1987, Frankfurt am Main, trad.it. a cura di B.Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp.97-125.

la realtà può additare all'uomo un dover essere, soltanto nella consistenza e nella insuperabilità del suo autoaffermarsi si possono esperire come obbliganti valori, fini, significati.¹⁰¹

D'altra parte, è sotto lo stimolo di questa diagnosi di nichilismo, che si avvia la pluridecennale ricerca blumenberghiana dell'età moderna, "la crisi- libera l'origine nella sua storicità". La veemenza del nichilismo rende così manifesto che anche la <<Neuezeit>> è soltanto un'epoca e, nella finitezza di ciò che è progettato come infinito, si "mostra la storicità della storia", attraverso "la rottura dell'assoluto, la messa in questione dell'epoca"¹⁰² che si era presentata come definitiva"¹⁰³.

Il progetto moderno della certezza scientifica ed il relativo dominio dell'uomo sulla realtà si basano su di un atto di "distanza ontologica", che nella sua "presentazione e svolgimento"¹⁰⁴, viene descritto attraverso i suoi punti preliminari: la fondazione della conoscenza di Cartesio e la riduzione fenomenologica di Husserl. Il "punto archimedeo" della certezza cartesiana trova nel "cogito", nell'assoluta certezza della coscienza garantita da Dio, da cui tutto procede e che ha preformato ad oggetto della scienza naturale la realtà del mondo, il mondo come natura e questa come "res extensa"¹⁰⁵. La spiegazione della sostanza di ciò che è come estensione ha la sua origine nell'interpretazione della materia aristotelica come *quantitas* e non significa solo la possibilità della scienza e della tecnica moderne, ma anche l'espunzione dei dati che contrastano con una simile spiegazione del dominio del reale e di ciò che è dimostrabile scientificamente. In questo consiste la "specifica selezione" che determina

¹⁰¹ H.BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, op. cit.; p.5.

¹⁰² Il concetto di epoca, che Blumenberg adopererà nella sua fenomenologia della storia, presenta qui una sua originaria articolazione come <<unità di un insieme di senso>>, mentre epocale è soltanto il decorso della storia che scorre ed inverte nel <<tempo moderno>> e cioè <<il tempo formato secondo il "modus", secondo la misura definitiva>>. La connessione di fatto di tutte le componenti di un'epoca è la loro <<unità di senso>>. *Ibidem*, pp.97-98.

¹⁰³ *Ibidem*. p.6.

¹⁰⁴ H.BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz, eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel 1950, op.cit.; p.11-36.

¹⁰⁵ *Ivi*, p.16.

il concetto moderno di realtà¹⁰⁶. La *Grundstruktur* di questa comprensione dell'essere è quella del "*Gegen-stand*", dello "stare di contro", da cui emerge il carattere decisivo dello stare a distanza. Se il rimando al "*Deus verax*" guadagna al *cogito*, attraverso un'operazione discorsiva, il terreno sicuro della realtà e lo sottrae alle incertezze della percezione, questa realtà ottenuta logicamente è nel *modus* della distanza. Non è tanto un atto di autodistanziamento ad averla prodotta, bensì essa è l'elemento decisivo della sua comprensione dell'essere. La "struttura fondamentale della distanza", così come emerge nella filosofia cartesiana, spiega la preminenza della teoria della conoscenza come problema guida della filosofia moderna. Le azioni chiave della conoscenza l'«*Erfassen*», l'afferrare, il «*Begreifen*», concepire, e l'«*Erkennen*» (ri)conoscere, portano iscritto, nella lettera dei suffissi, che ne compongono l'espressione tedesca, un movimento di distanziamento¹⁰⁷. Coscienza e realtà vengono comprese come «*res*» e la loro conoscenza è possibile soltanto rappresentandole come *Gegestände*, sicché la coppia concettuale fondamentale diventa quella di oggetto-soggetto (*Subjekt-Object*), che implica contemporaneamente relazione e presa di distanza. La considerazione privilegiata nella scienza moderna del risultato come evidenza ultima di un processo regolato fa dell'esperimento il *non plus ultra* della scientificità.

Tuttavia presentare la realtà del mondo come natura nell'orizzonte dell'estensione e comprendere oggettivamente l'essere significa un'*Aufklärung* nel senso ontologico più profondo ontologico del termine. Secondo Blumenberg infatti è necessario sottolineare che indispensabile diventa per la filosofia interrogarsi su di una non coincidenza tra mondo della scienza, universo di oggettività, e di "un mondo della vita "che non può essere ridotto a dati ultima per il soggetto.

¹⁰⁶ Ivi, p.17.

¹⁰⁷ Ivi, p.20.

Da questo punto di vista il “prosecutore di Cartesio” è Husserl, colui che cita apertamente il filosofo *Descartes* nel titolo del manoscritto delle *Meditazioni*, riconoscendo alla coscienza il ruolo dell’unica sfera possibile per la costruzione di una certezza incondizionata. Dall’attività della coscienza, per il fenomenologo, procede un’evidenza inderivabile, “che come già per Agostino, sta al principio del filosofare”¹⁰⁸. La necessità che ne deriva non è fondata dall’ordinamento casuale dei fatti spazio-temporali, ma nell’”essenza della cosa” raggiungibile tramite la riduzione fenomenologica, che produce la coscienza come “regione dell’essenzialità necessaria”¹⁰⁹. Il problema della distanza nella riduzione fenomenologica, ne abbiamo fatto cenno, viene esaminato attraverso la radicale riflessione sulla sfera di assoluta certezza della coscienza, appunto la riduzione fenomenologica come “mondo sconfinato della lontananza (*unübersehbare Modus von “Ferne”*)”. La “pura coscienza” è la scoperta ultima, l’ultima scopribile, è “il risultato del portare a distanza” ciò che “nella semplice vita” appare il più prossimo ed il più “insostituibile”, cioè la nostra interiorità. Come per Agostino le verità eterne e necessarie erano qualcosa di così “estraneo” nella nostra coscienza, tanto poco appartenente alla nostra essenza, da ritenere che potessero venire spiegate soltanto attraverso illuminazione divina, allo stesso modo vale anche per la nostra esperienza questa “<<inessenzialità>> dell’essenziale”, del puro *Eidos*. La riduzione fenomenologica accentua dunque questa distanza e la conquista della sfera filosofica della certezza si connota ulteriormente qui nel modo più consequenziale come “rischiamento ontologico”¹¹⁰.

Per Blumenberg si configura così una “duplicità del concetto di distanza” che, in senso stretto è il contrario di “vicinanza”, immediatezza, “pressione”, “inevitabilità”, e che viene a concentrarsi nel termine “oggettualità” (*Gegenständlichkeit*). In un senso più

¹⁰⁸ H.BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op. cit.; p.56.

¹⁰⁹ H.BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel, 1950, op. cit.; p.23.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.26.

ampio, invece, il concetto racchiude, oltre a” *Gegenständlichkeit* “ anche “*Instandigkeit*” , insiste, come possibilità di distanza in generale, ovvero come “distanziamento” ed “avvicinamento”. In modo analogo, la relazione di significato del termine “lontananza” comprende il contrasto tra “vicinanza” e “disallontanamento” che include vicinanza e lontananza, avvicinamento ed allontanamento. Ed è proprio ai “*Termini*” della distanza ontologica che è dedicata la terza parte della ricerca blumenberghiana, mentre l’esposizione iniziale si completa, delineando come necessaria “l’inversione del principio cartesiano-fenomenologico”, non per esaurimento interno, ma per la perdita di legittimità storica del progetto moderno di certezza. L’uomo contemporaneo ha perduto la distanza che gli permette di “comprendere la realtà del reale” e di questa perdita irrevocabile della possibilità di rischiaramento del mondo è figura emblematica l’*Arbeiter* di Ernst Jünger. Perso il suo mondo l’uomo contemporaneo, si vede installato nell’“inamovibilità”, costretto ad “una messa tra parentesi monadica”, ad una “costruzione <<organica>>”, il cui simbolo può essere “il centauro” ed il pregnante costrutto concettuale dell’“essere nel mondo” (“*in der Welt Sein*”, che come si è ricordato in precedenza, è “determinato fondamentalmente dalla spaesatezza <<*Unheimlich*>>”). Ne risulta, quindi, l’esatta contrapposizione a Cartesio, alla sua comprensione fondamentale della possibilità di certezza incondizionata attraverso il dubbio, laddove il problema della distanza emerge come l’esame della categoria che consente di cogliere queste estreme posizioni nella loro contrapposizione , ma anche all’interno della loro unità all’interno della vita storica. Guadagnato il modello dell’analisi ed è quello che ci è interessato mostrare qui, Blumenberg tenta poi di proporre una “morfologia storica della distanza ontologica” nella quale “le prestazioni della distanza sono lette in relazione alla<<metacinesi della coscienza della realtà>>”. Questa metacinesi ricorda certamente ed in modo preciso la

stessa metacinesi, che Blumenberg chiamerà in causa dieci anni più tardi, per esplicitare il compito ultimo della metaforologia dei *Paradigmen*.

La quantità di riferimenti capaci di confluire nel progetto metaforologico blumenberghiano, così come emerge anche da questi studi giovanili è molto ampio. In particolare, questi studi hanno mostrato, che fin dalle prime riflessioni, la questione concernente la finitezza dell'uomo moderno e la sua condizione di indigenza, che non è mai eludibile orienta l'intero itinerario speculativo del filosofo. Abbiamo infatti osservato anche in *Lebenszeit und Weltzeit*, tutto ciò che sembrava dovesse avere obbligatorietà e stabilità, certezza ed irrefutabilità, si svela fittizio, mutevole ed infondato. La ragione medesima, ultimo baluardo dell'uomo autoaffermentesi e demiurgico "fondatore della storia", sperimenta la tragica dispersione nel tempo, nel molteplice, senza a nulla poter apprendersi. Ragione e teoria non sono più organi della verità, specula dell'ordine naturale, di cui saremmo apoteosi; rappresentano invece apparati, prestazioni costruttive, sostituti di un mondo di per se inafferrabile ed insensato. Tra teoria e realtà, razionalizzazione e naturalezza, c'è proporzione inversa, c'è sempre maggiore distanziamento. Avvertire la distanza tra questi due ambiti, privi ormai di ogni garanzia esterna (metafisico-teologica), vedersi nella propria assoluta "gettatezza" rende il mondo qualcosa di non più affatto ovvio e stabile, prossimo e familiare. In quest'orizzonte, in mare aperto, vive l'uomo naufrago blumenberghiano.

CAPITOLO TERZO

La metafora del naufragio con spettatore: finitezza dell'uomo e crisi del soggetto

§1. Il naufragio del soggetto.

All'operazione con cui Cartesio, il "pensatore privilegiato per esporre l'origine dell'età moderna"¹¹¹, sospende ogni certezza e convinzione, fa da sfondo la speranza di poter ripetere il gesto di Archimede che, sulla base di un solo punto saldo ed immobile, riteneva di poter togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, grazie al ritrovamento di una sola cosa *certa ed indubitabile*: "l' evidenza assoluta che Cartesio aveva da offrire e da cui successivamente Husserl resterà affascinato: il *cogito sum* è la "felicità teoretica", che abbiamo sempre<<a portata di mano>>"¹¹². All'estremo atto di ritiro dal mondo al quale i sensi lo legano fa seguito l'operazione di progressiva astrazione "da tutto quanto è esterno, per approdare all'intimo noto e familiare, dove nel silenzio del mondo, affiora l'unica indubitabile certezza". Qui nell'interno "anche ciò che appare incerto nei suoi contenuti trova la sua radice come atto di coscienza; sensazioni, immagini, sentimenti, passioni indipendentemente da ogni corrispondenza

¹¹¹ H.BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, trad. it. a cura di B.Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1996,p.356.

¹¹² *Ivi*.

con il mondo esterno, appartengono a quel territorio noto”¹¹³. Nell’operazione propedeutica del dubbio, ”procedura prudente”, categoria essenziale all’autocomprensione della modernità, nel distacco da ogni relazione con l’esterno, l’autoreferenzialità del *cogito*, nella forma e per la forma di atti di coscienza diviene il fondamento del nuovo mondo, in cui l’*Io* si riconosce soggetto. Abbiamo già sottolineato nel capitolo precedente, come per Blumenberg il prosecutore di Cartesio sia stato Husserl, capace attraverso l’elaborazione del metodo fenomenologico, riportiamo il confronto serrato con *la Crisi*, di superare la limitazione del *cogito* sul piano del progetto e della realizzazione infinita del compito teoretico. Qui dal piano della conoscenza e dell’oggetto ci si sposta su quello della coscienza e dell’intenzionalità, ma il principio regolatore basilare resta nel suo criterio di fondo il medesimo: dall’attività della coscienza procede un’evidenza inderivabile che “sta al principio del filosofare”. La necessità che ne deriva non è fondata sull’ordinamento casuale dei fatti spazio temporali, ma nell’”essenza della cosa” raggiungibile tramite la riduzione fenomenologica, che produce la coscienza come regione dell’essenza necessaria”¹¹⁴. Ragionando nei termini della fondazione cartesiana, quando Husserl si sofferma a rivendicare la funzione della soggettività, intende ripristinare la scena del peculiare”essere dell’uomo nel mondo”, riportandosi alle condizioni di possibilità di quanto lo determina come soggetto in senso gnoseologico. E la filosofia come autorischiaramento non è altro che la filosofia della soggettività che si oggettiva cogliendo e riconoscendo in questo “il suo essere, la sua vita costitutiva”, in cui ne va dell’autocomprensione ultima dell’uomo in quanto essere responsabile del suo essere umano, *un’autocomprensione quale essere nell’essere- chiamato ad una vita nell’apoditticità* – in quanto uomo che esercita la scienza non soltanto astrattamente,

¹¹³ R.BONITO OLIVA, *Soggettività*, Napoli, Guida, 2003, p.12.

¹¹⁴ H.BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel, 1950, p.6.

nel senso usuale, bensì in un'apodittica libertà¹¹⁵. In questa direzione Husserl, secondo Blumenberg, aveva cercato di capire cosa significasse realmente *sapere rigoroso o scienza*; il termine scienza non si riferisce al sapere scientifico in senso specifico e tecnico, ma quella particolare scientificità¹¹⁶ e rigore che si possono attribuire al pensiero filosofico o meglio per Husserl, alla fenomenologia come scienza eidetica pura. La scientificità filosofica dovrebbe dare una caratterizzazione a tutti gli ambiti di sapere: è l'idea insomma che l'orizzonte conoscitivo delimitato dal sapere filosofico sia il luogo, da cui possono trarre legittimazione e senso gli altri saperi; quindi a maggior ragione, questo luogo dovrà essere interrogato rispetto alla sua possibilità di costituirsi come sapere rigoroso. Husserl vuole coniugare la pretesa esigenza di rigore con la centralità e fundamentalità del soggetto, quindi con l'ipotesi cartesiana; per questo i momenti cruciali da interrogare diventano due: Decartes il quale scopre il *cogito* come l'unico fenomeno, a cui possiamo affidarci per ricucire le trame di un sapere incerto; Husserl che torna a lavorare con il metodo fenomenologico, riproponendo la centralità del soggetto. Volendo ragionare in questa direzione, magistralmente, l'intero percorso speculativo blumenberghiano tracciato fin qui, ci ha mostrato che la determinazione di ciò che chiamiamo l'essere soggettivo nel Moderno in tutta la varietà delle posizioni implica sempre un "riposizionamento dell'uomo nel mondo", che investe certamente la visione del mondo e le stratificazioni precategory che si celano dietro le proposizioni filosofiche. Anzi queste ultime leggono sistematicamente ciò che non appartiene

¹¹⁵ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 289.

