

INDICE

INTRODUZIONE	p. 3
CAPITOLO PRIMO: GENESI DELLA TEORIA DELL'INCONCETTUALITÀ	p. 8
1. <i>Actio per distans</i> e mancanza antropologica dell'uomo nelle sue <i>Höleausgänge</i>	
1.1 <i>Actio per distans</i> come facoltà conoscitiva	
1.2 Nascita della concettualizzazione in <i>Uscite dalla caverna</i>	
2. Concetto come trappola, critica alla metafisica in <i>Le realtà in cui viviamo</i> e mutamento concettuale in <i>Paradigmi per una metaforologia</i>	
2.1. Trappola, preda e cacciatore	
2.2. Pragmaticità del sistema concettuale in <i>Le realtà in cui viviamo</i>	
2.3. Mutamento concettuale	
3. Inconcettualità in <i>Naufragio con spettatore</i> come conseguenza della difficoltà ermeneutica in <i>Le realtà in cui viviamo</i>	
3.1. Concetti come “porto sicuro”	
CAPITOLO SECONDO: BLUMENBERG E FOUCAULT, INTERPRETAZIONI PARALLELE DELLE REALTÀ	p. 24
1. Concetti ed enunciati come base per una possibile conoscenza del reale	
2. Teoria dell'inconcettualità, carenze del linguaggio nell'archivio	
3. Ridefinizione del ruolo del soggetto	
4. Metaforologia e archeologia, due metodologie di ricerca a confronto	
CAPITOLO TERZO: L'ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICA DI BLUMENBERG IN RELAZIONE ALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DEL NOVECENTO	p. 46
1. L'antropologia filosofica e il problema dell'uomo	
1.1 <i>Homo faber</i> e <i>homo dionysiacus</i>	
1.2 Il problema della carenza biologica dell'uomo	
2. Esonero in Gehlen e mondo culturale come seconda natura	
2.1 Cultura come seconda natura	
3. Problema del linguaggio e verità in Gehlen	
3.1 Il problema della verità, tracce di inconcettualità in Arnold Gehlen	

4. Sguardo su Helmuth Plessner e l'eccentricità per chiudere il cerchio

4.1 *Eccentricità* e rapporto mediato con il reale

4.2 Chiudere il cerchio

BIBLIOGRAFIA

p. 67

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

p. 68

INTRODUZIONE

Analizzando gli scritti del filosofo tedesco Hans Blumenberg, e la relativa letteratura critica, emerge un sistema filosofico molto complesso che pone come obiettivo la costruzione di un sistema di interpretazione del reale che fonda le sue radici sull'impossibilità di poter ricondurre le produzioni intellettuali dell'uomo a sistemi aprioristici indefiniti verso cui aspira, teleologicamente, la conoscenza.

Le conquiste ermeneutiche di Blumenberg molto spesso vengono interpretate esclusivamente sotto il punto di vista della metodologia metaforologica che, nella rivalutazione del mito e delle metafore come strumenti e fondamenti della costruzione concettuale e dell'esistenza dell'uomo, ci permette di considerare il reale e il linguaggio come strumenti secondari, derivati, strumentali alla conoscenza. Alla metaforologia si aggiunge, nel sistema filosofico del pensatore, una forte consapevolezza riguardo alla natura prospettica, costruita e mutevole della realtà, la quale viene ad essere interpretata dal soggetto in base ad un sostrato categoriale, anch'esso mutevole, che non permette l'assoluta conoscenza, ma la *possibilità* o la pretesa di conoscenza nei confronti di uno statuto di realtà inconoscibile in quanto, muta nel tempo il valore e il significato che il soggetto attribuisce al concetto stesso di verità e di realtà, rendendo tutto ciò che il soggetto si appresta a conoscere come il risultato di un processo estremamente mutevole e prospettico che ha come obiettivo la sopravvivenza dell'uomo all'interno del suo mondo. Ciò è determinato dalle influenze che Blumenberg assorbe ed elabora nel corso della sua vasta produzione filosofica tra cui Kant, Nietzsche, Husserl, Cassirer, Gehlen e Plessner, influenze che ci permettono di collocare il suo pensiero all'interno di quella che egli stesso definisce *antropologia fenomenologica*.

Al fine di comprendere in maniera globale il sistema filosofico di Blumenberg è necessario soffermarci soprattutto sulla teoria dell'inconcettualità, teoria che è stata elaborata sotto forma di progetto durante tutta la vita del pensatore, in particolare dal 1975 in poi, che ha visto la luce soltanto nel 2007 con la pubblicazione postuma dello scritto *Theorie der Unbegrifflichkeit* a cura del suo alunno e collaboratore Haverkamp. L'obiettivo della mia tesi è quello di mostrare come all'interno della teoria dell'inconcettualità siano presenti tutti i punti cardine della filosofia di Hans Blumenberg e di come questa, già nelle prime intenzioni del filosofo, sia la teoria che ci permette di andare oltre l'interpretazione metaforologica della realtà, maggiormente attribuita e inflazionata a Blumenberg, permettendoci di considerare la più importante produzione

intellettuale dell'uomo, il concetto, come qualcosa che ha come scopo e punto di arrivo l'esautorazione di sé stesso attraverso un lungo processo di modifiche, stratificazioni e inversioni di significato che permettono di colmare la distanza causata dalla mancanza che ha determinato la costruzione concettuale. Allo stesso tempo la teoria dell'inconcettualità ci dà la possibilità di costruire due fondamentali ponti storico-filosofici all'interno della filosofia del secondo novecento, il primo tra Hans Blumenberg e Michel Foucault, e il secondo con l'antropologia filosofica, in particolare con Arnold Gehlen ed Helmuth Plessner.

Il primo capitolo dell'elaborato ha come obiettivo quello di analizzare i principali elementi della teoria dell'inconcettualità quali *actio per distans*, la metafora del concetto come trappola e il mutamento concettuale, ponendo l'attenzione su come questi elementi abbiano genesi all'interno di scritti precedenti dell'autore. L'*actio per distans* viene ad essere considerata da Blumenberg, in *Teorie dell'inconcettualità*, come una facoltà conoscitiva che il soggetto possiede per poter avviare il processo di concettualizzazione, il quale inizia da una mancanza percettiva e conoscitiva che si manifesta accidentalmente lasciando il soggetto privo della possibilità di analisi, provocando, appunto, un processo di coincidenza e definizione che si sviluppa a distanza. In questo senso vediamo come Blumenberg stesso costruisce un ponte tra una teoria della conoscenza e l'antropologia filosofica, ricercando le metodologie più arcaiche a livello conoscitivo che permangono come strutture nel tempo ancora oggi e che ci permettono di definire il reale intorno a noi. L'*actio per distans* rende manifesta e tangibile la mancanza antropologica del soggetto, il quale, non potendo conoscere direttamente e in maniera immediata il reale si affida alla costruzione di artifici e medium estetico concettuali, modellati in relazione alla mancanza di riferimento. Questo modellamento ci collega direttamente alla metafora del concetto come trappola, analizzata da Blumenberg in *Teorie dell'inconcettualità*, che ci permette, metaforologicamente, di comprendere il processo di costruzione concettuale ed esautorazione del concetto prodotto dal processo stesso. Il ritorno della mancanza e la cattura della trappola evidenziano come sia importante per il pensatore lo statuto pragmatico delle produzioni intellettuali del soggetto e come tutto ciò di cui diamo statuto di esistenza sia soltanto una costruzione mutevole e prospettica, che ha come scopo un continuo adattamento ad un reale di per sé inconoscibile nel suo complesso, evidenziando come tutto ciò che il soggetto produce è fortemente mediato da fattori di ogni genere. Infine vediamo come questi strumenti, che il soggetto produce, hanno l'obiettivo di

costruire un *porto sicuro*, riprendendo la metafora dell'esistenza di *Naufragio con spettatore* (1979), il quale gli dà la possibilità di potersi ancorare nel processo di conoscenza, fungendo, appunto, da sostrato categoriale per la definizione del reale; a sua volta questo sostrato non è così tanto sicuro, anch'esso è passibile al mutamento, al naufragio, metafora della *peregrinatio vitae* della conoscenza, in un mare aperto ad infinite possibilità conoscitive.

Il secondo capitolo cerca di analizzare la teoria dell'inconcettualità, nella sua specificità e strutturazione, e di costruire un ponte interpretativo tra due pensatori apparentemente molto distanti filosoficamente, Hans Blumenberg e Michel Foucault. Studiando entrambi gli autori emergono dei forti punti di convergenza in particolare per quanto riguarda la riflessione sui concetti e sugli enunciati come fondamento primo, ma mediato, delle possibilità conoscitive del soggetto; la relazione che emerge tra la teoria dell'inconcettualità come esautorazione del linguaggio e della concettualizzazione, similmente alla considerazione che ha Foucault del linguaggio all'interno dell'*archivio*; la ridefinizione del ruolo del soggetto, tema caldo e importante non solo per i due filosofi in questione ma per la maggior parte dei sistemi filosofici del novecento e, infine, un paragone tra le due metodologie di ricerca filosofica caratteristiche dei pensatori, rispettivamente metaforologia – e inconcettualità poi – e l'archeologia del sapere. Le due metodologie hanno come obiettivo la ricerca di ciò che sta alla base delle produzioni intellettuali del soggetto, che produce una eco all'interno del mondo della vita, e che si determina, sotto forma di metafore assolute o enunciati, come ciò che rende possibile la strutturazione di una conoscenza, restando invariati in sé, rendendo manifesta la possibilità di un sistema concettuale al di sopra di essi. Lungi dal voler interpretare eccessivamente i due autori, definendo il pensiero dell'uno partecipe dell'altro, è però evidente come i due sistemi filosofici partano da radici e problematiche comuni. Il fatto che due filosofi così diversi possano essere messi su piani interpretativi convergenti è, secondo me, frutto delle loro stesse teorie, basate su un sostrato categoriale comune che si ramifica a causa di una perturbazione culturale differente, le quali fanno però riferimento ad una simile visione del reale dominante in un determinato periodo storico. Analogie e differenze sono la prova e la conferma del fatto che non ci può essere una sola verità, che lo statuto di verità che attribuiamo ad un prodotto della nostra conoscenza sia determinato da ciò che noi abbiamo bisogno di estrapolare dal reale che ci si staglia dinnanzi, in base alle esigenze interpretative di un preciso momento storico e culturale.

La verità è il vestito che costruiamo per vestirla, è ciò che ad essa viene ricondotto in un sistema di concordanza tra concettuale e reale.

Il terzo ed ultimo capitolo affronta un importante ramo della filosofia contemporanea, l'antropologia filosofica, fondamentale per le teorie di Hans Blumenberg e, in particolare, per la teoria dell'inconcettualità, definita appunto una *teoria antropologica del concetto*. L'obiettivo della teoria dell'inconcettualità, oltre ad essere una forte critica all'apriorismo concettuale, è quello di riportare sulla terra le strutture della conoscenza e gli strumenti conoscitivi dell'uomo dandone statuto pragmatico in relazione alla sopravvivenza dell'uomo nei confronti del reale. Blumenberg sottolinea come l'uomo si sia illuso riguardo alla sua posizione nel mondo considerando i prodotti della sua ragione come assoluti; in linea con l'esautorazione del ruolo del soggetto e del linguaggio, tutte le strutture con le quali l'uomo si appresta a conoscere il reale sono soltanto delle possibilità volte all'autoconservazione in relazione alla difficoltà dell'esistenza di fronte ad una realtà difficilmente conoscibile per sua natura. Ciò è determinato dalla carenza biologica dell'uomo analizzata da Arnold Gehlen che vede l'uomo come essere debole e senza strutture biologiche specifiche per poter vivere nel mondo. Questa mancanza è però punto di partenza per la costruzione di una seconda natura, culturale, che permette all'uomo di poter sopravvivere alle perturbazioni della realtà. L'esonero è la possibilità di elaborare uno strumento con una conseguente sedimentazione nell'utilizzo pratico, che permette all'uomo di aprirsi all'elaborazione di successive problematiche, aventi come fine la strutturazione di un sistema di riferimento per dare vita alla conoscenza. Ciò si riflette sul linguaggio come strumento necessario per la comunicazione e definizione della realtà che permette all'uomo di esonerarsi completamente dalla natura, e sul fondamentale problema della verità come possibilità di ricondurre all'interno di una struttura categoriale qualcosa di sconosciuto caricandola di significato al fine di poterla riutilizzare. Infine è importante considerare la teoria dell'*eccentricità* di Helmuth Plessner che parte anch'essa dalla mancanza antropologica dell'uomo arrivando a considerare come questo sia limitato nella conoscenza del reale in quanto incorrono elementi esterni al di là delle nostre possibilità che rendono il processo di conoscenza infinito. Per Plessner, come per Blumenberg, è importante considerare l'uomo come essere finito che vive una lacerazione tra la conoscenza di sé stesso e la conoscenza del reale cercando continuamente di sopperire a tale frattura. Ciò che permette di costruire un ponte tra l'uomo e il reale è ancora la cultura e le produzioni del soggetto, che permettono una mediazione tra la

struttura pragmatica dell'esistenza e del reale con la caratteristica riflessiva e intellettuale dell'uomo; l'espressione massima di questa contraddizione esistenziale dell'uomo è il linguaggio che nelle sue strutture e definizioni può essere considerato da un lato come peculiarità costituente dell'uomo, dall'altra come triste necessità, manifestazione dell'inferiorità dell'uomo e dell'impossibilità di conoscere il reale intorno a noi.

In definitiva la teoria dell'inconcettualità elaborata da Hans Blumenberg porta dietro di sé una molteplicità di considerazioni filosofiche che toccano numerosi campi del sapere, dalla fenomenologia all'ermeneutica, dall'antropologia all'estetica; considerazioni che sembrano esagerate alla luce di un breve scritto postumo, composto per lo più da appunti, ma che ad un'attenta lettura ed analisi si manifestano imponenti e necessarie, come necessaria è una riflessione più approfondita e accurata dei temi brevemente trattati in questa tesi, in quanto la teoria dell'inconcettualità, nella sua forma progettuale, ci dà una prospettiva interpretativa diversa non solo della metaforologia e del sistema filosofico di Blumenberg, ma dei processi di costruzione concettuale necessari all'uomo per potersi porre dinanzi ad una realtà indeterminata.

CAPITOLO PRIMO

GENESI DELLA TEORIA DELL'INCONCETTUALITÀ

1 *Actio per distans* e mancanza antropologica dell'uomo nelle sue *Höleausgänge*

Per poter comprendere in maniera unitaria la teoria dell'inconcettualità di Blumenberg è di fondamentale importanza porre l'attenzione su due tematiche centrali della sua filosofia: la *actio per distans* e il concetto come trappola.

Queste due teorie stanno alla base del processo conoscitivo del soggetto e ci permettono di poter tracciare una linea di continuità tra le opere pubblicate in vita da Blumenberg, in cui queste tematiche trovano genesi e strutturazione, e lo scritto postumo *Teorie dell'inconcettualità*.

Il corpus blumenberghiano è ampio e di un'imponente mole, ciononostante possiamo ritrovare in esso, soprattutto negli scritti più importanti, delle prime forme di una teoria dell'inconcettualità in vista di un possibile superamento delle sue stesse teorie, aprendo nuovi orizzonti interpretativi pur includendo le precedenti conquiste ermeneutiche del pensatore.

1.1 *Actio per distans* come facoltà conoscitiva

La *actio per distans* viene considerata da Blumenberg come la facoltà conoscitiva del soggetto capace di produrre concetti. Ciò si pone in critica a quella che è la principale teoria kantiana della ragione come facoltà dei concetti.

Il concetto è un prodotto della ragione, se non addirittura il suo trionfo; su questo non c'è alcun dubbio. E tuttavia ciò non autorizza a ribaltare la proposizione, cioè che la ragione consista soltanto [...] nel provare a ricondurre la realtà, la vita, l'essere – in qualsiasi modo si voglia chiamare la totalità – ai concetti¹

Il concetto ha a che fare con l'assenza dell'oggetto a cui si riferisce, o vuole riferirsi, alla mancanza di una rappresentazione compiuta. Ha strettamente a che fare con la distanza, la quale, porta la ragione alla considerazione della possibilità di arrivare alla rappresentazione mancante.

¹ Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit), tr. it di S. Guli, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010; p.7.

Il concetto è, dunque, solo una piccola parte di quelle che sono le possibilità della ragione. Per questo motivo Blumenberg, secondo quella che è la sua inclinazione antropologica, individua un'altra facoltà che l'individuo utilizza nel suo stare nel mondo, che è forse più pragmatica della ragione, ma che sta alla base dei processi della ragione stessa intesa come facoltà dei concetti. La critica di Blumenberg a Kant non ha come obiettivo quello di confutare la ragione come facoltà dei concetti, ma di inserire all'interno delle ampie possibilità della ragione una facoltà che maggiormente definisce l'uomo in quanto tale, che lo differenzia a sua volta dagli animali, sotto un punto di vista, ma che lo tiene fortemente ancorato a quello che è il suo modo di sentire meno teoretico e più naturale. Questo strumento, razionale da un lato, e pragmatico dall'altro, è la *actio per distans*. Possiamo tradurla come appunto "azione a distanza", azione che l'uomo compie in maniera naturale, intrinseca in sé stesso. È successiva alla percezione sensibile e lavora fortemente con essa per permettere all'uomo di poter ampliare la sua conoscenza del reale a livello razionale. L'individuo, in relazione al suo essere sensibile, utilizza una compensazione tra un senso e l'altro; sopperisce alla mancanza della vista con l'aumento delle capacità dell'udito, oppure, anticipa le percezioni tattili con quelle visive. Lo stesso modo di procedere si verifica per quanto riguarda l'attività razionale e concettuale del soggetto cosciente. In questo caso la mancanza non è più sensibile ma di senso, di comprensione e di significato. Possiamo chiamarla *mancanza antropologica* del soggetto. Non tutto ciò che percepisce ha un significato, allora, il soggetto, tramite l'azione a distanza, cerca di riempire questo vuoto costruendo un concetto.

In questa prospettiva il concetto permette al soggetto cosciente di poter iniziare un progetto definitorio con cui cercherà di colmare quel divario tra la sua incapacità di capire il mondo e il mondo stesso come realtà fenomenica. Questo progetto è a distanza perché la percezione da cui parte la mancanza antropologica è transitoria, si presenta al soggetto in prima istanza per poi allontanarsene, un po' come quando scorgiamo un rapace del cielo per la prima volta e lo perdiamo subito di vista. In questo caso la nostra mente è pervasa da una potente eccitazione intellettuale, cerchiamo di dare significato a quell'oggetto che abbiamo perso di vista, cerchiamo intrinsecamente di dare senso alla percezione per dare senso alla nostra mancanza di conoscenza; noi quel rapace non l'avevamo mai visto, è una cosa nuova, che sottolinea la nostra posizione di inferiorità nei confronti della realtà, che, nella sua totalità non è mai conoscibile del tutto. Allora il soggetto crea dei concetti per poter sopperire alla mancanza di senso «il concetto, dal canto suo, rappresenta l'intera scala della possibilità di catturare qualcosa con i sensi. [...]

il concetto come sostituzione dell'oggetto»².

L'utilizzo dei concetti permette all'uomo di sistematizzare le sue percezioni e le sue progressive conoscenze in modo tale da riconoscere quella data cosa, una seconda volta, senza dover poi rielaborare tutto il processo conoscitivo. Tutto ciò dà la possibilità al soggetto di accumulare una determinata, seppur costruita, conoscenza sul reale in modo tale da poter percepire di meno per poter percepire di più, nel senso che, così, l'orizzonte di aspettativa si amplia, permettendo al soggetto di poter elaborare le novità che gli si presentano d'innanzi dando però al concetto «un grado sufficiente di indeterminatezza per poter cogliere tali esperienze future»³. Secondo l'approccio antropologico di Blumenberg, la concettualizzazione si basa anche sulla discendenza dell'uomo dai primati e la loro tattica di fuga, tecnica di sopravvivenza necessaria a causa della oggettiva debolezza di questi in relazione agli altri esseri viventi e in relazione al reale. Nella prevenzione, nella progettazione di una fuga è necessaria una pianificazione, che si basa sia sull'accumulazione dell'esperienza, sia su un dato di imprevedibilità dovuto alla novità di ogni pericolo che si presenta dinnanzi al primate. L'esperienza permette la formazione di un sostrato categoriale per la costruzione concettuale, che ha portato a comportamenti preventivi standardizzati che rendono possibile anche la formazione di una società intesa come possibilità comunicativa con gli altri soggetti che si avvicinano ad un reale apparentemente condiviso.

L'altra faccia della medaglia è però che il nostro corpo si comporta come se le situazioni critiche fossero sempre presenti, non si comporta economicamente. In relazione alla volontà di potenza, intesa da Blumenberg come eccedenza rispetto alla volontà di autoconservazione, un tale atteggiamento cerca incessantemente l'autoconservazione pur non comportandosi in vista di questo fine. L'impossibilità di restare all'interno del nucleo dell'autoconservazione porta l'uomo a tentare sempre di eccedere rispetto alla realtà e ciò ha portato, da Ockham in poi, a cercare, tramite il principio di economia, o tramite il positivismo, a semplificare, di volta in volta, il reale intorno a noi. L'economia oggi viene intesa come risparmio e accumulo di capitale, reale e concettuale; l'esperienza accumulata è quella che aiuta la formazione concettuale. Ciò che Kuhn chiama "mutamento paradigmatico" si presenta nel momento in cui sorgono, da teorie stabili, operazioni superflue che portano la teoria alla stagnazione, e successivamente, l'anomalia porta a cambiare visione e a formulare una rivoluzione scientifica e un mutamento

² *Ivi*, p. 8.

