

Estratto

# 27.dianoia

Rivista di filosofia



anno XXIII, dicembre 2018



Mucchi Editore

27.dianoia

Rivista di filosofia  
del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione  
dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia

Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione  
dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci †



*Direttrice* Mariafranca Spallanzani

*Vicedirettrice* Marina Lalatta Costerbosa

*Comitato di direzione* Alberto Burgio, Francesco Cerrato, Vittorio d'Anna, Franco Farinelli, Riccardo Fedriga, Carlo Gentili, Manlio Iofrida, Marina Lalatta Costerbosa, Mariafranca Spallanzani.

*Comitato scientifico* Carlo Borghero (Università di Roma "Tor Vergata"), Dino Buzzetti (Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Università di Bologna), Claudio Cesa† (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università di Chieti), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano), Lucian Hölscher (Ruhr Universität Bochum), Giorgio Lanaro (Università degli Studi di Milano), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Johannes Rohbeck (Technische Universität - Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro), Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università di Siena), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense - Rio de Janeiro), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Università di Bologna), Luc Vincenti (Université "Paul Valéry" Montpellier III), John P. Wright (Central Michigan University - Mount Pleasant, Michigan), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität - München).

*Comitato di redazione* Alessandro Chiessi, Diego Donna, Roberto Formisano, Gennaro Imbriano, Gabriele Scardovi, Pietro Schiavo.

*Direzione e redazione* Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna  
info@dianoia.it

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referees anonimi. Le norme tipografiche e le modalità d'invio dei contributi sono scaricabili dalla pagina web della rivista:  
<http://www.dianoia.it/>

*Abbonamento annuo* (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00;  
numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00  
versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.

La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma [www.torrossa.it](http://www.torrossa.it)

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015

ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Editografica (BO). Finito di stampare nel mese di dicembre 2018

© STEM Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059374094

info@mucchieditore.it [www.mucchieditore.it](http://www.mucchieditore.it)

facebook.com/mucchieditore [twitter.com/mucchieditore](https://twitter.com/mucchieditore) [instagram.com/mucchi\\_editore](https://www.instagram.com/mucchi_editore)

La legge 22 aprile 1941 sulla protezione del diritto d'Autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali, e per uso didattico, con qualsiasi mezzo, del contenuto di quest'opera nella forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore o dagli aventi diritto.

*Ragione e mito.*

*Hans Blumenberg e la costituzione della razionalità moderna*

a cura di Diego Donna e Piero Schiavo

- 7 Martin Rueff, Mariafranca Spallanzani, *Hans Blumenberg e l'ermeneutica dell'Illuminismo. Qualche pagina d'introduzione*

Sezione prima

*Ermeneutica dell'illuminismo*

- 13 Denis Thouard, *Blumenberg et l'herméneutique de la lecture. Phénoménologie de la culture et philologie du monde*
- 33 Mariafranca Spallanzani, *Storie, concetti e metafore. Hans Blumenberg interprete della filosofia dell'Illuminismo*
- 45 Jean-Claude Monod, *Curiosité insatiable et raison humaine : sur une tension de la philosophie des Lumières*
- 55 Stefano Poggi, *Epoche della natura e storia dello spirito. Blumenberg, l'Aufklärung e i romantici*
- 69 Carlo Gentili, *Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito*

Sezione seconda

*Il dibattito sulla modernità*

- 81 Giovanni Leghissa, *La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità*
- 95 Thierry Gontier, *La modernité: récédive gnostique ou sortie du gnosticisme? Blumenberg et Voegelin*
- 109 Gennaro Imbriano, *Secolarizzazione, trasposizioni, modernità. Uno scambio epistolare tra Hans Blumenberg e Reinhart Koselleck*

- 121 Eleonora Caramelli, *Mutamenti teorici ed estetici tra antico e moderno. I contributi di Blumenberg a «Poetik und Hermeneutik»*
- 133 Cristina Demaria, *Processi di metaforizzazione e trasformazioni della razionalità moderna: Hans Blumenberg e le rioccupazioni del mondo della vita*
- 149 Paolo Caloni, *La ragione sulla soglia fra assolutismo e contingenza della realtà*

Sezione terza  
*Filosofia e storia della filosofia*

- 165 Nicola Zambon, *Contingenza, temporalità e intuizione prospettica. Sulla genesi della razionalità moderna*
- 175 Vincenzo Lagioia, *Les sottises des hommes e l'accelerazione dell'età moderna. Ragione, tempo, storia tra Fontenelle e Voltaire*
- 185 Piero Schiavo, *Il riso del filosofo di Abdera. Il filosofo e la condizione umana nella modernità*
- 197 Diego Donna, *Autoconservazione e inerzia. Blumenberg lettore di Spinoza e la costituzione della razionalità moderna*