¹¹⁶ Nel saggio *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* Blumenberg chiarisce alcuni elementi propri del sapere scientifico in relazione alla retorica. Il primo è si inscritto entro una prospettiva scettica: i suoi assunti hanno un valore ipotetico, il suo orizzonte ultimo è quello di un paradigma, fondato e stabilizzato sul *consensus*, cioè retoricamente; dunque la mancanza di evidenza è il " *commun denominator*" della situazione del processo teoretico e della retorica, tuttavia la scienza si è procurata l'instimabile vantaggio di poter sopportare, illimitatamente, la provvisorietà dei suoi risultati". Secondo Blumenberg, "la differenza fondamentale sta nella dimensione temporale, la scienza può aspettare o è soggetta alla convenzione di poter aspettare, mentre la retorica quando non può essere più *ornatus* di una verità, quale elemento costitutivo della sua situazione la coazione all'azione dell'essere imperfetto". H. BLUMENBERG, *Die Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1987, trad. it. a cura di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 93.

soltanto alla sfera delle acquisizioni scientifiche e culturali, ma in generale ad un mondo della vita, una *Lebenswelt* di per sé intraducibile ed inafferrabile, che tanto più ci sfugge quanto più si tenta di legittimare l'autorappresentazione dell'uomo: "l'idealizzazione è dunque sempre solo il complemento della fatticità: essa è ciò che svela quest'ultima a se stessa proprio mentre mira a toglierla"¹¹⁷.

Dall'altra parte dietro la costituzione *dell'idealizzazione* si cela il desiderio stesso e l'investimento emotivo, che, esorcizzati dalla pervasività del modello, ne costituiscono comunque il retroterra. Il valore e la dignità dell'autoaffermazione conoscitiva dell'uomo moderno, nella sua forza e volontà di raggiungere la quiete stabile, attraverso anche il rifugio nell'"assolutismo del reale", maschera il sentimento originario dello smarrimento a cui si dischiudono l'esperienza e l'esistenza umana stessa, tanto più quanto emerge con forza il passaggio da un mondo metafisicamente garantito ad uno antropocentrico. Potremmo dire sulla scia delle affermazioni di Bodei che "nella terminologia del Blumenberg le spinte della rivoluzione copernicana e le pretese di legittimità dell'età moderna" tendano dopo Burkhardt e Nietzsche, ad acuirsi parossisticamente, quasi come preludio al loro esaurimento"¹¹⁸. Il mondo moderno, leggiamo *Die Legittimität der Neuzeit*, si era progressivamente emancipato dalla teologia e dalla tradizione medioevale, abbandonando l'idea rassicurante di un cosmo centrato e finalizzato secondo i disegni di Dio. Ciò aveva prodotto uno *choc*, una coscienza periferica nell'"uomo moderno", che si era visto all'improvviso relegato in un angolo buio dell'universo tra infiniti altri mondi: sono i deserti cosmici, privi di qualunque orientamento di senso, dell'incommensurabile vastità dell'universo e la terra come unica oasi che all'uomo è concesso di abitare e, fino ad un certo punto, dotare di

¹¹⁷ G.CARCHIA, *Introduzione all'edizione italiana*, in, H. BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1986, *op. cit.*, p.14.

¹¹⁸ R.BODEI, *Distanza di sicurezza*, in, H.BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer, Paradigma einer Daseinmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, trad. it a cura di F.Rigotti, *Naufragio con spettatore, Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985, p.18.

qualche senso, descritti in *Die Genesis der kopernicanische Wel* (Blumenberg ha dunque studiato il senso della rivoluzione copernicana come problema della centralità dell'uomo acquisito a partire da una certa fase storica)¹¹⁹. Il riferimento a Nietzsche è certo illuminante:

Non è forse, da Copernico in poi,, in un inarrestabile progresso l'autodiminuirsi dell'uomo, la sua volontà di farsi piccolo? La fede ,ahimé, nella sua dignità, unicità, insostituibilità nella scala gerarchica degli esseri è scomparsa[...]Da Copernico in poi si direbbe che l'uomo sia finito su di un piano inclinato-ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale-dove? Nel nulla? Nel trivellante sentimento del proprio nulla”.

Così Nietzsche enuncia la situazione dell'uomo abbandonato , con la scomparsa dell'ordine, dalla provvidenza e affidato a se stesso. Solo che, per il suo esegeta, Nietzsche “non esprime attraverso le parole del testo riportato, la delusione del cosmo perduto, bensì celebra il trionfo dell'uomo ridestatosi a sé stesso dall'illusione cosmica e gli garantisce il dominio sul futuro:”Solo la distruzione della fiducia nel mondo ne ha fatto l'essere creativamente attivo, lo ha liberato da un fatale acquietamento della sua attività¹²⁰”.

¹¹⁹ Vogliamo sottolineare, proprio in relazione alla lettura della metafora del Naufragio con spettatore, tentata in queste pagine, che anche la metafora della rivoluzione copernicana di *Die Genesis der kopernikanische Welt* è caratterizzata da una trasformazione radicale del punto di vista dell'osservatore: la terra e l'essere umano infatti perdono la posizione centrale occupata nel cosmo tolemaico e divengono parte periferica dell'universo. Una svolta che come è sarà accennato caratterizzano in modo distintivo l'epoca moderna.

¹²⁰ H.BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, trad. it. a cura di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, p.145.

Ma l'autoaffermazione¹²¹ così come ce la restituisce la filosofia di Blumenberg non ha niente a che fare con una divinizzazione della storia e del progresso. La lettura blumenberghiana, l'essenza vera della *Selbstverständigung*, ci restituisce la scoperta che nella storia non si dà salvezza, dunque la constatazione malinconica-riecheggiando Montagne- che l'uomo non può contare ormai su nessuna provvidenza all'infuori di sé. L'uomo copernicano è quello che, con la propria "Selbstverständlichkeit" si scopre infinitamente più esposto, insicuro e minacciato, dell'uomo, non ancora affrancatosi, del dogma. Ciò che caratterizza dunque il passaggio all'epoca moderna è l'autoaffermazione come uscita dal dogma: non già l'ottimismo di una nuova filosofia della storia destinata a realizzare il trionfo della ragione¹²², bensì l'autoconsapevolezza del carattere non garantito dell'esistere e dell'infinità della coscienza storica; l'esito ultimo della sua analisi fa appello, non ad un'illuministica esaltazione dei compiti storici della ragione, ma ad un'agnizione coraggiosa dei limiti e della indigenza dell'uomo, di cui la *Selbstverständigung* è l'effettiva attestazione; essa pone il suo *pathos* nell'insicurezza, scommette pascalianamente sul rischio come dimensione propria dell'essere umano, una condizione che l'uomo stesso non può eludere se non a caro prezzo.

¹²¹ Lungi dal voler trattare il tema della modernità in Blumenberg nella sua interezza, in quanto è un tema specifico che in sé stesso richiederebbe una trattazione ulteriore ed un orizzonte ermeneutico diverso rispetto a quello che abbiamo voluto proporre in queste pagine, è necessario ricordare cosa intende Blumenberg parlando della categoria storica di autoaffermazione: "Con autoaffermazione non si intende qui la pura conservazione biologica ed economica dell'essere vivente uomo con i mezzi disponibili alla sua natura. Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità. Nel modo di concepire il mondo e nelle attese, valutazioni ed interpretazioni che vi sono implicate si compie una trasformazione fondamentale che non risulta dalla somma dei dati dell'esperienza, ma è un insieme di supposizioni che a loro volta determinano l'orizzonte delle esperienze possibili e della loro interpretazione e che contengono la presupposizione di ciò che significa il mondo per l'uomo". *Ibidem*, p.144.

¹²² Abbiamo già osservato come per Blumenberg il sentirsi indifeso di fronte ai fenomeni naturali, la paura di fronte all'assolutismo della realtà costringa l'uomo a costruirsi, attraverso lo strumento della ragione, un mondo interno di significati, capace di contrapporsi a quello esterno. Ma la *ratio*, così come viene intesa da Blumenberg è intesa solo come *Hilfsmittel*, cioè come mezzo per l'organizzazione di un mondo culturale e non ha alcun valore fondativo.

Alla luce di questa consapevolezza, che fa sempre riferimento nell'articolarsi della sua fenomenologia della storia ad una precisa determinazione dell'uomo moderno e della sua esistenza storica, l'attività conoscitiva dell'uomo per Blumenberg è chiamata a dover fare i conti con questa condizione di inequivocabile finitezza umana, attraverso l'amara constatazione che il suolo sicuro ritagliato della ragione astratta si rivela invece incerto ed insicuro, sempre esposto al limite ultimo, cui la stessa irresolutezza della vita del vivente, per dirla con Dilthey, la espone e costantemente la richiama: dunque "la ragione deve venire agli accordi con questa condizione basilare dell'esistenza. Qui c'è una breccia attraverso la quale irrompono delle evidenze che possono soltanto essere accettate"¹²³. Una di queste ineludibili evidenze, emerge prepotentemente e viene recepita come il messaggio più urgente del testo *Lebenszeit und Weltzeit*, è lo scarto incolmabile e radicalmente insolubile originantesi tra tempo della vita e tempo del mondo, tra teoria e *Lebenswelt*, descritta attraverso il dialogo serrato con Husserl, avversando gli esiti ultimi della *Krisis* laddove il padre della fenomenologia aveva intravisto la possibilità, sul piano dell'*infinità delle generazioni*, di una soluzione compensatoria. Di fronte ad una tale pretesa Blumenberg ammoniva che "può essere razionale non essere razionale fino all'estremo"¹²⁴, perché accettarla significherebbe acconsentire ad un "compito infinito" impossibile alla condizione umana: "ciò che ognuno deve necessariamente fare da sé e per sé stesso, non può essere assolutamente un "compito infinito". Come tale esso si troverebbe in un insanabile contrasto con l'esigua finitezza della vita individuale di cui chi pensa per sé dispone."¹²⁵ Impossibile dunque continuare a sentirsi sicuri entro i confini di una conoscenza *chiara e distinta*, e questo soprattutto quando la coscienza critica moderna, il riferimento diretto è Husserl, tenta di proiettare il "progetto finito" cartesiano sul

¹²³ H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, trad. it. a cura di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991, p.207.

¹²⁴ *Ibidem*, p.206.

¹²⁵ *Ibidem*, p.207.

piano dell'infinità. Il compito della filosofia è tornare a ragionare attraverso questa consapevolezza e solo a partire da questa iniziare "a diventare pensosi".

Il cono d'ombra che il limite ultimo produce come la regione di un accesso sbarrato alla conoscenza, è il luogo in cui si irradia lo sguardo aperto delle metafore assolute blumenberghiane e del pensiero, in cui esse si dischiudono. In questa direzione interpretativa è forse possibile ipotizzare che le metafore che studia Blumenberg (soprattutto quella del *Naufragio con spettatore*) siano profondamente connesse ad una problematica filosofica di fondo che sembra essere sfiorata anche se mai affrontata tematicamente. "Il problema che qui viene adombrato ha a che fare con il tipo di figurazione che necessariamente dobbiamo dare ad un problema filosofico di fondo della soggettività".¹²⁶ Tenteremo allora una lettura della metafora del *naufragio con spettatore* alla luce di alcune riflessioni già in parte espresse sulle quali è bene ritornare ad argomentare.

In Blumenberg, lo abbiamo evidenziato nelle pagine iniziali di questa ricerca, si cerca di rompere il legame tra pensiero aconcettuale e pensiero concettuale, di considerare cioè le metafore non come un vestibolo al pensiero concettuale, ma come qualcosa di autonomo. La ricerca di questa autonoma potenza del metaforico, cui fanno eco con una sincronia perfetta le riflessioni sul mito, deve essere ricondotta in seno al suo *Grundgedanke* e connessa all'intero itinerario speculativo dell'autore, come tentativo ultimo della *Nachdenklichkeit* di restare inerente alle "retrovie del mondo della vita". Le metafore infatti fanno riferimento a quella *Lebenswelt*, che non si può tematizzare e che permette a ciò che di volta in volta diciamo o pensiamo di campeggiare

¹²⁶ Tentando in queste pagine una verifica alla tesi di P.A. ROVATTI ed una lettura congiunta con il suo testo, vorremmo precisare che parlare di soggetto come categoria interpretativa relativa alla filosofia di Blumenberg vuol dire non riferirsi ad un ambito oggettivo della sostanza, ma, con un'accezione più ampia, al punto di convergenza in cui sostanza ed oggetto confluiscono nella coscienza: ciò che permane in senso più proprio, ovvero nuovo fondamento di quanto l'uomo fa proprio nell'esercizio della ragione e nella pratica della conoscenza. E' in questo orizzonte che sempre più sul piano filosofico il termine soggetto caratterizza l'uomo come stabile identità, nel senso che conoscendo rappresenta e dà ordine al mondo, come suo oggetto. c.f.r. P.A. ROVATTI, *Il declino della luce*, Genova, Marietti, 1988, pp.112-122.

sull'impensato, sul non detto. Nell'enunciare qualcosa presupponiamo sempre, infatti, tutto il resto, tutto il non espresso; ogni nostra affermazione ha senso perché si staglia sull'orizzonte del mondo della vita, orizzonte percettibile ma mai afferrabile, universo *denso ed opaco*, entro cui ci muoviamo. Il mondo della vita, è emerso nella seconda sezione di questo lavoro, presuppone un fondo comune ed insondabile, su cui non è possibile alcuna interrogazione, *esso ha le sue proprie storie*; non dobbiamo pertanto cadere, ci suggerisce questo percorso riflessivo, nella "fallacia cartesiana" di pensare di poter smantellare ogni precedente nozione attraverso un'operazione di dubbio metodico che faccia piazza pulita di tutti i presupposti ed i pregiudizi, così da trovare un'evidenza primaria, da cui ripartire, per fondare qualsiasi discorso. Non possiamo cancellare tutto. Per cancellare qualcosa, dobbiamo infatti poggiare su qualcos'altro, poiché il nostro pensiero è sempre basato su premesse invisibili, "pre-categoriali", e tali premesse sono sì criticamente aggredibili, ma giammai eliminabili ed afferrabili."Ogni pensiero poggia su assunzioni che non possono venir chiarite ed esplicitate tutte le volte che parliamo, perché ciò equivarrebbe ad un rinvio all'infinito. In quanto si riferiscono al mondo della vita, "le metafore costituiscono sciabolate di luce trasversale che permettono di connettere, nel campo simbolico, aspetti distanti di esso, di illuminare parti, zone, significati che si presupponevano, ma che non si riuscivano ad individuare"¹²⁷. La metafore esprimono dunque orientamenti, modi di rivolgerci alla vita che non possono cristallizzarsi in concetti puri, che acquisiscono dunque la propria autonomia. Questi ultimi al contrario, ribadisce Blumenberg, hanno a che fare con la coscienza *focalizzata*, delimitano quel che attualmente diciamo o pensiamo in forma definita. I concetti puri a fronte della loro perspicuità si espongono ad una perdita di polisemia, ad un abbandono della pluralità di sensi inerenti ad un indecifrabile mondo della vita. Ogni volta cioè, che pensiamo qualcosa di preciso, possiamo bensì quasi vederlo di fronte a