³ *Ivi*, p. 11.

paradigmatico. Ciò si può benissimo applicare a livello concettuale sostituendo le teorie scientifiche con le interpretazioni dominanti di un concetto.

1.2 Nascita della concettualizzazione in *Uscite dalla caverna*

All'interno di *Uscite dalla caverna* (1989), una delle opere più importanti e complesse di Hans Blumenberg, troviamo, soprattutto nella prima parte del testo, il tema della mancanza antropologica del soggetto che è alla base di tutto il processo metaforico e di creazione di miti all'interno della cultura, intendendo miti e metafore come tentativo di conoscere la realtà tramite una mediazione estetica a causa dell'impossibile concordanza tra possibilità dell'uomo e realtà fenomenica.

Uscite dalla caverna è un'opera significativa perché pone un punto fermo e una chiusura alla questione metaforologica aperta con la prima opera del filosofo *Paradigmi per una metaforologia* (1960).

Tutto il processo metaforologico, mitico e tutta la costruzione del reale, anche all'interno dell'opera si basano su quella che poi, solo in *Teorie dell'inconcettualità*, verrà denominata da Blumenberg *actio per distans*.

La caverna diventa un simbolo da cui descrivere le trasformazioni epocali delle categorie filosofiche ed esistenziali, e gli sviluppi del pensiero stesso, non soltanto la descrizione del mutamento storico e concettuale del mito platonico della caverna, ponendo l'attenzione anche sull'aspetto antropologico delle costruzioni concettuali del soggetto, di come questo, data la sua posizione di inferiorità rispetto al reale, tenta comunque di sopravvivere costruendo impalcature provvisorie o costanti ma mutevoli, come miti e metafore.

Le caverne vengono ad essere descritte da Blumenberg come quei luoghi di riparo e dimora per gli esseri umani successivamente all'abbandono della vita silvestre, dunque, l'abbandono della vita puramente sensibile e animalesca che contraddistingueva i primi uomini. In una primordiale divisione dei compiti per la sussistenza proto-sociale di questi individui, all'interno della caverna restavano coloro i quali non erano adatti all'attività della caccia, i quali inventarono un meccanismo di autocompensazione per la loro deficienza utilitaristica al gruppo. Iniziavano non tanto a dare nutrimento alla vita, quanto dignità ad essa. Sorge così la capacità del soggetto di svolgere una riflessione fantastica, intendendo la fantasia come rappresentazione di un "non visto" e ancor di più "non vissuto"; è un privilegio dei deboli che erano gli unici ad essersi resi conto della potenza della distanza e della rielaborazione mentale, di quest'ultima, in forme altre prodotte dalla

ragione. Questo processo permette di ottenere produzioni pre-concettuali tramite la distanza senza avere contatti diretti, elaborando una presentificazione che ha la presunzione di esistere in base alla conoscenza del fenomeno. Finzione e compensazione dipendono entrambe dalla mancanza antropologica del soggetto che viene invertita diventando uno strumento di utilità collettiva. Con queste elaborazioni mentali si iniziò a rendere operabile ed utile l'assente utilizzando immagini, simboli e, successivamente, concetti.

La maestosa realtà inconoscibile da parte del soggetto diventa ora percepibile tramite questi sistemi di compensazione che anticipano l'orizzonte di aspettativa. La caverna dunque come luogo della *actio per distans*.

Il superamento delle difficoltà della vita non avviene per il soggetto solo ed esclusivamente grazie alle sue potenzialità effettive, esso si serve di altri mezzi che egli stesso produce per la sua sopravvivenza, dei medium, estetici o meno, delle costruzioni che permettono lo sviluppo e il passaggio da uno stato all'altro delle cose, passaggio che esprime la condizione di esistenza della vita come una ricerca infinita di un posto in cui vivere, già dall'espulsione dal grembo materno, un tentativo infinito di porre fine alla nomadibilità dell'essere.

Nell'immagine, nel simbolo, nel nome e infine nel concetto, divengono "presentabili" le urgenze di una realtà dalla quale ci si poteva ritirare nella misura in cui si disponeva di quei rappresentanti. [...] Il "vasto" della realtà diventa immaginabile come *possibilità*. [...] La caverna diventa punto d'appoggio per il superamento della realtà nell'*anticipazione* del suo orizzonte.⁴

L'obiettivo del soggetto è di rendere possibile e a portata di mano il mondo in tutte le sue sfaccettature, contrastando con diversi strumenti le difficoltà conoscitive dovute dalla sua condizione, da un lato, e dalla realtà nel suo statuto di complesso luogo dell'accadere fenomenico, dall'altro. Il mondo viene posto in essere dal soggetto stesso, esiste già in sé, ma, il soggetto lo fa esistere per-sé, in modo tale da potervisi ritrovare all'interno senza ricadere nel dramma della sua mancanza antropologica ogni qual volta sorge una perturbazione all'interno del sistema venutosi a costituire. Essendo ogni parte del reale sorta da una costruzione, la quale è prodotto della mediazione del soggetto, il presente risulta frutto di operazioni delle sue facoltà conoscitive, «La realtà viene agita dalla distanza, adoperando sistemi di segni, onde rendere trattabile l'assente, e gestire il

⁴ Blumenberg, Hans, *Uscite dalla caverna* (Höhlenausgänge, 1989), tr. it. di Martino Doni, a cura e con postfazione di Giovanni Leghissa, Milano: Medusa, 2009; p. 25.

presente»⁵. La distanza è un elemento fondamentale per la concettualizzazione, essa procede come input da cui parte il progetto di costruzione concettuale, ma anche come presenza stessa. La distanza ci permette di avere a portata di mano, tramite un medium, ciò che non è presente, avendo una valenza non solo spaziale ma, soprattutto, temporale, dando la possibilità al soggetto di modificare nel tempo il concetto per meglio farlo concordare con la percezione da cui sorge. «[...] la pressione, l'immediatezza verso la coazione ad agire, vengono dilazionate, differite, attraverso procedure simboliche che ne attuiscono l'urgenza, ne dilatano spazi e tempi; il tumulto si rende eco, la presenza viene scorporata, l'assedio del reale passa nei riflessi della rappresentazione»⁶.

La vita, lo stare al mondo del soggetto, le sue aspettative, i suoi pensieri, ciò che vede e *come* lo vede sono tutti prodotti di costruzioni elaborate dalla distanza e dalla mancanza antropologica del soggetto che, seppur distanti e mediati, rendono possibile lo stare del soggetto all'interno del suo mondo.

Sotto questa prospettiva, analizzando la fine del mito della caverna di Platone, Blumenberg pone l'attenzione sul tema della comunicazione, tra il prigioniero liberato e quelli rimasti incatenati, come condivisione dell'apparato concettuale per la convivenza tra i vari soggetti coscienti, intersoggettività che ritornerà anche in *Teorie dell'inconcettualità*. Pur essendo arrivato alla conoscenza dell'idea tramite l'uscita dalla caverna, il prigioniero liberato dovrà comunque discendere all'interno di essa, dovrà dunque vivere fronteggiando il problema della comunicazione dell'idea; dovrà ritoccare la sua realtà per coloro i quali non l'hanno mai vista. L'uomo nella conoscenza e nella comunicazione di essa deve fare i conti con la mediazione di un contenuto in modo tale che non si debba rivivere un'intera vita per poter comprendere quell'esperienza (come vediamo nella *actio per distans*); fare esperienza della realtà porta all'inesorabile mediazione di essa che tuttavia ne permette la relazionalità e la presentificazione. La realtà a cui si fa capo è sempre la realtà conoscibile e disponibile ai soggetti coscienti nelle loro possibilità cognitive.

2 Concetto come trappola, critica alla metafisica in *Le realtà in cui viviamo e mutamento concettuale in Paradigmi per una metaforologia*

⁵ Marco Russo, *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, in: *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999 p. 263.

⁶ *Ivi* p. 267.

La metafora del “concetto come trappola” è una delle più suggestive e particolari immagini che incontriamo all’interno di *Teorie dell’inconcettualità*. Ci permette di proiettare il discorso metaforologico di Blumenberg all’interno di una prospettiva più ampia in vista della vera e propria inconcettualità, mostrandoci come avviene la concettualizzazione a livello antropologico, ma anche il metodo filosofico ed ermeneutico che utilizza il pensatore nello strutturare le sue teorie, metodo che ritroviamo in tutte le sue opere, il quale si sviluppa dall’assunto generale dello statuto di mutevolezza dei concetti e soprattutto del loro scopo pragmatico, vitale e non meramente teoretico. Queste riflessioni distanziano il pensatore di Lubeca dalla tradizione filosofica che dà una valenza immanente ai concetti e dal positivismo che invece non riconosce lo statuto mutevole dei concetti a cui fanno riferimento le teorie che hanno pretesa di assoluta oggettività all’interno di un sistema di riferimento. Una critica di tale portata la troviamo all’interno dello scritto *Le realtà in cui viviamo* (1987) in cui considera come lo stato dell’uomo in un’epoca “pre-tecnica” sarebbe stato, in un certo senso, messo in discussione e poi corrotto dalle invenzioni dell’uomo in ambito culturale e concettuale (riprendendo Lucrezio), considerate poi come le vere costruzioni umane in quanto tali e in quanto definenti del genere umano stesso.

2.1 Trappola, preda e cacciatore

Collegandoci ai temi precedentemente trattati all’interno del paragrafo primo, in relazione alla *actio per distans* e all’importanza della distanza nella formazione concettuale del soggetto, ci viene in aiuto la metafora del concetto come trappola che cerca di ritrovare un collegamento tra le facoltà conoscitive, la mancanza antropologica del soggetto conoscente e il suo statuto istintuale, potremmo dire preistorico, alla stregua di uno stato di natura.

Blumenberg paragona il modo in cui il soggetto (da intendere come soggetto culturale e storico ma anche come soggetto individuale) costruisce quelli che possiamo definire concetti, al modo in cui un cacciatore costruisce una trappola. In questo paragone possiamo chiaramente intendere la somiglianza tra le due attività per quanto riguarda un ipotetico inizio, determinato dalla mancanza di qualcosa (intuizione/preda) da cui segue una costruzione (concetto/trappola) in relazione ad un fine che trova la sua fine, a livello temporale, e il suo fine, a livello teleologico, nella concordanza tra gli estremi del discorso (intuizione/preda) in vista di un successivo utilizzo (conoscenza/nutrizione).

Il cacciatore costruisce una trappola in funzione della preda da catturare la quale dà forma

e funzionalità alla trappola (banalmente una trappola per orsi è diversa da una trappola per cardellini); la preda è «un oggetto atteso ma non ancora presente, ancora da catturare»⁷, dunque tutto il progetto “trappola” ha una valenza temporale in quanto ha a che fare con qualcosa di non presente ma già visto. Una trappola funziona, è utile ai fini dell'uomo e del suo compito nel momento in cui cattura la preda, nel momento in cui l'immagine non presente da cui è iniziata la costruzione trova corporeità al suo interno, il suo fine è stato raggiunto nell'ottica in cui ciò che non c'era, per cui essa era, ora c'è.

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

Allo stesso modo lavora, quindi, il soggetto nella formazione concettuale; in riferimento a quella che è la *actio per distans*, si parte da una mancanza per arrivare ad una presenza, tutto ciò che sta in mezzo a questi due estremi si chiama *concetto*. Il concetto, nella sua formazione, è costruito in modo da avere un dato grado di indeterminatezza così da poter essere modificato e permettergli di arrivare al suo obiettivo di concordanza con la rappresentazione grazie alle esperienze future. Il concetto così diventa in un certo senso aperto, mutabile, deve accogliere le differenti interpretazioni date a quella specifica mancanza nel tempo; la sua determinatezza non può essere esclusiva, cerca di dominare ciò che ancora non sta direttamente davanti a noi. Il concetto ha dunque un'elasticità nel suo raggio d'azione a livello spaziale che, in una concezione ottica del concetto, funge da strumento che cerca di riempire uno spazio vuoto tra soggetto e oggetto; questo spazio vuoto viene riempito tramite dei medium come metafore, simboli, etc; e un raggio d'azione a livello temporale, in cui si pone come strumento per ovviare alla mancanza tra soggetto e oggetto, nel momento in cui, dopo il processo di costruzione concettuale, di assorbimento culturale ed empirico di conoscenza, il concetto “si riempie” di elementi che diminuiscono questa lontananza, fino ad arrivare al compimento, al ritorno della rappresentazione mancante. Il concetto inizialmente è solo uno strumento linguistico, vedendo il linguaggio come un sostrato categoriale e strumentale per la formazione concettuale, solo successivamente si trasforma in uno strumento utile alla comprensione

⁷ Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit), tr. it di S. Guli, a cura di A. Haverkamp, Palermo, duepunti edizioni, 2010; p. 9.

⁸ *Ivi*. p. 14.

del soggetto individuale, ma anche per la comunicazione con altri soggetti acquistando così anche una forte valenza intersoggettiva.

Naturalmente [il concetto] è un mezzo per pervenire dalla soggettività all'oggettività che nella intersoggettività, nella socializzazione, è inevitabile. L'oggettività non è ancora un fine, è un mezzo per essere in grado di *trafficare* gli uni con gli altri.⁹

2.2 Pragmaticità del sistema concettuale in *Le realtà in cui viviamo*

In relazione alla funzione pratica della concettualizzazione, vista all'interno della metafora del concetto come trappola, possiamo ritrovare nello scritto del 1984 *Le realtà in cui viviamo* un'anticipazione di questi temi in chiave fortemente critica per quanto riguarda le teorie scientifiche basate su un sistema concettuale cristallizzato nella pretesa di assoluta conoscenza del reale, ma anche dell'ermeneutica che si pone come interprete di fenomeni secondo interpretazioni dominanti che non tengono conto dei mutamenti storici dei vari livelli di significanza.

Secondo Blumenberg il processo stesso della storia sembra essere quello di un continuo adattamento al reale che non risponde totalmente alle pretese del soggetto che conosce. Il fine della conoscenza, per come l'abbiamo intesa all'interno dei processi concettuali e della *actio per distans*, può anche rimanere incompiuto nel suo processo di avvicinamento all'intuizione mancante poiché subentrano, in questo processo, altri elementi della vita, della *Kultur*, che possono sviare o rallentare la concordanza. Tutto ciò che andiamo a creare in quanto soggetti nel mondo della vita è *vitale*, è ciò che serve a noi per comprendere il mondo in base alle nostre esigenze temporali e culturali; ogni concetto, come ogni teoria, è capace e ha in potenza di poter essere altro in base alle esigenze temporanea di definibilità del soggetto (inteso come soggetto culturale). Ciò che definiamo è ciò che noi decidiamo che sia o ciò che abbiamo bisogno che sia, in base alla nostra mancanza antropologica nei confronti del reale.

In un'epoca come la nostra, non tanto distante da quella a cui si riferisce Blumenberg, la tecnica è diventata uno dei principali fenomeni antropologici che porta il soggetto a decidere il volto da dare al mondo, ciononostante sa esprimere meno ciò che fa, come un atto totalmente privo di coscienza e privo di riferimenti al sostrato concettuale a cui si riferisce non tenendo conto del fatto che il soggetto si rende concettualmente creativo per

⁹ *Ivi.* p. 15.

l'emergere dei suoi bisogni secondo il suo istinto di autoconservazione o come rapporto giocoso con il sovrappiù delle sue capacità.

Invece da tempo prende piede l'idea che il mondo della tecnica abbia semplicemente bisogno di funzionari ben addestrati, opportunamente pronti ad agire, ma nient'affatto consapevoli d'ogni aspetto delle sue connessioni funzionali. Sempre meno gente saprà *quel* che fa, mentre impara *perché* lo fa. L'azione si atrofizza in reazione, quanto più si cercherà una via diretta dalla teoria alla prassi.¹⁰

Secondo ciò che sarà qualche anno dopo il tema centrale di *Uscite dalla caverna* e riprendendo l'insegnamento di Cassirer riguardo all'uomo come animale simbolico, il soggetto ha una mancanza di fronte alla realtà di tipo reattivo, la sua povertà istintuale lo porta a pensare di come egli possa vivere in relazione alla natura a livello biologico, dato che non ha le capacità fisiche per poter vivere a contatto diretto con la natura. Il soggetto si concede alla realtà non senza mediazioni, ha un rapporto indiretto, mediato, selettivo e metaforico. Attraverso il simbolo, successivo ad una metaforica, è possibile un giudizio della realtà, sostituendo l'indisponibile con il disponibile in un atto non puro e nemmeno trascendente. L'animale simbolico domina la realtà con la rappresentazione.

Ciò determina una forte importanza della concettualizzazione, per la sopravvivenza del soggetto, ma allo stesso tempo la sua fragilità in quanto mero espediente artificioso dell'uomo per poter sopravvivere in una realtà che altrimenti lo sovrasterebbe nella sua molteplice indefinibilità immediata, ponendo dunque la facoltà simbolica come lo strumento che il soggetto utilizza per relazionarsi con il mondo. «Ma il punto più rilevante è che la teoria delle forme simboliche si riferisce al mondo dell'esperienza quotidiana e non più al mondo dell'esperienza scientifica. Il mondo intuitivo, con i suoi fenomeni espressivi, diventa così la base delle operazioni teoretiche che ne costituiscono una esecuzione»¹¹.

La modalità in cui il soggetto formalizza e dà statuto al mondo dipende dalle scienze, le quali progressivamente acquisiscono maggiore "precisione" della definizione del luogo cosmico in cui viviamo, prendendo in considerazione soltanto la realtà empirica che il soggetto percepisce. Ciò che invece noi come soggetti culturali possediamo come "immagine di mondo" è mediata dal processo di concettualizzazione del reale e dell'assenza attraverso cui il soggetto cosciente comprende il suo essere-nel-mondo.

¹⁰ Blumenberg, Hans, *Le realtà in cui viviamo* (Wirklichkeiten, in denen wir leben, 1981) tr. it. di Michele Cometa, Milano: Feltrinelli, 1987 p. 102.

¹¹ Maj, Barnaba, *Il progetto di metaforologia e l'«Historismus» di Hans Blumenberg*, in, *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999; p. 70.

2.3 Mutamento concettuale

Il progetto metaforologico e le procedure filosofiche di Blumenberg si basano sul mutamento concettuale e metaforico. Molte opere come *Paradigmi per una metaforologia* (1960), *La leggibilità del mondo* (1979), *Naufragio con spettatore* (1985), e *Uscite dalla caverna* (1989), si basano su una metafora assoluta come concetto irriducibile a livello logico, rispettivamente verità, leggibilità, naufragio e caverna, focalizzandosi su come queste mutino all'interno della storia del pensiero, in relazione alle interpretazioni dei grandi filosofi e all'interno della storia della cultura dell'uomo in un procedimento genealogico, simile a quello utilizzato da Nietzsche, che mette in relazione concetto, pensiero e uomo all'interno di un'unità dialettica in continuo mutamento e interdefinibilità che permette al soggetto culturale di identificarsi all'interno di un modo di pensare, di vedere il mondo e, dunque, di vivere.

Questa metodologia è già chiara nel pensatore già nel suo primo lavoro *Paradigmi per una metaforologia* e nel corso del tempo rimane sostanzialmente invariato, per lo più si fa più imponente la mole di ricerche e riferimenti nel tentativo di portare alla luce con numerosi esempi i vari processi di mutamento che stanno alla base della realtà mediata dal soggetto.

Tutto ciò che è concettuale, per Blumenberg, ha una funzione di passaggio, tutti i concetti sono sostituibili e provvisori, secondo quella che è la sua critica alla distinzione tra chiarezza e precisione in Cartesio, ponendo la filosofia come «la storia dei suoi concetti»¹². Nel suo primo saggio pone l'attenzione sulla metaforologia come un processo di interpretazione pragmatica che cerca di comprendere come la verità stia in rapporto al soggetto stesso che dichiara tale verità, da cosa nasca il desiderio di costruire un concetto su tale mancanza del soggetto conoscente. Vediamo sin dall'inizio della formazione del suo pensiero quelle che sono le basi che permettono la strutturazione di una teoria dell'inconcettualità, secondo i principali elementi genetici visti in precedenza (*actio per distans* e concetto come trappola), come ritorno pragmatico in vista di una nuova forma di contemplazione fondativa, che vedremo all'interno del secondo capitolo. Metafore e concetti sono sfera di espressione di un pensiero in un dato tempo; una volta che una cultura arriva a determinate verità fenomeniche, si considera come detentrica della verità stessa, la quale vale però solo in quello specifico contesto e periodo.

¹² Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia* (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960) tr. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, n. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2009; p. 2.

La metafora continua a vivere la sua vitale funzione espressiva per uno di quei presentimenti radicati nell'essere, fondativi di ogni comportamento nel momento stesso in cui essa figura ancora solo come punto di appoggio pragmatico.¹³

Secondo la metaforica della “nuda verità”, la società e la cultura sono andate progressivamente a costituirsi come un complesso sistema di travestimenti. Allo stesso modo in cui cerchiamo di svestire la verità, nella creazione culturale e concettuale, non facciamo altro che continuare a vestirla in base alle esigenze del soggetto culturale di un dato tempo, nel tentativo di colmare quella distanza con l'intuizione mancante che ci porta alla costruzione della trappola. I travestimenti che diamo alla verità col tempo, la forma che diamo alla trappola, la distanza che cerchiamo di colmare, sedimentano e si stratificano, diventando parte stessa della verità, costruendo su di essa un abito ideale e funzionale più che reale in senso stretto. Le numerose verità ci risultano più lusinghiere quanto più diamo importanza al vestito che le attribuiamo.

