

The body and its surplus  
Theoretical and Political Perspectives  
on Contemporaneity

Il corpo e la sua eccedenza  
Prospettive teoretiche e politiche  
sul contemporaneo

II

T E O R I A

Rivista di filosofia  
fondata da Vittorio Sainati  
XLI/2021/2 (Terza serie XVI/2)

Edizioni ETS

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la classificazione “A” ANVUR per i settori 11/C1-C2-C3-C4-C5.

La versione elettronica di questo numero è disponibile sul sito: [www.rivistateoria.eu](http://www.rivistateoria.eu)

Direzione e Redazione: Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa, tel. (050) 2215400 - [www.cfs.unipi.it](http://www.cfs.unipi.it)

Direttore: Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale: Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba), Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid), Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster), Patxi Lanceros (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois), Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione: Paolo Biondi, Eva De Clerq, Silvia Dadà, Giulio Gorla, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi, Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Amministrazione: Edizioni ETS, Lungarno Mediceo 16, 56127 - Pisa  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com), [info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - tel. (050) 29544-503868

Abbonamento: Italia € 40,00 (Iva inclusa); estero € 50,00

(Iva e spese di spedizione incluse)

da versare sul c.c.p. 14721567 intestato alle Edizioni ETS.

Prezzo di un fascicolo: € 20,00, Iva inclusa.

Prezzo di un fascicolo arretrato: € 30,00, Iva inclusa.

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: [www.rivistateoria.eu](http://www.rivistateoria.eu). Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche l'intero numero in versione cartacea.

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981. Direttore Responsabile: Adriano Fabris.  
Semestrale. Contiene meno del 70% di pubblicità.

© Copyright 1981-2018 by Edizioni ETS, Pisa.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind peer reviewed.  
I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

TEORIA

T

*Rivista di filosofia*  
*fondata da Vittorio Sainati*  
XLI/2021/2 (Terza serie XVI/2)

The body and its surplus  
Theoretical and Political Perspectives  
on Contemporaneity

II

Il corpo e la sua eccedenza  
Prospettive teoretiche e politiche  
sul contemporaneo

II

Edizioni ETS

*Volume pubblicato con il contributo  
dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara  
Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative*

# Contents / Indice

**Virgilio Cesarone, Annette Hilt, Antonio Lucci**

Premise / Premessa, p. 5

**Petar Bojanić**

*Social Gestures* as the Condition of Social Acts, p. 9

**Giovanni Leghissa**

Deissi, evoluzione, intersoggettività. Il tema del corpo nella fenomenologia antropologica di Hans Blumenberg, p. 23

**Rita Fulco**

Corpo biologico e “io incarnato” in Emmanuel Levinas, p. 41

**Francesco Marchesi**

La seconda vita della biopolitica. Dal corpo come eccedenza all’istituzione della vita (1995-2020), p. 59

**Francesca R. Recchia Luciani**

Corpus, Amore, Sessistenza: critica della ragione tattile e ontologia aptica a partire dalla “filosofia del corpo” di Jean-Luc Nancy, p. 77

**Federico Valgimigli**

Questo corpo che dunque sono, p. 99

**Marco Menon**

Vilém Flusser e l’eccedenza del corpo nella società telematica, p. 117

**Fiorella Battaglia**

*Embodied cognition*, teoria causale dell’azione e *sense of agency*, p. 137

**Guelfo Carbone**

Filosofia e tecnologie digitali: un approccio fenomenologico, p. 155

**Carlo Chiurco, Leopoldo Sandonà**

Vulnerabilità gloriosa. Il corpo cristologico come eccedenza del corpo sofferente e morto, p. 173

Giovanni Leghissa

## Deissi, evoluzione, intersoggettività. Il tema del corpo nella fenomenologia antropologica di Hans Blumenberg

1. Il tema del corpo è centrale all'interno della tradizione fenomenologica. Forse, però, se si affronta il tema della corporeità, quello di Hans Blumenberg non è il primo nome che viene in mente. Addirittura per alcuni non è nemmeno ovvio l'inserimento del suo pensiero nell'alveo della tradizione fenomenologica<sup>1</sup>. Nelle pagine che seguono, tuttavia, proprio il discorso blumenberghiano verrà ripreso quale punto di partenza per impostare un'analisi fenomenologica della corporeità che permetta di porre in relazione la questione della fondazione con quella della contingenza. Visto che il gesto fenomenologico ha senso solo nel suo ripetersi, nel suo reinscrivere sempre di nuovo, è chiaro che sarà necessario andare anche al di là di Blumenberg e mettere in gioco la sua riflessione con altri ambiti discorsivi.

Innanzitutto va tenuto presente che il corpo su cui dirigere lo sguardo filosofico è quello di un animale, ovvero dell'animale che appartiene alla specie *Homo sapiens*. In questo caso, come in tutti i casi in cui il sapere del filosofo ha di mira l'azione umana, per Blumenberg è chiaro che si deve partire dalla scienza, ovvero che la filosofia deve localizzare se stessa *dopo*

<sup>1</sup> Particolarmente rilevanti mi sembrano le osservazioni svolte in G. Carchia, *Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 215-225, ove si mostra bene in che senso Blumenberg abbia voluto collocarsi all'incrocio tra fenomenologia e antropologia filosofica. Ulteriori considerazioni critiche, relative a tale questione, si trovano anche in O. Müller, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn 2005, e in vari saggi contenuti nei seguenti testi: M. Moxter (hrsg. von), *Erinnerung an das Humane: Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Mohr, Tübingen 2011 e C. Stenard, G. Pöltner (hrsg. von), *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2011.

la scienza<sup>2</sup>. Nessuna mitizzazione del discorso scientifico, in ciò: non è che Blumenberg stia sostenendo che la filosofia debba adeguarsi agli enunciati delle teorie scientifiche, come se essa dovesse scontare un deficit di verità colmabile solo con ciò che viene detto dalla comunità degli scienziati. Qui si mostra, piuttosto, come Blumenberg riprenda, di fatto, la nozione husserliana di *Einströmung*, centrale nella *Krisis*<sup>3</sup>. Nel campo in cui i soggetti agiscono ingenuamente, a partire dall'atteggiamento naturale – che non è identico né al campo in cui opera lo scienziato, né a quello in cui opera il soggetto trascendentale – rifluiscono i saperi prodotti dal discorso scientifico, operando con una valenza fondante, anche se è la filosofia trascendentale quella forma specifica di sapere che ha il compito di mostrare in che senso siano giustificabili tutte le possibili forme di conoscenza. Detto ciò, si capisce bene come mai Blumenberg, quando parla dell'uomo, intenda farlo tenendo sempre ben presente ciò che della storia di *Homo sapiens* sappiamo grazie al lavoro della biologia evolutiva. Al tempo stesso, la ripresa del discorso biologico non coincide con un innesto puro e semplice del dato scientifico nel tessuto argomentativo della filosofia. Blumenberg opera una sorta di traduzione del discorso biologico, ed è una traduzione che mantiene intatta la specificità dell'argomentazione filosofica, la quale non consiste nell'elaborare spiegazioni causali di fatti, ma consiste nel narrare diversamente, non senza un sapiente uso dell'immaginazione, quelle spiegazioni che le discipline scientifiche elaborano attraverso la costruzione di modelli e teorie. Blumenberg riscrive cioè la storia naturale dell'umanità, e lo fa all'interno di un progetto filosofico ben preciso, che consiste nell'antropologizzazione del trascendentale husserliano<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlaß hrsg. von M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, p. 482.