*Ragione e mito.*  
*Hans Blumenberg e la costituzione*  
*della razionalità moderna*

a cura di Diego Donna e Piero Schiavo



Sezione seconda  
*Il dibattito sulla modernità*





*La genesi del trascendentale.*

*Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità*

Giovanni Leghissa

*Blumenberg's interest in Husserl's work – and, more generally, in the legacy of phenomenological philosophy – has been deep and constant throughout his production. What Blumenberg aimed at pointing out was the necessity to save Husserl's philosophy from its own tendency to denaturalize the transcendental subject to such an extent that it then became impossible to articulate the question of the relationship between intersubjectivity and foundation in a proper way. If – as Husserl himself intended – intersubjectivity is the ground upon which the phenomenological foundation of knowledge rests, then intersubjectivity is to be meant as the process along which the anthropogenesis took place, from the leaving of the primeval forest to the present. In this sense, the emergence of human reason is not that what comes after the anthropogenic process, but is an element internal to this process itself. Blumenberg's notion of actio per distans is the tool we need to better grasp the fact that the empirical orientation in the external world and the capability to manipulate abstract concepts coalesce into the unity of human biological development. Blumenberg's reflection upon anthropogenesis does not lead, however, to a complete abandonment of the transcendental stance, but leads, on the contrary, to a more complex re-articulation of it, which allows to perceive how the foundation of knowledge is the result of the intertwinement of the empirical and the transcendental domains.*

Keywords: *Blumenberg, Husserl, Phenomenology, Anthropogenesis, Transcendental foundation.*

### *1. Necessità di antropologizzare la fenomenologia (per il bene della fenomenologia stessa)*

Quando Blumenberg si pone in modo critico nei confronti del discorso fenomenologico, al fine di mostrarne crepe interne e contraddizioni irrisolte, non lo fa con intenti distruttivi. Tutt'altro. Il bersaglio della critica è il mancato esito antropologico della fenomenologia. Ma l'analisi dei motivi che hanno spinto Husserl a evitare qualsiasi esito antropologico o naturalistico porta Blumenberg a dire che andare in direzione di tale esito, in realtà, comporta tutto fuorché un'uscita dalla fenomenologia. Se si vuole portare a termi-

ne il programma della fenomenologia, antropologizzare il soggetto trascendentale si rivela una mossa necessaria<sup>1</sup>. E tale mossa consiste nel radicalizzare un aspetto per altro già ben presente nel discorso husserliano, che consiste nel porre a tema la genesi empirica del trascendentale. Si potrebbe affermare insomma che l'intento di Blumenberg sia quello di salvare la fenomenologia da se stessa, ovvero da un'ipertrofia trascendentale che rischierebbe di condurla a una sorta di autodissoluzione: è tale ipertrofia, infatti, ciò che porta a snaturare la scoperta principale della fenomenologia, che consiste nell'affermare l'origine empirica del trascendentale stesso.

Va aggiunto che in quest'operazione di salvataggio e di rilancio del discorso fenomenologico per Blumenberg è in gioco anche la possibilità di situare meglio il proprio progetto di un'antropologia filosofica: legando le sorti di quest'ultima a quelle di una fenomenologia che riconosce e sa maneggiare i propri paradossi, Blumenberg si ritaglia uno spazio assolutamente originale nell'ambito della tradizione antropologico-filosofica novecentesca. In seguito cercherò di mostrare meglio tanto in cosa consista la commistione di istanze naturalistiche e fenomenologiche che caratterizza la peculiare declinazione dell'antropologia fenomenologica offerta da Blumenberg, quanto in che senso tale commistione sia in grado di porsi quale piattaforma filosofica oggi indispensabile per ripensare il ruolo fondativo di una filosofia intesa quale teoria della ragione che dialoga con altri ambiti disciplinari interessati a spiegare la genesi dell'umano. In apertura, però, prima di affrontare i temi appena evocati, sarà innanzi tutto opportuno sintetizzare il rapporto critico che Blumenberg instaura con la fenomenologia<sup>2</sup>.

Blumenberg mostra come la necessità di una fondazione antropologica del discorso fenomenologico possa essere ricavata da uno dei temi centrali della riflessione husserliana, ovvero dal tema

<sup>1</sup> Non avrò modo, in questa sede, di mostrare come venga articolato da Husserl stesso il tema antropologico. Per una prima introduzione, rimando a F. Buongiorno, *Die anthropologische Welt. La ricerca husserliana per una antropologia fenomenologica*, in «Lo sguardo», 4 (III/2010), pp. 1-13.

<sup>2</sup> Sui temi qui trattati, si vedano anche: B. Merker, *Was ist der Mensch? Zum Verhältnis von (historischer) Anthropologie, Phänomenologie, Metaphorologie und Epistemologie*, in M. Moxter (a cura di), *Erinnerung an das Humane*, Tübingen, Mohr Sieberck, 2011, pp. 1-14; O. Müller, «Die res cogitans ist eine res extensa». *Sichtbarkeit, Selbstdarstellung und Fremderfahrung in Hans Blumenbergs Phänomenologischer Anthropologie*, in M. Moxter (a cura di), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 15-38; F.J. Wetz, *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, in «Iris» 1 (2009), pp. 389-414; P. Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano, Mimesis, 2016.

dell'intersoggettività. Husserl, tuttavia, avrebbe trattato quest'ultimo in assenza di ogni riferimento all'antropologia. Ciò comporta una visione monca e insufficiente delle stesse dinamiche che governano la costituzione intersoggettiva del mondo. Da qui un duplice compito: in primo luogo, occorre «descrivere in modo preciso a partire da cosa scaturisca il dubbio che l'intersoggettività connessa ai corpi viventi non abbia nulla a che fare con l'“antropologia”»<sup>3</sup>. Poi si tratta di mostrare che «la fenomenologia non può trattare in modo abbastanza approfondito il tema dell'intersoggettività in quanto base intuitiva dell'oggettivazione poiché essa si rifiuta di avanzare qualsiasi pretesa antropologica»<sup>4</sup>.