Le metafore si riferiscono al mondo in cui vive il soggetto conoscente, cercando di connettere aspetti distanti della realtà in unione a elementi già posseduti dal soggetto che, a causa della sua mancanza antropologica, non riusciva a collegare in maniera fondativa. «Le metafore esprimono dunque ornamenti; modi di rivolgerci alla vita che non possono cristallizzarsi in concetti puri»¹⁴.

La metafora come strumento concettuale permette di allargare l'orizzonte delle possibilità della conoscenza in divenire procedendo per accumulazione e integrazione di elementi culturali via via differenti, adattandosi alla struttura cognitiva del soggetto culturale nei vari momenti del suo sviluppo.

Una metafora assoluta, se esiste, è in potenza una nuova ermeneutica, una matrice di nuove valutazioni, un codice interpretativo che, una volta compreso, è capace di mutare indefinitamente, per estensione pura e semplice del medesimo criterio, la nostra consueta valutazione delle cose.¹⁵

¹³ *Ivi* p. 46.

¹⁴ Bodei, Remo, *Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg*, in *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 30.

¹⁵ Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia* (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960) tr. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, n. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2009, p. 160.

3 Inconcettualità in *Naufragio con spettatore* come conseguenza della difficoltà ermeneutica in *Le realtà in cui viviamo*

Il termine “inconcettualità” non è semplicemente parte di una teoria contenuta in un libro postumo di Hans Blumenberg. La sua struttura è molto complessa e fa la sua prima comparsa all’interno di alcuni corsi tenuti dal pensatore nel 1975 all’Università di Münster, dal titolo appunto *Teorie dell’inconcettualità*¹⁶, e nell’ultima parte del libro *Naufragio con spettatore* (1985) intitolata *Sguardo su una teoria dell’inconcettualità*. Come ho cercato di dimostrare nei paragrafi precedenti, il progetto di una teoria dell’inconcettualità e gli elementi fondamentali di questa teoria, sono già presenti all’interno dei testi e delle riflessioni precedenti del pensatore; nella seconda parte della sua speculazione filosofica, appunto da quel corso del 1975 in poi, Blumenberg appunta in vari fogli sparsi quelle che sono le sue conclusioni sul progetto riguardo al tema che stiamo trattando senza però strutturarne mai un sistema teorico definito. Sono testi brevi con molti esempi in relazione alla filosofia kantiana, a Cassirer, ad Husserl e a sue opere precedenti, ciò non dà una struttura unitaria alla teoria rendendola quasi un semilavorato, ciononostante analizzando anche la genesi della teoria metaforologica, Blumenberg lavora seguendo lo stesso schema utilizzato per l’incompiuta teoria dell’inconcettualità. «Come *Paradigmi* del 1960, anche la *Teoria dell’inconcettualità* è un tentativo rimasto allo stadio di progetto; nella pratica delle grandi rappresentazioni si tratta però di un progetto molto significativo»¹⁷.

Siamo di fronte al tentativo di Blumenberg di superare se stesso, di superare la sua stessa teoria metaforologica e aprire la strada verso una nuova ermeneutica e un sapere filosofico più concreto di matrice antropologica che trova luce soltanto dopo la sua morte e non è ancora soggetta ad una riflessione critica precisa che dia al pensiero di Blumenberg un giro di boa verso una rivalutazione e attualizzazione dello stesso, superando l’interpretazione metaforologica in vista di un’interpretazione *inconcettuale* che ci potrebbe portare ad aprire nuove questioni interpretative e spolverarne di superate, dando nuova luce ad un pensatore che in maniera silente ha cambiato il modo di vedere il rapporto del soggetto con i suoi oggetti e la sua storia culturale.

¹⁶ Haverkamp, Anselm in Blumenberg, Hans, *Teoria dell’inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit), tr. it di S. Gulì, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010, p. 152.

¹⁷ *Ivi* p. 155.

3.1 Concetti come “porto sicuro”

Quella di *Naufragio con spettatore* viene ad essere definita da Blumenberg stesso il paradigma di una metafora dell'esistenza, come recita il sottotitolo. All'interno del suo progetto metaforologico non poteva non rientrare la componente esistenziale che vede lo stato del soggetto conoscente non solo come ipostatizzato o storico-antropologico ma, anche, come essere-nel-mondo che mette in pratica quelle che sono le sue facoltà conoscitive e mancanze antropologiche per dare un senso al suo stare.

La tecnica è la stessa dei *Paradigmi* e della *Leggibilità del mondo*, prende come punto di riferimento la metafora del naufragio in mare e la riporta come metafora assoluta dell'esistenza in relazione ai mutamenti culturali che questa subisce all'interno del pensiero filosofico e della storia. Possiamo porre in questo caso l'esperienza del naufragio come l'esperienza della conoscenza del soggetto come oggetto di se stessa e lo spettatore come il soggetto conoscente che, protetto dal suo porto, assiste alla tragedia. Il naufragio rivela che il processo di auto-scoperta e auto-appropriazione della conoscenza è fondamentale per il soggetto, ma può avere conseguenze diverse e distruttive rispetto ai programmi di navigazione. Il soggetto è sempre in relazione alla sua mancanza antropologica e nel tentativo di ricoprire il progetto della trappola, progressivamente si aggrappa ad un'impalcatura di concetti che sostiene i suoi problemi, come se fossero appunto un porto sicuro; se, in questo viaggio, la nave va in frantumi o se viene ricomposta, riparata in mare, con analogie differenti mette in mostra come l'edificio concettuale e teorico a cui si fa riferimento non era poi così tanto sicuro né così tanto utile. Il progetto di partire per mari sconosciuti dipende direttamente dal soggetto stesso e sulla sua *curiositas* fondata sulla distanza, caratteristica della *actio per distans* e della trappola, che intercorre tra soggetto e oggetto. È il soggetto stesso che si espone al rischio del naufragio partendo per mare; il risvolto tragico è dovuto all'evento naturale “tempesta” ma anche e soprattutto all'istinto dell'uomo, dalle sue passioni, dalla sua influenzabilità e dalla *Kultur* che possono ostacolare il progetto della conoscenza. Il naufragio dietro di se non lascia tracce, mette di fronte alla cruda fragilità conoscitiva il soggetto che sta a guardare dal suo porto sicuro.

Nel mare non vengono lasciate tracce, cosicché anche là processi complessivi non sono afferrabili e comprensibili, e perciò non possono essere convertiti

nell'affidabilità dell'irreversibile. Progressi e naufragi lasciano dietro di sé la stessa intatta superficie.¹⁸

All'interno di questo viaggio che il soggetto compie nei meandri della conoscibilità, sembra ritornare il fondamentale pensiero di Koselleck in *Futuro passato*, riguardo al restringimento dello spazio d'esperienza in relazione all'espandersi dell'orizzonte di aspettativa. Avvicinandoci alla dimensione temporale del futuro accogliamo nel progetto della conoscenza elementi che ci permettono di avvicinarci all'orizzonte d'aspettativa, un avvicinamento che però necessita un allontanamento da quello che è il porto sicuro del *già trascorso*. Questo allontanamento non è mai del tutto compiuto dato che ci sono degli elementi, come le metafore assolute, che resistono al cambiamento, sono dei nuclei originari che persistono poiché formano la struttura da cui parte il dubbio che dà avvio alla ricerca della concettualizzazione; i concetti mutano nel tempo, componendosi in forme sempre nuove, ciononostante rimane quella mancanza antropologica, potremmo dire *esistentiva* che caratterizza tutto il processo di conoscenza. Il compito del soggetto è di giungere ad un porto sicuro per poter osservare la realtà che lo circonda e che lo mette di fronte al dubbio della conoscenza, a questo fine, ma per un altro fine, crea tutto un sistema di riferimento concettuale che gli è utile per potersi muovere all'interno del mondo. Prima di arrivare alla strutturazione di un concetto, come mostra la teoria metaforologica di Blumenberg, il soggetto si serve di espedienti estetici, concettuali ed esistenziali, quali sono le metafore, miti o simboli, «Il mito è inoltre un meccanismo di produzione di senso mediante il quale il procedimento del pensiero si innerva di delirio [...] genera cioè una quantità indefinita di varianti intorno allo stesso nucleo. È però concatenato in modo sistematico con tutte le sue manifestazioni, dimodoché ogni mito finisce per coincidere con la sua genesi: *contiene la sua propria storia.*»¹⁹.

La metafora è un caso speciale e ristretto dell'inconcettualità, non è più considerata come sfera guida della conoscenza teoretica, ma come ambito preliminare della costruzione concettuale, nel tentativo di eliminare quel divario di validità tra *mithos* e *logos*; essa deve essere vista al contrario in modo autentico, nelle connessioni che instaura nella storia di un concetto e nella sua stessa storia. I medium concettuali hanno a che fare sia con la formazione concettuale sia soprattutto con il processo di modificazione del significato in

¹⁸ Blumenberg, Hans, *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. di Francesca Rigotti, Bologna: il Mulino, 1985, p. 87.

¹⁹ Bodei, Remo, *Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg*, in, *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 42.

relazione ai mutamenti del soggetto, della vita e della cultura, pur mantenendo in sé il suo nucleo primordiale. La concettualizzazione è «il superamento di una disfunzione del sistema stimolo-reazione, così ben collaudato nella vita organica»²⁰. Seguendo quello che è il tema principale dell'opera *La leggibilità del mondo* (1972) possiamo affermare che il mondo è un libro che può essere reso leggibile solo successivamente all'interpretazione di un codice specifico. Il soggetto cerca di capire il mondo, costruisce un sistema concettuale come base per questa conoscenza ma si perde nell'interpretazione del significato di questi concetti in quanto mutevoli, in quanto codice tramite cui leggere il mondo, riprendendo il tema prima esposto nel paragrafo 1.1, anche in questo caso il soggetto si comporta in maniera poco economica rispetto ai propri obiettivi. Il mondo è sì composto da oggetti ed enti fenomenici da conoscere, ma è anche costituito da metafore e da concetti che stanno alla base di questa conoscenza e, rendendo mutevoli le basi (i porti sicuri) vengono resi di difficile comprensione tutti gli enti e la conoscenza come strumento finito in sé stessa, proiettando quest'ultima in un continuo infinito di naufragi, all'interno di una *peregrinatio vitae* della conoscenza in un mare aperto ad infinite possibilità di lettura.

L'importanza fondamentale di tutto questo processo conoscitivo del soggetto è che tramite questo è possibile, secondo Blumenberg, poter costruire e ricostruire una storia dei vari mutamenti delle metafore assolute. Blumenberg non voleva costruire un'enorme enciclopedia dei concetti, voleva mostrarci con la sua metodologia e le sue teorie come poter lavorare in ambito metaforologico e antropologico, andando a scovare le diverse interpretazioni e i diversi mutamenti dei concetti che caratterizzano l'esistenza del soggetto all'interno del mondo e del processo conoscitivo.

Perciò una metaforologia che non si limiti alla prestazione della metafora per la formazione dei concetti ma la prenda come filo conduttore in vista del mondo della vita, non se la caverà senza inserirsi nel più vasto orizzonte di una *teoria dell'inconcettualità* [Corsivo mio].²¹

²⁰ Blumenberg, Hans, *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. di Francesca Rigotti, Bologna: il Mulino, 1985 p. 116.

²¹ *Ivi* p. 122.

CAPITOLO SECONDO

BLUMENBERG E FOUCAULT, INTERPRETAZIONI PARALLELE DELLE
REALTÀ

Provare a collegare due autori importanti all'interno del panorama filosofico del secondo novecento come Hans Blumenberg e Michel Foucault non è facile poiché appartengono a due modi di fare filosofia e due scuole di pensiero completamente differenti. I pensieri dei due autori possono sembrare a prima vista molto distanti soprattutto per quanto riguarda le critiche che Foucault volge all'antropologia filosofica; ad un'analisi più attenta possiamo sicuramente notare come i due filosofi abbiano come base della propria filosofia la frattura causata da Nietzsche soprattutto per quanto riguarda grandi temi come il metodo genealogico di fare filosofia, che si traduce per Blumenberg nello studio metaforologico, e, solo più tardi inconcettuale, e per Foucault nell'archeologia del sapere. Risultano fondamentali anche tematiche nietzscheane come il filosofare considerando l'utilità e il danno per la vita, in relazione ad un'antropologia fenomenologica nel pensatore tedesco e ad un approccio a problematiche fondamentali e sotterranee nella struttura dell'uomo da parte del pensatore francese. Possiamo trovare forti punti di connessione all'interno delle rispettive filosofie, con le dovute precauzioni, soprattutto per quanto riguarda la struttura della conoscenza basata su elementi come i concetti e gli enunciati, una carenza del linguaggio come elemento derivato e non fondamentale ai fini della conoscenza, la ridefinizione del ruolo del soggetto all'interno del reale e all'interno del processo di formazione del discorso e infine la possibilità di avvicinare le rispettive metodologie di indagine, metaforologia e archeologia. Pur potendo individuare alcuni punti in comune tra i due sistemi filosofici dobbiamo tenere presente come Blumenberg e Foucault, seppur contemporanei non si incontrarono mai e non considerarono mai degne di critica le rispettive opere. Nonostante ciò vi è un breve carteggio nel periodo estivo del 1960 in vista di una conferenza che doveva tenersi ad Amburgo sulla dialettica di Meister Eckhart, per cui Blumenberg era stato incaricato di contattare i relatori per tutta la durata del convegno. Dobbiamo tenere in considerazione che nel 1960 i due autori erano ancora poco famosi, Blumenberg aveva appena pubblicato *Paradigmi per una metaforologia*, ed altri saggi, e Foucault stava ancora lavorando alla sua tesi di dottorato *Storia della follia nell'età classica* che sarà pubblicata l'anno successivo. All'interno del breve carteggio si parla soltanto di questioni organizzative in relazione alla conferenza e alla possibilità di un incontro preliminare per poter preparare

i discorsi da tenere i quei giorni. Questo incontro non vedrà mai la luce, in quanto Foucault non fu più chiamato a partecipare alla conferenza perché il suo tedesco non era fluido, problema soprattutto tecnico poiché la conferenza si sarebbe svolta in più giorni e avrebbe visto interventi di intellettuali prettamente tedeschi. Con lo sfumare dell'incontro si interruppe anche il carteggio e i due filosofi non avranno mai più nella loro vita né un incontro né uno scambio epistolare con un totale disinteresse per le rispettive teorie e opere. La decisione di non invitare più Foucault e l'interruzione di ogni tipo di scambio tra i due filosofi può essere indicativo per sottolineare la distanza, soprattutto in quel periodo, tra la scuola filosofica tedesca e quella francese, una distanza che al giorno d'oggi, potendo mettere a confronto le rispettive teorie, ci appare sempre meno invalicabile²².

1 Concetti ed enunciati come base per una possibile conoscenza del reale

Come abbiamo già visto nel capitolo precedente Blumenberg riprende la definizione kantiana di concetto per applicarla ad una prospettiva antropologica, riflettendo sulla necessità di un sostrato concettuale per potersi avvicinare al reale e per poterlo interpretare in vista delle mancanze antropologiche del soggetto. Il concetto in questo caso, non ha alcun elemento definitorio trascendentale, viene ad essere considerato come uno strumento da costruzione che muta in base alle condizioni in cui si trova il costruttore stesso; nella prospettiva antropologica di Blumenberg, in relazione all'evoluzione dell'uomo dalla specie dei primati, esso conserva la caratteristica di pianificazione della fuga a causa della sua debolezza rispetto agli altri animali, per poter sopravvivere, tema anch'esso presente dello scritto di Nietzsche *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873). A livello conoscitivo questo atteggiamento si sviluppa nella concettualizzazione che permette al soggetto di costruire un sostrato categoriale in grado di poter ordinare le percezioni e conoscere il mondo intorno a sé, e permette ai vari soggetti di poter comunicare tra loro tramite quello che poi vedremo essere il linguaggio come uno strumento subordinato alla concettualizzazione e alle categorie di definizione del reale. Il concetto, in relazione a quella che abbiamo visto essere la mancanza antropologica del soggetto nei confronti del reale, non è qualcosa di spontaneo ed immediato; la costruzione concettuale non parte senza una previa domanda relativa ad una percezione, è il tentativo

²² Fragio, Alberto, *Blumenberg y Foucault: el análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política*, in *Universitas Philosophica* 60, anno 30, gennaio-giugno, Bogotá, Colombia, 2013, pp. 83-98.

di dare una risposta alla data percezione che instaura il dubbio e porta il soggetto a cercare di ovviare alla mancanza. Tutto ciò è reso possibile grazie ad un sostrato conoscitivo caratterizzato da una stratificazione di esperienze utili e di elementi culturali necessari al soggetto in quanto costituiscono la base da cui parte la risoluzione del problema. Ripercorrendo la filosofia di Blumenberg possiamo individuare questi sostrati nelle metafore assolute e nelle varie interpretazioni che si stagliano nella storia al di sopra di esse; in questo senso le metafore assolute fanno da guida al soggetto per intraprendere il viaggio della concettualizzazione, costituiscono un porto sicuro, rifacendoci alla metafora dell'esistenza del naufragio con spettatore, per far salpare la nave.

Non dovremmo abituarci al fatto che il concetto sia qualcosa di spontaneo, naturale. Tanto per dire, “questo è un elefante”, presuppone la domanda “che cosa è questo?”. La domanda ha origine dal fatto che non è spontaneo aver visto ciò che si presenta e sapere il suo significato. [...] la risposta implica un concetto. [...] La percezione è in un certo senso un automatismo, che non funziona senza previa domanda, ovvero senza una domanda in merito a ciò che richiede.²³

Il concetto è dunque uno strumento che funge da copertura [*Aulegung*] dell'angoscia del soggetto determinata dalla paura di non riuscire a comprendere il reale, di non riuscire a dare una definizione, una risposta alle domande che sorgono dal suo essere gettato nel mondo.

Ciò che permette al soggetto di rendere utilizzabile all'interno del linguaggio un determinato concetto è la sua definizione, in relazione a quella che la teoria del simbolo di Kant, secondo cui esempi e simboli sono il primo passo verso la chiarezza del concetto, ma nessuno di questi può essere considerato una risposta soddisfacente alla risoluzione della mancanza. Soprattutto i simboli, i quali per Kant ci permettono di dare alla percezione lo stimolo per poter approcciarci ad un'idea, di per sé non significano nulla, assumono uno statuto in base alla relazione di mutua definibilità che intraprende con l'idea di riferimento. A livello del linguaggio possiamo trovare la stessa funzione nel concetto stesso di definizione, che possiamo considerare, a livello linguistico, come la sostituzione di un'espressione con un'altra che sia a livello logico equivalente, dunque un rapporto di equivalenza che permette una sostituzione. La definizione di un qualcosa può avvenire in due modi, uno culturale e antropologico che è determinato dalla stratificazione di senso in un concetto o in un'usanza e trova la sua conferma nella pratica

²³ Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit), tr. it. di S. Guli, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010; p. 37.

comune senza necessità di intervento; un altro di tipo prettamente legale, che permette di definire un oggetto o una pratica di utilizzo, una definizione in tal senso deriva sì da una pratica comune, ma più precisamente dalla necessità di dargli un ordine strutturale; è il caso della definizione di sigaro, adottata a livello internazionale per distinguerlo, nel mercato, dalla sigaretta; vengono così indicate all'interno della legge le caratteristiche e gli *standard di aspettativa* che devono soddisfare dei prodotti per poter essere considerati sigari o sigarette. La questione prettamente legale di una definizione e dei concetti che ne risultano viene ripresa fortemente dalla frattura secolare attuata nel panorama filosofico dallo scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* di Nietzsche:

In quanto l'individuo vuole conservare se stesso di fronte ad altri individui, in uno stato di cose naturale egli si serve dell'intelletto per lo più soltanto per la simulazione; ma poiché l'uomo vuole anche esistere, sia per bisogno sia per noia, socialmente e come in un gregge, stipula un patto di pace e si adopera per cancellare dal suo mondo almeno il più brutale *bellum omnium contra omnes*. Questo patto di pace porta qualcosa con sé, che è come il primo passo verso il raggiungimento di quell'enigmatico impulso alla verità. A questo punto cioè viene fissato ciò che da allora in poi dovrà essere la «verità», il che significa che si è trovata una connotazione vincolante e uniformemente valida delle cose e che la norma linguistica istituisce anche le prime regole della verità; sicché si fa luce qui per la prima volta il contrasto di verità e menzogna: il mentitore si serve delle connotazioni valide, le parole, per far apparire l'irreale come reale. [...] Inoltre: che ne è delle convenzioni linguistiche? Sono forse strumenti della conoscenza, del senso della verità, nel senso che le connotazioni e le cose coincidono? Il linguaggio è allora l'espressione adeguata di tutte le realtà? Soltanto uno smemorato può giungere a credere questo: che l'uomo è capace di una verità nel grado sopra descritto.²⁴

Ciò che qualcosa è dipende dall'aspettativa dei soggetti riguardo a quella data cosa. Il concetto è il risultato di un processo culturale di contaminazione di vari ambiti conoscitivi, ha una valenza e dipendenza storica che necessita una codificazione. Riprendendo Spinoza, un concetto è definito tramite delle regole in modo tale che si possa definire l'altro dicendo che esso è e non è l'altro, per permettere al soggetto di comprendere il reale che gli si trova dinanzi.