<sup>3</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (*Husserliana* Bd. VI), hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1963 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 142, 233 e sg.).

<sup>4</sup> In H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 9-469, si trova una spiegazione dei presupposti indagati – per lo più di natura teologica – che sorreggono il rifiuto husserliano di spingere la fenomenologia in direzione di una antropologizzazione del soggetto trascendentale. Al tempo stesso, Blumenberg motiva la necessità di giungere a quest'ultimo esito proprio portando alle estreme conseguenze le premesse della stessa fenomenologia. E il tema del corpo, assieme al tema dell'intersoggettività, in questo contesto gioca un ruolo centrale, fondativo.

Sulla necessità di restare fedeli al programma fenomenologico attraverso una naturalizzazione del trascendentale, che non cancella però la funzione dell'istanza trascendentale dal punto di vista metodologico, si vedano i saggi contenuti in J. Petitot et al. (eds.), *Naturalizing Phenomenology, Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999.

Le discipline – *in primis* la biologia evolutiva, assieme alle neuroscienze che ad essa si collegano – che oggi rispondono a tutte le vecchie questioni poste dalla filosofia assomigliano ai figli che si son mangiati il padre: esse cioè hanno reso superflua, in molti rispetti, la filosofia, pur essendo vero che nessuna delle domande a cui esse rispondono sarebbe stata pensabile senza una cornice filosofica, senza che, cioè, la filosofia avesse fornito loro il nucleo teoretico a cui riferirsi per articolare i loro programmi di ricerca. Tuttavia, pur essendo necessario ammettere tutto ciò, per Blumenberg è chiaro che vi è un senso per cui la filosofia non cessa di restare indispensabile, ed è questo: la filosofia non pone una domanda a cui si possa rispondere sommando le risposte di tutte le discipline scientifiche sorte dall'alveo della riflessione filosofica, poiché quest'ultima pone in essere un'interrogazione di altro genere, volta a chiarire come sorga in generale la funzione del conoscere in rapporto al processo antropogenetico<sup>5</sup>.

Per chiarire meglio il punto, potremmo dire che l'operazione condotta da Blumenberg presenta sia profonde assonanze, sia profonde differenze con quanto afferma Kant su una possibile storia naturale della ragione nel suo scritto del 1786, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Anche per Blumenberg, infatti, si tratta di partire da fatti, intesi come dati empirici (in questo caso, si tratta di ciò che sappiamo grazie alla biologia evolutiva, Kant partiva invece dal dato biblico), i quali però vengono trasposti entro una cornice narrativa atta a toglier loro ciò che li rende anelli di una catena che va da una supposta origine fattuale al presente. Entro tale ricostruzione congetturale, Kant conferisce un ruolo importante all'immaginazione: in virtù di quest'ultima, saldamente unita alla ragione, le congetture cessano di essere il «progetto di un romanzo»<sup>6</sup> (*Entwurf zu einem Roman*), e divengono ricostruzione di processi naturali che la stessa ragione riconosce essere dotata di una legalità interna<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 498.

<sup>6</sup> I Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Abhandlungen nach 1781*, (Akademie Ausgabe Abt. 1: Werke, Bd. VIII), de Gruyter, Berlin-New York 1969 (trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1995, pp. 195-211, p. 195).

<sup>7</sup> Credo valga la pena, nel presente contesto, ricordare un'osservazione sul ruolo dell'immaginazione in relazione al processo conoscitivo che troviamo nello *Zibaldone* leopardiano, in data 7 settembre 1821: «Quanto l'immaginazione contribuisca alla filosofia (ch'è pur sua nemica), e quanto sia vero che il gran poeta in diverse circostanze avria potuto essere un gran filosofo, promotore di quella ragione ch'è micidiale al genere da lui professato, osserviamo. Proprietà del vero poeta è la facoltà e la vena delle similitudini. [...] Un vigore anche passeggero del corpo,

All'interno di tale storia naturale dell'umanità, a cui va ascritta al tempo stesso una valenza fondativa, trascendentale, Blumenberg identifica in una serie di specifiche relazioni tra l'uomo e il suo ambiente il luogo in cui collocare la genesi sia della concettualità che della razionalità. Ed è qui che il corpo assume un ruolo centrale. I concetti, secondo Blumenberg, servono a gestire l'assenza, servono a rendere possibile l'incontro con un oggetto anche quando questo o non esiste, o non si dà in carne ed ossa. Il concetto, per così dire, accorcia la distanza tra noi e l'oggetto quando questo non si trova sottomano, a disposizione dei sensi. Blumenberg ricorre all'esempio fornito dalla costruzione di trappole per catturare prede. Si tratta di un artefatto che, anche quando i nostri progenitori non facevano uso del linguaggio, ha permesso di acquisire domestichezza con l'assenza, e quindi con ciò che permette di gestirla, addomesticandone i tratti angoscienti e spaesanti. Costruire trappole fa sì che il rappresentante della specie *Homo sapiens* si abitui a progettare il futuro, a rendere presente in anticipo quella preda che non è ancora caduta nella trappola.

La trappola è un'azione in assenza sia nel caso della preda sia nel caso del cacciatore, naturalmente con una traslazione temporale. La trappola agisce per conto del cacciatore nell'istante in cui egli stesso è assente e la preda è presente, mentre la costruzione della trappola mostra i rapporti invertiti. Per questo la trappola è il trionfo del concetto<sup>8</sup>.

Non diversamente si configura il rapporto tra costruzione dell'oggettività e stazione eretta<sup>9</sup>. Anche in tal caso si vede bene come un dato biologico, il fatto cioè che si è smesso di camminare a quattro zampe, come faceva ancora Lucy, la nostra lontana antenata australopitecina, sia da porre in relazione

che influisca anche sullo spirito, gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini astrusissime e ingegnosissime, gli mostra delle relazioni a cui egli non aveva mai pensato, gli dà insomma una facilità mirabile di ravvicinare e rassomigliare gli oggetti delle specie le più distinte, come l'ideale col più puro materiale, d'incorporare vivissimamente il pensiero il più astratto, di ridur tutto ad immagine, e crearne delle più nuove e vive che si possa credere. [...] Or questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare» (G. Leopardi, *Tutte le opere*, vol. 2, a cura di W. Binni, Sansoni, Firenze 1969, p. 462).

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus dem Nachlaß hrsg. von A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007 (trad. it. *Teoria dell'inconcettualità*, duepunti edizioni, Palermo 2010, p. 14).