Quanto al primo punto, Blumenberg pone l'accento sulla natura criptoteologica del discorso husserliano. I testi del *Nachlass* raccolti nella prima parte di *Beschreibung des Menschen* (dedicata appunto a Husserl) culminano con un capitolo intitolato non a caso «Husserls Gott»<sup>5</sup>. Nella sua lotta contro lo psicologismo portata alle sue estreme conseguenze, la fenomenologia giunge a liberare da ogni residuo empirico quel soggetto trascendentale che è chiamato a garantire la certezza del conoscere – o almeno la possibilità di quest'ultima. È però teologica, secondo Blumenberg, la stessa richiesta di ottenere in qualche modo tale garanzia. Più precisamente, risulta strutturata teologicamente la forma dell'unità che la soggettività trascendentale deve possedere al fine di porsi al di sopra dei singoli soggetti dei quali si analizzano le prestazioni quando viene messa a tema l'intersoggettività. Per non essere in alcun modo intaccata dalla corporeità che caratterizza questi ultimi, la soggettività trascendentale che rifluisce<sup>6</sup> nel piano concreto dell'esperienza corporea del mondo viene concepita *come se* fosse priva di quella finitezza che inevi-

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, a cura di M. Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 48 (qui, e in seguito, la traduzione è mia).

<sup>4</sup> Ivi, p. 54.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 378-453. Il rimprovero si trova espresso in modo più lapidario anche in un'altra raccolta di brevi testi provenienti dal *Nachlass*, uscita poco dopo la morte dell'autore: H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart, Reclam, 1997, pp. 139 ss.

<sup>6</sup> Il tema del rifluire (*einströmen*) riveste un'importanza centrale nella *Krisis* (cfr. per esempio E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 142). Proprio da un recupero di tale nozione, la quale non può che attestare l'intreccio tra sfera empirica e trascendentale da Husserl stesso riconosciuta, è in realtà possibile ripensare il tema della fondazione fenomenologica in una maniera che tenga conto anche dello stesso apporto critico blumenberghiano. Su ciò, mi soffermo in G. Leghissa, *The Infinite Science of the Lifeworld. Steps Toward a Postfoundational Phenomenology*, in B. Babich, D. Ginev (a cura di), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Heidelberg-New York, Springer, 2014, pp. 49-68.

tabilmente intacca ogni soggetto immerso nell'empiria dei processi di costituzione. Blumenberg, in altre parole, non sta dicendo che il soggetto trascendentale husserliano sia identico a dio; tuttavia, esso svolge le stesse funzioni di dio, dal momento che la garanzia della certezza che esso deve fornire non è strutturalmente diversa da quella che viene fornita dal dio dei teologi.

Quanto al secondo punto, l'esperienza dell'estraneità che sta alla base delle analisi husserliane dell'intersoggettività può essere colta pienamente solo se non si prescinde dal fatto che a guardarsi l'un l'altro – e poi a riconoscersi – sono esseri viventi che appartengono alla specie *homo sapiens*. Per capire la crucialità di tale presupposto, basterebbe chiedersi cosa cambierebbe, nella dinamica che porta alla costituzione intersoggettiva del mondo, se l'estraneo di cui facciamo esperienza fosse un extraterrestre. Ma non occorre lasciare il pianeta Terra, che è il *Boden* su cui poggia la nostra esperienza. Basta guardare con attenzione al modo in cui i membri della nostra specie si rapportano l'un l'altro nel loro commercio quotidiano. Gli umani non conoscono se stessi e poi, dopo aver incrociato lo sguardo dell'altro (a volte minaccioso, a volte amicale), si chiedono cosa vi sia in comune tra sé e l'altro. Gli umani sono costantemente immersi in un gioco di sguardi in cui il vedere l'altro si intreccia all'esser visti dall'altro. Ed è questo gioco ciò che fonda sia l'autocoscienza, sia la costituzione intersoggettiva di un mondo percepito come comune, cioè tale da poter contenere enti definibili in maniera oggettiva.

Se seguiamo il racconto mitico delle origini articolato – forse non senza ironia – in *Beschreibung des Menschen*<sup>7</sup>, ciò che subito cattura la nostra attenzione è la crucialità di quella condizione che deriva dal dover tener conto dello sguardo altrui. I nostri antenati, una volta lasciata alle proprie spalle la foresta primordiale (e con essa gli alberi sui quali ci si arrampicava usando tutti e quattro gli arti), muovendosi nello spazio aperto della savana in piccoli gruppi, in posizione eretta, per prima cosa hanno dovuto confrontarsi con l'interdipendenza che si crea quando ciascun membro del gruppo si accorge che esser visti e guardare hanno lo stesso peso all'interno delle dinamiche relazionali. Se si vuole mantenere in vita, il soggetto deve tenere in gran conto il potere che lo sguardo dell'altro ha su di sé. Essere