Blumenberg riprende la distinzione kantiana, all'interno della *Critica della ragion pura* (1787) di concetto, come prodotto dell'intelletto, e di idee come prodotti della ragione. Il concetto non ordina le percezioni, in mancanza della realtà ad esso corrispondente esercita una finzione nei confronti del reale poiché raffigura determinate rappresentazioni in altre rappresentazioni, utilizzando un linguaggio kantiano, il concetto come rappresentazione di rappresentazione. Ci sono concetti che non ci danno nessun aiuto per comprendere la

²⁴ Nietzsche, Friedrich, Wilhelm, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, 1873), tr. it. di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 2015.

rappresentazione a cui vogliono riferirsi, come ad esempio il concetto di inconscio, il quale indica delle operazioni tecniche del nostro essere che senza una determinazione linguistica, o degli esempi clinici, non potrebbero essere descritte. Un concetto di tal genere ha in sé la *condizione di possibilità definitoria* di elementi che crediamo di conoscere ma che non hanno denominazione specifica. Blumenberg si distanzia in parte dalla teoria kantiana, sostenendo che l'idea non è il compimento o la matrice del concetto e allo stesso tempo, il concetto, nella sua definizione non porta definitivamente alla conoscenza, ciononostante il lavoro della concettualizzazione non può essere ignorato, poiché questo funziona come uno strumento di costruzione di un palazzo. Nel corso dei lavori di costruzione dobbiamo tenere conto degli imprevisti e adattare i propri strumenti alle varie situazioni.

Per poter collegare tutta questa complessa e ricca concezione di Blumenberg con la teoria foucaultiana di concetto, ma soprattutto di enunciato, dobbiamo considerare come per Foucault il sistema concettuale è un reticolato sopra il quale si sviluppa tutto il conoscibile e si definisce il soggetto come agente nel mondo. Ogni esperienza, sotto questa interpretazione, non diventa possibile ma totalmente reale perché derivata dalle capacità di comprensione e conoscenza di un soggetto in relazione alle exteriorità.

La verità, e ciò che ad essa viene ricondotto, è più che altro un sistema procedurale di concordanza pragmatica tra concettuale e reale. Tutto questo processo permette di ricondurre un concetto con tutte le sue stratificazioni storiche all'interno della categoria di verità, necessitando di una corrispondenza e conformità alla mancanza di partenza. È controproducente soffermarsi ad un'analisi superficiale delle parole e delle cose, non appena si sviscerano questi elementi si può comprendere come l'elemento concettuale e l'elemento pragmatico siano strettamente legati in un sistema di interdefinibilità.

Concettualità e pragmaticità compongono lo strato in cui un soggetto si muove e gli strati precedenti che un soggetto porta dietro di sé, e che ricerca nel sistema archeologico del sapere. La connessione tra dicibile e visibile, come in Blumenberg, è determinata dal concetto di distanza da colmare attraverso cui la storia esercita processi di mutamento volti alla possibilità di inserire elementi nella categoria metaforica della verità esercitata in un non-luogo, la capacità intellettuale unita alla stratificazione storica, in cui diversi elementi si combinano e definiscono tra loro.

Ma in che cosa consiste una procedura? Forse consiste, a grandi linee, in un processo e in un procedimento, in un pragmatismo. Il processo è quello del vedere che pone una serie di domande al sapere. [...] Queste pratiche, il processo e il procedimento,

costituiscono le procedure del vero, “una storia della verità”. Ma le due metà del vero devono entrare in rapporto, problematicamente, nel momento stesso in cui il problema della verità ne esclude la corrispondenza o la conformità.²⁵

È proprio all'interno di *Archeologia del sapere* (1969) che Foucault delinea, in maniera schematica e sistematica le sue posizioni riguardo ai fondamenti del discorso e ad una metodologia di ricerca di questi fondamenti. Foucault individua all'origine del discorso, come reticolo sopra al quale si stagliano poi le interpretazioni e le possibilità soggettive, gli enunciati tenendo conto del contesto di riferimento, ma cercando allo stesso tempo di analizzare le regole di formazione e di espressione del discorso che emerge e delle cause che lo hanno determinato e lo hanno portato ad inserirsi in un dato contesto o in quanto formanti un contesto. L'enunciato funziona quasi come una metafora assoluta di Blumenberg, non può essere esaurito nella lingua e nel discorso. È legato alla scrittura e alla parola ma ha un'esistenza persistente e preesistente nel campo della memoria del soggetto, l'enunciato, pur essendo unico in sé, si ripropone all'interno della storia attraverso modalità differenti in connessione a contesti che lo attivano o che sono da esso attivati.

Un enunciato, per banale che sia, per poco importanti che si considerino le sue conseguenze, per quanto in fretta possa essere dimenticato dopo la sua comparsa [...] resta sempre un evento che non può essere esaurito né dalla lingua né dal senso. Strano evento senza dubbio: anzitutto perché da un lato è legato a un gesto di scrittura o all'articolazione di una parola, ma dall'altro gli si apre un'esistenza persistente nel campo della memoria e della materialità [...] poi perché è unico come ogni evento ma si presta alla ripetizione, alla trasformazione, alla riattivazione.²⁶

Gli enunciati possono essere specifici in un determinato contesto culturale o scientifico oppure trasversali, attraversano tutti i campi del sapere e possono riferirsi ad un unico oggetto. Ogni concetto delimitato in un campo specifico del sapere è un costrutto di numerose influenze che se ricercate mostrano le varie intersezioni e correlazioni. Gli enunciati vengono a definirsi tramite delle regole, delle categorie che definiscono la *possibilità di esistenza* dei diversi enunciati e concetti, la loro presenza in quanto emergenza, è dunque in relazione ad un *determinato modo di vedere il mondo* invalso in un determinato periodo storico. In questi frangenti Foucault non sembra essere tanto distante dal pensiero di Blumenberg riguardo al ruolo delle metafore assolute e del rapporto che intercorre tra gli strumenti conoscitivi e discorsivi del soggetto e il suo

²⁵ Deleuze, Gilles, *Foucault* (1986), tr. it. di Pier Alberto Rovatti e Federica Sossi, Napoli, Edizioni Cornopio, 2002, pp. 88-89.

²⁶ Foucault, Michel, *L'archeologia del sapere* (*L'archéologie du savoir*, 1969), tr. it. di Giovanni Boglio, Milano, Rizzoli Editore, 1971, p. 37.

rapporto con il reale; alla base di questo paragone c'è sicuramente il metodo genealogico, e il vedere la storia come una genealogia, come una successione di rapporti di forza che in Foucault si traducono in interpretazioni dominanti, in Blumenberg nelle varie forme e contestualizzazioni che riempiono una metafora assoluta.

Ci sono degli enunciati che fanno riferimento a diversi campi di indagine ma che hanno comunque un nucleo originario che fa da base a questi senza dover necessariamente alterare il significato intrinseco dell'enunciato, similmente alla metafora assoluta. Bisogna prendere in considerazione nello studio archeologico quelli che sono i rapporti che legano stessi enunciati a campi di indagine diversi e diversi campi di indagine ad enunciati specifici all'interno di una rappresentazione e interpretazione prospettica – storicamente - del reale, in modo da delineare il campo di validità di questi enunciati. Individuando queste strutture in cui si ramificano le relazioni tra vari concetti ed enunciati è possibile conoscere il mutare di questi stessi concetti nel tempo e il campo di applicazione in cui vengono usati. Il sistema di formazione degli enunciati è sostanzialmente un complesso fascio di relazioni che funzionano come una regola in modo tale che una determinata produzione dell'intelletto si riferisca ad una specifica percezione intervenendo successivamente nel mondo del discorso rendendo tutto questo processo esprimibile in varie forme. L'articolato sistema di enunciati delinea il modo in cui un concetto si modifica, appare, si differenzia da altri restando insito nel campo del discorso. Anche se mutano i contesti storici e le interpretazioni del reale, l'archeologia del sapere si pone come obiettivo quello di determinare delle costanti metodologie di concettualizzazione e formazione di enunciati che rendono possibile il discorso nel suo mutare. «Il linguaggio sembra sempre popolato dall'altro, dall'altrove, dal distante, dal lontano; è scavato dall'assenza»²⁷, andare alla ricerca di un enunciato significa andare alla ricerca del non visibile che costituisce la possibilità dell'esistenza del discorso, l'enunciato organizza più che altro il sostrato categoriale da cui poi diparte tutto il resto. Il sistema degli enunciati *rende così possibile* tutta una serie di performances verbali regolate anche da sistemi logici, grammaticali e attraversato da influenze esterne e modificazioni storico culturali. Le regole di formazione del discorso non mutano al mutare del tempo e delle differenti interpretazioni concettuali che rende possibile. Il discorso e gli enunciati non devono essere considerati come degli spiriti assoluti o delle

²⁷Ivi, p. 129.

formazioni trascendentali, sono delle pratiche di formazione che rimangono costanti, ciò non vuol dire che siano a priori o immanenti.

Possiamo considerare come i due pensatori sviluppino, con terminologie e metodologie differenti, un sentire filosofico comune negli anni sessanta del secolo scorso, cioè la ricerca delle strutture che rendono possibile le relazioni tra i soggetti tramite il linguaggio e come questo linguaggio sia però solo uno strumento subalterno di un approccio al reale fortemente mediato da queste strutture che fanno da porto sicuro per un processo di concettualizzazione e definizione del reale. Con questo non vorrei definire Blumenberg un post-strutturalista e nemmeno Foucault un esponente dell'antropologia filosofica, è però importante notare come questi due grandi filoni del secondo novecento si intersechino in problematiche convergenti. Ciò è forse conseguenza degli stessi pensieri che abbiamo affrontato fino ad ora, un vedere ed interpretare il reale in base ad un sostrato categoriale comune composto da una fitta rete di costanti e da una vasta perturbazione culturale e sociale che influenza l'interpretazione delle costanti e la visione stessa del reale. È ciò che ci permette di vedere punti in comune all'interno di filosofie differenti elaborate nello stesso decennio, all'interno di una simile visione del reale; la differenza di approccio e la convergenza di queste tematiche è forse la prova stessa delle teorie che attraversano i sistemi filosofici di due autori.

2 Teoria dell'inconcettualità, carenze del linguaggio nell'archivio

Come abbiamo già discusso all'interno del capitolo precedente l'inconcettualità è una parte del sistema filosofico di Hans Blumenberg che affonda le sue radici in testi precedenti e nei punti cardine della sua filosofia come, appunto, mancanza antropologica, metaforologia e approccio con le realtà. Nella sua opera postuma *Teoria dell'inconcettualità*, il tema diventa predominante, in un tentativo, probabilmente, di una futura costituzione di un preciso sistema dell'inconcettualità ed un'analisi più profonda sull'argomento, poiché, come abbiamo già considerato, questo libro edito in Italia nel 2010 è la pubblicazione degli ultimi appunti del filosofo di Lubecca.

Nel primo capitolo ci siamo soffermati su ciò che sta alla base della teoria dell'inconcettualità analizzandone gli elementi genetici; è ora necessario entrare nel vivo della teoria stessa per poi analizzarne i rapporti, ove ve ne siano, con il ruolo del linguaggio sia in Blumenberg che in Foucault.

Tenendo in considerazione tutta la struttura della metafora della concettualizzazione come trappola e della facoltà conoscitiva della *actio per distans*, l'inconcettualità è l'attualizzazione di questi due elementi nel campo del discorso, come passo successivo alla concettualizzazione e all'utilizzo di medium estetici come la metafora, nel campo della teoria, come presa coscienza della realtà prospettica delle produzioni intellettuali del soggetto, ma soprattutto nel campo pragmatico e antropologico poiché l'inconcettualità esprime non solo una metodologia nella formazione ed esautorazione dei concetti, ma anche una pratica di esistenza del soggetto in relazione al reale che si trova dinnanzi e al suo modo di vivere.

Partendo da tutte le analisi preliminari del concetto, della metafora e delle definizioni fatte nel precedente paragrafo, l'inconcettualità si fonda sul assunto che il concetto non esaurisce le sue prestazioni per il solo fatto che gliene si dà statuto ed emergenza (utilizzando un linguaggio foucaultianamente improprio). L'utilizzo di un concetto in un determinato periodo storico o in una determinata cultura ci dà la possibilità di comprendere un determinato fenomeno ma non è detto che il concetto, in quelle coordinate spazio temporali, sia concluso in se stesso, abbia raggiunto il suo obiettivo, abbia, metaforicamente, catturato la sua preda. Nella sua contrapposizione alla metafisica e alla filosofia heideggeriana, Blumenberg aveva come obiettivo quello di trovare una possibile unione tra prospettiva teorica e prospettiva pragmatica, pur non essendo un esponente del pragmatismo, il suo obiettivo era di allontanarsi dall'eccessivo utilizzo del teoretismo e di un filosofare soltanto con lo sguardo rivolto verso il cielo. Non a caso riprende, all'interno di *Teorie dell'inconcettualità*, l'aneddoto di Talete, della sua caduta in un fosso durante un momento di riflessione e il successivo riso della donna di Tracia, aneddoto con un lunghissimo passato, che da millenni ormai ci ricorda che filosofare dimenticandoci di guardare dove poggiano i nostri piedi può farci perdere di vista il mondo della vita. La necessità di un ritorno alla terra, alla pragmaticità dell'esistenza, il ritorno della preda, la quale aveva dato forma e possibilità di esistere ad una trappola, esprimono il bisogno del ritorno all'interno del concetto emerso della mancanza da cui il processo di concettualizzazione era partito.

Il ritorno non porta la percezione dell'intelletto originaria, la mancanza, ad una perdita di significato, anzi, l'obiettivo del ritorno è quello di una nuova contemplazione, più profonda ed essenziale perché tiene in considerazione, porta dentro di sé, come in una *Aufhebung*, tutto ciò che è stato il processo di concettualizzazione che ha portato ad un progressivo avvicinamento tra il soggetto cosciente e la mancanza. Il concetto e la

concettualizzazione risultano così strumentali in vista di una contemplazione o conoscenza più fondativa. Il concetto come presentificazione del non presente è uno strumento dell'aspirazione ad un nuovo presente, sta qui tutto il fulcro dell'inconcettualità, che permette di fare un passo ulteriore dalla metaforologia. Una teoria antropologica del concetto, pensare il concetto stesso come non concetto e il processo di concettualizzazione come un processo che porta all'inconcettuale.

Il concetto, lo strumento dello sgravio, della presentificazione del non presente, è allo stesso tempo lo strumento dell'aspirazione ad un nuovo presente, una nuova contemplazione. [...] esige il ritorno alla piena sensibilità. [...] *Il successo del concetto coincide con il ritorno della propria funzione.*²⁸

L'inconcettualità ci permette di comprendere come le concezioni prefilosofiche, prelogiche alla base della conoscenza, mutano in ciò che sono i concetti, in una interdefinibilità tra sostrati concettuali, concettualizzazione, concetto e successiva esautorazione del ruolo del concetto, dunque, inconcettualità. Una teoria antropologica del concetto è una necessità urgente, secondo Blumenberg, poiché permette una trattazione funzionale del concetto come forma di vita.

La teoria dell'inconcettualità si pone in contrasto con l'idea di una ricerca della verità attraverso la semplice analisi del linguaggio in quanto quest'ultimo può essere considerato come un prodotto successivo che si serve di concetti e altri medium estetici come metafore che hanno in quest'ottica un carattere transitorio. Ciononostante il linguaggio è l'unico mezzo che il soggetto ha per poter comunicare con gli altri soggetti all'interno di coordinate spazio temporali e da un determinato modo di vedere la realtà. Il linguaggio è caratterizzato da concetti e figure retoriche come le metafore poiché sostanzialmente ha a che fare con un contenuto mancante, l'indicibile è qualcosa di temporaneo e provvisorio, il soggetto ha la speranza di elidere questa provvisorietà tramite il linguaggio e la concettualizzazione. La limitatezza del nostro linguaggio non apre tanto l'orizzonte della possibilità in quanto unico strumento che possediamo limitato nella concettualizzazione esprime la nostra mancanza antropologica di fronte al reale in quanto soggetti che ne fanno uso. Riprendendo Lambert, il linguaggio è una triste necessità.

Blumenberg affronta il problema della possibilità di definizione e di senso tramite il linguaggio e la produzione scritta in particolare nello scritto *La leggibilità del mondo* in

²⁸ Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit), tr. it. di S. Guli, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010, p. 31.

cui pone la questione del vedere il mondo come libro da decifrare in modo tale che risulti accessibile per un soggetto tramite l'interpretazione fenomenologica. In questo periodo della produzione filosofica di Blumenberg l'inconcettualità considera il paradigma del linguaggio come una delle possibilità che il soggetto ha per la comprensione del reale. L'inconcettualità in relazione al linguaggio è quel processo conoscitivo che permette di considerare anche ciò che sta al di sotto delle formazioni intellettuali cercando, similmente all'archeologia di Foucault, di trovare la composizione originaria che sta alla base del linguaggio e del discorso e le connessioni tra gli elementi sia essi concordanti o discordanti in vista del mondo della vita. L'inconcettualità così intesa, come risoltrice delle dissonanze, può essere considerata come il passo successivo alla metaforologia che invece si fonda sulle discrepanze e le discontinuità tra reale e soggetto cercando di colmare il vuoto tra mancanza e senso includendo in sé la possibilità e l'apertura ad una continua reinterpretazione della metafora assoluta, cercando di razionalizzare una carenza. La scrittura e la leggibilità sono da considerare subalterne al ruolo del soggetto poiché legate e dipendenti a metafore, concetti, alle categorie di definizione del reale e alla stratificazione culturale del soggetto che lo utilizza. La scrittura dunque come mediata da tutto un reticolo di enunciati, direbbe Foucault, che toglie al soggetto ogni possibilità di definirsi autorevolmente attraverso le sue capacità. Nel tentativo di definire il senso il soggetto è come se si autolimitasse nella conoscenza del reale tramite un linguaggio inadeguato per colmare la distanza con la mancanza di partenza, problema che soltanto considerando i processi conoscitivi del soggetto come inconcettuali possono trovare risposta.

Una critica simile nei confronti del linguaggio possiamo trovarla anche all'interno di uno dei più importanti testi di Michel Foucault *Archeologia del sapere* (1969), anche qui il linguaggio viene considerato come un semplice prodotto ausiliario e successivo ad una ramificazione enunciativa precedente, anche qui vediamo un linguaggio inteso come "triste necessità". Foucault individua nell'enunciato, che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente, la base da cui parte ogni tipo di performance linguistica. L'archeologia non punta come sappiamo ad un'indagine empirica del linguaggio né ad una aprioristica, gli oggetti che riempiono la percezione del soggetto non devono essere trascendenti o trascendentali, si riferiscono piuttosto all'evidenza, alla familiarità percettiva. L'enunciato è l'elemento ultimo, non riducibile logicamente, isolato in sé stesso, ma che comunque può essere inserito, in un complesso di relazioni, in campi di

indagine differenti o simili. Non può essere definito a livello grammaticale in quanto ha uno statuto meta linguistico e funziona quasi come una metafora assoluta. Gli enunciati esistono indipendentemente da una lingua, i segni che compongono una lingua sono comunque successivi alla strutturazione di regole enunciative che condizionano il linguaggio dall'interno. La lingua è uno strumento per la costituzione di enunciati, ciononostante non si trovano sotto lo stesso statuto di esistenza, la prima è subordinata comunque agli enunciati. L'enunciato sta al di sopra e al di sotto anche della relazione che intraprende con l'oggetto a cui fa riferimento nel suo processo di concettualizzazione, anche se ogni enunciato può essere collocato spaziotemporalmente, possiamo dire che ha una doppia caratteristica, la prima che funge da porto sicuro da cui parte il linguaggio e la concettualizzazione, la seconda vede l'enunciato, similmente alla metafora assoluta, mutevole nelle sue interpretazioni che si stratificano spazio temporalmente. L'enunciato è comunque considerato da Foucault principalmente come la condizione che rende possibile l'esistenza del linguaggio e dei suoi oggetti come delle sue regole. Un enunciato per poter essere definito in quanto tale necessita di essere inserito all'interno di un contesto preciso, in un suo contesto. Qui il contesto viene specificato come un insieme di elementi e situazioni che motivano e determinano il senso di una frase. Un enunciato è tale solo se inserito in un campo enunciativo che offre all'enunciato un rapporto con il passato e la possibilità per un orizzonte di aspettativa. Non esiste un enunciato libero ed indipendente, una volta inserito in un contesto ha a che fare con tutti gli elementi che compongono il dato contesto.

L'enunciazione è un avvenimento che non si ripete; ha una singolarità nel tempo e nello spazio che non può essere ridotta. Ma questa singolarità lascia filtrare un certo numero di costanti (grammaticali, semantiche, logiche) attraverso le quali si può, neutralizzando il momenti dell'enunciazione e le coordinate che l'individualizzano, riconoscere la forma generale di una frase, di un significato, di una proposizione. [...] Ma non si può ridurre l'enunciato stesso a questo puro e semplice evento dell'enunciazione, perché, malgrado la sua materialità può essere ripetuto²⁹.

L'enunciato è la modalità di esistenza che rende possibile un sistema di segni, in rapporto con un campo di oggetti e prescrive la posizione di un soggetto come un complesso di posizioni possibili, lungi dall'essere qualcosa di prettamente individuale. L'enunciato non è immediatamente visibile, è al tempo stesso non visibile e non nascosto. Tutto ciò che viene a costruirsi sopra l'enunciato a livello interpretativo e storico non altera il significato dell'enunciato stesso. Il non detto è in relazione ad una mancanza che ha un

²⁹ Foucault, Michel, *L'archeologia del sapere* (*L'archéologie du savoir*, 1969), tr. it. di Giovanni Boglio, Milano, Rizzoli Editore, 1971, p. 118.

ruolo fondamentale nell'esistenza stessa dell'enunciato, andare alla ricerca di un enunciato significa andare alla ricerca del non visibile che costituisce la possibilità dell'esistenza del discorso; l'enunciato organizza più che altro il sostrato categoriale da cui poi diparte tutto il resto.