<sup>9</sup> In A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1964-1965 (trad. it. *Il gesto e la parola*, 2 voll., Einaudi, Torino 1977) si vede bene quanto la stazione eretta, da cui dipendono sia la liberazione della mano intesa quale prima protesi, sia la possibilità della fonazione dell'altro, costituisca il punto di partenza dell'antropogenesi.

a una prestazione della ragione. In questo caso si tratta della capacità di relazionarsi al tutto, a quella totalità che comprende i singoli oggetti e si distacca dal loro darsi individuale. Camminare su due piedi, infatti, permette di guardare verso l'orizzonte, verso ciò che rimanda a un altrove non ancora conoscibile. Da qui sorge la capacità di oggettivare cose che non sono vicine e immediatamente manipolabili. Fa così la sua comparsa l'oggetto in quanto tale, e quindi la riflessione su un mondo comune, accessibile intersoggettivamente. Ma non solo: dallo sguardo rivolto all'orizzonte si può poi volgere lo sguardo al cielo, che si offre quale oggetto di una contemplazione di natura puramente teorica. Non a caso, ricorda Blumenberg, per i Greci «cielo e mondo sono sinonimi»<sup>10</sup>. La teoria non ha infatti di mira un oggetto particolare, ma è articolazione di una riflessione su tutti i rapporti possibili tra il soggetto della conoscenza e i singoli oggetti che vengono di volta in volta conosciuti. Ha insomma di mira il mondo, inteso quale insieme di tutto ciò che accade.

Tuttavia, la trattazione del nesso tra antropogenesi e genesi delle prestazioni della teoria non mette capo all'esaltazione di una razionalità che sarebbe cifra di un'avvenuta liberazione dal vincolo biologico, cifra insomma di una padronanza che l'animale umano eserciterebbe sul proprio ambiente. Il realismo ingenuo, che la fenomenologia mette tra parentesi ma non cancella, resta il punto di partenza di ogni incontro con il mondo circostante. Quell'orientamento nel mondo circostante che permette di cavarsela con ostacoli immediati, o di sentirsi immediatamente a casa in seno allo spazio ristretto che si abita assieme ad altri conspecifici, convoglia forme di adattamento che nessuna teoria pura potrà mai sopprimere. Valga l'esempio di Talete che cade nella buca mentre è intento a contemplare il cielo e viene deriso dalla servetta tracia, su cui Blumenberg ritorna più volte<sup>11</sup>. Si potrebbe dire che a Blumenberg interessi introdurre una sorta di pausa, di intervallo, tra l'esperienza immediata e le operazioni che vengono compiute da un soggetto che ragiona e riflette. Ciò in netta contrapposizione a una filosofia che pretenda di maneggiare con sicumera nozioni come "verità", "vita", "realtà", "oggettività" e simili, che cioè si affretti a dare per scontato il passaggio dall'esperienza al pensiero. Ma non solo: nel tratteggiare la storia naturale del passaggio dall'immediatezza a quelle forme di mediazione che sono pro-

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>11</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Der Sturz des Protophilosophen zur Komik der reinen Theorie: anhand der Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote*, Fink, München 1976 (trad. it. *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, Pratiche, Parma 1983).

prie della ragione Blumenberg sottolinea con forza – e sempre rimanendo saldamente ancorato al terreno della fenomenologia antropologica – che la ragione umana non sia indice di un “salto evolutivo” che vada salutato come l’attestazione del fatto che la specie *Homo sapiens* detenga un primato di qualche sorta sulle altre specie viventi. La verticalità porta infatti con sé degli svantaggi, e la capacità di ragionare sorge al fine di compensare tali svantaggi. Se la ragione ha una funzione compensatoria, è chiaro che essa va vista come un organo, non dissimile da tutti gli altri. Se ci si immagina invece che passare dalla marcia a quattro zampe a un’andatura su due piedi possa diventare metonimia di un processo che porta da un grado di animalità inferiore a gradi via via superiori di distacco dalla natura, si rischia di non cogliere affatto che antropogenesi e genesi della ragione sono parte della storia evolutiva dell’umanità. Per Blumenberg l’andatura eretta comporta uno svantaggio enorme: essa limita la percezione del campo visivo. Ciò che sta dietro, non può essere visto. Da qui la necessità di adottare misure preventive che permettano di arginare i pericoli che derivano dalla mancata percezione di ciò che sta a tergo. La cultura, in senso antropologico, quindi l’istituzionalizzarsi di miti, riti, norme, usi, costumi, sistemi di credenze, strutture del sentire, altro non è che l’insieme di tutto ciò che permette di arginare il pericolo che deriva dall’essere parte di un collettivo in cui, in qualsiasi momento, ogni membro ne può proditoriamente attaccare alle spalle un altro<sup>12</sup>.

2. La riflessione storico-fenomenologica blumenberghiana ha insomma di mira l’enunciazione di una genesi complessa e niente affatto lineare della ragione, che si mescola al processo antropogenetico preso nel suo insieme. La ragione, nello specifico, si configura come l’organo della presa di distanza<sup>13</sup>. È ancora una volta il corpo, dunque, ciò che costituisce il punto di partenza. Si tratta di un corpo che si distanzia dalla realtà – o, meglio, dall’assolutismo della realtà – e che introduce nello spazio tra sé e il mondo non solo le narrazioni del mito<sup>14</sup>, ma anche quel complesso di misure preventive che costituiscono la ragione umana – che costituiscono cioè non solo la sua funzione, ma il suo stesso funzionamento. *Actio per distans* è

<sup>12</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 141-145.

<sup>13</sup> Su ciò mi soffermo anche in G. Leghissa, *La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologia della razionalità*, in «Dianoia. Rivista di filosofia», XXIII (2018), pp. 81-93.

<sup>14</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979 (trad. it. *Elaborazioni del mito*, Il Mulino, Bologna 1991).

l'espressione che Blumenberg sceglie per definire la capacità del distanziamento produttore di cultura, istituzioni, forme di vita complesse, dispositivi teorici e tecnologici. Si tratta di una capacità derivante dall'imperativo biologico della *Selbsterhaltung*, ovvero dalla necessità di mantenersi in vita interagendo con quell'ecosistema in cui *Homo sapiens* opera in compagnia di altri membri della sua specie, di viventi di altre specie, di enti naturali e di artefatti. Senza *actio per distans*, la sopravvivenza di una specie tutto sommato debole e poco attrezzata alla sopravvivenza come la nostra non sarebbe possibile. Molto lapidariamente, Blumenberg – che ha sempre posto a fondamento della sua antropologia l'assunto secondo cui l'esistenza sul pianeta della nostra specie è un evento dotato di un alto grado di improbabilità – afferma che, se ci si deve chiedere come sia possibile l'uomo, la risposta deve suonare: «*durch Distanz*»<sup>15</sup>. La distanza in questione, più precisamente, è il risultato di quella serie di operazioni che la ragione mette in campo per gestire l'imprevedibilità di ciò che potrebbe accadere in un futuro prossimo o lontano: «*Vernunft ist ganz wesentlich ein Organ von Erwartungen und der Ausbildung von Erwartungshorizonten, ein Inbegriff präventiver Dispositionen und provisorisch-antizipatorischer Einstellungen*»<sup>16</sup>.