¹²⁷ R.BODEI, "Navigatio Vitae". *La metafora dell'esistenza come viaggio: riflessioni su H.Blumenberg*, in *Immagini e conoscenza*, <<Quaderni della fondazione S.Carlo>>, Modena, 1987, n.1, p. 39.

noi in maniera *chiara e distinta*, ma, nello stesso tempo, recidiamo tutte le sue possibili connessioni di senso con quanto resta sullo sfondo. Le metafore godono del dubbio privilegio, per ciò che riguarda la conoscenza di avere un ambito di riferimento estremamente vasto, di potersi al limite virtualmente connettere con l'intera estensione del mondo della vita, ma pagano tale prerogativa con ciò che il pensiero concettuale definisce "imprecisione". Per questo in *Paradigmen zu einer Metaphorologie* Blumenberg scriveva della relazione tra pensiero e metafora assoluta: "essa non soddisfa alla sua esigenza, eppure deve bastargli"¹²⁸, essa non soddisfa un bisogno di *adeguatio* precisa e puntuale, di evidenza e verità ultima, il principio, che la domina è quello di ragion insufficiente. Le metafore riescono, per quel che riguarda la conoscenza a dispiegarsi in un orizzonte di riferimenti estremamente vasto, di tendersi nella vastità di connessioni con il mondo della vita, ma solamente "pagando questa virtù con una maggiore imprecisione". In oltre proprio in relazione alle *metafore assolute* teorizzate, però, a partire da *una teoria della inconcettualità*, in queste pagine, ci siamo spinti un po' più oltre nelle nostre riflessioni, evidenziando come l'inafferabilità categorica rivendicata dalla filosofia blumenberghiana al mondo della vita impedisse, relativamente al dinamismo noematico, il ritorno a sé del pensare, nella mossa quiete della coscienza. La metaforica allora così concepita agisce come una "dissonanza" all'interno della stessa forma della coscienza in quanto "organo continuamente efficace della restituzione di sé. La coscienza è come rovesciata proiettata nella dispersività indicibile della *Lebenswelt*. Un singolare paradosso che la *Nachdenklichkeit* di Blumenberg decide di patire consapevolmente; il paradosso appunto di vedere smentite in virtù dello sfociare della metaforica della inconcettualità del mondo della vita- la stessa metafora della coscienza come di un "ritorno in sé". In questa interna smentita ovvero in quest'aporia che la filosofia di Blumenberg, conformemente ai suoi

¹²⁸ H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1960, trad. it. a cura di M. Vittoria Serra, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino, 1985, p. 109.

presupposti non intende risolvere, e nella quale prendono forma tutte le sue ultime opere, l'immagine del naufragio s'impone in un contrasto dirompente rispetto a all'Odisseo omerico, eroe scampato, ed al suo conquistato ritorno a casa: l'uomo post-copernicano insomma riscrive un diverso epilogo alle peripezie marine di Ulisse. Il senso stesso di questo naufragio è la stessa forbice fra *Lebenszeit e Weltzeit*; una forbice destinata a riprodursi nello stesso "tempo della vita" dell'uomo in quanto esistenza e con ciò nella stessa forma della coscienza come intimamente metaforica: com-presenza in questa dinamica scissura dell'uomo in quanto soggetto conoscente. E' possibile allora che il fuoco metaforico della metafora del naufragio con spettatore indichi non solo come luogo proprio quello dell'esistenza umana, ma che esso reagisca fornendoci indicazioni circa il luogo proprio del destino del soggetto moderno Odisseo post-copernicano, eterno naufrago: la metafora del naufragio non vuole allora descrivere una frammentazione ed una metamorfosi di figure. L'idea di fondo è che la metafora del naufragio, metafora assoluta del pensiero, inerisca all' esistenza dell'uomo ed alla sua essenziale condizione di soggetto conoscente: colui che naufraga è l'uomo, e chi guarda il naufragio è di nuovo l'uomo. Che relazione si stabilisce tra i due punti di vista?Essi intanto si declinano a partire dalla loro origine comune cioè da quell'opera magistrale della poesia che è il *De rerum natura* di Lucrezio, che lo vede sdoppiarsi, nelle due differenti posizioni, di un'unica vicenda.

Il termine naufragio richiama immediatamente alla mente del lettore la distesa delle acque¹²⁹, insidiosa ed inaffidabile, delle immense distese fluide dei mari e degli oceani.

L'insidia del mare, la sua imperscrutabilità nella simbologia antica ha certamente a che

¹²⁹ Nella presentazione al testo *L'ansia si specchia sul fondo* FRANCESCA RIGOTTI parla di una vera e propria thalassonoetica, disciplina inerente alla riflessione sul mare dei rimasti sulla terra ferma, la cui invenzione è da attribuire allo stesso Blumenberg., ad essa sarebbero riconducibili la trattazione delle avventure sulle acque, dei rischi del naufragio, dei pericoli marini, dell'affanno ed della pena, in relazione alla condizione di inquietudine dell'uomo, alla sua inadeguatezza antropologica.F.RIGOTTI, *Presentazione* all'edizione italiana di H.BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluss*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, trad.it. a cura di B.Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino, 1989, p.7.

fare con la negatività della materia e con il male. Esso è retto da divinità rispetto alle quali lo stesso Giove è in difficoltà perché non riesce a dominarle. Poseidone è in qualche modo autonomo rispetto al resto del Pantheon e fa quello che crede sul mare. Ricalcando il Carl Schmitt di *Land und Meer* lo stesso Blumenberg suggerisce che nessun eroe, né Teseo, né Giasone, né Odisseo avrebbero affrontato gli immensi rischi del mare se non ne fossero stati costretti¹³⁰. Dunque quale elemento incute più timore del mare, nobile, infido e volubile? Siamo esseri terricoli scrive Blumenberg in *Die Sorge geht über den Fluss*, viviamo e creiamo istituzioni sulla terra ferma, chiamiamo terra un pianeta ricoperto per più della sua metà da acqua e “paradiso terrestre” il luogo della felicità. La terra ferma rappresenta la casa, il suolo patrio, l’origine certa, il luogo del soggiorno stabile e sicuro, essa è questo suolo” sul quale stiamo e camminiamo, collochiamo e posiamo, edificiamo e fondiamo- l’inosservata fidezza dell’ovvio”¹³¹. Eppure noi proviamo interesse per il mare “con il suo bell’aspetto il mare attira gli uomini e quando lo seguono lui li manda a morte...” il mare non è come la terra. Essa non si muove quando ci gettiamo su di lei. Per farla tremare occorre lo scuotiterra. Se il mare non ci fosse ubbidiente non vi sarebbero onde, non vi sarebbero naufragi”¹³²; la sicurezza della terra ferma non sembra essere appagante e l’immergersi nella navigazione marina è sempre stato il rischio ultimo e forse l’ardito sogno eterno, che l’uomo deve abbracciare. Dicendo questo Blumenberg vuole affermare che il significato simbolico va oltre l’utilità dell’avventurarsi per mare ovvero fa riferimento all’essenza dell’uomo, alla caratteristica del suo modo di essere, di esistere. Se questo è vero illuminanti sono in questo contesto le parole di G. Bachelard in relazione

¹³⁰ C.SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, Reclam, 1942, trad. it., *Terra e Mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano, Adelphi, 2003. H.BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985, op. cit. p.33.

¹³¹ H.BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluss*, trad. it. a cura di B.Argenton, *L’Ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino, 1989, op. cit. p.97.

¹³² *Ibidem*, p.21.

all'immaginazione materiale dell'acqua ed alla necessità di riconoscere in essa un tipo particolare di immaginazione: "l'acqua è anche un *tipo di destino*, non più il vano destino delle immagini fuggevoli, il vano destino di un sogno interminabile, ma un destino essenziale che trasforma incessantemente la sostanza dell'essere"¹³³. Questa trasformazione rinvia alla comprensione al carattere proprio dell'eraclitismo: il mobilismo eracliteo è una sostanza concreta, una filosofia totale..l'essere umano nel profondo ha il destino dell'acqua che scorre. L'acqua è davvero l'elemento transeunte, la metamorfosi ontologica essenziale. L'essere che si vota all' acqua è un essere preso dalla vertigine" .

Bachelard pone l'accento proprio sulla capacità dell'immaginazione materiale dell'acqua di dispiegare un carattere autentico dell'esistenza umana, la fluidità riferita all'eraclitismo come filosofia concreta ovvero che accade, che si compie in quanto destino umano. Questo allora dobbiamo cominciare a cogliere nella metafora del naufragio e sulle sue trasformazioni appunto così come indicatoci dal testo di Blumenberg.

L'inizio del secondo libro del *De rerum Natura* il latino suona "E terra magnum alterius spectare laborem" ovvero "dalla terra ferma guardare(da una posizione di sicurezza) il grande travaglio di un altro", il suo naufragio. Colui che guarda dalla terra è il saggio, il saggio epicureo , la cui fermezza nell'osservare è data dalla capacità di rimanere non toccato dagli eventi, impassibile di fronte al travaglio che sta accadendo davanti ai suoi occhi. E' l'*atarassia* del saggio a fornire a Blumenberg il primo modello di spettatore, e a cogliere nell' imperturbabilità la caratteristica essenziale del suo guardare il *magnum laborem* ovvero il dramma proprio dell'esistenza naturale. Infatti forte dei principi dell'atomismo epicureo lucreziano il saggio riconosce la turbolenza dei fatti naturali, originati dallo scontro degli atomi, come qualcosa che avviene *naturaliter*, ma al

¹³³ G.BACHELARD, *L'eau et les Rêves*, Paris, Josè Corti, 1942, trad.it. a cura di Marta Cohen e A. Chiara Peduzzi, *Psicoanalisi delle acque*, Como, Red Edizioni, 1942, p.16.

tempo stesso come qualche cosa che, in quanto viene accettato diventa nostro proprio. Il saggio che conosce la fisica degli atomi riesce a rimanere imperturbabile e a conservare la distanza; sa che questa turbolenza lo riguarda, non ignora che il *magnum laborem* tocca anche lui e direttamente nella sua essenza, ma al contempo riesce a costruire intorno a sé la sicurezza di un punto di vista che inquadra gli eventi all'interno di un percorso naturale, che egli conosce e di cui è consapevole: la natura si comporta in questo modo. Lucrezio celebrava la liberazione dell'uomo dal timore, e su questo Blumenberg porrà l'accento poiché il timore dell'uomo costitutivamente indigente è uno degli elementi cardine su cui ruota la sua antropologia filosofica. Cause possibili del timore erano, infatti, innanzitutto i fenomeni naturali come equivalenti e solo in secondo luogo i casi del mondo degli uomini. La liberazione era dunque innanzitutto la fisica: la fisica atomistica di Epicuro; essa aveva insegnato a considerare le possibili spiegazioni dei fenomeni naturali come equivalenti e quindi per l'uomo indifferenti. "Quasi partecipi di questa equivalenza anche l'agire ed il patire degli uomini dovevano lasciare indifferente l'uomo avveduto"¹³⁴.

Secondo Blumenberg, nell'immagine offerta dalla poesia di Lucrezio, si dischiude il prototipo dell'immagine del naufragio con spettatore. Laggiù, nel mare accade qualcosa di tremendo; in alto, al sicuro, da tranquillo osservatore, resta il saggio imperturbabile; l'interpretazione della metafora blumenberghiana, all'interno del testo, si articolerà proprio attraverso l'impossibilità di mantenere, nel corso della storia, immutate queste due distinte posizioni. Attraverso una rivisitazione ampia del pensiero di Voltaire, Herder, Goethe, Schopenhauer, Burckhard e Nietzsche si assiste ad una radicale trasformazione: la distanza tra le due distinte posizioni si ridurrà a tal punto che i due distinti punti di vista quella del naufrago e quella dell'osservatore finiranno con l'identificarsi.

¹³⁴ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore*, Bologna, Il Mulino, 1985, *op. cit.* p.36.

L'inversione più netta registrata rispetto alla tradizione esemplificata da Lucrezio si realizza al grido del *Vous êtes embarqué* pascaliano. La filosofia di Pascal non consente più di tirarsi fuori dallo spettacolo del naufragio, di stare semplicemente ad osservare dalla riva: si è da sempre in una situazione rischiosa, in mare, in pericolo. Non ci sono per l'uomo delle certezze assolute, ma solo *probabilità, più o meno elevate*, più o meno soggettivamente attendibili. Non esiste più un luogo un luogo assolutamente sicuro in un universo che ha perduto il suo centro, in una "terra" che è una "prigione" buia e periferica. "Non si trovano più né punti di vista privilegiati e fissi per spettatori sereni ed imperturbabili, né teorie che possano poggiare cartesianamente su di una base incrollabile, un *fundamentum inconcussum*. Nel mondo cristiano moderno la posizione lucreziana non è tuttavia destinata ad eclissarsi completamente e comunque a scomparire senza conflitto e lasciare traccia. Durante l'illuminismo forse essa subisce una pesante sconfitta. Voltaire le sottrae ogni giustificazione teorica profonda e riduce l'attrazione per il naufragio a mera *curiosità*.

Ciò che Voltaire non concede a Lucrezio, del quale cita i versi del proemio almeno due volte, è la riflessività dello spettatore alla vista dell'altro in pericolo. Che gli uomini accorrano" con un segreto piacere" alla riva per pascersi allo spettacolo allo spettacolo di una nave, con i passeggeri che nella situazione disperata levano le mani al cielo e sprofondano in mare assieme alle loro spose che tengono in mano i figlioli, tutto ciò apparirebbe una mostruosità se Lucrezio avesse ragione. Ma Lucrezio non sa di cosa parla. Si accorre ad uno spettacolo simile per curiosità, e la curiosità è un "sentimento naturale dell'uomo"¹³⁵.

Oltre la battuta d'arresto presente nelle riflessioni di Voltaire l'illuminismo, però, produce una riproposizione della metafora del naufragio tale che il mare in tempesta

¹³⁵ H.BLUMENBERG, *Naufragio con Spettatore, Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1986. *op. cit.* p.60.

non viene più rappresentato esclusivamente dalla natura, ma dalla storia. In questo parallelamente a Voltaire, Herder propone la stessa metafora riferendosi proprio ai drammatici eventi della rivoluzione francese, anche se questa volta attraverso una rilettura molto vicina al prototipo lucreziano. I due esempi che Blumenberg riferisce, traendoli dalla letteratura herderiana e goethiana, sono riferiti proprio a questo evento, a questi naufragi reali, storici e collettivi. Herder dice: "Possiamo assistere alla rivoluzione francese come guardando dall'alto di una salda riva ad un naufragio sullo straniero mare aperto, a meno che il nostro genio maligno, anche senza volerlo non ci precipiti in mare"¹³⁶ e Blumenberg vede riprodotta proprio in quest' affermazione l'identica metafora lucreziana. La presenza del *genio maligno*, però, in questo contesto non fa altro che far apparire il senso del rischio, che incombe, la possibilità che la situazione di sicurezza, in cui si trova il filosofo, possa essere minacciata e che egli si ritrovi costretto a scivolare in mare. La sicurezza del saggio epicureo comincia nelle letture che Blumenberg ci fornisce a vacillare con evidenza: egli è ancora lì che guarda, ma con il neonato timore che qualche accidente improvviso possa capitare e trascinarlo nei pericoli del mare aperto.

Progressivamente lo spettatore comincerà a sentirsi parte del naufragio, non più un punto di vista ad esso estraneo; diventerà allora il naufrago stesso e parlerà, guardando le cose dall'interno, di quel *magnum laborem* poetato da Lucrezio.