Ogni discorso al suo interno può celare una serie nascosta di significati non immediatamente accessibili. Questi si basano su un deficit formativo, su una mancanza che rende possibile la percezione di sé stessa da parte del soggetto con cui viene a contatto. La formazione discorsiva e concettuale si mostra sotto questo punto di vista come fondata su un principio di vacuità del linguaggio.

La formazione discorsiva non è dunque una totalità in sviluppo, che ha il suo particolare dinamismo o la sua particolare inezia, che si porta dietro, in un discorso non formulato, ciò che non c'è più, ciò che non dice ancora oppure ciò che la contraddizione dice al momento; non è una ricca e difficile germinazione, è una riparazione di lacune, di vuoti, di assenze, di limiti, di tagli.³⁰

L'interpretazione, il cercare il senso subitaneo del discorso esprime e mette alla luce del sole la mancanza di senso oggettiva di un soggetto cosciente che trova conforto nella moltiplicazione e stratificazione di senso nei concetti e nei discorsi.

La descrizione delle cose ha come obiettivo il chiarimento del senso in vista di una facile comprensione esterna, manifesta, immediata, ciononostante questa exteriorità si sviluppa in vista di un soggetto che rimane sempre in disparte, prende parte come non prende parte a questo processo di esternalizzazione del celato. Alcune parole hanno avuto luogo: questi avvenimenti hanno funzionato in rapporto alla loro situazione originaria, hanno lasciato tracce dietro di loro, sussistono ed esercitano, in questa stessa sussistenza all'interno della storia, un certo numero di funzioni manifeste o segrete.

Diversamente da Blumenberg per Foucault la mancanza da cui parte la necessità della ricerca di senso e significato, da cui si struttura un enunciato e, successivamente, delle performances verbali, non deve tornare al suo statuto originario, la preda non deve essere catturata dalla trappola perché la parola non è implicata in nessuna materialità. Abbiamo dunque una fondamentale differenza, per Foucault tutto il processo di concettualizzazione non ha una rilevanza pragmatica, antropologica, utile o dannosa alla vita, viene ad essere considerata in sé stessa soltanto come una performance di un soggetto, che agisce su un oggetto. Probabilmente Blumenberg avrebbe considerato Foucault come un Talete;

³⁰ *Ivi*, p. 138.

sembra in questo caso che il pensatore francese vada alla ricerca dei fondamenti del sapere dimenticandosi del mondo della vita, sembra sorgere un netto divario tra i due pensatori sotto questo punto di vista. Come abbiamo visto una corda che può essere tesa per colmare questo divario è determinata dalla concezione comune che i due pensatori hanno del linguaggio, come qualcosa di puramente mediato, derivato da elementi non a priori ma che fungono da fondamento. Gli elementi che vengono così ad emergere come concetti e altre forme linguistiche perdono completamente il loro statuto. Un concetto, anche in ottica foucaultiana, può essere considerato, data la sua formazione ed emergenza un prodotto di un progetto in vista dell'inconcettualità?

3 Ridefinizione del ruolo del soggetto

Una tematica fondamentale che interessa sia Blumenberg che Foucault, e in generale la maggior parte dei filosofi del secondo novecento, è la ridefinizione del ruolo del soggetto. Questo problema si sviluppa in entrambi gli autori in contrasto con l'esaltazione del ruolo del soggetto cosciente che ha inizio con il *cogito* cartesiano, per passare all' *Ich denke* kantiano, il quale viene considerato come assolutamente indispensabile per la conoscenza, è egli stesso che genera l'intuizione. In Kant il soggetto pensante è universale, al di là del soggetto empirico che muta, non è eliminabile, è il braccio armato della conoscenza.

Perciò ogni molteplice dell'intuizione ha una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice ha luogo. Ma la rappresentazione io penso è un atto della spontaneità, ossia non può venir ritenuta propria della sensibilità. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dalla empirica o anche appercezione originaria.³¹

Nel novecento il ruolo del soggetto viene completamente ribaltato a causa di un disinteresse, dopo l'avanzare della filosofia heideggeriana, per la metafisica e il problema della morale; la filosofia nietzscheana, e i due conflitti mondiali hanno determinato una frattura incolmabile nella riflessione sulla soggettività. Il novecento, pur vedendo un avanzare tecnologico e di benessere, in una prospettiva sostanzialmente liberale dell'economia e della vita, attraversa una forte crisi esistenziale in relazione alla possibilità del soggetto di poter agire all'interno di un mondo estremamente ramificato e globalizzato, ottica influenzata dal nichilismo che però, cerca di trovare un fondamento

³¹ Kant, Immanuel, *Critica della ragion pura* (Kritik der reinen Vernunft, 1787) tr. it. di Pietro Chiodi, Novara, UTET, 2013, p. 162, B 132.

ontologico specifico in molti autori, ad esempio, in Foucault, all'interno del sistema degli enunciati e delle pratiche discorsive, in Blumenberg all'interno del processo di concettualizzazione e definizione del reale tenendo come punti saldi la mancanza antropologica del soggetto sotto il profilo evoluzionistico e la storicità e mutevolezza di come lo stesso soggetto percepisce e definisce il reale, più nello specifico, volendo ricordare come esempi tre opere fondamentali a riguardo, *Uscite dalla caverna*, *Le realtà in cui viviamo* e *La leggibilità del mondo*.

Come abbiamo già trattato all'interno del capitolo precedente il soggetto, per Blumenberg, è caratterizzato dalla facoltà conoscitiva della *actio per distans* che fonda le sue radici all'interno della caverna nel tentativo di dare una struttura al reale che gli si trova dinanzi. Il rapporto con il reale è mediato da tutto un sistema metaforico e concettuale, si fonda così una considerazione delle possibilità del soggetto tramite lo strumento linguistico e razionale. Il soggetto, come in Foucault, in questo caso è solo una *possibilità*, non è più l'autore del libro del mondo, e anche se lo fosse, lo scrivere riguardo al mondo, costruire un sistema categoriale per definirlo, si scontra contro la storia, contro il mutamento incessante delle considerazioni riguardo alle cose e riguardo al soggetto stesso, si scaglia contro l'inconcettualità, che rende vana ogni sorta di assunzione definitiva del significato di un concetto, e contro i rapporti di forza interpretativi che mettono continuamente in discussione il punto di vista da cui il soggetto può guardare la realtà e leggere le emergenze. La mancanza da cui parte il soggetto per avviare il processo di concettualizzazione è espressione della sua posizione di inferiorità nel mondo, questa infatti prende lo statuto della non esistenza e non è detto che il soggetto, nel processo di formazione concettuale, sia in grado di poterla recuperare nel suo immediato presente, vediamo così una prevalenza dell'irreale all'interno del quale si muove il soggetto che travalica e condiziona tutta la definizione del reale in sé. In questa posizione il soggetto percepisce il suo stato di inconsistenza e non riesce ad accettare il suo stare nel mondo privo di senso, dando vita a tutto un processo di costruzione sovrastrutturale, culturale e linguistica. Tutto ciò che provoca il processo concettuale, e le mancanze da cui questo parte, sono ridistribuite sul reale portando così, in un'ottica storica del concetto, alla reinterpretazione costante della mancanza, similmente a come accade nel caso dell'enunciato, il quale rimane costante nella sua concatenazione di relazioni che permettono il possibile, ma si stratificano, al di sopra di esso, i concetti e i significati nella storia. La metaforologia può essere considerata in questo processo come il tentativo del

soggetto di ricercare il senso all'interno del reale in maniera provvisoria e più propriamente, l'inconcettualità come razionalizzazione di una carenza. Il soggetto vede in questo processo di concettualizzazione e, successivamente, di inconcettualità, ancora una volta, essere esautorato dalla posizione principale all'interno del processo conoscitivo, in quanto queste mancanze sono sì elaborate da un soggetto, ma vengono poste già in essere all'interno della realtà, vista in maniera esistenziale, in contrasto col soggetto in sé.

Il fatto stesso che il soggetto cerca la definizione del reale mostra già di per sé la sua finitezza e la sua mancanza antropologica, il senso, che comunque viene ad essere costruito a livello categoriale da un soggetto per se stesso, non può essere considerato come vero ma solo come possibile, in quanto passibile di mutamento e determinato da una causa caratterizzata da una mancanza che, nel non presente, sta nella categoria dell'indicibile e del vuoto da colmare.

La significatività, come la discute Blumenberg in *Arbeit am Mythos* (1979a), indica infatti la finitezza dell'uomo, è un prodotto del mito sempre in rapporto con uno stimolo verso ciò che non sembra possibile o realizzabile. Il mito elabora la realtà fornendole una significatività, e cioè una pregnanza, nel nostro caso un senso che si offre come una lettura possibile e come codice rinvenibile.³²

L'uomo comprende se stesso solo al di là di ciò che non è. «[...] la pire place, que nous pouvons prendre, c'est en nous»³³.

Il problema del soggetto è altresì di vitale importanza all'interno di *Archeologia del sapere* in cui se ne dà una problematizzazione in relazione alla storia e in relazione al discorso. La storia vista come continuità sistematica è soltanto una mera garanzia per un soggetto, che tramite il grande calderone della storia può ritrovare ciò che ha perso per strada e può definirsi all'interno di una discontinuità temporale oltre che culturale. Un soggetto che considera la storia come una continuità vuole costruirne la sua dimora facendo di sé il soggetto originario di ogni divenire e sistema di pensiero. Il soggetto è però decentrato rispetto a quelle che sono le sue produzioni razionali come il linguaggio e le regole di definizione del mondo dal momento in cui ha iniziato ad interrogarsi sull'inconscio, sulla sessualità, sulla parte più intima di sé senza riuscire a darne risposta. Il soggetto perde il trono di definibilità del mondo in quanto non riesce a definire

³² Demaria, Cristina, *Metaforologia e grammatologia: illegibilità del mondo e indicibilità del testo*, in Hans Blumenberg. *Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 117.

³³ M. Montaigne, *Essais*, II, 12.

totalmente nemmeno se stesso. I problemi del soggetto e delle sue produzioni sono in relazione ad una riflessione sulla struttura portante dello stesso soggetto, su come lavora a livello concettuale e secondo quali regole.

In relazione al lavoro degli enunciati il soggetto ha una posizione fortemente defilata e secondaria, perde il suo statuto di posizione originaria del discorso, sta al di sotto delle formazioni discorsive e concettuali che si formano e resistono indipendentemente dal soggetto. I concetti sono mezzi per cui un soggetto si esprime, ciononostante per la formazione del concetto in sé non è importante lo statuto di un soggetto specifico quanto le interazioni che si ramificano nella concettualizzazione. L'enunciato non rinvia a nessun soggetto che lo rende possibile né ad un soggetto che lo ha reso possibile. Foucault va contro l'idea di una ricerca dell'origine sotto questo senso concettuale poiché ogni enunciato si conserva in sé indipendentemente dal soggetto e viene riconosciuto per sé. «Il soggetto è una variabile, o meglio un insieme di variabili dell'enunciato. È una funzione derivata della primitiva, o dell'enunciato stesso»³⁴

Insomma non riferiamo le diverse modalità dell'enunciazione all'unità del suo soggetto, sia che si tratti del soggetto considerato come pura istanza fondatrice di razionalità, sia che si tratti del soggetto considerato come funzione empirica di sintesi. Né il “conoscere”, né le conoscenze.³⁵

Questa breve citazione dell'opera di Foucault ci rimanda direttamente all'estratto della *Critica della ragion pura*³⁶, possiamo notare come lo stesso Foucault utilizzi delle parole chiave in contrasto all'idea di *Ich denke* e di appercezione pura come “soggetto considerato come funzione empirica di sintesi”. Questo breve paragone può farci comprendere il modo in cui sia mutata notevolmente la posizione della filosofia nei secoli riguardo al soggetto, considerato da Kant come oggettivo e, grazie all'appercezione pura, determinante per la sintesi; in Foucault e in Blumenberg questa funzione viene totalmente a mancare, il soggetto perde la sua posizione di giudice nei confronti della natura ma allo stesso tempo non ritorna scolaro (utilizzando la metafora kantiana), il soggetto viene ad essere analizzato e criticato a livello strutturale e antropologico, nelle sue più nascoste capacità e debolezze insito all'interno dei processi del reale non in maniera “imperialistica”, ma come un animale circondato da altri animali, un animale particolare, capace di produrre, ma pur sempre un animale. Non si va ad indagare il soggetto quanto

³⁴ Deleuze, Gilles, *Foucault* (1986), tr. it. di Pier Alberto Rovatti e Federica Sossi, Napoli, Edizioni Cornopio, 2002, p. 78.

³⁵ Foucault, Michel, *L'archeologia del sapere* (*L'archéologie du savoir*, 1969), tr. it. di Giovanni Boglio, Milano, Rizzoli Editore, 1971, p. 65.

³⁶ *Supra* p. 37.

invece i discorsi come possibilità di espressione di diversi soggetti indipendenti tra loro che permettono diverse posizioni di soggettività. Non dunque un soggetto ma possibilità di essere tali, ciò sottolinea la discontinuità storica del soggetto in relazione ai discorsi. Il soggetto muta insieme al mutare delle interpretazioni di un discorso e con ciò muta tutto l'apparato categoriale e il modo di vedere il reale, un soggetto costantemente in divenire come tutto intorno a lui, come anche le sue stesse produzioni che perdono anche statuto di proprietà, non sono più oggetto prodotto, utilizzato, proprio di un soggetto. Ogni produzione intellettuale, concettuale e discorsiva perde la sua individualità, non essendoci un soggetto il reale non può essere posseduto, vige una sorta di comunitarismo interpretativo-conoscitivo che, in base ai periodi e alle categorie di definizione del reale che emergono nelle differenti coordinate spazio temporali, rende ogni soggetto identico all'altro, con le stesse capacità di poter comprendere un reale impostosi da una specifica interpretazione metaforica del libro della natura.

4 Metaforologia e archeologia, due metodologie di ricerca a confronto

Per concludere questo intenso capitolo di confronto tra Hans Blumenberg e Michel Foucault è importante analizzare le metodologie di ricerca che i due filosofi utilizzano per esporre le loro teorie. Una trattazione sistematica di questo tema, come anche delle tematiche dell'intero capitolo, richiederebbe uno studio ed un'esposizione che andrebbe oltre le mie competenze e il fine complessivo di questa tesi.

Entrambe le metodologie hanno come obiettivo la ricerca di ciò che sta alla base delle produzioni del linguaggio che in séguito si proiettano nel mondo della vita del soggetto, cercando di individuare i principi non ulteriormente riducibili logicamente, metafore assolute ed enunciati, che rendono possibile la conoscenza e come questi rimangono sostanzialmente inalterati al mutare delle sovrastrutture che al di sopra di essi si costruiscono, come metafore, concetti, teorie e interpretazioni; cercare così di individuare un percorso storico di coerenza all'interno di queste sovrastrutture, una coerenza intesa come percorso che tiene in considerazione come elemento fondante anche le discontinuità storiche ed interpretative che intercorrono nei processi di formazione di senso. I due filosofi strutturano una sorta di metodo cartesiano che sarà costante in tutte le loro opere anche se l'apparato di Foucault è centrato in un libro monotematico che analizza in maniera specifica le linee guida della metodologia, *Archeologia del sapere* appunto, quello di Blumenberg si può rintracciare più che altro nel suo modo di scrivere e fare

filosofia. Nel 1960 pubblica la sua prima opera, *Paradigmen zur einer Metaphorologie*, in cui orientativamente espone le basi teoriche da cui parte la sua ricerca e come si sviluppa il suo pensiero, ciononostante non è uno scritto sistematico come *Archeologia del sapere*, Blumenberg entra subito nel vivo della questione mostrando come funziona all'atto pratico la metaforologia analizzando diverse metafore assolute riguardo al concetto di verità, come ad esempio la metafora della “nuda” verità, o della verità come “terra incognita”. La caratteristica di Blumenberg è appunto quella di far comprendere direttamente come funziona il metodo, *Paradigmi per una metaforologia*, essendo la prima opera è breve e generica, ma all'interno del *corpus* dell'autore troviamo imprese titaniche come *Höleausgänge* (1989) o *Die Lesbarkeit der Welt* (1979) che mostrano il lavoro metaforologico analizzando la metafora dell'uscita della caverna e della leggibilità del mondo in tutti i suoi mutamenti storici, interpretativi, tenendo in considerazione la storia, le correnti filosofiche di un determinato periodo quelle scientifiche cercando di sviscerare dallo strato più esterno a quello più interno il significato profondo di una metafora, la rilevanza che questa ha nel mondo della vita e soprattutto che ruolo ha all'interno delle categorie di definizione del reale.

Un punto contrastante tra i due metodi può essere l'impostazione storicista di Blumenberg, il quale però si incentra più che altro sul concetto di fare filosofia tramite la storia della filosofia, cercando di trasporre tutto ciò in un contesto filosofico novecentesco in relazione alla filosofia di Cassirer, che trasforma la questione riguardo al “cosa possiamo conoscere” al “cosa abbiamo voluto conoscere”, e all'antropologia filosofica, considerando le ricerche “sull'utilità e il danno della storia per la vita”.

Il punto da cui parte l'analisi metaforologica è l'individuazione di una metafora assoluta e di come questa abbia la forza di essere una persistenza storica che rende possibile la produzione intellettuale. «La metaforologia di Blumenberg è appunto il luogo di costituzione dell'archivio trascendentale della memoria storico-ideale»³⁷, tiene conto delle discontinuità storiche e analizza ciò che al di sopra di essa si articola come linguaggio e produzione di significanza in un processo che mantiene la eco di quella determinazione logicamente non riducibile, la metafora assoluta, che attraversa, con un'espressione foucaultianamente impropria, trasversalmente il campo del linguaggio contaminando e facendosi contaminare dai campi semantici di riferimento che rende possibile, da un lato, e in cui viene utilizzata, dall'altro. La metafora permette di costruire

³⁷ Maj, Barnaba, *Il progetto di metaforologia e l'«Historismus» di Hans Blumenberg*, in *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 80.

al di sopra di essa una serie di interpretazioni del reale che nel tempo si modificano, ad ogni mutamento paradigmatico-interpretativo possiamo analizzare gli sviluppi del pensiero del soggetto; il pensiero muta e si esprime tramite il linguaggio metaforico il quale può essere utilizzato come traccia della posizione ermeneutica del soggetto. La metaforologia non è solo una storia delle metafore, cerca di partire da una serie di classificazioni, da metodologie di emergenza metaforiche e delle relazioni della metafora con soggetto e reale per arrivare a costruire la storia di quella metafora assoluta come paradigma dell'esistenza. Le metafore non sono soltanto dei medium retorici, la loro analisi parte comunque da elementi linguistici, letterari e culturali avendo però come obiettivo quello di ricercare se al loro interno possiamo ritrovare elementi prettamente filosofici, se sono state utilizzate da filosofi nella storia e che importanza hanno avuto nei sistemi di categorizzazione delle strutture del reale, considerando i legami con cui interseca i vari campi di indagine. Essendo che la metafora è un costrutto culturale che porta dentro di sé una vastissima gamma di elementi del nostro essere e del nostro pensiero in quanto soggetti storici viventi in un mondo da conoscere, l'analisi della metafora può essere presa come spunto per un'analisi delle fasi della coscienza, considerando il soggetto come un artigiano anonimo ma esperto che nel tempo costruisce una stratificazione di senso e di interpretazioni del reale.

Il compito di una *paradigmatica* metaforologia è certamente soltanto un lavoro preparatorio a quel "più profondo esame" [l'inconcettualità] che ancora ci incombe. [...] Che queste metafore siano nominate assolute significa soltanto che esse si mostrano resistenti alla richiesta di riduzione in termini logici, che non possono venir risolte in forma concettuale [...]; anche le metafore assolute hanno una storia. Esse hanno una storia in senso più radicale che i concetti, perché il processo delle mutazioni storiche di una metafora porta in primo piano la metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia e delle prospettive entro cui i concetti subiscono le loro modificazioni.³⁸

La metaforologia si pone, in definitiva, come una nuova ermeneutica capace di poter dare nuove interpretazioni grazie all'analisi della metafora intesa in modo semantico, non retorico, capace di aprire la ricerca ad una nuova considerazione del reale.

³⁸ Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960)* tr. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, n. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 5-6.

«La ricerca delle metafore assolute non è tanto storica, quanto piuttosto “archeologica”. L’analisi archeologica è in un certo senso l’opposto complementare di quella storica. Dove la storia manca, l’archeologia è sovrana»³⁹.