In virtù del potenziale esplicativo che le viene conferito, la nozione di *actio per distans* permette a Blumenberg di offrire un quadro generale della storia dell'umanità posto sotto il segno della razionalità. Si prenda per esempio l'esistenza di un'istituzione come lo stato: essa altro non è che l'espressione più recente di una lunga catena di atti di delega, condotti dagli umani per sottrarsi all'ingestibilità della complessità sociale<sup>17</sup>. È all'interno di tale complessità che gli umani hanno appreso a gestire in modi sempre più raffinati la distanza tra l'individuo e il gruppo, tra sé e gli altri, fino appunto a costruire complesse architetture sociali, come lo stato, che in fondo altro non fanno che generare distanze, o favorire avvicinamenti. Lo stato, assieme alle altre organizzazioni che con esso interagiscono<sup>18</sup>, è sorto per garantire che i flussi tra individui e gruppi avvengano in maniera più o meno

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 570.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 561.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 508.

<sup>18</sup> Che lo Stato sia un'organizzazione, non dissimile, nel suo funzionamento, da tutte le altre organizzazioni, è mostrato bene (e in modo innovativo) in S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, a cura di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018, che uscì nel 1917-1918. Si veda, su ciò, anche J.G. March, J.P. Olsen, *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, The Free Press, New York 1989 (trad. it. *Riscoprire le istituzioni. Le basi organizzative della politica*, Il Mulino, Bologna 1992).

ordinata – flussi che, va ricordato, comportano la circolazione non solo di enti animati come gli umani, ma anche di merci, informazioni, conoscenze, e altri oggetti sociali.

Non diversamente da quanto affermato sull'intelligenza da Nicholas Humphrey<sup>19</sup>, uno dei maggiori studiosi dell'interazione tra fenomeni cognitivi e fenomeni sociali, per Blumenberg la ragione ha quindi una funzione sociale – posto che la società in questione sia quella di un gruppo, seppur particolare, di primati. Merita soffermarsi sul confronto tra la *Vernunft* di cui parla Blumenberg e l'*intellect* di cui parla Humphrey al fine di comprendere meglio il fenomeno a cui entrambe le nozioni si riferiscono. L'intelligenza non va vista come capacità di risolvere problemi, ma va intesa, secondo Humphrey, come invenzione, va intesa quale processo di scoperta di nuovi modi di agire; in altre parole, essa è la capacità di modificare il proprio comportamento sulla base di inferenze valide attinte dall'esperienza. Quando si ha a disposizione una buona tecnologia di sopravvivenza, si può essere anche pigri intellettualmente<sup>20</sup>. Per creare artefatti utili, non occorre fare un grande sforzo intellettuale, le scoperte di nuovi artefatti dipendono il più delle volte dal caso. Si deve mettere a frutto l'ingegno, invece, quando si vive in un gruppo complesso, in cui si deve interagire con altri conspecifici. Questo non solo significa che l'intelligenza è in qualche modo dispersa nel gruppo (nel senso che blocchi di sapere vengono gestiti in comune e trasmessi da una generazione all'altra), ma significa che si deve aguzzare l'ingegno per affrontare i conflitti che la vita comune comporta. Si deve essere intelligenti, infatti, non solo per calcolare le conseguenze delle proprie azioni, ma anche – e soprattutto – per calcolare ciò che gli altri faranno sapendo che noi calcoliamo cosa fare prima di agire.

Il quadro teorico che così si delinea è tutt'altro rispetto a quello riscontrabile nell'ambito di quelle scienze umane che si sono dimostrate sensibili alle suggestioni provenienti dalla teoria economica, la quale, in virtù della potenza euristica fornita dalla *Rational Choice Theory*, aspira a fornire spiegazioni esaurienti di ogni fatto sociale. Tale teoria non tiene conto della storia naturale e intende invece spiegare la genesi delle istituzioni e delle organizzazioni facendo unicamente ricorso alla nozione di costo di transazione. Le istituzioni, in quest'ottica, altro non sono che vincoli atti a facilitare lo

<sup>19</sup> Cfr. N.K. Humphrey, *The Social Function of Intellect*, in P.P.G. Bateson, R.A. Hinde (eds.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1976, pp. 303-317.

<sup>20</sup> Cfr. M. Sahlins, *Stone Age Economics*, de Gruyter, New York 1972 (trad. it. *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980).

sfruttamento, da parte degli attori sociali, delle opportunità offerte dal vivere in un collettivo. In assenza di tali vincoli, la ricerca delle vie migliori che conducono alla realizzazione dei propri obiettivi di massimizzazione dell'utile si rivelerebbe assai costosa e faticosa<sup>21</sup>.

Il punto di maggior impatto teoretico della fenomenologia antropologica di Blumenberg è dato dunque dal fatto che egli intenda lo sviluppo delle istituzioni umane come il risultato delle varie modalità in cui si articola l'*actio per distans*. Ma, giunti a questo punto, è bene specificare meglio quale sia esattamente la cornice teorica a cui qui si fa riferimento quando si afferma che non vi è uno iato tra la storia biologica e la storia culturale dell'umanità. Per farlo, vanno segnalati alcuni limiti dell'impostazione blumenberghiana. A volte Blumenberg dà l'impressione di essere tra coloro che, pur riconoscendo il legame tra evoluzione biologica ed evoluzione culturale, intendono salvare la specificità – e dunque l'unicità – delle prestazioni di *Homo sapiens* rispetto ad altre specie animali. Sottolineando come, grazie all'*actio per distans*, l'animale umano se la sia cavata pur avendo, in partenza, scarse probabilità di venire a capo dei problemi che l'assolutismo della realtà pone, Blumenberg afferma che agli umani sono riusciti a trasformare creativamente una condizione per loro inizialmente svantaggiosa: l'insieme delle misure preventive che si sono sedimentate in norme istituzioni e artefatti culturali di vario genere hanno finito con il rendere abitabile e tutto sommato ospitale il pianeta in cui *Homo sapiens* si trova a vivere. Ciò fornisce un argomento decisivo contro l'estensione del darwinismo alla storia dell'umanità. Il darwinismo impedirebbe infatti di riconoscere che

*die Existenzmöglichkeit des Menschen gerade dadurch biologisch definiert ist, daß er die Faktoren seiner eigenen Entwicklung auszuschalten vermochte. Ihm gelang dies, indem er eine wohl ausweglose Anfangssituation kompensierte durch die Schaffung einer kulturellen Zone um den nackten Leib herum. [...] Der Mensch ist indirekt domestiziert: er hat zuerst das Gehäuse geschaffen, dessen Haustier er anschließend werden konnte<sup>22</sup>.*

Un assunto del genere non può non riportare alla mente un'affermazione contenuta nel testo di Kant sopra ricordato, secondo cui l'uomo ha scoperto in sé una facoltà di scegliersi un sistema di vita e di non essere legato, come

<sup>21</sup> Cfr., per esempio, D. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (trad. it. D.C. North, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Il Mulino, Bologna 1994).