<sup>7</sup> In R. Savage, *Aporias of Origin. Hans Blumenberg's Primal Scene of Hominization*, in M. Moxter (a cura di), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 62-71, si nota opportunamente come la narrazione che Blumenberg offre del processo di ominizzazione abbia un carattere finzionale, al punto da poter essere letta come una vera e propria *science fiction*.

visti comporta una perdita di padronanza e un insostenibile eccesso di insicurezza che inducono alla riflessione su di sé, che elicitano cioè la messa in opera di una costante attenzione al proprio agire. Esser visti costringe insomma all'autoriflessione. Il motto delfico «conosci te stesso» si configura allora come il risultato di un imperativo primordiale che da sempre ha costretto *homo sapiens* alla *Selbsterhaltung* – il che porta a ridefinire il motto nel modo seguente: «fai attenzione al fatto che vieni visto, se vuoi vedere»<sup>8</sup>. Allo stesso tempo, l'interazione con un altro in grado di vederci mentre noi non lo vediamo induce a programmare azioni comuni, fino a fondare quelle istituzioni che permetteranno di gestire i collettivi in modo tale da ridurre l'incertezza e la contingenza<sup>9</sup>.

Dalla centralità del nesso che lega vedere e esser visti Blumenberg ricava una rielaborazione del tema dell'intersoggettività che permette di tener conto dell'empiria dei processi di soggettivazione e di colmare quindi il deficit antropologico che segnava l'esito finale delle riflessioni husserliane su questo tema. Ma va ricordato che l'obiettivo ultimo, tanto per Blumenberg quanto per Husserl, consiste comunque nel poter articolare una teoria della ragione che faccia dipendere la costituzione del soggetto a cui ascrivere prestazioni razionali dalla costituzione intersoggettiva del mondo.

## 2. Actio per distans come rilettura dell'epochè

L'essere visti viene introdotto da Blumenberg come quell'elemento di opacità che mina alla base la pretesa purezza della visione fenomenologica – serve, cioè, a rendere impraticabile un percorso filosofico mirante a definire un campo trascendentale abitato da un soggetto puro, cioè privo di qualsivoglia rapporto con l'empiria. Tale elemento, opportunamente sottoposto a un processo di variazione, conduce poi a cogliere in che senso il mantenersi in vita quale soggetto capace di relazionarsi ad altri che ti vedono mentre tu non li vedi costituisca il punto di partenza per operare in modo riflessivo nei confronti dell'esperienza. Blumenberg insomma istitui-

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 140.

<sup>9</sup> Qui si offrirebbe lo spunto per mettere a tema le forti affinità tra le riflessioni di Blumenberg e quelle di Luhmann, dal momento che anche per quest'ultimo il tema della contingenza riveste un'importanza centrale – cosa che però non è possibile fare in questa sede. Cfr. R. Campe, *Contingencies in Blumenberg and Luhmann*, in «Telos» 158 (2012), pp. 81-99.

sce un nesso strettissimo tra legami intersoggettivi generati dall'essere immersi in un campo di visibilità, *Selbsterhaltung*, riflessione. Quest'ultima, così intesa, non si pone come un'attività che il soggetto compie dopo essersi in qualche modo liberato da quei vincoli che la vita in comune nella savana impone. Riflettere significa invece gestire il peso di una realtà complessa, prendere distanza da essa e orientare la propria azione di conseguenza, in modo efficace sia in rapporto a se stessi sia in rapporto agli altri membri del gruppo. Usando una nozione che in *Arbeit am Mythos* occupa una posizione centrale, si può dire che riflettere significa distanziarsi dall'assolutismo della realtà<sup>10</sup>. Qui mi preme sottolineare in particolar modo il fatto che tale distanziamento, che in *Beschreibung des Menschen* viene messo a tema attraverso la nozione di *actio per distans*, si colloca esattamente nel punto di incrocio tra empirico e trascendentale. Da un lato, prendere distanza dal reale significa, per l'individuo della specie *homo sapiens*, comportarsi come quell'animale che sa sfruttare al meglio le risorse che gli vengono offerte dalla propria posizione eretta, dalla visione binoculare, dall'uso libero degli arti superiori e dal pollice opponibile. Dall'altro, tale presa di distanza significa anche riflettere nel senso filosofico del termine, operare con i concetti, gestire simbolicamente quella materia del pensiero che non coincide con la materia degli oggetti che incontriamo nel mondo – manipolando i quali, poi, costruiamo artefatti. A questo punto, non ha più senso distinguere la «rappresentazione del soggetto in divenire che abita la scena arcaica» da quella del soggetto messo in scena dalla «speculazione del fenomenologo»<sup>11</sup>. Ciò non può non comportare anche una modificazione del gesto teoretico di cui si serve il fenomenologo per modulare il passaggio dal soggetto empirico al soggetto trascendentale, e in tal senso si potrebbe dire che in Blumenberg la nozione di *actio per distans* si configura quale variazione dell'*epochè* fenomenologica. Di quest'ultima viene mantenuto il carattere inaugurale, ma se ne sottolinea al tempo stesso la totale immanenza alla catena di tutti quei gesti che gli umani compiono per mantenersi in vita. L'*actio per distans* costituisce così sia il punto di partenza delle operazioni riflessive compiute dagli umani per orientarsi nel mondo, sia il punto di partenza delle osservazioni compiute dal fenome-

<sup>10</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 [*Elaborazioni del mito*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991], in part. i primi tre capitoli.