Questa citazione ci permette di fare un collegamento con la metodologia archeologica elaborata da Foucault. L’archivio è l’insieme delle pratiche e dei sistemi che permettono di tradurre in modalità discorsiva gli enunciati, permette di sistematizzare e rendere sistematizzabili tutte le emergenze storiche che influiscono sulle numerose interpretazioni stratificate sopra gli enunciati evitando che queste si confondano in un nulla di percepibile o conoscibile, mostrando allo stesso tempo le fratture che rendono possibile il mutamento. L’archivio è dunque «il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati»⁴⁰, interroga il già detto nel campo della sua esistenza, prendendo le distanze, dalla storia delle idee. Per Foucault la storia delle idee racconta la storia delle conoscenze imperfette che non sono riuscite a raggiungere la scientificità, una storia delle tematiche secolari mai cristallizzate in un sistema rigoroso più in relazione alle opinioni che alla conoscenza; cerca di descrivere le continuità oscure e i suoi ritorni in relazione ad un concetto lineare di storia, cerca di far rivivere le forme del discorso e i sostrati concettuali all’interno delle condizioni empiriche e analizza le persistenze che durano sotto cambiamenti apparenti. L’archeologia si distanzia da tutto ciò, cerca di analizzare le regole che stanno alla base della formazione dei discorsi, seguire queste regole nei vari stadi di formazione e contaminazione, allontanandosi anche dall’antropologia. L’archeologia non cerca l’origine assoluta del discorso ma una omogeneità enunciativa che permette, come abbiamo già visto, di rendere possibili soggettività. Sotto questo punto di vista Foucault può essere contrapposto a Blumenberg poiché si distacca dall’idea che in un dato periodo storico e culturale le categorie di definizione del reale influenzino ogni individuo nella sua percezione e nei suoi discorsi.

Non ci sarebbe nulla di più falso che vedere nell’analisi delle formazioni discorsive un tentativo di periodizzazione totalitaria; a partire da un certo momento e per un certo tempo, tutti la penserebbero allo stesso modo, malgrado differenze superficiali direbbero la stessa cosa, attraverso un vocabolario polimorfo, e produrrebbero una

³⁹ Melandri, Enzo, *Per una filosofia della metafora*, postfazione in: Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia* (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960) tr. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, n. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2009, p.162.

⁴⁰ Foucault, Michel, *L’archeologia del sapere* (L’archéologie du savoir, 1969), tr. it. di Giovanni Boglio, Milano, Rizzoli Editore, 1971, p. 151.

specie di grande discorso che si potrebbe percorrere indifferentemente in tutti i sensi.⁴¹

Il discorso e l'archeologia cercano di mostrare quelle che sono le contraddizioni che rendono possibile l'esistenza del discorso stesso, cercano di analizzare la misura del divario che sussiste tra le contraddizioni e le condizioni di esistenza di questo divario. Il discorso è dunque uno spazio in cui si mostrano ed entrano in relazioni contrapposizioni e contraddizioni, è necessario così, descrivere in che modo possano entrare in relazione le produzioni discorsive che riposano sugli enunciati.

Diversamente dall'antropologia filosofica, l'archeologia del sapere non punta a ricondurre un concetto o una determinazione come elementi di una totalità e di una cultura, vuole mostrare come elementi differenti si siano formati secondo regole comuni, gli enunciati appunto, in quale modo queste regole di formazione entrano in relazione tra di loro in un contesto, come concetti apparentemente diversi occupano lo stesso campo d'esperienza e uno stesso sistema categoriale per definire il reale e viceversa come concetti della stessa natura vengano utilizzati in diversi campi del sapere e in diversi periodi al variare delle categorie di definizione del reale. L'archeologia ha anche un aspetto storico, ad esempio può mostrare come una rivoluzione scientifica, in relazione ad una storia della scienza, tramite determinate condizioni epistemologiche, riesca a sorgere come discontinuità e riesca ad esercitare una così forte pressione in tutto il contesto da mutare tutto il paradigma di riferimento, avvicinandosi in parte alle teorie di Kuhn e di Blumenberg. «[la prospettiva archeologica] è l'analisi del nostro sottosuolo, il loro punto di partenza è la nostra attualità. [...] analisi critica della nostra condizione»⁴².

Fra molti intellettuali è sopravvissuta una concezione di storia organizzata sul modello del racconto come lungo susseguirsi di avvenimenti presi in una gerarchia di determinazioni: gli individui sono colti dentro questa totalità [...] ma forse essi sono al tempo stesso gli autori inconsapevoli. La storia è progetto individuale e totalità. [...] oggetto un insieme di materiali che sono stati depositati nel corso del tempo sotto forma di segni.⁴³

⁴¹ *Ivi*, p. 171.

⁴² Foucault, Michel, *Le parole e le cose* 1966 (intervista con Raymond Bellour) in "Les Lettres Françaises" n.1125, 31 marzo-6 aprile 1966, in: Foucault, Michel, *Follia e discorso, Archivio Foucault 1, interventi, colloqui, interviste, 1961-1970* (Dits et écrits, 1994) tr. it. di Gioia Costa, a cura di Judith Revel, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 112.

⁴³ Foucault, Michel, *Sui modi di scrivere la storia* (Sur les façon d'écrire l'histoire, 1967), intervista con R. Bellour, in "Les Lettres Françaises" n. 1187, 15-21 giugno 1967, in: Foucault, Michel, *Follia e discorso, Archivio Foucault 1, interventi, colloqui, interviste, 1961-1970* (Dits et écrits, 1994) tr. it. di Gioia Costa, a cura di Judith Revel, Milano, Feltrinelli, 2014, pp. 154-155.

CAPITOLO TERZO

L'ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICA DI BLUMENBERG IN RELAZIONE
ALL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DEL NOVECENTO

1 L'antropologia filosofica e il problema dell'uomo

Per affrontare coerentemente quest'ultimo capitolo sull'antropologia filosofica e fenomenologica è necessario cambiare l'oggetto del nostro discorso. Nei capitoli precedenti si è parlato prevalentemente di *soggetto* all'interno di un contesto filosofico fenomenologico, teoretico e strutturale; parlando di antropologia dobbiamo considerare come nostro oggetto di studio l'*uomo*, in tutta quella che è la sua struttura non solo mentale e culturale ma anche fisica e come queste due sfere del soggetto interagiscano tra di loro e si definiscano vicendevolmente. Pur mutando la nominazione dell'oggetto in questione risulta essenziale considerare e tenere presente tutto ciò che all'interno dei precedenti capitoli è stato definito come *peculiare* di un *soggetto cosciente* o *soggetto culturale* in relazione ai processi conoscitivi e alle metodologie di approccio alla possibilità di definire la realtà in cui questo si trova.

Parlando di *uomo* all'interno di un'antropologia filosofica il pensiero riflette maggiormente un desiderio di poter sondare e conoscere gli aspetti più pragmatici dello stesso e come si possa costruire un ponte o meno tra la duplicità esistenziale che ci caratterizza, cioè l'essere pensanti e l'essere fenomeni. Da sempre l'uomo ha cercato di costruire all'interno del suo contesto un'immagine di sé, la quale muta nella storia e all'interno delle varie culture. Questo ventaglio di definizioni e immagini che l'uomo dà di sé ci permettono di studiarlo e di studiarci come esseri in continuo mutamento. L'antropologia filosofica cerca di dare risposta al problema uomo all'interno di un contesto storico drammatico come il novecento, frutto del romanticismo e del nichilismo ottocentesco, segnato profondamente dai conflitti mondiali e dal progresso scientifico che ormai cammina con più velocità della possibilità dell'uomo di assimilarne i risultati. Lo sviluppo delle scienze ha portato alla frammentazione e alla specializzazione degli studi sull'uomo in materie e campi d'indagine sempre più settoriali. L'antropologia filosofica ha come obiettivo quello di ridare unità all'uomo e alle sue problematiche tenendo fortemente conto delle ricerche e dei risultati delle scienze, cercando un'unione decisiva tra scienza e filosofia.

L'antropologia filosofica pone le sue basi in un'unione, fuori dagli schemi, tra

positivismo ed esistenzialismo fenomenologico, cercando di dare un'interpretazione filosofica dei dati scientifici apparentemente fuori dai confini del soggetto non essendo né succube né al di sopra delle scienze, cercando di recuperare la posizione centrale dell'uomo, quasi tra l'umanesimo e l'illuminismo, che ha perso l'uomo con la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento. L'antropologia filosofica non può considerarsi solo come una branca della filosofia che si concentra sugli aspetti peculiari del vivere dell'uomo. C'è sempre stata una filosofia dell'uomo, intendendo *uomo* come un soggetto che nelle varie tappe della sua crescita intellettuale e storica produce un sapere, di vario genere, necessario al suo stare nel mondo, sperando la distanza tra la perfezione, nel sistema categoriale da lui costituito, e le sue reali possibilità, avendo sullo sfondo la filosofia kantiana che rende l'uomo centro della conoscenza, e quest'ultima derivata dalle possibilità interne dell'uomo stesso, considerandolo «di fronte a “tutte” le possibilità in cui egli può comprendersi e quindi essere»⁴⁴.

L'uomo è considerato dall'antropologia filosofica come un complesso di componenti spirituali, culturali e naturali, andando oltre lo storicismo heideggeriano in quanto l'essere è sì storico, ma completamente aperto nel tempo in base a determinazioni che l'uomo attribuisce a se stesso e all'essere. Ad esempio la forma umana che caratterizza l'essere umano greco è completamente differente dalla nostra e ha carattere transitorio, non perde la sua importanza, ma non possiamo ridurre il nostro essere presente a quello greco, ogni modo d'essere è una manifestazione parlata dell'uomo. In questo senso l'unica peculiarità dell'uomo rimane il linguaggio e con esso tutte le produzioni intellettuali ed estetico-concettuali. L'antropologia filosofica qui deve dare espressione alla struttura fondamentale che sta dietro a queste produzioni del soggetto.

L'unione delle funzioni deve attenersi alle manifestazioni date di fatto, poiché l'uomo che si esprime in esse e per il quale esse funzionano è determinabile a sua volta solo attraverso di esse e non compare egli stesso come un soggetto coglibile come tale. Egli è dato solo come l'insieme delle sue prestazioni.⁴⁵

1.1 *Homo faber e homo dionysiacus*

In relazione a quanto detto sopra possiamo prendere in considerazione, soprattutto durante il secolo scorso, due definizioni di uomo fondamentali per poter distinguere il

⁴⁴ Plessner, Helmuth, *L'uomo: una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, introd. di Hans-Peter Krüger, Roma, Armando editore, 2007, p. 45.

⁴⁵ *Ivi*, p. 100.

pensiero di Hans Blumenberg dal pensiero di altri filosofi come ad esempio Arnold Gehlen. La prima immagine di uomo caratteristica del novecento è sicuramente quella dell'*homo faber*, la quale si definisce soprattutto durante la rivoluzione scientifica del 1600 e considera l'uomo al centro di tutto il processo conoscitivo, padrone del mondo e di sé stesso, animale superiore per grazia del suo proprio intelletto, in quale determina una maggiore complessità dei risultati sui quali si applica la sua forza motrice e costruttrice. In questa prospettiva l'uomo è privo di qualsivoglia principio spirituale o metafisico che lo guida o lo determina poiché è la sua propria ragione a guidarlo nel mondo, facendo uso di simboli, concetti e strumenti non solo intellettivi ma anche tecnici prodotti grazie alla struttura della sua mente. Possiamo considerare precursori di questa immagine di uomo Democrito, Epicuro, e nello specifico Mill, Machiavelli, e, nella fine dell'ottocento, Nietzsche. Considerare l'uomo sotto questa prospettiva è di vitale importanza per quel che riguarda lo scopo dell'antropologia filosofica di ridare centralità all'uomo all'interno del reale e della natura, facendo leva sul progresso scientifico e tecnologico che vede ormai, anche oggi, l'uomo sopraffare totalmente la natura ed i suoi per i propri scopi, lasciando in disparte ogni riflessione o giustificazione di tipo metafisico o religioso la quale, al massimo, viene ad essere strumentalizzata per giustificare atti di violenza, come sempre accaduto nella storia. Un'idea di tale impatto è al centro dell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen il quale parte da una sostanziale e determinante carenza biologica dell'uomo, come vedremo successivamente, la quale porta a sviluppare nell'uomo una capacità tecnica e intellettuale che gli permette di potersi completamente esonerare dalla drammaticità della natura creando una seconda natura per potersi definire e domare il più possibile la prima.

La seconda immagine di uomo, caratteristica soprattutto nell'ottocento e fondamentale per il pensiero di Blumenberg, è quella dell'*homo dionysiacus* che affonda le sue basi sul primo romanticismo e il nichilismo nietzscheano. La riflessione riguardo all'*homo dionysiacus* si concentra sulla necessaria ed inevitabile decadenza dell'uomo, il quale ha tradito sé stesso ed il proprio ruolo nel mondo, ancorandosi alle concezioni religiose da un lato e alla cieca fiducia nella sua propria ragione dall'altro. L'essere umano ha costruito tramite concetti, teorie e strumenti tecnici un'immagine eccessiva del sé rispetto alla sua vera natura e posizione nel mondo, è destinato all'estinzione. L'uomo si rifugia nelle sue pretese di ragione e nel concetto di libertà, concetto costruito per far fronte alla vera natura dell'uomo persa all'interno di un reale che non riesce a comprendere, come del sé che non riesce a domare. Tutte le produzioni culturali dell'uomo dai concetti alle

istituzioni sono dei surrogati per sopperire alla propria mancanza antropologica. Anche Blumenberg, come Gehlen, parte dal concetto di carenza biologica dell'uomo con la differenza che tutto ciò che l'uomo costruisce per far fronte alla propria debolezza non ha la pretesa di domare il mondo, è uno strumento per poter sopravvivere e sopperire all'egemonia del reale che su di esso impervia. All'interno di tutte le produzioni tecniche ed intellettuali dell'uomo, secondo questa prospettiva, riposa la costante ed essenziale consapevolezza dell'impossibilità dell'uomo di definire sé stesso e il reale che lo circonda, ogni costruzione è una triste necessità.

Questo punto di distacco è fondamentale per poter dare una specificità alla concezione antropologica di Blumenberg, che muta la domanda essenziale dell'antropologia filosofica da "che cosa è l'uomo?" a "come è possibile che l'uomo abbia possibilità di esistere?".⁴⁶ L'uomo da sempre si è illuso riguardo alla sua posizione nel mondo e alla sicurezza della possibilità di conoscerlo, ciononostante questa presunta conoscenza è determinata da una distanza, nei confronti dell'assolutismo della realtà, mediata in base alle mancanze ed esigenze della vita. L'uomo è in una condizione di vulnerabilità rispetto alla natura e cerca di costruire tramite la ragione una realtà in cui vivere in modo tale da poterla rendere familiare e conoscibile ed entrarne in relazione. Blumenberg vede l'uomo come fenomeno visibile insito all'interno di una struttura linguistica e culturale che trova le sue radici nel mito, come approfondito in *Uscite dalla caverna*, diversamente dall'antropologia filosofica che considera l'uomo semplicemente come soggetto agente e reagente a stimoli di natura biologica. In Blumenberg l'aspetto scientifico e biologico è presente ma non preponderante come in Gehlen, riprende quello che è il concetto di carenza biologica ma il risultato è molto diverso, le produzioni intellettuali dell'uomo, come possibilità che permette l'autoconservazione dell'uomo e la creazione di circostanze favorevoli, sono in relazione alla difficoltà dell'esistenza alla luce della violenza della natura, non sono un riflesso della struttura biologica dell'uomo ma parte integrante e determinante di questa.

The transformation of a vague objectless anxiety into a specific object-directed fear is one of the earliest achievements of human beings when they still lived within the wideopen horizons of the steppes. The indeterminate threat of a frightening reality was thereby replaced by a concrete and determinate fear with regard to specific objects and events which themselves bestowed recognisable and comprehensible features to the otherwise faceless character of the world. Hand in hand with this

⁴⁶ Wetz, Franz Joseph, *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, tr. ing di Nicholas Walker, in *Iris*, I, 2 October 2009, Firenze University Press, pp. 398-414.

development, we find human beings giving concrete names to the things that belong to the reality that threatens to overwhelm them – a significant process of introducing some order into the chaos of the unknown, and an indispensable instrument for resisting the flood of sensory stimuli to which we are originally exposed. In this connection Blumenberg speaks of the “atmosphere” of this process in which things “come to language”.⁴⁷

Ciò porta al fatto che l'intera realtà e tutti i significati ed essa attribuiti dall'uomo stabiliscono una distanza dalla realtà stessa nel tentativo di domarla e renderla conoscibile, all'interno della critica che Blumenberg muove nei confronti della ragione illuministica, elemento fondamentale dell'*homo faber*, la quale viene ad essere considerata un organo ausiliario imperfetto, soggetto ad errore e a modifiche, addirittura in grado di ostacolare la vita, ma allo stesso tempo necessario per poter sopravvivere alla realtà che si staglia dinnanzi al soggetto e per costruire quella seconda natura che ci permette di sopravvivere.

1.2 Il problema della carenza biologica dell'uomo

Una delle teorie più interessanti di Arnold Gehlen, che segna buona parte del corpus filosofico di Blumenberg ed è presente anche in *Teorie dell'inconcettualità*, è la struttura carente dell'essere umano in relazione agli altri animali che popolano la terra. L'uomo non è dotato di specializzazioni biologiche che gli permettono di rispondere agli stimoli dell'ambiente in maniera immediata, non ha un rivestimento corporeo che gli permette di proteggersi, non ha una vista acuta, non ha meccanismi di difesa o di attacco nello scontro con altri animali, la sua andatura eretta non lo rende particolarmente veloce per la fuga o per la vita acquatica o ancora per l'arrampicata. Posto in una natura incontaminata a contatto con gli altri esseri viventi sarebbe destinato a perire. Allora la domanda sorge spontanea: come ha fatto l'uomo a resistere per tutto questo tempo e, soprattutto, come ha fatto a colonizzare la maggior parte della terra ferma, stanziandosi e adattandosi ad ogni tipo di ambiente, dal deserto alle foreste, dai circoli polari alle steppe? La risposta alla domanda è insita nella stessa carenza biologica dell'uomo in quanto per sopravvivere, l'uomo, ha dovuto necessariamente costruire il *suo* mondo. La realtà e la natura bombardano l'uomo di elementi e percezioni che non è in grado di sintetizzare in maniera istintiva per la mancanza di organi specifici e specializzati, così si serve di ciò che può utilizzare nella natura per poterla combattere e per poter sopravvivere, un uomo costruttore, non solo a livello tecnico ma anche a livello concettuale in quanto la realtà si

⁴⁷ Ivi, p. 407.

presenta come problema a livello percettivo, biologico e conoscitivo. Progressivamente l'uomo struttura una rete di categorie volte a definire e conoscere ciò che gli si presenta dinnanzi e sedimentare queste conoscenze nell'esperienza in modo tale da poter aprirsi all'elaborazione di nuove problematiche. L'uomo cerca sempre di rispondere agli stimoli della realtà con la stessa determinazione con cui gli vengono imposti, cercando di migliorare quanto più possibile la sua condizione in vista dell'utilità per la vita; è consegnato al mondo in una condizione di indeterminatezza sia di sé stesso sia del mondo, ciò porta ad un'infinita possibilità di perturbazioni che necessitano di risoluzioni non previste. Il mondo viene così conosciuto e interpretato in itinere, continuamente.

Noi *abbiamo esperienza* della realtà soltanto in quanto ci contrapponiamo ad essa praticamente o soltanto attraversandola con la maggior parte dei nostri sensi: tastiamo le cose viste, le palpamo, o infine le nominiamo, e così poniamo nei loro confronti un terzo genere di attività puramente umana. [...] «le teniamo davanti agli occhi», «le concepiamo», quando, in una parola, *dipaniamo la loro ambiguità*, allora lo spirito stesso comprende se stesso nelle sue proprie possibilità mentre comprende la cosa. [...] Noi addirittura non abbiamo la cosa «stessa», ma soltanto in quanto assimilata e appropriata, fusa ella molteplicità delle nostre attività.⁴⁸

Riguardo a tutto ciò Blumenberg si pone criticamente sostenendo che l'idea di Gehlen porta tutta la struttura conoscitiva dell'uomo ad avere l'unica funzione di risparmio percettivo. La prevenzione, come atteggiamento peculiare dell'uomo nell'approccio con la realtà, ha come obiettivo principale l'autoconservazione, la sopravvivenza; l'uomo di Gehlen, secondo Blumenberg, non considera tutto l'apparato conoscitivo come utile ad una possibile e successiva contemplazione e conoscenza di statura più elevata, in senso proprio *inconcettuale*, è distante dal comprendere di avere una possibilità di conoscere il reale, seppur in maniera mediata e costruita, in vista di una liberazione dalla sua egemonia. E qui ritorniamo nel pieno del discorso della teoria dell'inconcettualità:

La prevenzione realizza la libertà di considerare ciò che percepisce come un'anticipazione del possibile anche come l'opzione di attività che tendano al *godimento*. [...] Se è così, allora lo strumentario della prevenzione e dello sgravio non può essere l'apice delle produzioni umane. Anche la *prestazione del concetto* non sarebbe qualcosa di definitivo e valido per se stesso. La mia tesi: il distacco dalla contemplazione serve al *ritorno della contemplazione*.⁴⁹

⁴⁸ Gehlen, Arnold, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo* (Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, 1961), tr. it. di Sergio Cremaschi, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 48-49.

⁴⁹ Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit, 2007), tr. it. di S. Guli, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010, pp. 30-31.

2 Esonero in Gehlen e mondo culturale come seconda natura

Il concetto di esonero elaborato da Gehlen è fondamentale per poter comprendere il problema del linguaggio e dei concetti che, con una eco fortemente nietzscheana, attraversa la filosofia di Blumenberg ma anche quella di Foucault in relazione a quanto detto nel capitolo precedente.