Al centro del percorso che precede l'epilogo possiamo collocare la posizione di Goethe, che Blumenberg ha la capacità di isolare. Anche Goethe dice, alludendo allo spettatore antico, a proposito della battaglia di Jena: "non ho di che lamentarmi, un po' come un uomo che guarda da una solida roccia verso il mare infuriato, non può soccorrere i naufraghi, ma non può neppure essere raggiunto dai frangenti"¹³⁷. Il sentimento di insicurezza, già comparso in Herder, è intensificato qui da un elemento analogo, che

¹³⁶ *Ibidem*, p.70.

¹³⁷ *Ibidem*, p.76.

Blumenberg definisce dello scampato pericolo; lo spettatore gioisce perché si è potuto tirare fuori dal pericolo in maniera tempestiva o meglio appena in tempo. Non può soccorrere i naufraghi, elemento nuovo per la metaforica lucreziana, ma almeno è riuscito a tirarsi fuori dai pericoli dei frangenti. Una completa compartecipazione tra il naufrago e lo spettatore si avrà però solo con gli sviluppi successivi della metafora nelle filosofie di Schopenhauer, Burckhardt, e Nietzsche: la sicurezza contemplativa dello spettatore viene completamente abbandonata in una filosofia che perde ovviamente sempre più l'ottimismo nei confronti della possibilità che il saggio appoggi i piedi su di una terra ferma, la terra ferma della filosofia sistematica. Proponendo una lettura della metafora in Schopenhauer Blumenberg mostra come in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, riaffiori l'immagine lucreziana ed il soggetto (così nel testo) si identifica sia con chi va a picco sia con l'osservatore: l'unificazione schopenhauriana delle due figure mostra che lo spettatore è già stato minacciato; il filosofo tedesco può asserire che non solo siamo entrati nel dramma (noi cioè chi vuole guardare lo spettatore), ma siamo anche chi naufraga. Ciò che osserviamo non è la natura in tumulto, ma il nostro stesso individuale naufragio.

Burckhardt dichiarerà poi l'impossibilità di essere spettatori ovvero l'impossibilità di chi, ponendosi al di fuori delle cose, pretende di descriverle come scienza, attraverso un'oggettivazione scientifica. Il richiamo forte è proprio al saggio epicureo, colui che comprendendo a pieno l'essenza della natura, "oggettivandola", e consapevole, poteva porsi in modo imperturbabile di fronte agli eventi. Non è più possibile essere osservatori nel senso del saggio epicureo, e a questo punto l'onda stessa la matrice dell'urto siamo noi stessi. In quest'arco di variazioni della metafora se prima il soggetto era l'osservatore ora è piuttosto parte dell'onda che fa naufragare la nave.

Ma è certamente in Nietzsche che l'immagine del naufragio si spinge oltre, non siamo solo sull'onda, ma ci siamo allontanati. Compare l'immagine della nave che è associata

a quella del naufragio; chi naufraga è la nave stessa sulla quale siamo saliti; la terra ferma ormai è stata dimenticata, abbiamo tagliato i ponti, non abbiamo o non dobbiamo più avere nostalgia della terra e quindi neanche più nostalgia dello spettatore, perché non esiste più terra alcuna.”Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave, abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle e non è tutto, abbiamo tagliato la terra dentro di noi; ebbene navicella guardati innanzi, non esiste più terra alcuna.¹³⁸”. L’immagine della nave tornerà a riproporsi con forza anche nella *Filosofia del Danaro* di G.Simmel. In Simmel scrive Blumenberg:

Resta la tentazione di prendere la nave per il nuovo continente, più che mai dopo l’idealizzazione del *naufragio*. Sistemarsi sulla nave come a casa non equivale necessariamente ad una falsa comodità, all’«oblio» della vera patria in quanto origine e destinazione. Poteva voler dire fare della nave l’«unico tema», perché questo e non altro esigevano le sue qualità nautiche. La nave diventa la cura dei compagni, ed è il filosofo della vita che si rende sospetto con la sua riluttanza a prenderne parte, per abbandonarsi alla corrente vitale e mitizzare la morte in congiungimento erotico con “la vita”. Ciò tuttavia non significa che debba andar perduta la metafora di base della situazione: che non c’è più scelta alcuna tra il mettersi in mare o restare a casa. *Vous êtes embarqué*. Così concisamente Pascal era riuscito a dirlo¹³⁹.

Si è talmente invertita la metafora che la terra su cui poggiava i piedi lo spettatore lucreziano non riusciamo più neanche a ricordarla. Come si evince dal passo riportato la situazione che viene a delinearsi è tale che l’immagine metaforica si è trasferita dopo il naufragio: il naufragio è già accaduto, qualcosa come un essere alla deriva è in atto. “L’uomo è quindi alla deriva, la terra non c’è più; non c’è più nemmeno il ricordo del

¹³⁸ H.BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore, Paradigma di una metafora dell’esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985, *op. cit.* p.40.

¹³⁹ H.BLUMENBERG, *L’ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino, 1989, *op. cit.* p.121.

porto dove la nave, era stata costruita, perché bisogna costruirla e ripararla in alto mare mentre andiamo alla deriva. Possiamo aggrapparci ad un relitto, come ancora ricorda Nietzsche, ma oramai direbbe Baudelaire, siamo all'interno di quell'elemento mobile, l'acqua, che non concede orientamento, punti fissi attraverso cui poter localizzare il nostro vagare, perché il nostro naufragio non finisce mai, arrischiati tra i punti invisibili di una vana geografia atopica tentata nelle acque del mare:

*Singulière Fortune où le but se déplace
Et, n'étant nulle part, peut-être n'importe où
Où l'Homme, dont jamais l'espérance n'est lasse
Pour trouver les repos court toujours comme un fou !¹⁴⁰*

Certamente nell'ipotesi di Nietzsche l'abbandono della terra significa l'abbandono di qualcosa che ormai non ci appartiene più, che non è il luogo del nostro autentico abitare ed ha la possibilità di spingerci verso “una nuova terra”, la quale paradossalmente sarà il mare stesso: <<la patria>> diventa questo essere imbarcati, questo trovarsi in alto mare, dopo il naufragio¹⁴¹.

In tale viatoricità che non ha mai fine, laddove questo stare “per mare”, che nell'ultima modernità, assai distante dall'ansia di dislocazione del *Wanderer* romantico, si connota attraverso un' essenziale dimensione di *spaesatezza*, di *Heimatlosigkeit*, è origine e provenienza stessa dell'uomo: “la fluidità si presenta all'insegna del progetto che orienta tutta la tarda modernità”¹⁴²; ad essa si collega non senza un'intima coerenza, il primato della prassi, del rischio perenne, nel quale ci sentiamo coinvolti, del mutamento

¹⁴⁰ C.BAUDELAIRE, *Le Voyage*, in *Oeuvres complète*, Paris, 1968, p.23.

¹⁴¹ Importante riferimento in merito alla questione

¹⁴² R.BODEI, *Distanza di sicurezza*, in H.BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985, op. cit. p.18.

in un mondo, che ormai, così come emerge dalle stesse riflessioni di Blumenberg appare senza certezze ultime e privo di consolazione.

E tuttavia questa fluidità di cui parla Bodei può reagire indicandoci, relativamente alla filosofia di Blumenberg, agli elementi che abbiamo indicato proprio nei righe iniziali di questo paragrafo, il fuoco teoretico della metafora in un luogo proprio del soggetto. Nella metafora del naufragio lo spettatore che guarda il *magnum laborem* è appunto uno spettatore; egli osserva, fa della visibilità il *medium* della sua conoscenza di saggio e di filosofo. "Non è soltanto il dire, ma è anche quel modello del conoscere rappresentato dal vedere¹⁴³ che viene forzato. La perdita della funzione dello spettatore, che oggi continuiamo a rivendicare, passa attraverso non tanto un sapere positivo che ci dica qual è la precisa ottica che dobbiamo assumere di fronte alla realtà, ma viene trattata attraverso la storia di una metafora: narrazione di ciò che già in sé è un nucleo narrativo"¹⁴⁴. Ma questo spazio aperto dalla narrazione della metafora è il luogo, in cui dimora la *Nachdenklichkeit* blumenberghiana, uno spazio mobile, una fluida *Zwischenwelt*, in cui l'osservatore ormai naufrago, non può più esimersi dal transitarci. La *Toposforschung* tentata nel primo capitolo di questa ricerca assume alla luce di questa rilettura dei caratteri ancora più definiti, nell'indeterminatezza, perché la ricerca del meridiano, come ci aveva suggerito P.Celan in relazione alla *Nachdenklichkeit* di Blumenberg diventa nell'elemento mobile certamente ancor più ardua, acuisce la sua problematicità, tende al limite della vertigine. Ma questo sporgersi al limite dell'ineffabile è pur sempre l'altra faccia del sentirsi al sicuro, a casa propria, nei confini circoscritti e delimitati di un territorio certo; l'osservatore è pur sempre colui

¹⁴³ C.f.r. H.BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in <<Studium Generale>>, Berlin, 10 (1957), n.7, pp.432-447.

¹⁴⁴ P.A.ROVATTI, *Il declino della luce*, Genova, Marietti, 1988, p.122.

che dall'alto della roccia , al sicuro si ritrova eterno naufrago arrischiato e senza fissa dimora. "Pensosità", infatti"vuol dire: non tutto resta semplice e naturale com'era"¹⁴⁵.

BIBLIOGRAFIA

Opere di H. Blumenberg

Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Dissertation (dissertazione di dottorato), Kiel, 1947.

Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, Habilitationsschrift (testi di abilitazione per il conseguimento della "venia legendi", Kiel 1950.

Paradigmen zu einer Metaphorologie, Bonn, Bouvier, 1960 ("Archiv für Begriffsgeschichte", vol. 6, 1960, pp. 7-142) ristampato presso Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, trad. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969.

Die Kopernikanische Wende, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965.

Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

¹⁴⁵ H.BLUMENBERG, *Nachdenklichkeit*, in <<Neue Zürcher Zeitung>>Zürich, 1980, n. del 21 novembre, trad. it a cura di L.Ritter Santini, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia,1981.

Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie, in Wolfgang Preisendanz e Rainer Warning (a cura di) *Das Komische* ("Poetik und Hermeneutik", 7), München, Fink, 1976 pp. 11-64, trad. it. di Pietro Pavanini (revisione di S. Batoli), *La caduta del profeta o la comicità della teoria pura (storia di una ricezione)*, Parma, Pratiche, 1983.

Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, traduzione italiana di Bruno Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991.

Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 trad. it. di Francesca Rigotti (revisione di Bruno Argenton), *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985.

Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart, Reclam, 1981, trad. it. di Michele Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987.

Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, traduzione italiana di Bruno Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino, 1984, 1999 2° edizione.

Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, edizione italiana a cura di Gianni Carchia, traduzione di Bruno Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*. Bologna, Il Mulino, 1996.

Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, trad. it. di Bruno Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bologna, Il Mulino, 1988.

Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, trad. It. di Bruno Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Die Legitimität der Neuzeit, seconda edizione riveduta e ampliata in volume unico, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (raccolge i volumi: I. *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von "Die Legitimität der*

Neuzeit”, *erster und zweiter Teil*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 (a sua volta, edizione riveduta della prima edizione separata del volumetto, 1974). II. *Der Prozeß der theoretischen Neurgierde. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von “Die Legitimität der Neuzeit*„ dritter Teil, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 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 Legitimität der Neuzeit* „, vierter Teil, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982 (a sua volta, seconda edizione della prima edizione separata del volumetto, 1976), trad. it. di Cesare Marelli, *La legittimità dell’età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

Matthäuspassion, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, traduzione italiana di Carlo Gentili, *Passione secondo Matteo*, Bologna, Il Mulino, 1992.

Höhlenausgänge, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Opere postume

Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

Ein mögliches Selbstverständnis, Stuttgart, Reclam, 1997.

Begriffe in Geschichten, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane, München, Hanser, 1998.

Lebensthemen. Aus dem Nachlass, Stuttgart, Reclam, 1998.

Goethe zum Beispiel, a cura dell’Hans Blumenberg Archiv in collegamento con Manfred Sommer, Frankfurt am Main-Leipzig, Insel, 1999.

Articoli e contributi di Hans Blumenberg

H. Blumenberg, *Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriffe*, in <<Colloquia Copernicana I>>, Warszawa, 1972, pp.57-77.

- H.Blumenberg, *Das dritte Höhlengleichnis*, in, <<Filosofia>>, Torino, 11 (1960), pp.705-722.
- H.Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in <<Filosofia>>, Torino, 14, (1963), pp. 855-884.
- H.Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, in <<Neue Zürcher Zeitung>>, Zurich, 1980, n. del 21 novembre, pp.65-66, trad. it. di Lea Ritter Santini, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia, 1981.
- Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, in, << Hamburger Akademische Rundschau>>, Hamburg, 1 (1946/47), pp.428-431.
- Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft*, in <<Die voraussehbare Zukunft.VI Europa Gespräch>> 1961, Wien, Wiener Schriften (Heft 16), 1961, pp.127-140.
- Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in <<Studium Generale>>, Berlin 10 (1957), n.7, pp. 432-447.
- Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode*, in <<Studium Generale>>, Berlin,5 (1952),pp133-142.
- Sokrates und das object ambigu. Paul Valerys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes*, in, Franz Wiedmann (a cura di) *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um die Menschen. Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag*, München, Pustet, 1964, pp.285-323.
- Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in Manfred Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*(<<Poetik und Hermeneutik>>,4), München, Fink, 1971, pp.11-66.
- Kopernikus und das Pathos der Vernunft. Das Denken der Neuzeit im Zeichen der kopernikanischen Wende*, in, <<Evangelische Kommentare>>, Stuttgart,6(1973),pp.460-465.
- Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, in G. Bandmann (a cura di), <<Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang1973>> Mainz, 1974,n.4,pp3-10.
- Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, in <<Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse, Iargang 1964>>,Mainz, n.5, pp.339-368.
- Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, in <<Studium Generale>>, Berlin, 10 (1957), pp.61-80.

<<Säkularisation>>. *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, in Helmut Kuhn e Franz Wiedmann (a cura di), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Pustet, 1964, pp.240-265.

Die Vorbereitung der Neuzeit, in <<Philosophische Rundschau>>, Tübingen, 9(1962), pp.81-113.

Nachruf auf Erich Rothacker, in <<Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz>> Mainz,1967, pp.60-67.

Nachbemerkung zum Bericht über das Archiv für Begriffsgeschichte, in, <<Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz>> Mainz,1967,pp.79-80.

Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der Theorischen Neugierde, in Hugo Friedrich e Fritz Schalk (a cura di), *Europäische Aufklärung. Herbert Diekmann zum 60. Geburtstag*, München, Fink, 1967, pp.23-45.

Discussionsbeiträge, in, Hans Robert Jauf (a cura di), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen* (<<Poetik und Hermeneutik>>3),München.

Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie, in <<Schweizer Monatshefte>>, Zurich, 48 (1968), n.2, pp.121-146.

Das Universum eines Ketzers, introduzione a G.Bruno, *Das Aschermittwochsmahl*, Frankfurt am Mainz, Insel, 1969, pp.9-51.

Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu <<Curiositas>>, in, <<Arkiv für Begriffsgeschichte>>, Bonn,14, (1970), pp.7-40.

Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Kostitution der neuzeitlichen Rationalität, in, <<Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz>>, Mainz, 1970,n.11, pp333-383.