<sup>11</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 141.

nologo che analizza quelle operazioni. Essa è dunque l'apertura di un campo discorsivo in cui il paradosso fondante della fenomenologia ha modo di essere detto e gestito concettualmente.

Proseguendo ulteriormente in questa direzione, si arriva a definire la ragione come una proprietà di cui l'uomo si serve tanto per pensare quanto per orientarsi concretamente nel mondo, ma si è anche costretti a non poter porre un aspetto prima dell'altro: orientarsi concretamente nel mondo attraverso misure preventive e riflettere maneggiando concetti sorgono sullo stesso terreno. È un terreno che definirei empirico-trascendentale in quanto autorizza a pensare la genesi empirica della sfera in cui sussistono i concetti senza con ciò intaccare la peculiarità che i concetti hanno quali strumenti atti a compiere operazioni in una sfera che non è quella dell'incontro empirico con gli oggetti percepiti.

Blumenberg sostiene che «la ragione sarebbe superflua, se il corpo non avesse bisogno di essa per poter esistere»<sup>12</sup>. La ragione è l'organo primario della *Selbsterhaltung*, e come tale risulta legata a un corpo che se ne serve per gestire i rischi – volontariamente assunti – connessi alla visibilità. Allo stesso modo, ha senso affermare l'uomo è l'organo della ragione, e non viceversa, intendendo con ciò il fatto che le prestazioni adattative che derivano dall'*actio per distans* altro non sono che operazioni riuscite di una strategia che ha avuto successo.

Un essere che osserva non può essere pensato da qualche parte in un recesso accogliente della foresta primordiale, in una nicchia ecologica, nascosto in una caverna mentre si abbandona al piacere della sua sicurezza – tiene la testa alta, in stazione eretta, in quanto solo così diviene testimone dei fenomeni, e in tal modo è costretto a produrre quel bisogno intensificato di prestazioni dell'autoconservazione (*Selbsterhaltung*) che può venir soddisfatto solo da quest'organo speciale<sup>13</sup>.

Partendo dal fatto che le prestazioni di questo «organo speciale» che è la ragione sono legate in modo inscindibile al processo di omizzazione si riesce allora a cogliere non solo il punto di partenza di una riflessione antropologica, ma anche perché la filosofia sia costretta a convertirsi in antropologia. Esempio, in tal senso, l'a-

<sup>12</sup> Ivi, p. 166.

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, a cura di M. Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 167.



nalisi della nascita del concetto offerta da Blumenberg. Articolando, ancora una volta, il tema del particolare angolo visuale con cui l'uomo guarda il mondo – angolo visuale che crea specifiche percezioni della distanza spaziale, e la ordina in un certo modo – Blumenberg afferma che noi

veniamo motivati solo da oggetti. E soprattutto da oggetti assenti. Infatti la capacità di rappresentarci i segnali di un oggetto assente in modo tale da farli sorgere al posto del cieco traboccare dell'ingorgo energetico, e tale da renderli capaci di elicitare forme di azione, è la capacità del concetto. Un'azione così elementare come la preparazione di una trappola e l'attenersi alle regole che servono alla sua costruzione richiede la sostituzione dell'informazione proveniente dai sensi con quella che viene dal concetto. Questo permette di istituire l'azione in vista di un oggetto assente come se questo fosse presente e disponibile. Il concetto orienta interi complessi di elementi motori in direzione di un fine non dato; permette il sorgere di ciò che poi chiameremo volontà<sup>14</sup>.

Gettare un oggetto – un sasso, un giavellotto – per catturare una preda lontana da me, oppure scavare una buca per fare una trappola nella quale far cadere una preda, sono attività che sorgono dalla capacità di prendere distanze, di misurarle, di gestirle in modo opportuno e calcolato. Allo stesso modo, ovvero all'interno dello stesso processo evolutivo, *homo sapiens* ha sviluppato la capacità di gestire figurativamente l'assenza attraverso quelle trappole atte a catturare gli oggetti che sono i concetti. Si tratta di un processo che permette non solo di interagire con il mondo degli oggetti che utilizziamo per rendere l'ambiente vivibile e ospitale, atto cioè a fornirci ciò che ci serve per la sopravvivenza, ma anche di elaborare quelle strategie psicologiche senza le quali sarebbe impossibile sostenere l'angoscia generata dal vivere in un mondo in cui a volte la solidità di ciò che c'è viene intaccata da vuoti, sparizioni e assenze. Evolutivamente parlando, non vi sarebbe insomma soluzione di continuità tra la costruzione di una trappola e il gioco del rochetto descritto da Freud in *Al di là del principio di piacere* – gioco grazie al quale il bambino impara a sopportare le temporanee assenze dell'oggetto amato.

Blumenberg dunque costruisce una cornice teorica entro la quale è possibile definire la ragione come un «organo di aspettative e del-

<sup>14</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 562. Sulla genesi del concetto, si veda anche H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007 [*Teoria dell'inconcettualità*, trad. it. di S. Guli, Palermo, duepunti, 2010, *passim*].

la formazione di orizzonti di aspettative, un insieme di dispositivi preventivi e di atteggiamenti provvisori-anticipatori»<sup>15</sup>. Qui è decisivo il riferimento al complesso di operazioni che mirano a definire i confini del possibile, al fine di non venir devastati da quell'apertura verso l'indefinibile e l'incontrollabile che esso porta con sé. Più che all'assunto heideggeriano secondo cui «più in alto della realtà effettuale sta la *possibilità*»<sup>16</sup>, si pensi qui alle strategie conoscitive messe in atto dalla scienza moderna, la quale deduce dai propri modelli le possibili configurazioni del reale, permettendone così la manipolabilità in funzione della *Selbsterhaltung*.