<sup>22</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 539.

gli altri animali, ad un sistema di vita unico<sup>23</sup>. In virtù di quell'eccedenza, di quell'Üppigkeit di cui gli artefatti culturali sono espressione, all'uomo sarebbe risultato insomma possibile liberarsi da una sorta di incatenamento a condizioni di vita prederminate biologicamente. Qui è opportuno osservare che, in realtà, gli sviluppi recenti del darwinismo fanno di tale Üppigkeit non un argomento che potrebbe sospendere la valenza esplicativa dell'evoluzionismo, ma una sua conferma. Solo intendendo in modo deterministico il condizionamento che un ambiente esercita su una specie, solo cioè ipotizzando che non vi sia alcuna *Wechselwirkung* tra ambiente e specie, è possibile individuare nel carattere lussuoso degli artefatti culturali umani la cifra di una sottrazione, da parte dell'uomo, a ciò che, nel suo modo di essere e di agire, dipende dall'interazione che ha con il proprio ambiente. Da tempo però la teoria dell'evoluzione ha riconosciuto che non ha senso dire che una specie vivente si è adattata al proprio ambiente in quanto i membri di essa mostrano di essere riusciti a nutrirsi e a riprodursi, insomma a sopravvivere e basta, in virtù della capacità di reagire a una pressione esterna. Si tratta di sviluppi teorici della biologia evolutiva che ovviamente dovevano rimanere ignoti a Kant, ma che a quanto pare non sono stati presi in esame nemmeno da Blumenberg, che pure si dichiara disposto, come si è visto, a prendere in seria considerazione il discorso scientifico. Se si afferma che *Homo sapiens* ha saputo trasformare se stesso in quell'animale che abita la casa che si è costruito, si prende atto di una facoltà che la nostra specie condivide in realtà con tutte le altre. Ogni specie infatti contribuisce a formare l'ambiente da cui è formata in termini di selezione naturale, ogni specie, più propriamente, costruisce la propria nicchia ecologica<sup>24</sup> – espressione, questa, che ben potrebbe essere resa con il termine *Gehäuse* utilizzato da Blumenberg nel passo sopra citato. La teoria dell'evoluzione ha cioè riconosciuto, da un lato, che non ha senso indirizzare lo sguardo unicamente verso il modo in cui il DNA determinerebbe comportamenti e risposte adattative<sup>25</sup>. Dall'altro, è la stessa nozione di adattamento ad aver subito un profondo processo di

<sup>23</sup> Cfr. I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, cit. (trad. it. cit., p. 198).

<sup>24</sup> Cfr. F.J. Odling-Smee, K.N. Laland, M.W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2003; K.N. Laland, J. Odling-Smee, S. Myles, *How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together*, in «Nature», 11 (2011), pp. 137-148; K.N. Laland et al., *More on how and why: cause and effect in biology revisited*, in «Biology and Philosophy», 28 (2013), pp. 719-745.

<sup>25</sup> Seminale R. Lewontin, *The Organism as The Subject and Object of Evolution*, in «Scientia», 118 (1983), pp. 65-82. Ma si veda anche R. Lewontin, *It Ain't necessarily So. The Dream of the Human Genome and Other Illusions*, Granta, London 2001.

revisione: se tale nozione servisse ancora a spiegare com'è possibile l'insorgenza di quei tratti che rendono questo o quell'individuo capace di vincere la competizione mirante a trasmettere il proprio patrimonio genetico, in fondo essa spiegherebbe ben poco. «We must give up the idea that the selection process acting in a population can be exhaustively represented in terms of the fitness value of traits», afferma opportunamente Elliot Sober<sup>26</sup>. L'adattamento si mette moto, quale meccanismo evolutivo, non solo quale reazione a una pressione ambientale, ma anche a partire dalla forma che ciascun individuo di una specie possiede, forma la quale contribuisce a render efficaci determinate risposte alle pressioni ambientali<sup>27</sup>. E qui va tenuto presente che l'ambiente in cui un individuo agisce non è composto solo da viventi di altre specie, ma anche dagli individui della propria specie. È precisamente a questo livello che va considerata la prestazione del corpo individuale quale soggetto e oggetto dello sviluppo evolutivo: ciascun corpo vivente istanzia capacità che sono sì specie-specifiche, ma sono anche ciò che rende possibile l'avanzamento evolutivo, sono la molla di partenza di quelle interazioni tra conspecifici che creano la nicchia ecologica condivisa dai membri della stessa specie.

3. Mi è parso importante chiarire l'apporto che può venire dalle discussioni interne al sapere biologico in relazione alle questioni che Blumenberg aveva di mira nel porre un nesso assai stretto tra antropogenesi e storia della ragione. Fatto ciò, è opportuno dar conto, ora, di come la centralità attribuita da Blumenberg alla corporeità entri in risonanza con la questione fenomenologica della fondazione. Fondare non significa risalire a un'*arché*, a un principio generatore ultimo, originario. La *Fundierung* husserliana non ha la forma della *Letztbegründung*. Essa serve a ripercorrere, entro le descrizioni<sup>28</sup> che hanno luogo nella sfera trascendentale, quei passaggi logici che connettono gli elementi di un intero, che cioè mostrano quali relazioni

<sup>26</sup> E. Sober, *What Is Adaptionism?*, in J. Dupré (ed.), *The Latest on the best. Essays on Evolution and Optimality*, The MIT Press, London-Cambridge (MA) 1987, pp. 105-118, p. 113. Per una visione d'insieme, non potendo qui dar conto di una letteratura vastissima sul tema, mi limito a segnalare S. Oyama, *Evolution's Eye. View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham 2000 (trad. it. *L'occhio dell'evoluzione*, Fioriti, Roma 2004).

<sup>27</sup> Anche su questo la mole di studi è ormai considerevole. Per uno sguardo d'insieme, si veda A. Minelli, *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evolutivista dello sviluppo*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>28</sup> Sull'importanza che ha la descrizione in fenomenologia, si veda: E. Melandri, *Sul concetto di descrizione nella psicologia fenomenologica*, in «Intersezioni», 9 (1989), pp. 285-303 e B. Merker, M. Sommer, *Descrivere la descrizione*, in «Intersezioni», 11 (1991), pp. 11-25.