Neoplatonismen und Pseudoplatonismen in der Kosmologie und Mechanik der frühen Neuzeit, in M.P.M. Schul e M.P.Hadot (a cura di), *Le Neoplatonisme*, Paris, Editions du Cns, 1971, pp.447-471.

Säkularizationsthese und Toposforschung: zur Substantialisierung der Geschichte, in Peter Jehn (a cura di), *Toposforschung eine Dokumentation*,Athenäum, 1972, pp.150-154.

Komik in der diachronen Perspektive, in Wolfgang Preisendanz e Rainer Warning (a cura di), *das Komische*(<<Poetik und Hermeneutik>>7), München, Fink, 1976,pp.437-441

Ein mögliches Selbstverständnis, in <<Neue Zürcher Zeitung>>Zürich, 1973, n. del 4 febbraio,p.36 [Fernausgabe], poi con il titolo *Einleitung: Das Unselbstverständliche*, in Id, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart, Reclam, 1997, pp126-135.

Altre opere consultate.

- Aa. Vv., *Metafora*, a cura di G.Conte, Feltrinelli, Milano, 1981.
- A. Borsari, *Hans Blumenberg, Mito, Metafora, Modernità*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'immagination de la matière*, Paris, Josè Corti, 1942, trad. it. a cura di M. Cohen e A.C.Pedruzzi, *La poetica della reverie*, Dedalo Libri, Bari, 1972.
- G.Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Puff, 1957 ; tr.it a cura di C.Risè, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo libri, 1975.
- M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, London, Ithaca, 1962; trad.it. *Modelli Archetipi Metafore*, Pratiche, Parma, 1963.
- R.Bodei, *Navigatio Vitae. La metafora dell'esistenza come viaggio. Riflessioni su H.Blumenberg*, <<Quaderni della fondazione S.Carlo>>, 1, 1987, pp.37-50.
- R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Napoli, Guida, 2003.
- P.Celan, *Gesammelte Werke, band III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, trad. it. a cura di G.Bevilacqua, *La verità della poesia, <<Il meridiano ed altre prose>>*Torino, Einaudi, 1993.
- J. Derrida, *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, in, <<Poétique>>, 5, 1971.
- J. Derrida, *Le retrait de la métaphore* in, <<Po&sie>>, 7, 1978, trad.it. a cura di M. Ferraris, *Il ritrarsi della metafora*, in <<Aut-Aut>>, 1987, n.220-221, pp.9-34.
- J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, trad.it. a cura di G.Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971.
- F. Desideri, *Hans Blumenberg, filosofo della metafora e della sua irruzione del mondo dei concetti*, in <<Pace e Guerra>>, Roma, 1993, n.29, pp.24-25.
- F. Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Freiburg/ München, Poustet, 1983, pp.254 ss.
- H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Tübingen, J. eB .Morhr, trad. it. a cura di G. Vattimo, Verità e Metodo, traduzione a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983.*
- H. G. Gadamer, *La filosofia ermeneutica*, traduzione a cura di F.Cuniberto, Einaudi, Milano, 1991.
- H.G.Gadamer, *L'attualità del bello, Saggi di estetica ermeneutica*, traduzione a cura di R.Dottori ed L.Bottoni, Genova, Marietti 1986.

- G. Genette, *La rhétorique restreinte*, in G. Genette, *Figures III*, Seuil, Paris 1972, pp.21/40 ; trad. it. in *Figure III. Discorso del racconto*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 17-40.
- S.Givone, *Poesia, favola, verità*, in <<Aut Aut>>, Firenze, 1991, n.243/244,pp.11-27.
- E.Grassi, *Potenza dell'immagine, Rivalutazione della retorica*, Milano, Guerini ed Associati, 1989.
- J.Greisch, *Le mots et le roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, in << Revue des sciences philosophiques e theologiques>>, 57, juillet, 1973.
- A.Haverkamp, *Paradigma Metapher, Metapher Paradigma. Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White)*, in R.Herzog e R.Koselleck (a cura di), *Epochswelle und Epochensbewusstsein*, <<Poetik und Hermeneutik>>, 12, München, Fink, 1987, pp.547-560.
- W.Hübener, *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1985.
- E.Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente phänomenologie*, L'Aja, Nijhoff, 1959, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- M. Macciantelli, *Verso una definizione dell'inconcettuale: Hans Blumenberg e la metaforologia*, in <<Studi di estetica>>, n.s., XIII (1985), pp.153-169.
- H. U. Lessing, *Osservazioni sul concetto di significatività in Hans Blumenberg*, trad.it. di Giovanni Matteucci, in <<Discipline filosofiche>>, Bologna, 1992, n.1, pp.53-62.
- E. Mazzarella, *Ermeneutica ed Odologia*, estratto da: <<Discipline filosofiche>>, n. IX, Quodlibet edizioni, 1999.
- P.Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Edition du Seuil, 1975, trad.it. a cura di G.Grampa, *La metafora viva, Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano, 1981.
- P.Ricoeur, *Temps et récit I, L'intrigue et récit historique*, Seuil, Paris, 1983, trad. it. a cura di G. Grampa, *Tempo e Racconto*, vol. I, Milano, Jaca Book, 1986.
- P.Ricoeur, *Metafora ed ermeneutica*, in Aa. Vv., *Metafora*, a cura di G. Conte, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 152-179.
- P.Ricoeur, *Linguaggio e filosofia*, a cura di D. Jervolino, Guerini ed Associati, Milano, 1994.
- P.Ricoeur, *Le conflit des interpretations, Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, trad.it a cura di G.Grampa, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977.
- P. A. Rovatti, *Il declino della luce*, Genova, Marietti, 1988.

- M. Russo, *La ricezione di Blumenberg in Italia*, in, <<Il Pensiero>>, XXXIII, 1993.
- M. Russo, *Finire senza inizi. In memoria di Hans Blumenberg*, in, <<Il Pensiero>>, XXXVI, 1997.
- R. Russo, *Concetto e narrazione. Introduzione alla filosofia di H. Blumenberg*, Bari, Palomar, 1997.
- D. Jervolino, *Ricoeur e la metafora* in: *Convegno (XXV) di Assistenti Universitari di Filosofia*, Padova, 1980.
- P. Spinicci, *Naufragio con spettatore*, in <<Rivista di storia della filosofia>>, Milano, 1987, n.42, pp.192-196.
- V. Vitello, *Modernità e mito in H. Blumenberg*, in Id; *La Favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp.5-25.

Recensioni ed interventi su Hans Blumenberg in quotidiani e settimanali

- N. Abbagnano, *La navigazione dell'inquietudine*, in <<Il Giornale>>, Milano, 1989, n.32.
- B. Accarino, *Il mondo fa naufragio*, in <<il manifesto>>, 1996, n.275 del 17 novembre, p.25.
- R. Bartolini, *Il naufragar m'è dolce*, in <<Il Giornale>>, Milano, 1985, n. del 21 luglio, 1985.
- M. Cecchetti, *Blumenberg nella metafora del naufragio*, <<L'Avvenire>>, Milano, 1985, n. del 28 settembre 1985.
- E. Di Marco, <<La leggibilità del mondo>> e <<Naufragio con spettatore>> di *Hans Blumenberg*, in <<Paese sera>>, Roma, n. del 30 maggio 1986.
- M. Onori, *Le metafore: strumenti di ricerca del mondo della vita*, in <<La voce repubblicana>>, roma, n. del 10-11 ottobre 1985.
- G. Vattimo, *L'idiota moderno*, in <<La Stampa>>, Torino, 1987, n.224, p.3.
- G. Vattimo, *Figli di Prometeo*, in <<La stampa>>, Torino, 1991, n.170, p.6.
- S. Vietta, *Ein Schiffbruch: nicht ungemütlich. Hans Blumenberg über eine <<Daseinsmethapher>>*, in <<Frankfurter Allgemeine Zeitung>>, Frankfurt am Main, 1989, n.69 del 22 marzo

DAS DRITTE HÖHLENGLEICHNIS

La presente traduzione dal titolo *La terza allegoria della caverna* annessa in appendice alla tesi di dottorato, traduce l'articolo di H. Blumenberg *Das dritte Höhlengleichnis* apparso nella rivista <<Filosofia>> edito a Torino nel 1960, del quale al momento non sono presenti ancora versioni pubblicate in lingua italiana. La scelta di proporla in ampliamento al testo della ricerca è stata dettata dalla volontà di interagire non soltanto in modo diretto con la pagina dell'autore, ma più precisamente di "lavorare" rigo dopo rigo sul linguaggio blumenberghiano, così da poter disporre di un ulteriore strumento ermeneutico utile all'interpretazione della sua opera; un linguaggio, quello di H. Blumenberg, che si articola in una scrittura certamente densa ed articolata, evidenziando rare doti di stile, e realizzando una coincidenza totalmente risolta tra stile linguistico e contenuto, tra scrittura appunto e dinamica del pensiero, la cui trasposizione in lingua italiana ci è sembrata spesso incapace di restituire la leggerezza dell'armonia presente nella pagina del filosofo.

In oltre il contenuto stesso dell'articolo, la riflessione che il filosofo sottopone alla nostra attenzione, è stata illuminante per arricchire i riferimenti teoretici dell'analisi svolta sulla metaforologia dell'autore. L'immagine "della caverna" infatti è certamente *metafora*

assoluta privilegiata dell'intero itinerario speculativo di H. Blumenberg, laddove, il carattere stesso del suo metodo espositivo, che protende, come mostra la dinamica argomentativa interna dell' articolo, per le procedure narrative, ha reso possibile esplorare questo aspetto metaforico dai *Paradigmen* ad *Höhleausgänge* senza voler giungere ad una configurazione mai definitiva. Nella ricostruzione operata da Blumenberg non c'è aspirazione ad un'analisi terminologica della caverna, ma questa metafora assoluta, non traducibile in concetti e radicata nell'entroterra del mondo della vita, riesce a toccare i limiti di ciò che è umanamente conoscibile. Questa volontà di lasciare aperto l'orizzonte ermeneutico nell'arco dell'intero itinerario filosofico vuol dire per l'interprete che essa è anche punto di confluenza prezioso, in cui convergono le riflessioni sul mito, gli studi sulla modernità, ma anche e forse soprattutto il nucleo stesso dell'antropologia blumenberghina e della concezione della storia ad essa inerente, motivi per il quali il riferimento a questa metafora irrompe prepotentemente nella nostra analisi.

Ma in particolar modo proprio quest'articolo evidenzia la possibilità di rintracciare nella metafora il fondamento del rapporto tra scrittura e memoria; nei *Paradigmen* di Blumenberg la metafora contenuta nell'"allegoria" della caverna è ancora uno dei paradigmi fondamentali delineati. Un bilancio complessivo fin qui rintracciabile mostra, invece, che essa ha assunto una posizione dominante e già a partire da "*Das Dritte Höhlengleichnis*" (così come lo stesso titolo evidenzia) articolo, in cui essa si declina come un' un'arcimetafora, svelandoci il suo vero volto: narrazione di ciò che già in sé è un nucleo narrativo. Il fatto che *Höhleausgänge*, l'imponente volume del 1989 ad essa consacrata si apra citando il celebre inizio della *Recherche*¹⁴⁶ è indizio molto significativo; a parte la circostanza che anche nelle richiamate pagine di *Le Temps retrouvé* ricorre l'immagine della caverna il punto decisivo riguarda la tendenziale opposizione esistente tra il movimento di uscita dalla caverna e la teoria dell'anamnesi. Questa tensione domina

¹⁴⁶ "Der Anfang der *Recherche* ist das wir keine Anfang haben können und dennoch auf ihn zu verzichten nicht imstande sind". H. BLUMENBERG, *Höhleausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p.14.

l'idea stessa della storia umana; citando Kolakowski Blumenberg osserva che se l' uomo non uscisse dalle caverne non ci sarebbe storia ed egli rimarrebbe prigioniero delle ombre, ma se non vi rientrasse cadrebbe nell'autodistruzione; questo movimento di conoscenza e progettualità costituisce nello stesso tempo la memoria della sua storia , anche se non coincide con l'idea della memoria delle idee.La metafora della caverna si fa qui arcimetafora, perché analogamente alla parabola kafkiana dei *Gleichnisse*¹⁴⁷, diventa metafora delle metafore assolute, ne addita la natura di “geroglifici” spirituali dell'esistenza storica, reticolo della memoria storica, in quanto testimonia che la metaforologia di Blumenberg è il luogo privilegiato di costituzione dell'archivio trascendentale della memoria storico-ideale; questa a nostro avviso è la chiave di lettura, se mai Blumenberg ci concedesse di trovarla in tutte le caleidoscopiche figure, che da questo terreno alluvionale della metafora della caverna si dipartono, per la comprensione delle pagine che seguiranno.

¹⁴⁷ F.KAFKA, *Delle similitudini*, in Id; *Racconti* a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1970, p.23.

La terza allegoria della caverna

A Julius Ebbinghaus per il suo
75° compleanno

La terza allegoria della caverna contenuta nel settimo libro dello stato platonico è, secondo un'espressione di Karl Jasper, "una meraviglia della scoperta filosofica in grado di fornire al pensiero delle indicazioni sulle idee altrimenti inaccessibili direttamente"¹⁴⁸. La copiosità delle interpretazioni e allusioni storiche dimostra che qui realmente erano stati trovati <<la parabola della condizione umana e del senso intrinseco della nostra facoltà di conoscenza ed azione>>. (aaO., pag 274). Nell'allegoria della caverna c'è una metafora che per i Greci era elementare: il mito descriveva la storia originaria dell'uomo come un'uscita dal buio sotterraneo verso la luce, mito che viene utilizzato nel *Protagora* (321C) di Platone e nell'allegoria viene tradotto in un'ontogenesi spirituale, nel processo della Paideia.¹⁴⁹ Lo scenario mitico-metaforico della caverna, tuttavia, nell'interpretazione platonica non si esaurisce del tutto. Nuove concezioni più significative sono in grado di testimoniare la forza espressiva dell'allegoria e rafforzano la "metafora assoluta" riguardo alla condizione dell'uomo nel mondo. La trasformazione aristotelica dell'allegoria della caverna, riferita da Cicerone nel "De natura Deorum", dall'interpretazione di Werner Jaeger è la chiave di alterazione della comprensione del mondo. Essa si basa sull'allontanamento di Aristotele dalla dottrina platonica delle idee e di conseguenza conduce essa stessa alla deificazione stoica del cosmo cosicché la

¹⁴⁸ *I grandi filosofi*, I, Monaco, 1957, pag. 275

¹⁴⁹ Per il rapporto tra mito e "metafora assoluta" cfr dell'autore: *Paradigmi per una metaforologia*, Bonn, 1960, pag 84-87.

descrizione di Cicerone può dare l'impressione di un testo tradotto in chiave stoica. Si dispiega ,così, sulla base fornita dall'allegoria della caverna, l'intera scala di significati filosofici antichi di "Essere" e "Ente". L'atteggiamento critico antitetico all'ammirazione del cosmo stoico-aristotelica, può con un' evidente allusione alla "seconda" allegoria della caverna credere di rintracciare il nucleo di ciò che essa vuole superare (Lucrezio, II, 1023 ff.). Il poeta epicureo Lucrezio prende ancora una volta l'allegoria della caverna come metafora, sradicando lo stupore del cosmo, illustrando con l'uscita dalla caverna la sorpresa alla vista del mondo, mentre questa *nova res*, mediata dalla poesia, per prima incontra l'orecchio e schiude una *nova species rerum* che si lascia qui affascinare da una visione spontanea non più mediata dalla emotività. Lucrezio apprezza la fatica del guardare e dello stupore da lui descritti (e che hanno annullato l'allegoria aristotelica); tale processo di livellamento si ripromette anche di ritornare utile alla *novitas* del suo stesso insegnamento e di sottrarle tutto lo stupore, di renderla abituale e quotidiana. Un'emozione unica e fugace (*novitate exterritus*) dispensa certamente dalla reazione ad emozioni sconvolgenti: *quaerit enim rationem animus*- la dottrina sul mondo presentata, anticipa tutte le uscite dalla caverna, abitua ad un atteggiamento che tiene alto lo sguardo di fronte all'audacia della filosofia epicurea, che non si lascia più sedurre dallo stupore e dall'abbagliamento.