L'esonero è la capacità dell'essere umano di poter elaborare uno strumento – sia esso tecnico o concettuale – che opera al posto dell'uomo permettendo a questo di potersi occupare di altre percezioni e altri problemi da risolvere. Questa strategia si riflette anche sull'uomo stesso, è un'azione che l'uomo compie in maniera riflessiva, che gli permette di poter trasformare le percezioni elementari ed istintuali di cui è carente in costruzioni intellettuali e conoscitive che gli permettono di poter sopravvivere e interpretare il mondo in cui vive e agire al suo interno in maniera ponderata senza troppa eccitazione dei sensi. L'esonero per Gehlen è l'unica peculiarità di un uomo impreparato biologicamente ad esistere nel mondo, il quale solo tramite le proprie facoltà intellettive e razionali è capace di crearsi un posto nel mondo, non potendo riuscire a fronteggiare l'imponente quantità di stimoli ricevuti dalla natura a causa della sua mancata specializzazione, servendosi di creazioni che interiorizza e lascia sedimentare nella propria esperienza permettendogli di crescere ed accogliere progressivamente nuove conoscenze, dando corpo alla non immediata relazione con la realtà. La percezione, grazie all'interpretazione razionale, permette di spezzare la catena dell'immediatezza, (che nell'uomo a differenza degli animali è più una sofferenza che una condizione naturale), facendo sì che tutta la realtà che costruisce l'uomo sia mediata, elaborata, interpretata costantemente per poter essere domata e per poter istituire una certa distanza dal reale per non esserne totalmente travolti.

Questa espressione [esonero] vuol significare anche un altro aspetto della medesima fattispecie, cioè il *progressivo carattere indiretto* del comportamento umano, il contatto sempre più ridotto, ma anche più sottile, più libero e più variabile. Tra l'azione e la sua meta si interpongono articolazioni intermedie le quali a loro volta divengono oggetto di un interesse derivato. [...] Quel che dunque, visto dall'esterno, è comportamento indiretto, variabile, oltrepassante l'immediatezza, se visto dall'interno è invece comportamento progettato.⁵⁰

Le percezioni, e tutto ciò che intercorre tra di esse, in maniera mediata come sopra, vengono elaborate nell'immaginazione per poter essere successivamente riprogettate in

⁵⁰ Gehlen, Arnold, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940), tr. it. di Carlo Mainoldi, a cura di Karl-Siegbert Rehberg, Milano, Feltrinelli, 1990, pp 91-92.

funzione di una conoscenza del reale nelle sue manifestazioni e successive rappresentazioni, ricordando e tenendo costante l'espressione kantiana del concetto come rappresentazione di rappresentazione ripresa anche da Blumenberg. Ogni interpretazione del reale si sedimenta in una porzione temporale e si trasforma in un comportamento, dando la possibilità all'uomo di inserirsi in tale comportamento e esonerarsi da una serie di percezioni. Ciononostante ogni comportamento, ogni esonero è la base per un comportamento e un esonero ulteriore innalzando progressivamente la possibilità definitoria del reale, portando ad un «ampliamento del dominio sul mondo circostante sulla base del primo»⁵¹. La percezione, l'esonero e la concettualizzazione dipendono anche in Gehlen da una rappresentazione che si manifesta al soggetto che sfuggendo necessita di elaborazione. Il simbolo, il linguaggio e altri strumenti esoneranti permettono di costruire un'impalcatura anticipatoria in modo da sopperire alla mancanza rendendo il soggetto possessore di una rappresentazione intellettuale che realmente non possiede. La distanza e la sua elaborazione, che media la relazione, esonera l'organismo dal contatto diretto con le percezioni e dalle mancanze delle stesse in una progressiva assimilazione graduale. Noi abbiamo esperienza delle cose nel momento in cui le possediamo con la ragione, questo possesso è determinato dalla possibilità di riutilizzo successiva all'assimilazione di una percezione. Ciononostante l'uomo cambia nel tempo e con lui anche le strutture di definizione del reale, è un'illusione considerare le cose come imperiture, un dato di fatto sta solo in una condizione di riposo in vista di una nuova interpretazione.

L'uomo nella sua dotazione carente di strumenti organici sia costretto ad appropriarsi e ad elaborare il mondo in tutti i particolari e a far crescere dentro di sé un sistema di consuetudini del comportamento vitale e dell'agire pratico.⁵²

Le forme simboliche danno la possibilità all'uomo di potersi esonerare da una continua stimolazione istintuale permettendo di sintetizzare intere concatenazioni di senso in brevi elementi che permettono la comprensione della catena stessa, già assimilata, grazie ad un semplice accenno simbolico. Il simbolico ci permette di trascurare tutta la relazione che sta alla base di un processo dandoci la possibilità di restare aperti ad altre esperienze, «liberandoci dall'onere di ripetere continuamente esperienze elementari»⁵³. L'essere

⁵¹ *Ivi*, p. 93.

⁵² Gehlen, Arnold, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo* (Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, 1961), tr. it. di Sergio Cremaschi, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 50.

⁵³ *Ivi*, p. 51.

umano grazie a tutti questi strumenti culturali e intellettuali che pone per sé riesce a condurre la sua vita partendo da istituzioni e categorie di definizione del reale che egli stesso si impone.

2.1 Cultura come seconda natura

Il processo di esonero, come abbiamo visto, permette all'essere umano di costruire un porto sicuro per poter conoscere e vivere la realtà che viene a crearsi nella storia, porto sicuro che si definisce nell'esistenza come cultura, come quella costellazione di produzioni intellettuali e tecniche entro cui l'uomo riesce a vivere e a definirsi. La possibilità di creare un mondo culturale è l'unica caratteristica che l'uomo possiede, per ciò è inutile parlare di uomo allo stato di natura come essere incontaminato, in contrasto alla teoria di Rousseau; ovunque nella linea temporale l'uomo è stato culturale, in gradi diversi ma lo è stato. Possiamo considerare in archeologia un sito abitato da esseri umani se in questo sono presenti tracce di costruzione da parte dell'uomo. Ogni costruzione non è un mero utensile, ha alle spalle una funzione esonerante e pragmatica che deriva da una riflessione sulle strutture del mondo e della posizione che l'uomo crede di avere all'interno di essa. Per questo, anche in contesti preistorici, sarebbe incauto parlare di mondi senza cultura. Per Gehlen la sfera culturale ha una giustificazione biologica, essa sorge in risposta alla carenza biologica dell'uomo permettendo così non solo di costruire un mondo culturale entro cui vivere ma anche di creare un raccordo tra essere biologico ed essere spirituale, in un continuo processo di miglioramento tecnico e concettuale. La natura viene ad essere modificata in senso favorevole alla vita. L'uomo riesce a sopravvivere al reale tramite numerosi processi di esonero che gli permettono di poter apprendere ciò che accade nel reale tramite un distacco da esso.

Noi conosciamo gli esseri umani solo grazie alle produzioni culturali che ci pervengono e al modo in cui, tramite queste, interpretano il reale, sarebbe impensabile considerare l'uomo al di fuori di esse o in assenza di esse. La natura dell'uomo ci perviene condizionata ed intrisa dall'impalcatura culturale a cui fa riferimento, ciononostante non siamo a conoscenza del sostrato che sta alla base dell'emergenza di una determinata configurazione culturale, soprattutto in contesti caratterizzati da mancanza di fonti scritte. Le differenti culture presenti nel mondo rappresentano l'essenza prospettica dell'uomo e l'impossibilità di riduzionismo. Ogni cultura dà al reale e all'uomo una propria immagine tramite strumenti logici, Le varie configurazioni del reale nella storia mutano in relazione al mutare del sentire dell'uomo e al progressivo abituarsi ad un sistema categoriale di

riferimento fino a che esso non soddisfa più le esigenze di definibilità, proprio come accade secondo Kuhn con i mutamenti paradigmatici e secondo Blumenberg con le metafore.

I modi culturali di comportamenti, i generi di pensiero e di esperienza, le forme di reazione, eccetera, sviluppati in una determinata società appaiono «naturali» a coloro che sono stati allevati entro questa società. [...] Quando queste norme vengono scosse – ciò che sempre avviene in qualche momento, anzitutto per opera di un contatto con l'esterno o di un certo grado di complicazione del sistema culturale – allora appaiono arbitrarie o convenzionali, e ad esse se ne contrappongono altre che si impongono come naturali.⁵⁴

In definitiva la cultura può essere considerata come «l'insieme delle condizioni naturali padroneggiate, modificate ed utilizzate dall'uomo con la sua attività il suo lavoro, incluse le sue abilità e le arti più condizionate, esonerate che divengono possibili solo su quella base»⁵⁵, essa funge così da sovrastruttura possibile in grado di orientare l'uomo nella sua esistenza molteplice. In *Circa alcuni motivi dell'Antropologia Filosofica* (1956) Plessner anticipa questa caratteristica dell'uomo, che sarà poi fondamentale in Blumenberg, sostenendo che nell'antropologia filosofica, come del resto in tutta la filosofia, la difficoltà sta nel fatto che l'oggetto di studio è contemporaneamente anche soggetto. È un oggetto ricco di dimensioni e rispetto ad esse soggetto, è costituito da un'ampia serie di strati ma, allo stesso tempo, ne è insito e al di sopra. L'uomo è un produttore di beni materiali e ideali, mette mano a livello costitutivo sia in sé stesso sia nella natura per godere della realtà da esso costituita. Egli stesso pone le possibilità e le strutture per potersi definire in quanto essere e per poter definire il reale in base alle sue pulsioni vitali, le quali, mutando, mutano anche il sistema di riferimento della definibilità, in un continuo mutamento non solo dei concetti esterni ma anche del concetto stesso di uomo per sé. In questo processo ci guadagna in precisione e dettaglio avvicinandosi sempre di più al suo ideale, o alla definizione precisa al concetto di riferimento.

3 Problema del linguaggio e verità in Gehlen

Come analizzato nel capitolo precedente il problema del linguaggio è centrale all'interno della discussione filosofica del novecento e tocca trasversalmente non solo ambiti come

⁵⁴ *Ivi*, p. 115.

⁵⁵ Pansera, Maria Teresa, *Antropologia filosofica. Le peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001, p. 66.

la logica e la filosofia del linguaggio in sé ma anche lo strutturalismo, la fenomenologia e l'antropologia. In Hans Blumenberg il tema del linguaggio prende spunto da basi antropologiche, ciononostante, come evidenziato, si muove più che altro in un campo fenomenologico in relazione al pensiero di Husserl che ha influenzato fortemente il filosofo di Lubeca. Oltre ad Husserl anche la teoria del linguaggio di Arnold Gehlen è stata ripresa da Blumenberg per quel che riguarda l'approccio biologico e fisiologico su cui si concentra Gehlen in relazione alla teoria dell'esonero.

Le prestazioni intellettuali e tecniche dell'uomo sono finalizzate alla possibilità di orientarsi nel mondo affinché questo divenga disponibile andando al di là dell'immediatezza istintuale carente dell'uomo, il quale ha come obiettivo quello di creare un mondo conoscibile, domabile e disponibile in cui gli enti possono essere conosciuti. Il linguaggio è l'espressione tangibile di questa azione creativa dell'uomo, è una creazione simbolica e permette all'uomo di potersi esonerare totalmente dal mondo e dalla sua carenza biologica. Il fattore simbolico è determinante poiché ci permette di considerare il linguaggio come prestazione esistente in epoche preistoriografiche, scindendo la funzione comunicativa e concettuale del linguaggio dalla sua manifestazione sotto forma di scrittura, in relazione all'idea di Gehlen riguardo l'impossibilità di un ipotetico stato di natura non contaminato dalla cultura. Vediamo dunque una doppia funzione del linguaggio, una interna, riferita al soggetto, ed una esterna, riferita al mondo da conoscere. I simboli di cui si serve il linguaggio non sono mai fissi, si riferiscono ad un oggetto ma la concordanza «trova compendio in una lunga serie di esperienze, di maneggi»⁵⁶ che ne permettono la disponibilità e definibilità. La creazione concettuale e simbolica permette progressivamente, anche nel suo mutamento, di poter aggiungere un tassello interpretativo alla conoscenza del mondo, e permette anche di rafforzare l'esonero da questo in modo da renderlo percepibile più facilmente. I simboli permettono di organizzare un sostrato categoriale, così come avviene per metafore assolute ed enunciati, che permette la comunicazione tra gli individui e di colmare la distanza stessa che si frappone tra i vari soggetti all'interno della comunicazione. Il simbolo anche per Gehlen presume un'origine pragmatica ed empirica, un'elaborazione razionale, caratterizzata dall'interpretazione e dal mutamento dello stesso prodotto e in ultima

⁵⁶ Gehlen, Arnold, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940), tr. it. di Carlo Mainoldi, a cura di Karl-Siegbert Rehberg, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 75.

istanza un ritorno nell'agire pratico. Nel momento di interpretazione razionale i simboli esistono anche al di fuori della rappresentazione di partenza e trovano statuto proprio nella ragione permettendo all'uomo di poterci riflettere e costruire un sostrato categoriale per definire il reale in relazione al futuro e al passato, esonerandolo dal mero presente istintuale.

Il linguaggio permette un'apertura comunicativa al mondo, apertura intesa come interpretazione e nominazione di stimoli che l'uomo percepisce e che, a differenza degli animali, non riesce ad elaborare in maniera istintuale. «Il mondo cresce dentro di noi in modo che noi lo troviamo come rappresentazione, come desiderio e come bisogno interpretato»⁵⁷. Ogni azione è determinata da una risposta spontanea ad uno stimolo, negli animali ciò avviene in maniera diretta e naturale, negli uomini ogni azione necessita di una mediazione intellettuale e, più in generale, mediata culturalmente. Ogni azione si inserisce in un campo interpretativo non solo semantico ma anche culturale sino a che questa percezione non viene elaborata e messa da parte, esonerata. Il linguaggio permette all'uomo di esonerarsi dalla situazione immediata, di impossibile comprensione, in quanto è esso stesso esonero e mediazione. Il linguaggio è qui inteso come fenomeno fonetico, Gehlen non considera il fattore indiretto ma propriamente il fenomeno del parlare, che necessita di un soggetto che emette un suono e un altro che lo recepisce. Già solo questo processo è mediazione, caricandolo di significato si ha l'esonero, lo stesso pensiero è reso possibile dall'atto linguistico, noi pensiamo in base a ciò che riusciamo a dire con le parole che conosciamo, in caso di mancanza costruiamo un'impalcatura simbolico-concettuale come spiegato da Blumenberg, i concetti permettono all'uomo di poter costruire un porto sicuro su cui basare un'esperienza futura ripetibile.

Le associazioni sono per principio esse stesse prodotte, sono mediate per vie motorie. In questo senso il concetto corrisponde assolutamente ai fatti, e l'associazione di impressione visiva e di suono è attivamente operata attraverso il movimento lungo il quale si dà riconoscimento. Sorge dunque qui la parola, attraverso il collegamento fonetico-motorio degli organi di senso, dell'occhio dunque e dell'orecchio. [...] in questa estremamente significativa *esperienza mancata* l'intenzione, l'attesa anticipatrice del suono linguistico coglie in primo luogo *se medesima*. Propriamente, la nascita del pensiero è ridotta tutta qui: in una delusione.⁵⁸

Anche in Plessner troviamo una riflessione simile in quanto sostiene che l'uomo cerca costantemente di risolvere in maniera definita i continui stimoli che subisce dalla realtà in una struttura artificiale che gli permette di esprimersi e di comunicare. Il fenomeno

⁵⁷ Ivi, p. 231.

⁵⁸ Ivi, p. 237.

espressivo pur basandosi sulla componente fonica e sulla struttura orale dell'uomo ha come principale fondamento l'incorporeità razionale e psichica. Il linguaggio è così la principale produzione dell'uomo in grado di mediare la sua sfera fisica e quella spirituale derivata da un rapporto contraddittorio con la realtà. «Il linguaggio rappresenta il simbolo dell'essenza umana, che realizza per suo tramite la possibilità di designare ciò che non è al momento presente e di riattualizzarlo attraverso il ragionamento [...] dà al suono fisico un contenuto e un significato ben precisi»⁵⁹. Utilizza l'assente in modo tale da poterlo renderlo strumentale ai bisogni della sfera fisica ed empirica in maniera programmatica. Il linguaggio è dunque un prodotto essenziale dell'agire umano nel tentativo di creare la sua seconda natura, è anzi ciò che rende possibile la sfera culturale in generale. Vediamo dunque in Plessner e Gehlen una considerazione maggiore nei confronti del linguaggio a differenza di Blumenberg e Foucault, i quali, come abbiamo visto nel capitolo precedente, esautorano totalmente il ruolo del linguaggio considerandolo come una possibilità e un espediente comunicativo derivato da strutture più profonde, irriducibili, quali metafore assolute ed enunciati.

3.1 Il problema della verità, tracce di inconcettualità in Arnold Gehlen

All'interno de *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), Gehlen analizza in maniera estremamente approfondita e con approccio prettamente antropologico, con pretesa di scientificità, il problema dell'uomo e del linguaggio come produzione esonerante per eccellenza. Tuttavia anche in quest'opera, risulta impossibile rimanere in un'impostazione il più possibile empirica poiché l'uomo è un essere composto da molteplici mondi e da una componente intellettuale e razionale preponderante nella sua relazione con il mondo. Per questo motivo Gehlen sente la necessità di analizzare anche ciò che sta al di sopra del linguaggio e, allo stesso tempo, al di sotto, il problema della verità.

La parola ha come funzione strumentale il rendere utilizzabile all'interno della nostra coscienza una mancanza, una estraneità e di inserirla all'interno di una prospettiva determinata. La realtà è soggetta a mutamento, non è qualcosa di fisso, oltrepassa se stessa e include in sé un mutamento prospettico facendo del linguaggio un compito senza fine. Ogni manifestazione linguistica è espressione di un sostrato molto più profondo a livello

⁵⁹ Pansera, Maria Teresa, *Antropologia filosofica. Le peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001, p. 94.

concettuale e sensoriale, è un derivato di un processo che inizialmente è impreciso e fluido in quanto nasce da una mancanza indeterminata che tenta progressivamente di arrivare ad un significato che le permette stabilità nella relazione con il reale. La percezione da cui parte la concettualizzazione e il linguaggio resiste all'interno della manifestazione nominale e nella costruzione concettuale fungendo da punto di riferimento su cui e verso cui si basa la conoscenza. «Il linguaggio è un “mondo intermedio”, teso fra la coscienza e il mondo, a un tempo congiungendoli e separandoli»⁶⁰. L'uomo si impadronisce di un pezzo di realtà dopo l'altro.

Il significato della parola, il concetto è soltanto sul piano del linguaggio, non al di sopra o dietro il mondo. Il pensiero è l'intenzione della cosa che corre nella parola, ma poiché il pensiero che si esprime nella parola trova resistenza nella cosa, ricade su se stesso (riflessione) e comprende che la parola che si va spegnendo non lo esaurisca; così ritorna indietro, per riprodursi in un'altra parola. [...] Parola e concetto non sono distinguibili. Solo nella *riflessione* il pensiero si stacca, in quanto inesaurito, dalla parola, ed è pura “pressione del senso”, finché torna a concepirsi nella parola.⁶¹

Pensiero e parola stanno in una relazione di interdefinibilità ed entrambi trovano il loro senso soltanto nella possibilità di una comunicazione intersoggettiva e di una utilità pragmatica per la comprensione del reale. In questo contesto l'esonero permette all'uomo di potersi distaccare dalla suggestione della mancanza di riferimento, il linguaggio fa da ponte tra la pioggia di percezioni e l'impossibilità di sintetizzarle istintivamente in maniera immediata, permettendo collegamenti a distanza interiori in vista di un comportamento e di azioni pragmatiche, rendendo le mancanze utilizzabili all'interno del reale. Così facendo l'uomo crea una struttura categoriale che gli permette di potersi relazionare con il mondo e con le sue stesse percezioni costruendo un porto sicuro entro cui determinare e delimitare l'esistenza. Questo porto sicuro è comunque una costruzione simbolica e metaforica del reale, non è il reale in sé e fa del linguaggio una necessità, una guida per l'uomo nel rapporto dispersivo tra il sé, il proprio corpo e la realtà.

Il significato di una parola, dice Weisgerber assai giustamente, sussiste, ha validità, senza dubbio, indipendentemente dal fatto che mi sia occorso di intenderlo, ma questo suo essere, questa sua validità non è ancora universale perché non è “per me e per ciascuno” bensì, in primo luogo e soltanto, per l'ambito della comunità linguistica.⁶²

⁶⁰ Gehlen, Arnold, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940), tr. it. di Carlo Mainoldi, a cura di Karl-Siegbert Rehberg, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 286-287.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 289.

Una formazione linguistica basilare, che viene raggiunta da tutte le culture e possibilità comunicative, è la possibilità di esprimere una rappresentazione concreta. Il livello successivo è la capacità di riflessione sui concetti, cioè una riflessione propria sulle parole e sulle strutture della conoscenza, una permanenza in se stessa del linguaggio. Ciò è possibile tramite il pensare che da una mancanza rappresentativa si rivolge a se stesso e cerca un esonero interno andando al di là della percezione da cui parte la concettualizzazione e la struttura linguistica. Questo livello superiore di riflessione permette di considerare un elemento fondamentale dell'esistenza dell'uomo, della realtà e del pensiero stesso, il prospettivismo e il mutamento, elemento che superficialmente si manifesta già nel linguaggio con i mutamenti concettuali e le differenziazioni linguistiche nella storia e all'interno di una cultura; progressivamente i concetti e le parole si caricano di significato, si stratificano, subiscono rivoluzioni, conversioni, portando e manifestando una struttura del pensiero e della realtà in continuo mutamento e in costante stato di complessità.