di dipendenza sussistano tra essi. Questi passaggi sono immanenti al modo in cui gli elementi si rapportano gli uni agli altri<sup>29</sup>. Semplificando, si potrebbe dire che tutto ciò costituisce il lato “formale” delle relazioni tra oggetti. Alla fine tale semplificazione risulta però fuorviante, in quanto implica che il darsi dell’elemento formale possa sussistere autonomamente. Posso certo concepire le forme categoriali nella loro autonomia, ma se voglio darne una descrizione fenomenologica, devo mostrare come le relazioni tra elementi, le quali determinano in ultima analisi l’oggettualità di un oggetto, il suo “esser così” e non in un altro modo, si diano a vedere assieme alla faticità che caratterizza l’oggetto nel suo presentarsi a un soggetto possibile<sup>30</sup>. Tale impostazione permette a Husserl di tener salda la tesi secondo cui i rapporti di fondazione non sono né esistenti né inesistenti, ma sono ciò che sono in virtù del loro essere visti in quanto rapporti funzionali, atti a render possibile che la riconoscibilità di questo o quell’oggetto ricada entro una sfera di significati possibili articolabili da un soggetto possibile. Ciò, sia detto di sfuggita, ha sempre irritato profondamente il senso comune filosofico, continuamente proteso alla ricerca di elementi sostanziali a cui far risalire la catena delle cause nell’ordine della *Begründung*. Husserl, dal canto suo, ha sempre avuto di mira invece la necessità sia di salvare la purezza della sfera categoriale<sup>31</sup>, sia di indicare quali rapporti vi siano tra tale sfera e gli atti cognitivi compiuti da un soggetto possibile. Ciò che si può vedere fenomenologicamente, grazie a quell’operazione istitutiva che è l’*epoché*, è che il vedere qualcosa si dirige sì all’oggetto che viene preso di mira (sia che si tratti di un

<sup>29</sup> Sul senso della *Fundierung*, si veda G.-C. Rota, *Pensieri discreti*, a cura di F. Palombi, Garzanti, Milano 1993, pp. 178-187.

<sup>30</sup> È opportuno ricordare che il senso della nozione di intenzionalità sta tutto nel tentativo di rendere esplicita questa correlazione tra l’oggettualità in generale, che porta con sé tutti i modi possibili di datità, e un soggetto possibile. Lo si coglie bene in questo passaggio della *Krisis*: «[...] qualsiasi essente che valga in quanto realmente essente per me e per qualsiasi altro soggetto pensabile, è in una correlazione e, per una necessità essenziale, è indice della sua molteplicità sistematica (*Index seiner systematischen Mannigfaltigkeit*). Ogni essente è indice di una generalità ideale dei modi sperimentali reali e possibili di datità; ogni sua apparizione è un essente, per cui ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l’intenzione esperiente e che si realizza a partire da questa molteplicità totale. Ma questa stessa molteplicità inerisce quale orizzonte di tutti i decorsi ancora possibili rispetto a quelli attuali, ad ogni esperienza e, rispettivamente, all’intenzione che si manifesta in essa» (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit.; trad. it. cit., p. 193).

<sup>31</sup> Per usare una terminologia che è estranea alla fenomenologia, si potrebbe dire che Husserl si è sempre tenuto fedele al presupposto secondo cui i concetti non sono *natural kinds*. Su questo aspetto, si veda per esempio E. Machery, *Concepts Are Not Natural Kinds*, in «Philosophy of Science», 72 (2005), pp. 444-467.

oggetto percepito, di una cosa, sia che si tratti di un ente che sussiste nella sfera categoriale, come per esempio un triangolo) ma rende presente anche la forma categoriale che a quell'oggetto inerisce, rendendolo riconoscibile come significativo, cioè come "portatore" di queste o quelle caratteristiche formali. Queste ultime rendono il singolo oggetto istanziazione di un tipo, il quale, non appena diventi oggetto di una esplicita tematizzazione, lascia riconoscere determinate strutture formali.

È sviluppando questo aspetto del discorso husserliano che Blumenberg tematizza la corporeità, al fine di rendere chiari i paradossi in cui si involta Husserl quando tenta di tenere assieme l'idealità e la fatticità. Solo la chiarificazione di tali paradossi rende infatti ancora utilizzabile il discorso fenomenologico nel suo insieme. Nella *Krisis* il corpo non è certo assente, anzi: solo guardando a ciò che fa il *Leib*, nel suo concreto muoversi cinestesico nel mondo, è possibile vedere fenomenologicamente come in ogni atto corporeo concreto funga l'ego trascendentale, cioè quell'insieme di esperienze possibili di cui ciascuna esperienza concreta è istanziazione. Seguendo la pista indicata dalla stessa nozione di fungenza, Husserl arriva persino a dire che l'Io trascendentale e l'Io empirico sono lo stesso<sup>32</sup>. Ma l'aver voluto creare un mondo artificiale quale la *Lebenswelt* in cui collocare le evidenze di cui dispone l'Io trascendentale ha impedito a Husserl, secondo Blumenberg, di addentrarsi fino in fondo in quel territorio in cui la fenomenologia fa del carattere paradossale del gesto fondativo non un inciampo, ma la cifra principale del suo stesso gesto filosofico<sup>33</sup>. Rendere superflua la nozione di *Lebenswelt* è un passo necessario, il solo che permetta di radicalizzare l'impostazione husserliana, e di rendere il corpo un vero e proprio sinolo empirico-trascendentale.

Ciò si fa chiaro quando si consideri il rapporto tra il corpo e le espressioni occasionali<sup>34</sup>. Queste ultime hanno un'importanza capitale in quanto non appartengono alla sfera mondana alla quale appartengono i corpi pur essendo ciò senza di cui non sarebbero concepibili i rapporti di fondazione tra elementi di un insieme oggettuale: nel mondo non trovo congiunzioni co-

<sup>32</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit. (trad. it. cit., pp. 212, 226, 229 e 234).

<sup>33</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (trad. it. *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna 1996); H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, hrsg. von M. Sommer, Suhrkamp, Berlin 2010.

<sup>34</sup> Su quanto segue, si veda H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit. (trad. it. cit., pp. 66-69) e, soprattutto, H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981-1988*, hrsg. von N. Zambon, Suhrkamp, Berlin 2018, pp. 149-173.

ordinanti o disgiuntive, non trovo la negazione “non”, né trovo alcun oggetto a cui riferire il dimostrativo “questo” a meno che non sia presente colui che dice “questo” mentre indica un oggetto. Parimenti chi dice “io” deve sostenere il significato dell’espressione con la propria presenza. Se cominciamo dall’espressione “io”, la quale ha, per il fenomenologo, un indubbio primato, si vede subito quanto sia pericoloso affidarsi con troppa leggerezza alla coincidenza, già menzionata, tra l’Io empirico e il soggetto trascendentale: se tale coincidenza rimane inindagata e data come presupposta, l’occasionalità della parola “io” scompare, riassorbita nella valenza fondativa di quell’Io trascendentale che sta al centro dell’orizzonte che circonda ogni singola esperienza concreta. Il rischio è di rendere, in tal modo, l’ego della fenomenologia identico al cogito cartesiano, o alla monade leibniziana. Si evita di cadere in questa trappola, in cui l’Io si conforma alla pura idealità e vive beato senza alcun rapporto con la corporeità, solo perseguendo la via indicata dalla fenomenologia genetica. Conformemente a quest’ultima, si mostra che le categorie vengono prodotte entro i processi di costituzione e che la loro costanza è una determinazione funzionale della loro genesi. In tal modo si riesce a chiarire come mai, quando dico “io”, a quest’ultima espressione non viene tolta l’idealità mentre è chiaro, al tempo stesso, che tale idealità non è scindibile, per ragioni essenziali, dal riferimento alla presenza in carne ed ossa del mio corpo che enuncia tale espressione.