Proprio da questa svolta polemica e dall'utilizzo dell'allegoria "classica" della caverna (con cui designiamo la prima e la seconda versione nella loro interezza) contro le sue stesse premesse, si inserisce la "terza" allegoria della caverna.

La "meraviglia" mostra qui prima di tutto la sua piena "mirabilitas", tutto lo spessore della sua capacità formale.

ARNOBIO l'Africano, nella sua Apologia sul Cristianesimo degli inizi del IV°sec (*Adversus Gentes*, II, 20 sqq), fornisce la seguente immagine per illustrare *cuius sit pretii homo*: all'interno della terra uno spazio abitato, una stanza piuttosto che una caverna,

protetta contro le avversità delle stagioni e contro tutti i rumori della natura, illuminata da un crepuscolo di provenienza indiretta (*lumen nothum aliquid*, come Lucrezio V 575 della luce lunare) e il tutto è raggiungibile solo mediante un ingresso labirintico cieco; crescendo in questo “spazio sperimentale” un bambino del tipo immaginato dai metafisici platonici e pitagorici, è nutrito, curato e difeso da una balia muta e nuda; (*Platonica licet aut Pythagorea progenie aut horum alicuius, qui acuminis per hibentur fuisse divini*); il suo svezzamento mira ad acquietare bisogni e vivacità e quindi a conservare quella mancanza di bisogno dei tempi remoti dell’uomo descritta da Lucrezio’ attraverso la quale l’uomo doveva essere cresciuto nel suo fattivo *Dasein* (la *pabula dura* del V. 944 viene imitata in modo paideutico per gli adolescenti). Il fine di questa Paideia è formulato nell’ultima frase del 21° capitolo: l’assuefazione deve diventare per l’educando una seconda natura, che non permette alcuno slancio verso il nuovo o verso l’altro, tale da non fornire mai il sospetto della presenza di un’impellenza in più in questo *hospitium inane ac vacuum*.¹⁵⁰

In una qualsiasi età questo Kaspar Hauser epicureo viene condotto fuori in mezzo agli uomini. Come si comporterà quando deve dire chi è e da dove viene? ARNOBIO sostiene che egli affronterà ogni esigenza in maniera stupida e apatica, lascerà passare il mondo davanti a sé senza stupirsi o avere paura simile ad un documento probatorio antistoico come Lucrezio aveva dichiarato al suo uomo dei tempi remoti: *non erat ut fieri posset mirarier umquam nec diffidere.....(V,979sq)*¹⁵¹. Tale persona sperimentale e metafisica tradisce non solo da un punto di vista teoretico, ma tradisce la presunta teologia anche da un punto di vista pratico: la distinzione tra l’utile e il dannoso non funziona, gli strumenti non vengono riconosciuti come tali, il lusso e l’ornamento non colpiscono più, il mondo della natura e dell’arte sono allo stesso modo lontani da una qualsiasi consapevolezza. E’

¹⁵⁰ Fiet enim familiaris e more consuetudo in naturam versa: nec appetitio porrigetur ulterius, esse amplius nasciens quod petatur

¹⁵¹ Ita ille non omni pecore, ligno, saxo obtusior atque hebetior stabit? Non missus in res nova set numquam sibi ante cognititas, ipsum sese est ante omnia nesciturus? (*Adversus Gentes*, II,22).

un unico fallimento, un'unica delusione di tutte le attese metafisiche che l'uomo può affrontare, come la dottrina platonica dell'anamnesi ci presenta. A ciò punta ARNOBIO in seguito con una critica all'esperimento della schiavitù nel dialogo *Meno*, la cui condizione sperimentale non gli è sufficientemente chiara: l'interrogato mostra comprensione di ciò che è dato, non (pre)-conoscenza delle cose (*non rerum scientia, sed intelligentia ducitur*) (cap.24). ARNOBIO sostiene che la persona dell'esperimento da lui presentata è infinitamente più "primitiva" di quella presente nel *Meno*: non solo non capirà *cosa* gli viene detto e chiesto ma soprattutto i suoni ascoltati *che* hanno necessariamente un significato e che sono concepiti come domande che esigono una risposta, non saranno da lei avvertiti come tale.¹⁵²

Il risultato dell'esperimento sulle idee è una pungente ironia contro la pretesa metafisica dell'uomo: questa sarebbe l'*anima docta* della cui immortalità, perfezione, origine e natura divina discutevano i filosofi, questo il *mundus minor* in cui il tutto sarebbe dovuto essere preparato per la comprensione e l'essere pronunciato! L'uomo sopravvissuto nella caverna resterebbe pura corporeità nel suo stato di fatto fisico e di esso non lascerebbe riconoscere nulla di ciò che è visto incorporeo e separabile dal corpo (*numquam nodis corporeis extimatur*) (cap.25). Ciò che viene chiamata "anima" è la quintessenza delle abilità di diverso tipo acquisite e accettate anche dal bue e dall'asinello.

La prima impressione che si ha di questo testo è che ARNOBIO ha usurpato l'allegoria della caverna per quella epicurea. Sorge però una domanda: questo cosa ha a che fare con uno scritto cristiano che da sempre viene annoverato come uno dei libri della patristica? Tale domanda ha avuto delle dubbie risposte per quel che riguarda la sostanza e l'istruzione cattolica dell'autore dell'Apologia; egli è "non sufficientemente credente nel

¹⁵² Tutta la struttura volta alla comprensione del linguaggio è qui concepita in contrapposizione alla mancanza di linguaggio: *ita ille sensurus est, quamvis ei pateant aures, an aliquid dicas, an aliquid quaeras, an ab se responderi aliquid postules... stabit elinguis et mutus, hoc ipsum ignorans et nesciens, secum potius an cum altero colloquaris... oratio siti sta, quam promiss, an sonitus vocis, nihil rerum significans, sed inani continuatione pertractus?* (II, 24).

mondo cristiano delle idee”(Ueberweg-Geyer) e il motivo della sua conversione, la missione ricevuta in sogno vengono messi “retoricamente” in discussione perché “in realtà soltanto con la diffusione del Cristianesimo nel suo ambiente, fu indotto a convertirsi”.¹⁵³ Dal *Chronicon* del “*Hieronymus*” veniamo a conoscenza che ARNOBIO già da parte del suo vescovo ebbe la sfiducia alla sua richiesta di conversione indotta dal sogno e così dovette legittimare il suo cambiamento spirituale proprio con quella *Apologia* che abbiamo avanti e che induce il lettore storicamente orientato ad un certo scetticismo. Sarebbe pensabile che l’aneddotica motivazione riferita alla stesura dell’opera fosse rintracciato come vero, per provare che l’autore supportato da una così falsa disposizione filosofica del Cristianesimo, non ne fosse ancora addentro; e questo sarebbe scusabile. Un vescovo, però, che avrebbe fatto valere una cosa simile come spinta vera, reale al Cristianesimo, non lo si potrebbe giustificare. Si potrebbe pensare che questo complesso di elementi epicurei e biblici presentati da ARNOBIO convincessero della loro “natura cristiana” o che conducessero a qualcosa di cristiano? Per rispondere a tale domanda bisognerebbe vedere la questione non dal punto di vista di un Cristianesimo patristico formulato sistematicamente in modo particolareggiato nel quale elementi platonici, aristotelici e stoici sono mescolati ad una sostanza religiosa genuina fino all’irricoscibilità della provenienza; è ad esempio la tensione stoica contro Epicuro – nomi che in modo repentino divennero insulti, ingiurie cristiane- con la quale ciò che era recepito come non platonico e non stoico appariva come non cristiano. Partendo da TERTULLIANO e passando per LATTANZIO fino ad AGOSTINO, si può riconoscere molto chiaramente che non era stato ancora affatto stabilito l’interrogativo sull’alleanza della teologia cristiana con una certa filosofia scolastica (un legame simile si è attuato solo nel 13°sec). Naturalmente fino alla nascita degli scritti neotestamentari, ricezioni indirette e preconiazioni linguistiche implicarono determinate agevolazioni. Se

¹⁵³ Carl Schneider, *Storia del pensiero del Cristianesimo antico*, I, Monaco, 1954, pag 720.

si guarda la situazione ancora plastica e mutevole, allora il tentativo di ARNOBIO di rendersi credibile giunge alla nuova religione a partire da un altro *Ausgangpunkt* filosofico, che forse era l'elemento fattivo-biografico, che egli non pensava di dover abbandonare in una metacinesi radicale, bensì potè essergli apparso moto spirituale immanente conseguenza verso il Cristianesimo. Che nessuno gli abbia riconosciuto questo storico tentativo, cominciato con il primo rifiuto del desiderio – eccetto il vescovo che accettò *Adversus gentes* – non prova nulla contro la consistenza interna dell'iniziativa.

Cerchiamo di porre la domanda in rapporto alla tradizione dell'allegoria della caverna non tanto per un interesse alla giustificazione o addirittura rinascita di ARNOBIO, bensì tenendo conto della possibilità che l'*Ellenismo* sia stato determinato attraverso la nostra tradizione (riguardo a ciò che rimane come ciò che è stato disperso) nella sua unità interna quale epoca spirituale in corrispondenza al Cristianesimo.

La “terza allegoria della caverna” dovrebbe dimostrare di quale categoria l'uomo fa parte. Essa non descrive alcuna esperienza paideutica come per Platone e Aristotele, bensì un “risultato” che è rilevante solo se visto dall'esterno. L'autore non tradisce alcuno sgomento su tale risultato; egli mostra piuttosto una simpatia pre-rousseauiana per l'impassibilità (insensibilità) del suo eroe che lascia trasparire anche Lucrezio nel suo uomo e il cui stato di sottrazione viene da lui tristemente descritto: *vitam tractabant more ferarum* (V,932). L'uomo nel mondo si trova sempre in una situazione ambigua; la formazione dei suoi organi e della sua sensibilità è una vittoria a doppio senso. L'uomo è un *animal supervacuum* (II,38) al quale non era stata destinata alcuna funzione sensata nel progetto del mondo, la distensione di una tale *medietas* soprattutto come di sconosciuti cortigiani celesti al servizio di Dio, animale che nei suoi *officia* era così equilibrato e compiuto, da quando questa essenza eterogenea qui sperduta e priva di senso, suo *Dasein*, poteva vivacchiare. Egli non prende parte alla legittimazione cosmica

dell'Essere¹⁵⁴. Ciò conferisce a tale antropologia un carattere gnostico. Dal momento che l'uomo non può essere confermato dalla qualità dell'ordine cosmico, la grande rappresentazione non lo colpisce nello stupore stoico, bensì lo riporta indietro all'interrogativo di cosa altrimenti dovrebbe fare dal momento che non gli è riconosciuto alcun significato al mondo. In ciò consiste l'approccio ad una tendenza protreptica di concentrarsi su sé stesso e di un'eventuale possibilità estranea al mondo della propria felicità. Il ritorno su sé stesso come alternativa al perduto stupore cosmico nell'interpretazione dell'allegoria della caverna, è strettamente connesso ad una ingenua autoaffermazione (*Selbstverständlichkeit*): colui il quale si trova in una realtà a lui estranea, non deve prima di tutto il resto comprendere sé stesso? (*non missus in res novas...ipsum sese est ante omnia nesciturus?*) Questa non è la conseguenza diretta se si pensa ad EPICURO. Quando gli epicurei contestavano agli stoici la teologia antropocentrica del cosmo, lo facevano soprattutto per collegare una presunta colpevolezza dell'uomo di fronte alla provvidenza alla conferma del diritto dell'uomo di stare lì solo per sé stesso; così inoltre quanto più il mondo fosse "godibile" tanto più se ne poteva essere presi; il "giardino" di EPICURO rimase un pezzo di mondo patrio. Con ARNOBIO la struttura del mondo è contestata radicalmente, la creazione viene vista come una proprietà estranea, come un complesso eterocentrico che bandisce l'uomo (che il meccanismo del mondo di EPICURO sia acentrico, c'è di fronte a ciò una concezione neutrale)¹⁵⁵. Non sembra più possibile qui una tranquilla immanenza dal momento che l'uomo di EPICURO è senza la sua riserva naturale sulla terra! Ma cosa ha da offrire ARNOBIO a questo essere senza possibilità e senza immortalità? Secondo ARNOBIO la natura dell'anima è mortale ma attraverso un atto divino può essere in grado di prendere

¹⁵⁴ *Quid ergo? Si homines non sint, ab officiis suis cessabit mundus? Vicissitudines suas non peragent sydera?... Atqui nocesse est, cuncta suos ire per cursus, nec ab ordinis nati continuatione descendere, etiam si nomen in mundo nullum hominis audiat, orbisque iste terrarum solitudinis vacuae silentio conticescat* (II, 37).