Prevenzione è dunque la quintessenza della razionalità. Prevenzione significa disposizione verso tutto ciò che è possibile entro un orizzonte dato. L'angoscia poi è l'indice dell'incapacità di prevenzione, mentre l'angoscia permanente in un mondo di prevenzioni compiute è indice della rilevanza qualitativa di ciò che quantitativamente rimane in termini di fatalità<sup>17</sup>.

### 3. La razionalità tra il regno della teoria pura e la storia evolutiva dell'umanità

Partendo dalla trattazione svolta sin qui vorrei evidenziare, in conclusione, due aspetti dell'antropologia fenomenologica di Blumenberg che mi paiono essenziali. In primo luogo collocherei il rapporto che essa deve necessariamente intrattenere con il discorso scientifico al fine di potersi sostenere quale proposta di naturalizzazione del trascendentale<sup>18</sup>. In secondo luogo, accennerò al fatto che tale naturalizzazione non ha come esito una cancellazione del trascendentale stesso.

Quanto al primo punto, nessuna delle nozioni che la filosofia impiega per costruire il proprio percorso antropologico deve essere collocata entro contesti estranei al discorso scientifico; la filosofia si pone infatti «*dopo* le scienze»<sup>19</sup>. Per comprendere tale primato attribuibile alle scienze risulta opportuno mostrare la profonda consonanza che esiste tra la finzione filosofica delle origini creata da Blu-

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 561.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006, p. 123.

<sup>17</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 565.

<sup>18</sup> Il problema non riguarda certo solo la filosofia di Blumenberg, ma l'impresa fenomenologica in generale. Su ciò, cfr. J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud e J.-M. Roy (a cura di), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

<sup>19</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 482 (corsivo dell'Autore).

menberg per dare sostanza narrativa alla sua idea di antropogenesi e i risultati a cui sono pervenute varie discipline presenti in seno all'enciclopedia a proposito della medesima questione. Una strategia consiste nell'esaminare il modo in cui Blumenberg ha dialogato con i saperi che indagano i processi antropogenetici – da Paul Alsborg a Louis Bolk, passando ovviamente per le questioni sollevate dall'evoluzionismo darwiniano. Scelgo qui di seguire invece un'altra strategia, che consiste nel riportare alcune suggestioni che provengono sì dal dibattito contemporaneo, ma relativamente alle analisi compiute in *Beschreibung des Menschen*.

Il tema della visibilità, innanzi tutto: che l'intreccio tra essere visti e vedere sia tra i principali motori della dinamica intersoggettiva è un fatto che si evince con chiarezza se si pensa al numero esiguo di individui che componeva i gruppi di *homo sapiens* che, dall'Africa equatoriale, si sono poi spostati negli altri continenti. Ciò che conta, a tal proposito, non è il carattere assai stretto delle relazioni tra i singoli in seno a tali gruppi, ma la correlazione esistente tra l'intensità di tali rapporti interpersonali e lo sviluppo delle risorse cognitive individuali<sup>20</sup>. Non sono pochi gli autori che, nell'ambito della biologia evolutiva (e questo anche prima della scoperta dei neuroni specchio), hanno sottolineato come le funzioni cognitive superiori – *in primis* la capacità di esprimersi usando il linguaggio – siano sorte non tanto per permettere ai nostri antenati che vivevano nel Paleolitico di confrontarsi efficacemente con un ambiente potenzialmente ostile, quanto piuttosto per rendere possibile la gestione di situazioni sociali sempre più complesse, fino ad arrivare a dire che, in fondo, essere intelligenti ci aiuta essenzialmente a costruire e mantenere rapporti di fiducia, tenere a bada i *free riders*, imparare a mentire e smascherare i mentitori. Insomma: in un mondo in cui la fiducia è merce rara, bisogna acquisire un *habitus* che unisca le virtù della volpe e del leone e comporti la possibilità di «usare bene la bestia» che è in noi, come Machiavelli opportunamente consiglia nel capitolo XVIII del *Principe*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla babele delle lingue* (1996), trad. it. di L. Sosio, Milano, Longanesi, 1998.

<sup>21</sup> Tale rimando a Machiavelli non è casuale. Per comprenderne il senso, si vedano innanzi tutto il seminale R.W. Byrne, A. Whiten (a cura di), *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, Oxford, Clarendon Press, 1988, e il più recente D. Sperber, H. Mercier, *The Enigma of Reason. A New Theory of Human Understanding*, London, Allen Lane, 2017.