Ciò che in questa impostazione resta problematico, però, non va taciuto: Blumenberg insiste sul carattere paradossale di questa coincidenza tra l’io ideale e la concretezza del corpo parlante, empirico, che si esprime dicendo “io”: si deve cioè ammettere che il soggetto concreto è e non è identico all’Io ideale. Tale ammissione sembra risultare meno dolorosa, in termini fenomenologici, se si pone mente al fatto che l’occasionalità dell’espressione “io” si salda al carattere fondante dello *Jetzt* da cui scaturisce la temporalità: quest’ultimo è ciò che permette di pensare la legalità di tutti gli orizzonti possibili entro i quali si darà a vedere ogni oggetto possibile. La sua ineliminabilità rende ogni singolo “ora” essenziale, e ciò fa apparire meno sconvolgente il legame che unisce l’occasionalità di ogni “io” che si manifesti in un singolo atto enunciativo con l’idealità cui irrinunciabilmente inerisce il concetto a cui rimanda l’espressione “io”. All’ora attuale, infatti, si collega sia il vissuto ormai trascorso in cui io ero presente a me stesso in quanto soggetto che pronuncia la parola “io” sia il vissuto non ancora presente in cui sarò presente a me stesso mentre pronuncerò la parola “io”.

È chiaro tuttavia che, anche così, non si fa molta strada. Seguendo questo percorso si resta intrappolati in quel muto dialogo con se stessi che Husserl

ha sempre prediletto quale via di accesso primaria alla costituzione trascendentale e sul quale Derrida ha richiamato l'attenzione per mostrarne i limiti<sup>35</sup>. Si potrebbe aggirare il problema ricorrendo alla nozione di intersoggettività, come fa lo stesso Husserl nella *Krisis*. Dicendo "io", e supponendo che l'esperienza dell'idealità dell'io sia accessibile a tutti coloro che dicono "io", il soggetto si scopre immerso in un mondo di monadi a lui identiche, con le quali sa di aver già da sempre instaurato quella relazione fondativa che permette di dire che lo stesso mondo è, di volta in volta, il correlato di specifiche operazioni compiute dall'ego. Ma a Blumenberg anche tale ricorso all'intersoggettività appare non risolutivo. Come si fa a essere sicuri, infatti, che anche gli altri soggetti faranno la stessa esperienza che faccio io quando dico "io"? Come si fa a presupporre l'universalità dell'accesso all'io quale rappresentazione che deve accompagnare tutte le rappresentazioni? Come può il soggetto trascendentale rifluire nell'esperienza concreta di ciascun soggetto empirico? E, in maniera più radicale ancora: come possono i rapporti di fondazione, il cui statuto ontologico è identico a quello delle espressioni occasionali, risultare accessibili a un soggetto?

Una possibile via d'uscita, a cui Blumenberg accenna, potrebbe consistere nel partire non dall'io, ma dalla deissi. Se mostro qualcosa, l'atto ostensivo – e ciò anche in assenza di una sua verbalizzazione attraverso l'uso del dimostrativo "questo" – ha un qualche significato solo se un altro mi vede indicare ciò che indico. Così funziona la comunicazione umana, si dirà, e ricavare da ciò qualsivoglia valenza trascendentale appare un'impresa destinata allo scacco. L'altro soggetto potrebbe certo occupare la posizione che io occupo mentre indico qualcosa, ma non può certo farlo ora mentre compio l'atto dell'indicazione o mentre dico "questo". L'altro è l'altro proprio perché occupa una posizione nello spazio diversa dalla mia – ciò è intuitivo, e lo si coglie anche senza scomodare il principio leibniziano degli indiscernibili. L'altro non può sostituirsi a me mentre indico: se lo facesse, non sarebbe un altro ma sarebbe identico a me. Ora, come si è già in parte rilevato, è precisamente il fatto che l'intersoggettività sia costituita dalle differenze che rendono i soggetti identici a se stessi e non identici a tutti gli altri a impedire che l'intersoggettività divenga il tema da cui partire per risolvere i paradossi della fondazione: che gli altri possano compiere le stesse operazioni che compio io è certo possibile, ma scommettere tutto su questa possibilità e fare di essa il solo punto di partenza della fondazione trascen-

<sup>35</sup> Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaire de France, Paris 1967 (trad. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984).

dentale risulta una mossa alquanto azzardata. Se però, pur senza cessare di volgere lo sguardo alla decostruzione che Blumenberg compie delle posizioni husserliane, decidiamo di prendere in considerazione non solo il fatto che l'altro mi guarda mentre compio un atto deittico, ma anche il fatto che il suo guardarmi non si colloca al di fuori dell'orizzonte intersoggettivo in cui tutti e due ci muoviamo, allora può essere data una via d'uscita che credo meriti di essere presa in considerazione.

Tale via d'uscita ci porta verso il modo in cui Luhmann ha sviluppato le premesse fenomenologiche del suo discorso fino a giungere alla formulazione di una teoria dei sistemi<sup>36</sup>. Qui merita rilevare non solo che questi sistemi sono sistemi che osservano, ma anche che la posizione di osservatore di secondo ordine che un sistema assume nei confronti di un altro, che occupa la posizione di osservatore di primo ordine, non comporta la postulazione di un piano trascendentale separato da entrambe gli osservatori. Quel residuo teologico che Blumenberg instancabilmente rinviene nella fenomenologia husserliana, così, può ora sparire del tutto. Ad avere una funzione trascendentale è, per Luhmann, il piano intersoggettivo in cui osservatori di primo ordine si fanno osservare da osservatori di secondo ordine: la funzione filosofica del trascendentale non cessa di operare, ma essa si configura come quel tempo che separa il secondo osservatore dal primo – un tempo che costituisce il carattere fondativo dell'intersoggettività stessa. Più precisamente, il fatto che il primo osservatore non vede se stesso nel mentre indica un oggetto viene fatto rientrare nell'unità degli atti intersoggettivi di costituzione del mondo dal fatto che il secondo osservatore osserva il primo. Quest'unità è di natura processuale, in quanto essa consiste nell'oscillazione permanente dal primo osservatore al secondo<sup>37</sup>.

Il discorso luhmanniano, così fortemente intrecciato alle questioni poste dalla cibernetica, ha una portata che va al di là di una filosofia della

<sup>36</sup> Vale la pena ricordare come Luhmann abbia puntato il dito a momenti problematici del discorso husserliano che non sono diversi da quelli presi in considerazione da Blumenberg. Cfr. N. Luhmann, *Die Lebenswelt – Nach Rücksprache mit Phänomenologen*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 72 (1986), pp. 176-194.