¹⁵⁵ La critica teologica serve ad Arnobio soprattutto per rifiutare i rimproveri contro il Cristianesimo di aver provocato degli sfavori e delle emergenze ridicoli: la natura non è responsabile di alcun favore all'uomo.

parte all'immortalità. La prima parte della tesi è il risultato di una critica filosofica alla metafisica dell'anima classica, la seconda parte è considerata da Arnobio il vero nocciolo della manifestazione cristiana. In tal senso l'anima è *mediae qualitatis, sicut Cristo auctore copertum est* (II,14). Con chiare allusioni a Lucrezio, ARNOBIO (II,27) contesta l'immortalità dell'anima per poi negare, contro EPICURO, l'essenziale mortalità - entrambe le posizioni deprivavano la filosofia, per quanto essa volesse migliorare e formare l'uomo, del terreno, del sicuro sentimento di possesso dell'immortalità così come la rassegnazione alla sicura mortalità. Qui ARNOBIO scopre il suo vero interesse morale; il complesso delle sue premesse metafisiche determina l'urgere di un'esigenza morale che è il nocciolo della vera filosofia. Ciò che l'anima è, è rimesso a lei da quando l'alternativa dell'immortalità platonica e della mortalità epicurea è conservata dalla mediazione cristiana di entrambi i dogmi; attraverso questa posizione intermedia dell'anima, la filosofia è giunta ad una sua adeguata efficacia (*Wirksamkeit*): *Medietas ergo quaedam et animarum anceps ambiguaque natura locum philosophiae peperit et causam cur appeteretur inventi...*(II, 31). Ciò che la metafisica aveva attribuito all'uomo con *certezza* troppo rassicurante, deve ora motivarlo come *speranza* manifestata. Perciò la funzione dell' allegoria della caverna nella sua terza edizione, è diventata di un grado più chiara: l'uomo stupido della caverna potrebbe tutt'al più, essere preso da quella rivelazione che dà speranza. Ma tale possibilità di inserire l'allegoria della caverna nella sua rappresentazione paideutica tradizionale, non viene presa per vera da ARNOBIO. E' troppo preso dal compito di rompere la sanzione dell'immortalità metafisica per sostituire la certezza con la speranza. Ciò succede sotto l'utilizzo negativo dello schema di prova platonico presente nel *Fedone*: se non esiste alcuna pre-esistenza, allora non c'è alcuna postesistenza; nessuna pre-esistenza perché non c'è alcuna anamnesi e, dunque, alcuna immortalità "naturale". L'esperimento ideologico sull'isolamento nella caverna, deve mostrare che l'uomo non "porta con sé" nulla del mondo, che non c'è la presunta dote

dell'anamnesi e che di conseguenza viene messa in discussione anche l'origine divina dell'uomo. Il porre sullo stesso piano la differenza uomo-animale rappresenta il nocciolo dell'argomentazione. Che ne è della superiorità razionale dell'uomo? Se la *parens natura* avesse dato le mani agli animali, essi avrebbero agito come l'uomo (II, 17)? Gli *artefacta* provano che i loro scopritori e creatori non sono dotati di sostanza divina: *Non sunt scientiae munera, sed pauperrimae necessitatis inventa* (II,18). Le *artes* non sono “cadute dal cielo” con le anime ma sono state sviluppate lentamente in modo da non conferire alcun carattere metafisico: *nihil nos attutisse de coelo* (II,19). ARNOBIO rimanda l'interrogativo sull'effettiva provenienza dell'uomo in quanto non fa parte dell'economia delle sue premesse: *Sed quas Dei negamus, cuius sint, debemus ostendere?* (II, 47). Nello spazio di questo onere della prova non possono, però, essere proiettati semplicemente dogmi gnostici: l'*alter genitor* non è un principio dualistico, bensì un'istanza della “corte” del *rex maximus* stesso (*eius tamen ex aula*) che mediante la sua distanza dal monarca, dalla più alta carica, è definita attraverso una differenza del potere e non della volontà. Ciò che appare un piano diabolico, è solo il prodotto di un'insufficienza subalterna, di una mortalità subalterna, il contrassegno di un'opera misera: *haec est hominis mors vera, haec nihil residuum facies* (II, 14). Quando ARNOBIO per tale costruzione si rifà al *Timeo* di Platone con le sue funzioni d'opera delegate al demiurgo, è letteralmente giusto ma oggettivamente falso in quanto a Platone non interessa che l'uomo provenga da “una prima mano” poiché ogni istanza demiurgica è legata al totale progetto cosmico delle idee ed è quindi autorizzata da tale vincolo; l'uomo viene qui previsto cosmicamente e dunque legittimato e il discorso non può essere fatto su un *hominis fabrica indigna Deo*¹⁵⁶. L'eterno splendore dell'apparizione umana viene persino

¹⁵⁶ *Quid enim putamus habuisse rationis Platonem illum magnum, pie sancteque sapientem, cum hominis fictionem deo removit a maximo, et ad minores nescio quos transtulit: cumque eiusdem noluit sinceritatis esse mixturae umani animas generis, cuius animam fecerat universitatis istius...*(II, 52) Tra le innumerevoli invettive contro l'uomo, emerge la requisitoria retoricamente manierata di un animale sacrificale che si paragona all'uomo con un risultato facilmente immaginabile! (VII, 9).

oscurata da ARNOBIO; egli non può pretendere dal suo lettore di considerare degradante la forma umana degli antichi dei e di preferirle l'apparizione di elefanti, pantere, tigri e così via se non avesse visto l'uomo inadeguato al mondo e avesse considerato tale spettacolo evidente per ognuno. (III, 16). Ciò che per il mito era comprensibile e cioè che il corpo umano potesse risvegliare il desiderio di un dio, ora può essere presentata come un palese controsenso in rapporto ad una critica scrupolosa all'erotismo degli Dei (IV, 23). Ne consegue che l'uomo è tagliato fuori dall'approvazione di tutti gli esseri. ARNOBIO lo definisce come *rem infelicem et miseram, qui esse se doleat*, un'esseza che detesta la sua stessa *condizione* (non è il peccato originale che lo ha portato alla rovina!), un essere che sa crearsi con il tormento di una *vis latens et humanitati adversa crudelitas* solo per concedersi una qualche inspiegabile soddisfazione (II,46).

A questo punto non ci si potrà liberare dall'interrogativo su cosa potesse servire allora tale *antropologia* negativa (in rapporto e contrapposizione ad una *cosmologia* positiva!) ad un difensore del cristianesimo per far comprendere e accettare il nocciolo della sua *teologia* e cioè che Dio si è fatto uomo. Il risultato teologico dell'intera costruzione metafisica è la discolpa palese di Dio, creatore del mondo, dalla responsabilità di un uomo che gli è stato affidato in un certo senso in modo falso: non c'è bisogno di una teodicea che, come propulsore alle speculazioni gnostiche, sia posta a fondamento della formazione del concetto di *peccatum originale*. I mali del mondo, avvertiti in maniera così opprimente in tutto l'Ellenismo, sono semplicemente effetti della mancata coordinazione tra l'uomo e il cosmo. L'uomo stesso non ha bisogno di sentirsi responsabile a causa del suo peccato originale, dei *mala* del mondo come S. Agostino dichiarerà. L'intera procedura di salvezza è agevolata dall'introduzione dell'ipotetica mostruosa immortalità: non occorre più alcun *peccatum originale* per far capire che l'uomo ha bisogno di una "liberazione". Ma questa liberazione dell'uomo consiste precisamente in una comunicazione, il rischiaramento circa la possibilità offerta da Dio di

diventare mortale. La storia della salvezza perde la sua simmetria: non c'è un ritorno ad una ricaduta nel passato, ma viene istituito qualcosa di nuovo in quanto Dio si assume spontaneamente una responsabilità per l'uomo a lui estranea. Ma "un concreto divenire" dell'uomo è del tutto superfluo nei confronti di quest' annuncio rivolto agli uomini. Tale visione è fondamentale per biasimare ARNOBIO della sua insufficiente conoscenza del cristianesimo; in una fase di controversie cristologiche non ancora concluse, egli avrà potuto vedere anche la possibilità nella sua articolazione sistematica di un'economia adeguatamente dogmatica che allo stesso tempo restava comprensibile anche al lettore pagano. Fin dal mito antico la deificazione concreta è presentata come il divenire immortale di un essere mortale; questo, però, non è un processo che si può capovolgere e se un dio compariva in veste umana, si trattava solo di una metamorfosi, di un travestimento episodico e strumentale, lontano dalla fil. 2,6 f. contrassegnati *kenosis*. Apoteosi e metamorfosi sono allora anche le categorie mediante le quali ARNOBIO comprende e tenta di far comprendere Cristo (I,39,46,60,62; II,33). La presentazione della metamorfosi non è affetta dalla macchia dell'apparenza ingannevole: ARNOBIO tenta di ridurre l'antico politeismo in un ipotetico monoteismo perché se un dio compare al posto di un altro, se dèi esistenti si trovano al posto di altri, che non esistono e se gli antidèi possono scambiarsi per dèi veri (IV,12), allora perché non si può pensare che dietro questa ipertrofia di figure ci sia un solo dio? (IV, 13). ARNOBIO non pensa ad un altrettanto monodemone; la veridicità appartiene agli ultimi attributi della divinità, dei cui tratti assolutistici fanno parte in modo del tutto comprensibile, il diritto di abbagliamento e inganno dell'uomo tra l'altro mediante qualsivoglia metamorfosi. Per primo Descartes ha scoperto nella *veracitas* il nocciolo delle qualità, che rendono Dio necessario all'uomo. Fu però prima di tutto l'interpretazione della metamorfosi in senso malvagio-ingannatore mediante la *gnosi* dualistica ad aver dato l'impulso allo sradicamento della cristologia da tutte le confusioni con una metamorfosi. In ARNOBIO,

come del resto nella cristologia fenomenologica, la comparsa di Cristo in veste umana non ha niente a che fare con l'esercizio dell'antico privilegio divino: praticare il suo gioco con l'uomo (nel *Genius malignus e Dieu trompeur* cartesiani ciò trova una classificazione morale); l'apparizione agli uomini giustifica la forma della sua trasmissione. ARNOBIO vede la fondamentale differenza tra gli dei pagani e il Dio cristiano nel momento della *iustitia*, che come premessa possiede una legislazione, in cui sono definite le condizioni per l'accettazione o per il rifiuto dell'operato umano – gli dei pagani non avrebbero mai istituito delle leggi (VII, 7). Rispetto a questo la differenza tra politeismo e monoteismo non costituisce un problema gravoso, tutt'al più un interrogativo con onere di prova (III, 3-4).

La nostra attenzione, perciò, viene rivolta alla “terza allegoria della caverna” e ad un'ulteriore riflessione: questa immagine del pensiero, a differenza dei suoi precedenti “classici”, non ha alcuna relazione con la questione della verità. Nel mito platonico della caverna la paideia filosofica è rappresentata come incremento del grado di verità delle sfere oggettive: le ombre sulla parete della caverna, i manufatti che passano muovendosi davanti al fuoco, le cose al di fuori della caverna e infine la fonte luminosa e soprattutto i presupposti per una possibile verità. Nella versione aristotelica la scala è ridotta al contrasto tra l'artificialità dell'arredamento della caverna civilizzata (*quibus abundant ii, qui beati putantur*) e il mondo naturale al di fuori di essa e tale mondo esterno non è una nuova metarealtà finora mai raggiunta, bensì la natura raggianti sul cammino di uno straniamento all'uomo, come essa si manifesterebbe al cittadino durante gite rare. La verità consiste nel superamento delle abitudini e delle loro autoaffermazioni, nel poter vedere oltre lo stabile disponibile. Rispetto a questo punto, in ARNOBIO il tratto decisivo consiste nel fatto che colui che esce dalla caverna non solo non è e non sembra nulla di nuovo ma non vede nulla, dimostrandosi così un *animal caecum*, che deve essere abbagliato dall'insolita luce del mondo delle idee per essere cieco. La sostanziale

differenza tra oggetti (*Gegenstände*) naturali e quelli artificiali in Aristotele è qui irrilevante. Viene anche evidenziato implicitamente a cosa ricondurrebbe l'uscita totalmente di altro tipo dell'esperimento della caverna platonica ed aristotelica: le caverne "classiche" erano accessoriate in maniera troppo sontuosa, contenevano troppe suggestioni preparatorie sull'uscita dalla caverna, troppi dipinti, suoni e luce. Non bisogna dimenticare che gli oggetti (*Gegenstände*) artificiali di quelle caverne erano concepiti a partire dal principio dell'*ars imitatur natura* solo come riproduzioni di oggetti della natura: ancora le ombre sulla parete della caverna platonica sono riproduzioni di copie e non c'è bisogno di alcun riferimento ad un'anamnesi della preesistenza (che ne consegue) per motivare i presupposti alla comprensione dell'uscita della caverna. In fondo ha qui potuto acquistare una maggiore chiarezza ed evidente pregnanza, ciò che nella caverna si sarebbe lasciato intuire e deve abbandonare la sua valenza di immagine per colui che ritorna. A questo punto ARNOBIO radicalizza l'esperimento del pensiero, svuota la caverna dei dipinti, suoni e luce e guardate lì: ora anche con l'uscita dalla caverna non viene "visto nulla", tutta la capacità visiva è sparita. Questo è solo un aspetto dell'affermazione secondo cui il mondo non è contemplato "per" l'uomo e l'uomo non è contemplato "per" il mondo. Nell'ironico rifiuto dell'origine divina dell'anima ARNOBIO può interrogarsi: *Idcirco animas misit (sc. rex mundi), ut... veritatem cupientibus nascere opponeretur obscuritas...?* (II,39). Ciò che l'allegoria della caverna fa saltare agli occhi, è l'aver compromesso l'intera presunzione della metafisica, come essa venga contrassegnata in qualità di contenuto dell'invio di Cristo il quale ha insegnato che noi non vediamo ciò che sta davanti ai nostri occhi¹⁵⁷. Quello che ci colpisce anche della biografia spirituale di S. Agostino lo si ritrova qui nella rappresentazione quasi sistematica della connessione: la fondazione della disposizione

¹⁵⁷ *Qui arrogantiam constrinxit nostram...Qui animantia monstravit informia nos esse, vanis optionibus fidere: nihil comprehensum habere, nihil scire, et quae nostros sita sunt ante oculos non videre* (I, 38). Naturalmente l'allusione si rivolge a Matteo 13, 14-16 ma dalla caparbieta del non vedere è diventata qui una definizione costitutiva della natura umana.

tardoantica di consegnarsi al pensiero(nei più differenti approcci) in un atteggiamento mondano scettico per il quale il cosmo non è più *Logos* e non può più diventarlo. Sull'elusione del vedere qui si riparte tutto, e chi crede di poter essere sicuro in una trasmissione della parola(*Wortsendung*), viene proiettato dall'inutilità dell'accesso teoretico alla verità nelle sue premesse filosofiche.

Ad ARNOBIO non disturba il fatto che colui che esce dalla caverna non sia in grado di vedere alcuna verità, quand'anche non fosse possibile alcuna risposta all'interrogativo della riflessione tardoantica sul mondo e cioè da dove venissero il male e la cattiveria: *Quid ergo nos, unde? Responsionis necessitas nulla est..(II, 55), suis omnia relinquimus causis* (II, 56). La teoretica indifferenza che raccomandavano gli Scettici e che anche qui sarà rappresentata mediante i mezzi formali dello scetticismo, viene sovvertita in una testimonianza della trascendenza e dell'allontanamento dal mondo: *Remittite haec Deo, atque ipsum scire concedite...*(II, 61) - questa non la si può ascoltare come buona retorica se si vuole analizzare il complesso strutturale dell' Ellenismo e del Cristianesimo e come esso stia "dietro" alla terza allegoria della caverna. Tale momento appartiene proprio all'unità interna del pensiero ellenistico da quando dalla metafisica di Aristotele presa come punto di partenza e dall' atteggiamento di discolpa assunto dalla filosofia l'incerta febbre umana di sapere viene demonizzata, sospettata, messa in discussione. Partendo dalla *curiositas* specificamente latina che ci innesca all'*inanissima res* e al *supervacuum opus* (II, 57), anche ARNOBIO intuisce l'importanza della *cura*, di un curarsi delle cose lontane (*tam remotas inutiliter curare res*) invece di cose vicine e urgenti (*res vestra in ancipiti sita est salus*) (II, 61)¹⁵⁸. Lo scetticismo aveva messo in atto un allontanamento dell'Eudemonia dalla teoria tanto da sembrare irrimediabilmente legati all'apice della filosofia greca e contemporaneamente ritroviamo qui le formule sviluppate nella contrapposizione tra la cura del benessere e della salvezza e la cura della

¹⁵⁸ Sullo sviluppo ellenico dell'idea di *curiositas*, cft dell'autore: Il contributo di S. Agostino alla storia del concetto della curiosità teoretica. In: "Revue des Etudes Augustiniennes", VI (1960).

conoscenza. Anche la funzione assegnata da ARNOBIO al credere, ricorda la posizione del *probabile* nella “sistematica” dello scetticismo: sotto le premesse della spinta esistenziale ad agire, certi criteri di attendibilità devono essere presi in considerazione per la nostra valutazione della realtà. Così ARNOBIO mette in luce, contro il vilipendio pagano della posizione religiosa, la *fides* come la più generale premessa all’attività umana¹⁵⁹. Questa *fides* è dogmatica ma molto economica, su di essa si concentra un’annuncio divino decisivo (il “Kerygma” di ARNOBIO), che a condizione di essere buoni, concede l’immortalità come dono. La critica filosofica di stampo epicureo, culminante nella negatività dell’allegoria platonico- aristotelica della caverna, ha annullato la pretesa dell’immortalità come un “diritto” (*animas hominum..iuri subiectas mortis*); il credo cristiano la restituisce come *spes muneris (...perpetuitate donari)* dietro (II, 53).