Anche l'idea secondo cui l'incontro con l'oggetto materiale è ciò che genera il concetto è ben presente nell'ambito della ricerca contemporanea sulle facoltà rappresentative ed espressive di *homo sapiens*. Come ben aveva visto già negli anni sessanta Leroi-Gourhan nelle sue analisi del rapporto tra genesi della tecnica e genesi della cultura<sup>22</sup>, senza la manipolazione di oggetti materiali e la creazione di artefatti tanto la posizione eretta quanto l'uso di mani dal pollice opponibile resterebbero privi di effetti; invece, la manipolazione di oggetti materiali, ciascuno con le sue *affordances*<sup>23</sup>, fa sì che quella duttile protesi che è il nostro corpo si munisca via via di altre protesi sempre più complesse, dal linguaggio alle istituzioni sociali, fino a farci abitare quel mondo in rete, descritto dall'*Action-Network Theory*<sup>24</sup>, in cui attanti umani e non umani interagiscono tra loro per formare la società complessa della tarda modernità. Ma qui è ancor più importante ricordare l'approccio alla questione della materialità rinvenibile, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, nei lavori delle scuole degli archeologi Renfrew e Hodder<sup>25</sup>. Al di là delle formulazioni estreme – e francamente eccessive – di un Malafouris<sup>26</sup>, che vorrebbe ascrivere una vera e propria agentività agli oggetti, si tratta di un campo di studi che pone nell'interazione tra oggetti materiali e apparati cognitivi umani l'origine non solo del linguaggio<sup>27</sup> e della necessità di raccontare storie per dare

<sup>22</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola I: Tecnica e linguaggio; II: La memoria e i ritmi* (1964-65), trad. it. di F. Zannino, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>23</sup> La nozione di *affordance*, senza la quale sarebbe oggi difficile immaginare una rigorosa teoria della materialità, proviene da J.J. Gibson, *L'approccio ecologico alla percezione visiva* (1979), a cura di V. Santarcangelo, Milano, Mimesis, 2014.

<sup>24</sup> Cfr. B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

<sup>25</sup> Qui cito solo alcuni testi, in qualche modo inaugurali: C. Scarre, C.C. Renfrew (a cura di), *Cognition and Material Culture. The Archeology of Symbolic Storage*, Cambridge, McDonald Institute for Archeological Research, 1998; E. DeMarrais, C. Gosden e C. Renfrew (a cura di), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind in the Material World*, Cambridge, McDonald Institute for Archeological Research, 2005; C. Renfrew, C. Frith e L. Malafouris (a cura di), *The Sapien Mind. Archeology Meets Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Per una prima ricognizione di tali ambito di ricerca, e per un suo inquadramento epistemologico più rigoroso, rimando a G. Leghissa, *Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità*, in «aut aut» 361 (gen-mar 2014), pp. 10-33.

<sup>26</sup> Cfr. L. Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, Cambridge (MA)-London, MIT Press, 2013.

<sup>27</sup> Un punto, questo, su cui ormai regna consenso anche in ambito neurologico; su ciò, cfr. per esempio M. Corballis, *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought and Civilization*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011.

un senso al mondo<sup>28</sup>, ma anche della stessa costituzione dell'ordine sociale umano<sup>29</sup>.

Con ciò intendo forse dire che l'antropologia di Blumenberg trovi una conferma negli ambiti di ricerca appena evocati, che si pongono a cavallo tra scienze della cultura e neuroscienze? Oppure, peggio ancora, che essa si risolva in una biologizzazione senza residui del trascendentale? Rispondo subito di no – e vengo così al secondo punto evocato all'inizio di questo paragrafo conclusivo. Articolare meglio tale risposta negativa richiederebbe l'esposizione di un complesso di argomenti che qui non posso fornire, tuttavia si può qui mostrare almeno in che senso, per Blumenberg, il fatto che la filosofia venga *dopo* le scienze non cancelli il primato della riflessione fenomenologica quale punto di partenza fondativo. Tale primato non è indice – lo si è detto sopra – di un'uscita dalla sfera empirica in cui i soggetti svolgono i loro compiti quotidiani, immersi nell'orizzonte intersoggettivo del mondo – un orizzonte opaco, che mai potrà essere illuminato dalla luce dell'evidenza che caratterizza la *Lebenswelt* husserliana<sup>30</sup>. Esso invece è legato alla possibilità – che è sempre data a un soggetto qualunque – di accedere a quella sfera in cui gli elementi del logico e del formale si dispiegano nella loro concretezza di enti pensabili e afferrabili.

Più precisamente, la filosofia – il bisogno di filosofia, verrebbe da dire – nasce perché la ragione ha potuto incontrarsi con quel regno di evidenze che Husserl chiama *Lebenswelt*. Potremmo meglio comprendere quest'ultimo se pensiamo alla sua conformazione matematica, ben evidente nella trattazione che Husserl ne fa nella *Krisis*: la *Lebenswelt* altro non è la molteplicità (*Mannigfaltigkeit*) di modi di datità per un soggetto possibile. Riferendosi ad essa, ne risulta che ogni essente è indice, per me e per ogni soggetto pensabile, delle sue molteplicità, ovvero della totalità dei suoi modi di datità reali e possibili, di modo che ogni esperienza concreta altro non è che la con-

<sup>28</sup> Cfr. M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Cortina, 2017.

<sup>29</sup> Cfr. I. Hodder, *Entangled. An Archeology of the Relationship between Humans and Things*, Malden (MA), Wiley-Blackwell, 2012.