<sup>37</sup> Cfr. N. Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Picus Verlag, Wien 1996, p. 38. Sull'opportunità di convocare la teoria dei sistemi luhmanniana sulla scena in cui si tenta di render chiara la natura necessariamente paradossale del discorso filosofico sulla fondazione, rimando a G. Leghissa, *Osservare, conoscere, fondare. La teoria dei sistemi e la questione del trascendentale*, in «aut aut», 383 (2019), pp. 155-172. Circa la possibilità, invece, di accostare tra loro le riflessioni di Blumenberg e quelle di Luhmann, seppure con riferimento a questioni che qui non tratto, rimando a D. Donna, *Dispersione Ordine distanza. L'illuminismo di Foucault Blumenberg Luhmann*, Quodlibet, Macerata 2020.

corporeità umana<sup>38</sup>. Tuttavia, se prendiamo il corpo di un membro della specie *Homo sapiens* quale istanziazione – certo non privilegiata – di un possibile sistema che osserva, allora possiamo fare un passo in avanti non irrilevante verso quell'antropologizzazione del trascendentale a cui aspirava Blumenberg. Tale passo in avanti consiste nel rendere i paradossi parte integrante del discorso fondativo, come suggerisce Luhmann, il quale, al pari di Husserl non ha mai negato l'autonomia della sfera categoriale. Solo che quest'ultima si configura come uno dei tanti sistemi che irritano quel sistema che è costituito dalla coscienza di un soggetto. Quest'ultimo va visto come un sistema tra altri, a cui non può essere conferito alcun primato ontologico, al pari di quella corporeità con cui il sistema della coscienza si interpenetra – per usare il lessico luhmanniano. Resta da augurarsi che, così riveduta e corretta, la fenomenologia possa poi godere di una maggiore rilevanza in seno al discorso filosofico che interroga il ruolo della corporeità. Ma va aggiunto che tale auspicio ha senso solo se il discorso filosofico si fa ospitale nei confronti di quel gesto postumanistico che caratterizza in parte la filosofia di Blumenberg<sup>39</sup> e in maniera invece compiuta la teoria dei sistemi di Luhmann.

English title: Deixis, Evolution, Intersubjectivity. The Body in the Anthropological Phenomenology of Hans Blumenberg.

### Abstract

*The essay outlines the conceptual tools needed to frame the transcendental stance according to Blumenberg's anthropological phenomenology. The starting point of the analysis coincides with the central role that both the human body and intersubjectivity play within Blumenberg's attempt to force Husserl's phenomenology toward a radicalization – meant as a naturalization – of the transcendental stance. The theoretical core of Blumenberg's argument consists in a philosophical reassessment of evolutionary biology, which leads to interpreting human reason and its function as a byproduct of the evolution of Homo sapiens. Blumenberg's efforts aiming at an anthropological foun-*

<sup>38</sup> Si tratta qui di aspetti che non possono essere approfonditi in questa sede. Si veda per esempio N. Luhmann, *Essays on Selfreference*, Columbia University Press, New York 1990.

<sup>39</sup> Cfr. G. Leghissa, *Il postumano: un nuovo paradigma? Riflessioni a partire dall'antropologia di Hans Blumenberg*, in B. Bonato, C. Tondo (a cura di), *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita*, Mimesis, Milano 2013, pp. 13-28.

*dation of phenomenology, however, does not usher in a dismissal of the transcendental stance – such an outcome would imply, in fact, a self-destruction of philosophy as a theoretical undertaking. In this context, it is worth taking into consideration the deixis, i.e. the act of indicating an object in front of a peer; the deixis reveals a peculiar structure of intersubjective encounter with the sensible world and, at the same time, testifies that the logical domain of the indexicals pertains to a sphere that cannot be reduced to the natural world. This peculiar intertwining of the transcendental and the empirical constitutes precisely the paradoxical way of articulating phenomenologically the question of the transcendental foundation. The essay concludes by referring to Luhmann's system theory, which offers fruitful arguments in order to understand the inevitability of paradox when the phenomenological foundation is in the present context.*

Keywords: Blumenberg; Husserl; Luhmann; body; intersubjectivity; evolution.

Giovanni Leghissa  
Università di Torino  
*giovanni.leghissa@unito.it*

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2021

TEORIA

T

Rivista di filosofia  
fondata da Vittorio Sainati

Ultimi fascicoli apparsi della Terza serie di «Teoria»:

XLI/2021/1

The body and its surplus  
Il corpo e la sua eccedenza  
I

XL/2020/2

Philosophy of Translation  
Filosofia della traduzione

XL/2020/1

Forme del nichilismo contemporaneo / Patterns of Contemporary Nihilism  
Formas del nihilismo contemporaneo / Gestalten des gegenwärtigen Nihilismus

XXXIX/2019/2

The Prismatic Shape of Trust. 2. Authors and Problems  
Il prisma della fiducia. 2. Figure e problemi

XXXIX/2019/1

The Prismatic Shape of Trust. 1. A Theoretical Approach  
Il prisma della fiducia. 1. Approcci teorici

XXXVIII/2018/2

Virtue Ethics  
Etica delle virtù

XXXVIII/2018/1

Back to Ancient Questions?  
Tornare alle domande degli Antichi?

XXXVII/2017/2 (Terza serie XII/2)

Etica, diritto e scienza cognitiva / Ethics, Law, and Cognitive Science

XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità / Language and Truth

XXXVI/2016/2 (Terza serie XI/2)

Etiche applicate / Applied Ethics

XXXVI/2016/1 (Terza serie XI/1)

New Perspectives on Dialogue / Nuove prospettive sul dialogo

**I**n un momento storico in cui gran parte della popolazione mondiale, a causa della pandemia di Covid-19, si è ritrovata nella situazione – praticamente inedita – di essere pesantemente limitata nella propria libertà di movimento, si ripropone prepotentemente la domanda sul corpo, tanto su quello proprio, individuale, quanto su quello sociale, collettivo.

Entro tale quadro problematico, «Teoria» dedica due numeri a questa discussione. Nel primo sono stati raccolti saggi che trattavano del corpo, o della corporeità, secondo una direttrice storico-concettuale. Questo secondo numero, invece, analizza il tema principalmente dal punto di vista del pensiero contemporaneo, privilegiando una prospettiva che tiene particolarmente in considerazione la dimensione eminentemente politica della corporeità.

**A**t a historical moment in which a large part of the world's population, due to the Covid-19 pandemic, found itself – a situation practically unprecedented – severely limited in their freedom of movement, the question about the body, both individual and social arises again urgently.

Within this problematic framework, «Teoria» devotes two issues to this discussion. The first issue contained essays that dealt with the theme of the body along historical and conceptual lines. The present issue considers this topic mainly from the point of view of contemporary philosophy, favoring a perspective that especially considers the political dimension of corporeality.

Scritti di: Virgilio Cesarone, Annette Hilt, Antonio Lucci,  
Peter Bojanic, Giovanni Leghissa, Rita Fulco, Francesco Marchesi,  
Francesca Romana Recchia Luciani, Federico Valgimigli,  
Marco Menon, Fiorella Battaglia, Guelfo Carbone,  
Carlo Chiurco, Leopoldo Sandonà

€ 20,00