ARNOBIO giunge alla fine a tale differenza tra *ius* e *spes* e in ciò egli non è “propriamente greco” bensì vicino alla posizione biblica per quanto quest’ultima non sia determinata dall’antropologia dualistica dell’Ellenismo. La sostanziale immortalità dell’anima aveva in origine strappato al Giudaismo idee escatologiche completamente estranee. La concezione di un risveglio dei morti al tempo dei maccabei, in cui predomina solo la rinascita dei giusti mentre i cattivi restano nella tomba per una “seconda morte”, contiene proprio questo momento sul quale ARNOBIO insisterà: l’immortalità non è una qualità fisica ma è determinata dall’agire¹⁶⁰. Anche nel Nuovo testamento la “vita” è un bene (*Heilsgut*), la cui sostanza deve essere resa degna dall’agire dell’uomo. Ma l’agire non può darsi esso stesso questa possibilità. Così che se tale possibilità gli sia annunciata come offerta di salvezza, l’agire secondo il giusto assume un significato gratuito. La svolta di Paolo, che rende possibile l’essere giusti innanzitutto a partire dal “vivere”

¹⁵⁹ ...estne operis in via negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeunte suscipiant, sumant, atque aggrediantur actores? (II, 8). Seguono gli esempi; anche i filosofi impiegherebbero *credulitate duce* (II, 9-10) Risultato: *nobis et vobis unum et socium credere* (II, 11)

¹⁶⁰ L’immortalità come elemento della dottrina dualistica dell’anima nella lettera a Diogene c.6

precompreso, non ha lasciato traccia in ARNOBIO. Per l'agire non è importante che il suo significato trascendente si basi su di una conoscenza, su una decisione razionale; sulla base di tale possibilità qualcosa deve essere introdotto anche senza evidenza¹⁶¹. La mancanza della *ratio* nella dinamica del pensiero di ARNOBIO consiste nel fatto che non ci può essere alcuna motivazione atta a giustificare il dono divino (una chiara differenza rispetto ai sistemi gnostici, le cui possibilità metafisico-speculative alla motivazione dell'interesse divino per l'uomo vengono consapevolmente respinte). Che l'immortalità sia possibile per i buoni è un puro dato di fatto; allora cosa potrebbe sembrare l'agire di questo intruso acosmico (fuori dal cosmo) di basse origini agli occhi della divinità, degno di nota, accettabile, compassionevole? Dio considera amabilmente valida la perdita del mondo da parte dell'uomo della caverna per parteciparlo della sua immortalità? La mancanza di tale *ratio muneris* conferisce alla *spes muneris tanti* nell'ambito del pensiero di ARNOBIO, (o noi dovevamo dire più prudentemente nel credere da lui preteso?) un carattere autentico di disperazione. Tale constatazione porta ad un ultimo gradino dell'interpretazione dell'allegoria della caverna: la figura dell'uomo della caverna uscito all'aperto è una figura *escatologica*. Essa non è riconoscibile ad un primo sguardo, poiché ad ARNOBIO manca la ricca fantasia escatologica del suo (supposto) allievo Lattanzio. Ma non soltanto ciò- si mostra prudente anche per quanto concerne l'effetto della gozzoviglia escatologica sul mondo ellenistico. Nel primo capitolo della sua apologia egli si occupa in modo dettagliato dell'accusa (rimprovero), secondo cui al tempo dell'apparizione del cristianesimo l'ordine del mondo avrebbe cominciato a vacillare (*postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse*, I,1). Quando ARNOBIO prende così a cuore tali accuse: le cause del decadimento giacevano tra i cristiani per *quas suis mundus aberravi ab legibus*, e contemporaneamente le

¹⁶¹ Il rischio viene sostenuto dal caratteristico sentimento di pericolo del mondo dell'Ellenismo: *Urgent tempora periculis plena, et exitiales imminent poenae, confugiamus ad salutem Deum, nec rationem muneris exigamus oblati. Cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est* (II, 78).

respinge con veemenza, tutto questo avviene in maniera manifesta, poiché egli avverte una debolezza della posizione cristiana nei confronti del mondo ellenistico; non sono in gioco la ricerca del capro espiatorio e delle streghe, bensì il collegamento, che parte dalla nuova dottrina tra la sua comparizione e l'annuncio di un declino cosmico, laddove l'affondamento in fenomeni naturali di portata straordinaria doveva risvegliare la sfiducia in un ambiente ricettivo ad ogni occasione in merito. Il tempo ritiene il vecchio cosmo capace appena dell'attendibilità del suo "ordine", ma reagisce sensibilmente quando vi compaiono suoni che sembrano "interessati" all'interruzione della stabilità del mondo così che incitano il loro Dio mediante l'espressione liturgica "Vieni, oh Signore!" per la fine.

La scena è romanesca, ma non per questo meno istruttiva quando nell'apocrifa passione di S. Paolo, l'imperatore Nerone entra in collera nel momento, in cui il santo citato gli fa sperare l'incendio di questo mondo e l'imperatore sul fondamento di questo *kerygma* ordina l'incenerimento di Cristo e l'esecuzione di S. Paolo stesso¹⁶². La pirosi del cosmo era stata certamente già annunciata dagli Stoici ma come conclusione di un processo secondo un ordine naturale dell'esaurimento della forza produttiva del fuoco e del suo rinnovamento ciclico; l'attesa cristiana era rispetto a ciò rivolta ad un atto di forza trascendente e attraverso la loro preghiera i cristiani si identificavano con il familiare suono mondano del loro dio al mondo. Nei cataloghi-segni premonitori escatologici mancava quasi un processo naturale insolito, così che quando S. Agostino riferisce *Pluvia defit, causa Christiani* come modo di dire comune (De civ.dei, II,3), questo non è stato preso per i capelli come lo scrittore vorrebbe pensare. Anche Tertulliano è seriamente indignato e non capisce più cosa significhi che l'inondazione del Tevere sia da attribuire ai cristiani tanto quanto il peso della mancanza di inondazione del Nilo:....*si caelum*

¹⁶² Passione di S. Paolo c. 7 (ed. Lipsius- Bonnet, Acta Apost. Apocr., I, 30): *Haec audiens Nero et ira succensus, quia mundi figuram per ignem Paulus dixerat resoluendam, iussit omnes Christi milites igne cremari, paulum autem...capite...truncari...*

stetti, si terra movit, si fames, si lues, statim: "Christianos ad leonem!"(con il suo feroce umorismo apostrofa: *tantos ad unum?*) (Apolog., XL,2). ARNOBIO non dispone di tale fioretto; la sua difesa consiste nella costruzione sistematica. Non così tanto da argomentare con cura che però tutto è come sempre, che tutto quanto di insolito, strano ha precedenti pre-cristiani e che la stessa *Ekpyrosis*, se gli stoici l'avevano annunciata a buon diritto, deve essere ciclica. ARNOBIO priva l'escatologia del suo carattere cosmico catastrofico, non ne ha più bisogno e certamente questo effettuato dal punto di vista della sua concezione generale del rapporto uomo-mondo, così come emerge nella versione dell' allegoria della caverna, che egli ci fornisce. Per colui che esce dalla caverna il cosmo e il mondo degli uomini non esistono; potesse egli stesso comprendersi in tale situazione, dovrebbe ammettere la sua origine acosmica ed il suo peculiare modo di essere, riconoscendo la nullità inesistente, irreali di ciò che lo circonda nelle apparenze. Lo sfondo epicureo di ARNOBIO ha qui la sua funzione più evidente: innanzitutto la povertà dell'uomo gli rende il mondo come l'insieme di potenze "effettive" ostili o utili, lo costringe all'articolazione dei fenomeni, a quel *Logos*, che egli nel di stanziamento teoretico attribuisce al reale. Il linguaggio di tale manufatto da consolidare della *regular nominum* (II,19) suggerisce all'uomo la sua appartenenza e familiarità al cosmo, essa costituisce prima di tutto "l'effettivo" come "cosmo", il reale e rende quindi conseguentemente possibile qualcosa come una catastrofe del mondo. Nell'allegoria della caverna di ARNOBIO il quadro umano di stampo platonico-pitagorico non solo viene compromesso ma il mondo in fondo "non significa" nulla per l'uomo e lo lascia in una muta indifferenza. Che l'uomo, secondo il pensiero di ARNOBIO, sia condotto verso se stesso liberandosi dall'antropologia metafisica degli antichi, significa che il cosmo "tramonta" ed è diventato indifferente ciò che laggiù gli capita concretamente. Non abbiamo alcuna indicazione sul fatto che ARNOBIO, nella lettera ai alati (6,14) avesse recepito la "crocifissione del cosmo" o che la trasformazione gnostica dell'escatologia in

una tecnica “della morte del cosmo” lo avesse influenzato. Piuttosto, come si è dimostrato, egli si è spinto attraverso un percorso tutto suo verso il problema radicale in merito alla posizione del cristianesimo nell’ellenismo.¹⁶³

Nella ricerca della storia del pensiero non possiamo mai accontentarci dell’omologazione di formule definitive. Così quando ORIGENE in riferimento a Gal. 6, 14 scrive: *cui enim mundus est crucifixus, ei quodammodo consummatio iam facta est mundi* (Matteo, comm.ser.56) si tratta di una “soluzione” completamente diversa del conflitto escatologico. Qui è implicito un allontanamento catartico da una realtà tentatrice; invece l’uomo della caverna di ARNOBIO non è colui che *mortuus est mundialibus rebus*, (*huic venit domini dies*, procede ORIGENE via) ma viceversa, colui per il quale il mondo è inesistente e morto anche se vuole sopravvivere davanti al suo creatore come “cosmo” a lui adeguato. Tale concezione non è meno artificiosa, forse è violenta come alcune altre ma al contempo lascia intendere qualcosa sulla base della sua violenza. Wilamowitz-Moellendorff in una nota al suo “Pensiero degli Elleni”, ha ridotto ad una formula laconica il conflitto dell’ellenismo tra l’interpretazione del mondo dei greci e quella della bibbia: “l’uomo greco ha stabilito come è nato il mondo, l’ebreo invece, come esso va alla rovina”. (II,531). Se si fa a meno di ARNOBIO per tale antitesi, allora si deve dire:

¹⁶³ La polemica di Lattanzio contro specifiche tesi epicuree, offre l’occasione per così dire, “di fare la prova” sull’interpretazione qui presentata. Egli considera l’uomo pre-sociale e dunque che non conosce ancora il linguaggio, una scoperta dei filosofi (di stampo democratico-epicureo), poiché l’aver creato l’uomo come animal sociale, appartiene al deus pius (Div. Inst., VI,10,10). I filosofi lasciarono uscire fuori gli uomini dalla terra e in origine condussero una vita erratica senza linguaggio, diritto ecc...fino a quando la paura e i bisogni cambiarono la loro forma di vita. L’abitare nella caverna riemerge come topos fisso per la descrizione del livello di esistenza pre-sociale (VI, 10,13). Una tale forma di esistenza, tuttavia, è inadeguata ad un essere contrassegnato come provvidenziale: *O ingenia hominibus indigna, quae has ineptias protulerant!* (10, 16). L’essere privilegiato di Dio non può mai dipendere dalla caverna e non prima che il peso dei bisogni non lo abbia fatto parlare: *...nec unquam fuisse homines in terra, qui praeter infantiam non loquerentur* (10,20). La caverna è qui legata all’immagine contrapposta dell’uomo teologicamente senza fondo, proprio a quella di Arnobio. Di tale relazione fa parte anche la critica alla teoria di Epicuro sulla percezione sensoriale contenuta nell’opera *De opificio dei*, c.8. Epicuro aveva concepito il sentire e il vedere come due prestazioni analoghe (*auribus oculus similes nasci*, 8,13); ma ciò era falso poiché con il sentire dipendiamo dall’incursione del suono, mentre nel vedere non si realizza l’incursione dell’immagine bensì essa agisce nella cavità della testa dell’uomo rinchiuso (8, 4-5), l’uomo “si apre”: *visus oculorum intenzione animi constat* (9,2). Questa antropologia è rivolta chiaramente contro il risultato della “terza allegoria della caverna” ed è molto probabile (se ci si basa sulle datazioni oggi accettate o persino che si faccia riconoscere Arnobio agli alunni) che dobbiamo fare una polemica diretta. La prova, secondo la nostra interpretazione, si snoda sul fatto che in Lattanzio, incontriamo una ricca speculazione escatologica le cui minacce tuttavia, a distanza di 200 anni, si sono appianate. (Div. Ins., VII,25, 5-7). Anche qui ci potrebbe essere una reazione contro una probabile omissione di Arnobio, che non fu toccata dalla comprensione dei problemi del suo tempo.

egli sa che la possibilità del cristianesimo può consistere solo nello sfuggirle. Anche riguardo a ciò Wilamowitz ha dato una formula; durante una discussione sulla gigantomachia all'ara di Pergamo (II,366) egli fa notare che la battaglia decisiva dei greci fu stabilita all'inizio della storia del cosmo, ma la cui fine fu attesa dall'ebraismo e dal cristianesimo e termina così: "chi rinuncia a tale escatologia, ritorna alla concezione ellenica della storia dell'uomo..." proprio questa alternativa è falsa e la sua confutazione risulta essenziale per l'intera comprensione dell'uscita degli antichi e dell'ipoteca che è rimasta nelle epoche successive. E' veramente diventato un *topos* dire, a proposito di certe idee dei tempi moderni, che provengono da una "secolarizzazione dell'escatologia".¹⁶⁴ Ma ciò cosa significa e che cosa spiega? Se può significare che un'idea consolidata e fissata e originariamente associata alla teologia cristiana diventa, per così dire, libera, staccata dal suo contesto e dalla sua funzione religiosa, e per la prima volta trasformata e tradotta in una categoria di comprensione legata al mondo, ciò non chiarisce nulla per i tempi moderni in quanto si tratta di un processo, di cui si stanno impossessando. L'immanentizzazione dell'escatologia è un processo cristiano interno della realizzazione storica nell'ellenismo; la preannunciata *parusia* non era arrivata facilmente e rinviata mediante dogmatiche costruzioni cronologiche e alla fine sostituita, bensì le cose che potevano essere avvertite solo dalla situazione storica dell'apocalisse ebraica come "promesse", erano capitate sotto la spinta della problematica ellenistica sul cosmo e avevano da assumersi qui un ruolo del tutto eterogeneo. L'escatologia non aveva d'ora in poi niente più a che fare con il carattere annunciatore del vangelo; essa era l'elemento più sospetto della nuova dottrina, sempre in una situazione di difensiva difficile e a causa dell'insoluto legame con la dogmatica fissità delle origini, costretta alla continua deformazione, alla riformulazione. Così nel mezzo

¹⁶⁴ Cfr R. Bultmann, *Storia ed Escatologia*, Tuebingen, 1958 pag. 65-83; di qui la recensione dell'autore in: "Gnomon", 31 (1959), 163-166.

della fantasia costruttiva e speculativa, ARNOBIO costituisce solo un episodio, ma dalla
pregnanza di un preparato dell'aporia storica.

Giessen

Hans Blumenberg