<sup>30</sup> Il tema della *Lebenswelt* è certo presente nelle opere di Blumenberg ricordate sin qui, ma trova una trattazione ancora più approfondita sia in H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [*Tempo della vita e tempo del mondo*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1996], in cui emerge come la *Lebenswelt* non sia un mondo abitabile da soggetti in carne ed ossa, ma sia quella sorta di «paradiso perduto» delle evidenze originarie rapportandosi al quale riceve poi un senso la concretezza del mondo, sia in Id., *Theorie der Lebenswelt*, a cura di M. Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010.

cretizzazione di un decorso di modi di datità che riempie l'intenzione corrispondente<sup>31</sup>. Ora, la ragione, precisamente incontrando quel mondo, questa molteplicità di modi di datità reali e possibili, genera la filosofia, senza con ciò, secondo Blumenberg, negare l'impossibilità strutturale di accedere direttamente, senza mediazioni, al mondo di evidenze pure che nella *Lebenswelt* si dispiega. In altre parole, è la propria impossibilità come teoria pura a far nascere la filosofia quale teoria della ragione, delle sue prestazioni e del suo potere di organo che costruisce teorie. Nella *Lebenswelt* infatti non si pensa, non c'è quella discordanza tra percepito e concetto che caratterizza il mondo empirico, né vi è modalizzazione, e dunque non vi è bisogno di teoria. Uscendo dalla *Lebenswelt*, che pure ha concepito, la ragione dà vita a quella costruzione – in cui variamente si mescolano concetti e metafore – che chiamiamo filosofia. A partire da questo invaginamento tra sfera empirica e sfera trascendentale – che per altro riprende e rielabora il paradosso con cui si scontra Husserl stesso nella *Krisis* – Blumenberg può così ripetere la domanda classica della filosofia: da dove cominciare?

L'inizio della filosofia deve essere un autocominciamento (*Selbstanfang*), autonomo e generantesi dal compimento della vita, ma non di carattere volontaristico, destinale, epifanico, o casuale. Alla scoperta della ragione come organo del pensare da sé corrisponde la conseguenza che la storia dell'attività di quest'organo debba fondarsi su un atto di autocominciamento. Da parte sua questo autocominciamento deve essere la conseguenza di ciò che si trova prima di questo inizio. Ciò che sta prima dell'inizio potrebbe dunque non essere pensato arbitrariamente ma piuttosto deve essere pensato come l'incarnazione di tutte le complicazioni pensabili poiché ogni ipotetica facilitazione rende invisibile la necessità dell'inizio<sup>32</sup>.

La teoria della ragione che Blumenberg ci offre, dunque, si pone come ciò che sta in mezzo all'impossibile purezza della *Lebenswelt* e i processi antropopoietici, entro i quali ha luogo la genesi empirica di *homo sapiens* – una genesi, quest'ultima che, paradossalmente, serve anche a definire le condizioni di possibilità di qualsivoglia teoria pura.

<sup>31</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 193.

<sup>32</sup> H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 121.

## 27. dianoia

### **Ragione e mito.**

*Hans Blumenberg e la costituzione della razionalità moderna*

a cura di Diego Donna e Piero Schiavo

### **MARTIN RUEFF, MARIAFRANCA SPALLANZANI**

*Hans Blumenberg e l'ermeneutica dell'Illuminismo. Qualche pagina d'introduzione*

### **DENIS THOUARD**

*Blumenberg et l'herméneutique de la lecture. Phénoménologie de la culture et philologie du monde*

### **MARIAFRANCA SPALLANZANI**

*Storie, concetti e metafore. Hans Blumenberg interprete della filosofia dell'Illuminismo*

### **JEAN-CLAUDE MONOD**

*Curiosité insatiable et raison humaine : sur une tension de la philosophie des Lumières*

### **STEFANO POGGI**

*Epoche della natura e storia dello spirito. Blumenberg, l'Aufklärung e i romantici*

### **CARLO GENTILI**

*Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito*

### **GIOVANNI LEGHISSA**

*La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità*

### **THIERRY GONTIER**

*La modernité: récidive gnostique ou sortie du gnosticisme? Blumenberg et Voegelin*

### **GENNARO IMBRIANO**

*Secolarizzazione, trasposizioni, modernità. Uno scambio epistolare tra Hans Blumenberg e Reinhart Koselleck*

### **ELEONORA CARAMELLI**

*Mutamenti teorici ed estetici tra antico e moderno. I contributi di Blumenberg a «Poetik und Hermeneutik»*

### **CRISTINA DEMARIA**

*Processi di metaforizzazione e trasformazioni della razionalità moderna: Hans Blumenberg e le rioccupazioni del mondo della vita*

### **PAOLO CALONI**

*La ragione sulla soglia fra assolutismo e contingenza della realtà*

### **NICOLA ZAMBON**

*Contingenza, temporalità e intuizione prospettica. Sulla genesi della razionalità moderna*

### **VINCENZO LAGIOIA**

*Les sottises des hommes e l'accelerazione dell'età moderna. Ragione, tempo, storia tra Fontenelle e Voltaire*

### **PIERO SCHIAVO**

*Il riso del filosofo di Abdera. Il filosofo e la condizione umana nella modernità*

### **DIEGO DONNA**

*Autoconservazione e inerzia. Blumenberg lettore di Spinoza e la costituzione della razionalità moderna*