Di per sé il linguaggio ci permette di fissare anche a livello fonetico determinati concetti e percezioni ma deve far fronte con il problema della verità, della definizione di significato. Una verità linguistica può essere considerata a livello sociale come una convenzione riconosciuta che permette ad una cultura di comunicare e stabilire dei canoni di confronto, in generale come dice Schiller «la verità è una delle rare cose, al cui possesso solitario nessuno aspira», dunque abbiamo una funzione prettamente strumentale collettiva della verità come già visto all'interno di *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1872) e la funzione legale che assume la verità e la definizione all'interno di una società. Una verità permette di riflettere su tutto il sistema della conoscenza; io conosco se riesco a ricondurre qualcosa di sconosciuto all'interno di una struttura categoriale riconosciuta caricandola di senso per permetterle di poter essere utilizzata nella comunicazione intersoggettiva oppure, ricostruire e chiarire ciò che all'interno della struttura delle categorie di definizione del reale risulta oscuro e portarlo alla luce, chiarificarlo, tenendo presente tutto il sistema di metafore riguardo la verità in *Paradigmi per una metaforologia* (1960). La mancanza, ciò che è ignoto viene ad essere inserito in strutture stabilite tramite un lungo processo di stratificazione e mutamenti di significato e di interpretazioni, non dissimile al metodo scientifico, seppur più lungo e meno immediato e riconoscibile. Di una determinata asserzione si può dare statuto di verità nel momento in cui, sedimentatasi e costruitasi all'interno di una struttura categoriale e,

sopravvissuta ad un certo numero di perturbazioni, questa ha la possibilità di rimanere in sé stessa e sussistere indipendentemente da una determinazione concorde che la manifesta, sostanzialmente, nel momento in cui un concetto non ha più bisogno di essere comunicato tramite metafore o altri medium estetici, nel momento in cui sorge l'inconcettualità. Fino a questo punto l'analisi dell'opera di Gehlen ci sembra manifestare una relazione con la teoria dell'inconcettualità, ma in questa, né in altre opere, troviamo elementi di esautorazione del ruolo del linguaggio e del concetto. In questo contesto nel momento in cui una percezione o una riflessione acquisiscono uno statuto di verità possono fungere da punto di appoggio per un momento successivo, per una costruzione concettuale ulteriore, tuttavia Gehlen non si riferisce alla possibilità di poter avviare una contemplazione e conoscenza più fondativa, piuttosto intende la possibilità di un sempre progressivo esonero dalla realtà, un progressivo affinamento delle tecniche e degli strumenti che possano permetterlo.

Nella libertà che è propria del pensare, la libertà di proseguire in se medesimo e di intenzionare una rappresentazione nell'altra e di rapportare l'una all'altra, esso si sgancia temporaneamente dal mondo, si muove in se stesso, per tornare poi a incontrare in qualche luogo i fatti. [...] Ci stacciamo dalla realtà e di nuovo ci muoviamo nella sua direzione. Il grado massimo di esonero consiste nel fatto che il comportamento esonerato prosegua per alcun tempo in se stesso e si autoadempia. [...] Acquisire la libertà del prender posizione rispetto alla realtà, di ritirarsene momentaneamente, per poi impegnarcisi di nuovo: per tutto questo la condizione fondamentale è il linguaggio. Con la sua grandiosa capacità allusiva esso ci aiuta a staccarci dall'immediato, [...] ampliando così il presente nello spazio e nel tempo, regge l'intenzione del pensiero e media la possibilità di atteggiare il proprio comportamento sul sapere di altri. [...] Diviene una relazione meramente *possibile*. Questa verifica virtuale è la pretesa di "verità".⁶³

Riprendendo il concetto di ragione e di conoscenza illuministica, Gehlen sostiene, in parte come Blumenberg, che la ragione conosce ciò che essa stessa produce, rientrando in un contesto di realtà costruita e mutevole *mutandi homines*. La stessa definizione e la verità sono possibilità del linguaggio e del pensiero per far fronte all'indeterminatezza percettiva in cui l'uomo si trova a causa della sua carenza biologica e alla sua relazione mediata col mondo. Anche Gehlen sulle spalle di Nietzsche sostiene che la definizione è un contratto che il pensiero stipula con sé stesso per poter sopravvivere e per potersi orientare nel mondo e nel reale accogliendo come sua natura l'indeterminatezza e la stessa come punto di partenza per una possibilità di presunta determinatezza.

⁶³ *Ivi*, p. 334.

4 Sguardo su Helmuth Plessner e l'eccentricità per chiudere il cerchio

Per poter tirare le somme di tutto questo percorso in merito alla relazione che sussiste tra l'antropologia fenomenologica di Hans Blumenberg e i principi dell'antropologia filosofica, in particolare tenendo in considerazione il pensiero di Arnold Gehlen, senza dimenticare ciò che è stato affermato nei capitoli precedenti, è necessario gettare uno sguardo all'interno dell'idea di antropologia filosofica di Helmuth Plessner e la sua teoria dell'eccentricità in quanto, la sua interpretazione più esistenzialista dell'antropologia, ci permette di poter concludere il circolo interpretativo della teoria dell'inconcettualità nella sua genesi, struttura e nelle sue conseguenze, nonché fondamenta, antropologiche.

Il progetto di Plessner è quello di fondare un'antropologia filosofica che non sia secondaria alla filosofia in sé, ma che sia una filosofia prima, partendo dalla concezione che l'uomo è un concetto, un mezzo mediante il quale viene compiuta la formazione di tutti gli aspetti della cultura. L'uomo è sì al centro del processo culturale e conoscitivo ma, come anche in Foucault, è un costrutto concettuale in sé. Il suo obiettivo è quello di far emergere i paradossi che si nascondono dietro l'autodeterminazione dell'uomo, la quale risulta fallace nel tentativo di spiegare i più profondi motivi della presenza del soggetto nel mondo e le sue pretese e possibilità di conoscerlo. Va contro il neokantismo e le filosofie dell'esistenza che pongono l'uomo al centro del processo conoscitivo, mettendo in crisi il ruolo del soggetto come autorità della conoscenza, autorità che si fonda, secondo Plessner su un autoinganno. L'antropologia filosofica dovrebbe avere come obiettivo quello di mostrare il fondamento che rende possibile le prestazioni umane nella cultura; non ci sono ancora delle definizioni o teorie che ci permettono di considerare l'uomo come animale superiore, a differenza di Gehlen e la maggior parte degli esponenti dell'antropologia filosofica, nondimeno le produzioni intellettuali, di ogni genere e ambito, possono portare l'uomo a considerarsi elemento cardine dell'esistenza e della conoscenza. Devono essere prese in considerazione anche le dimensioni storiche e le stratificazioni concettuali e culturali dell'uomo e del concetto di uomo in sé che rendono possibile pensare il soggetto e l'uomo come animale simbolico e, più in generale, come soggetto di produzioni intellettuali e conoscitive, sottolineando le connessioni che, all'interno della storia del pensiero e della costruzione stessa del pensiero, intercorrono trasversali in ogni ente costituito o conosciuto dal soggetto.

L'aspetto biologico dell'uomo, nella sua connotazione sensoriale e nelle sue capacità costruttive e concettuali, non ci permette di considerarlo come unico soggetto e, in quanto

tale, al di sopra degli altri enti o esseri. Bisognerebbe delineare il soggetto in quanto essere teoretico nei suoi limiti di conoscenza e nel suo carattere limitatamente pratico per ciò che gli è possibile biologicamente e concettualmente. I nostri apparati della conoscenza non devono essere assolutizzati poiché non rappresentano l'unica possibilità dell'esistenza, anche all'interno stesso della concettualizzazione non possiamo permetterci di considerare come assoluta la nostra ragione perché intercorrono, all'interno dei processi concettuali, elementi esterni, culturali, e terzi che vanno al di là della facoltà specifica a cui abbiamo declinato la costruzione concettuale. L'antropologia filosofica di Plessner vuole portare l'uomo di fronte a se stesso per togliergli la possibilità di assolutizzarsi come fonte primaria della conoscenza dell'esistenza e della conoscenza in generale. Solo così può dare dignità all'uomo e comprenderlo nella sua essenza, cioè nel suo essere mutevole.

4.1 *Eccentricità* e rapporto mediato con il reale

L'uomo grazie alla sua posizione *eccentrica* è in grado di comprendere sé stesso come corpo, dunque sia come soggetto che come oggetto centro di sensazioni. È eccentrico in quanto riesce ad andare oltre, grazie alla ragione e alla sua componente spirituale, alla sua determinazione fisica ed empirica, ciò gli permette di rendersi conto della lacerazione che l'uomo vive in relazione alla natura a causa della sua carenza biologica. Questa lacerazione non ha come obiettivo la ricomposizione ma la considerazione dello spazio che si staglia in sé; la struttura esistenziale dell'uomo è questa stessa frattura che cerca continua mediazione, l'uomo vive la sua vita nel tentativo di sopperire alla frattura tra il proprio io e la propria natura, facendo sì che la condizione umana sia caratterizzata da una continua incertezza e una continua ricerca di sintesi della stessa. Il mondo vegetale è in una condizione di perenne apertura con il mondo, è inglobato e letteralmente radicato nell'ambiente in cui si trova senza possibilità di distaccarsene, il mondo animale è invece caratterizzato da una forma chiusa, è insito nei processi della natura ai quali risponde tramite i propri istinti vitali, ha la possibilità di superare determinati ostacoli e di risolvere determinati problemi posti dalla natura ma non ne è cosciente ed è incapace di prendere le distanze dal suo habitat essendo privo della capacità riflessiva. L'uomo riesce invece a distanziarsi da sé grazie all'autocoscienza, cioè grazie alla possibilità di considerarsi come altro da sé e di considerarsi come soggetto e come oggetto acquisendo una posizione eccentrica rispetto alla natura. L'autocoscienza e la possibilità eccentrica costituiscono anche una dicotomia esistenziale, l'essere consapevoli di poter essere altro causa

spaesatezza nei confronti del proprio essere naturale e spirituale insieme, portando il soggetto ad essere contemporaneamente in luogo e in nessun luogo. L'esistenza dell'uomo poggia sul nulla in quanto è corpo, è nel corpo ed è fuori dal corpo. L'unica vera unità di questa triplice frattura risiede nella consapevolezza della stessa e la ricerca di una possibile mediazione. La mediazione tra il proprio essere empirico e il proprio essere eccentrico può avvenire tramite la cultura in cui si correlano aspetti a priori e a posteriori in un costante mutare storico. Partendo da una percezione e da uno stimolo naturale l'uomo cerca di sopperire alla sua mancanza dandogli un senso cercando di dare atto a ciò che nella percezione sta in potenza. Questo passaggio avviene tramite l'intelletto che permette di risolvere la mediazione tramite strumenti logico linguistici.

L'uomo è in grado di oggettivare sia la realtà circostante che sé stesso e mettere in relazione queste due cose, il corpo fa parte della natura ma diventa elemento conoscitivo a sé stante nella riflessione autocosciente, ciò porta la definizione del reale ad essere veicolata dalla riflessione autocosciente, portando l'uomo a trasformare l'ambiente tramite una seconda natura culturale che gli è necessaria per sopperire alla sua carenza biologica. La definizione del reale e di sé stesso è così una forma di libertà ma allo stesso tempo una prigione necessaria.

L'uomo è insomma vittima della costrizione a costruire passo dopo passo la propria realtà, il proprio mondo, la propria vita. La posizione eccentrica gli sottrae la possibilità di una vita naturale, [...] per offrirgli in cambio un complesso sistema di sofisticate mediazioni, di prese di distanza e di simbolizzazioni. [...] Per natura [l'uomo] deve rinunciare ad un rapporto diretto con il proprio intorno e trasporre in un mondo costruito. [...] La consapevolezza di esistere, la capacità di oggettivare la realtà esterna, il proprio corpo e persino la propria realtà egologica caratterizzano il vincolo vitale dell'uomo come immediatezza mediata (*vermittelte Unmittelbarkeit*).⁶⁴

La peculiarità dell'uomo, la sua eccentricità sorge grazie alle mediazioni e alla distanza, rinunciando ad un rapporto diretto con la realtà differentemente dagli animali, eccentricità che rende possibile la consapevolezza dell'esistenza dell'uomo che necessita di un'oggettivazione seppur di difficile realizzazione. La libertà che lo rende superiore agli altri animali gli permette di comprendersi, di comprendere e manifesta la nullità peculiare dell'esistenza umana all'interno della realtà poiché sente di non avere una specifica collocazione differentemente dagli animali. L'uomo è ingabbiato nella sua libertà. Il rendersi conto di avere un lato interiore in contrasto con il mondo esteriore e il proprio

⁶⁴ Plessner, Helmuth, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens 1941), tr. it di Rasini Vallori, Milano, Bompiani, 2000, p. 13.

corpo permette all'uomo di integrare gli stimoli dell'ambiente e le mancanze in una struttura concettuale e tecnica, in generale culturale, che gli dà la possibilità di integrare la sua incompletezza naturale. All'interno del linguaggio stesso l'uomo da un lato si solleva dalla condizione animale e può dare un senso alle cose, dall'altro coglie la sua debolezza in quanto legato a questo tipo di mediazione necessaria per la comprensione del mondo.

Infatti le attività, che egli esegue in virtù dell'atteggiamento eretto del corpo (che ricorre solo temporalmente negli antropoidi) e del linguaggio, lo sollevano appunto a un livello non più accessibile agli animali. Il potere, che l'uomo acquista in tal modo, e la capacità di guardare entro le cose, la quale si potenzia fino ad attingere alla visione di sé, lo orientano a un livello più elevato. Ma su quello egli rimane non meno di un invalido, per dirla come Herder «l'invalido delle sue più alte forze». [...] L'uomo sa di essere mortale, e, nel linguaggio e nel pensiero, nel dovere e nell'inclinazione, in ciascuna relazione con gli uomini suoi pari, coglie le sue insufficienze, la sua debolezza.⁶⁵

Linguaggio e ragione sono degli strumenti sostitutivi, dei surrogati che manifestano l'inferiorità dell'uomo nei confronti del reale. Per fare fronte a ciò l'uomo crea una serie di categorie e strutture concettuali che gli permettono di poter comprendere il mondo e poterlo dominare senza rendersi conto che, così facendo, ha sì la possibilità di orientarsi nel mondo, ma allo stesso tempo si auto inganna imprigionandosi in una serie di norme e categorie da egli stesso imposte.

Solo all'uomo, in base ai suoi istinti deboli e mal diretti, è riservato il compito di creare di propria mano questa rete di rapporti e considerarli come un ambiente che abbia struttura continuamente mutevole e non mai stabilizzata, e non sempre capace di fronteggiare le vicende e i mutamenti che esso stesso ha provocato.⁶⁶

4.2 Chiudere il cerchio

Come abbiamo avuto modo di vedere la teoria dell'inconcettualità implica necessariamente una serie di conseguenze filosofiche e antropologiche che vanno oltre una lettura superficiale del corpus di Blumenberg e dello stesso scritto postumo in cui la teoria è centrale. Le intenzioni di questa tesi erano quelle di sviscerare ciò che nella teoria di Hans Blumenberg era solo un progetto interrotto dalla morte per chiudere il cerchio interpretativo di tutto il sistema filosofico dell'autore molto spesso ancorato, nella

⁶⁵ Plessner, Helmuth, *L'uomo come essere biologico*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, Bologna, il mulino, 1967, pp. 365-371, p. 371, in Pansera, Maria Teresa, *Antropologia filosofica. Le peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001, p. 202.

⁶⁶ *Ivi*, p. 206.

letteratura secondaria di riferimento, all'interpretazione metaforologica, la quale, come spero di essere riuscito a dimostrare, viene superata dalla teoria dell'inconcettualità. Ciò che della metaforologia rimane è tutta la struttura di base costituita da elementi irriducibili come le metafore assolute, ma alla vista di una teoria antropologica del concetto, in relazione alla mancanza, al concetto come trappola e alla *actio per distans*, ciò che fino ad ora è stato chiamato *metaforologia* diventa una possibilità ermeneutica, una metodologia di ricerca, come approfondito nel secondo capitolo, per sondare il terreno entro cui i concetti, tramite medium estetici quali metafore e simboli, attraversano la storia e l'esistenza dell'uomo e volgono verso la concordanza con la mancanza di partenza trovando in ciò la propria esautorazione.

Il pensiero di Blumenberg, molto spesso oscurato da filosofi più famosi e di dominio pubblico a lui contemporanei, data la sua impostazione antropologica, cerca di sondare e ricercare quelli che sono aspetti essenziali della vita umana e dello stare nel mondo nella storia. Analizzare i mutamenti concettuali e metaforici ci permette, con sguardo retrospettivo, di poter conoscere il tempo in cui stiamo vivendo e come l'uomo nel tempo abbia cambiato modo di vedere la realtà che lo circonda e sé stesso al suo interno. Una teoria antropologica del concetto, una teoria dell'inconcettualità, ci permette di dare il giusto peso alle produzioni culturali dell'uomo, riportandoci, come nell'aneddoto di Talete, con i piedi per terra, in un tempo come il nostro in cui l'assolutismo della soggettività è diventato così imponente da rendere naturale la prevaricazione di ogni uomo sull'altro, non più un popolo su un altro popolo, una religione su un'altra. La soggettività oggi vista imperialisticamente ed estremamente singolarizzata non ci permette di comprendere le mediazioni, i mutamenti e le contraddizioni che ci permettono di essere ciò che siamo nel presente e chiude totalmente ogni possibilità di guardare al futuro a causa della presunzione della propria condizione di soggetti presenti togliendoci la libertà di poter essere umani, ognuno con i nostri difetti.

Ma poiché non sono i bisogni vitali primari o la sopravvivenza a essere in gioco, si può dire altrettanto bene che l'uomo eserciti la sua facoltà di allargare il proprio orizzonte come un mero esercizio muscolare di libertà.⁶⁷

⁶⁷ Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità* (Theorie der Unbegrifflichkeit, 2007), tr. it. di S. Guli, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010, p. 145.

BIBLIOGRAFIA

Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960)*, tr. it. di Maria Vittoria Serra Hansberg, n. ed. Milano, Raffaello Cortina, 2009;

Blumenberg, Hans, *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura (Die Lesbarkeit der Welt, 1979)*, tr. it. di Bruno Argenton, ed. italiana a cura di Remo Bodei, Bologna, il Mulino, 2009;

Blumenberg, Hans, *Le realtà in cui viviamo (Wirklichkeiten, in denen wir leben, 1981)*, tr. it. di Michele Cometa, Milano: Feltrinelli, 1987;

Blumenberg, Hans, *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza (Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, 1979)*, tr. it. di Francesca Rigotti, Bologna, il Mulino, 1985;

Blumenberg, Hans, *Uscite dalla caverna (Höhlenausgänge, 1989)*, tr. it. di Martino Doni, a cura e con postfazione di Giovanni Leghissa, Milano, Medusa, 2009;

Blumenberg, Hans, *Teoria dell'inconcettualità (Theorie der Unbegrifflichkeit, 2007)*, tr. it. di S. Gulì, a cura di A. Haverkamp, Palermo, :duepunti edizioni, 2010;

Deleuze, Gilles, *Foucault (1986)*, tr. it. di Pier Alberto Rovatti e Federica Sossi, Napoli, Edizioni Cornopio, 2002;

Foucault, Michel, *Follia e discorso, Archivio Foucault 1, interventi, colloqui, interviste, 1961-1970 (Dits et écrits, 1994)*, tr. it. di Gioia Costa, a cura di Judith Revel, Milano, Feltrinelli, 2014;

Foucault, Michel, *L'archeologia del sapere (L'archéologie du savoir, 1969)*, tr. it. di Giovanni Boglio, Milano, Rizzoli Editore, 1971;

Gehlen, Arnold, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940)*, tr. it. di Carlo Mainoldi, a cura di Karl-Siegbert Rehberg, Milano, Feltrinelli, 1990;

Gehlen, Arnold, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale (Die Seele im technischen Zeitalter, 1957)*, a cura di Antimo Negri, Milano, SugarCo Edizioni, 1984;

Gehlen, Arnold, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo (Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, 1961)*, tr. it. di Sergio Cremaschi, Bologna, Il Mulino, 1987;

Kant, Immanuel, *Critica della ragion pura (Kritik der reinen Vernunft, 1787)*, tr. it. di Pietro Chiodi, Novara, UTET, 2013;

Nietzsche, Friedrich, Wilhelm, *Su verità e menzogna in senso extramurale (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, 1873)*, tr. it. di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 2015;

Nietzsche, Friedrich, Wilhelm, *Genealogia della morale, uno scritto polemico* (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887), tr. it. di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 2017;

Plessner, Helmuth, *L'uomo: una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, introd. di Hans-Peter Krüger, Roma, Armando editore, 2007;

Plessner, Helmuth, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* (Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens 1941), tr. it di Rasini Vallori, Milano, Bompiani, 2000.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

AA, VV, *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di Andrea Borsari, Bologna, Il Mulino, 1999;

Fragio, Alberto, *Blumenberg y Foucault: el análisis del poder pastoral como un ensayo de metaforología política*, in Universitas Philosophica 60, anno 30, gennaio-giugno, Bogotá, Colombia, 2013, p. 83-98;

Pansera, Maria Teresa, *Antropologia filosofica. Le peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001;

Russo, Rosarita, *Concetto e narrazione, introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Bari, Palomar Casa Editrice, 1997;

Wetz, Franz Joseph, *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, tr. ing di Nicholas Walker, in *Iris*, I, 2 October 2009, Firenze University Press, pp. 398-414.