

G.C.S.I.

## Giornale Critico di Storia delle Idee

---

Hans Blumenberg, **Paradigmi per una metaforologia** 

di Alfredo Gatto

### Scheda di lettura

Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in “Archiv für Begriffsgeschichte”, n. 6 (1960), pp. 7-142, trad. it., *Paradigmi per una metaforologia*, a c. di M.V. Serra Hansberg, intr. di E. Melandri, Il Mulino, Bologna 1969.

“La dissoluzione della metafisica richiama la metaforica a riprendere il suo posto<sup>[1]</sup>”: nell’istante stesso in cui conclude il suo sforzo letterario, Hans Blumenberg dischiude la via maestra per farsi strada nell’intricato sentiero rappresentato dalla relazione metafora-verità. In questo testo, il filosofo tedesco, anziché consegnare i termini del rapporto ad un’immediata quanto reciproca destituzione, intreccia un racconto di mutua *con-presenza* e orizzontale partecipazione, descrivendo l’intersecarsi della metaforica *della verità* accanto alla verità *della metafora*.

Il compito di questo scritto, nell’ambito di un contesto storico in cui il *dominium* della metafisica pare allentare la sua forza esplicativa, è quello di sottrarre l’istanza metaforica a quel destino che sembrerebbe accomunarla alla ormai consunta vulgata intorno al *mythos* – quello di essere, cioè, un semplice residuo storico, una rudimentale formulazione *pre-concettuale* già da sempre superata dall’esercizio della chiarezza cartesiana. Si tratta, dunque, di prendere congedo da una metaforologia come “riflessione critica”, dominata dall’idea logico-evolutiva di un continuo incremento nel cammino del sapere, portando all’evidenza un corpo di metafore irriducibili alla terminologia logica. Queste *metafore assolute*, costituendosi come traslati non deducibili a partire dalle ragioni del *logos* occidentale, finirebbero per smentire, nella loro alterità all’essere storico del concetto, ogni “pretesa cartesiana”<sup>[2]</sup>, caratterizzata dall’aprioristica assunzione di una trascendentalità aliena ad ogni immaginifica commistione<sup>[3]</sup>.

Il valore di verità delle metafore assolute è nella funzione *pragmatica* che si trovano a rivestire. La familiarità che le caratterizza deriva dal rapporto di stretta corrispondenza che hanno stabilito con una serie di interrogativi *troppo umani*, che non è l’*episteme* della ragione discorsiva a presentare innanzi al

pensiero, ma che si trovano già posti, in una correlazione talmente originaria all'esserci storico dell'uomo da renderli necessari per la sua stessa auto-comprensione. Queste metafore assolute, consegnando una rappresentazione del Tutto alla ragione finita, finiscono per *determinare un comportamento*: rendendo parzialmente oggettivabile l'idea di una Totalità di principio sottratta ad ogni verità esperibile dal senso, forniscono una chiave di accesso alla Realtà del Tutto, dando luogo ad una *prassi* volta a porre di fronte alla riflessione umana la totalità di un universo da attraversare, definire e indagare<sup>[4]</sup>. Che alle metafore assolute possa corrispondere un accesso pragmatico all'essere del mondo, è testimoniato da due metaforiche strettamente relate: tanto la *terra incognita* quanto l'*universo incompiuto*, inscrivendosi all'interno di una congiuntura storica a loro favorevole, invitano l'azione creatrice a disposizione della *ratio* umana a portare a compimento la sua progressiva realizzazione, trasformando "l'apparato formato dalla natura" in un "quadro operativo per la prestazione dell'uomo<sup>[5]</sup>". Descrivendo le ricadute 'pragmatiche' che queste due metaforiche portano con sé, Blumenberg anticipa l'idea di una ri-occupazione (*Umbesetzung*) come chiave di accesso all'ermeneutica della modernità, sottolineando la cesura fra lo spazio demiurgico conquistato dall'auto-affermazione umana e la risolta circolarità dell'accesso greco alla teoresi mondana: infatti, le due metafore in questione, a differenza della *téchne* aristotelica, che operava nell'ambito di un cosmo compiutamente *definito*, *legittimano* la prassi creatrice della volontà dell'uomo, rientrando "nella storia degli elementi di coscienza che fondano l'età della tecnica<sup>[6]</sup>". Nelle linee di confluenza di queste metafore, dunque, il mondo viene progressivamente depauperato della propria intellegibile alterità, consegnandosi alla riflessione come un essere incompiuto, disponibile all'esserci dell'uomo e al suo intelletto indagatore.

Se l'obiettivo che Blumenberg si propone è quello di sottrarre le sue riflessioni alla *pretesa cartesiana* di un'assoluta chiarificazione dei saperi storici, è proprio dalla *metafora della verità* che occorre partire. Si può parlare sia di una metafora della *possente verità*, sia di una metafora della *nuda verità*. Entrambe queste strutture metaforiche, pur attraversando un cammino non propriamente parallelo, finiscono per ricongiungersi nel punto archimedeo costituito dall'affermazione umana, trovando, nel sistema dinamico di quest'unità discorsiva, una loro decisiva trasfigurazione.

Ad una 'possente verità' che si fa strada nel processo conoscitivo a disposizione dell'uomo, imponendo con la sola pre-potente presenza le condizioni del suo essere *riconosciuta* (per divenire, nella mediazione patristica, qualcosa a cui essere *riconoscenti*), si sostituisce una 'verità possente', frutto prelibato dell'umana ricerca: il concetto di 'forza', da semplice attributo della verità, diviene la sostanza stessa del vero<sup>[7]</sup>, l'impronta decisiva della presenza umana nel mondo. La verità viene progressivamente ad implicare la violenza che è necessario esercitare affinché la si possa *legittimamente* conseguire: "proprio qui si ha il rovesciamento dell'intera metaforica della potenza della verità, nel sostituirsi della nozione della violenza che l'uomo deve fare alla verità per impadronirsene<sup>[8]</sup>". La creazione di un *metodo*, come prontuario per creare le condizioni per possedere la verità, sottrae alla verità la sua stessa naturalezza, il suo mostrarsi ed apparire come qualcosa di semplicemente 'altro' dalla violenza conoscitiva dei saperi storici. La riflessione metodologica<sup>[9]</sup> non ha più bisogno – non vuole avere *ancora* bisogno – del *dono* della ricerca: l'euristica del metodo *vuole* acquisire da lei stessa, e poi possedere, sia gli strumenti della propria ricerca, sia la completa autonomia della totalità dei suoi risultati; gli oggetti del conoscere, in questo contesto, non sono più dei *fenomeni*, non impongono più, quindi, la propria presenza

manifestandosi, ma divengono dei *prodotti*, accompagnandosi al risultato del *lavoro* conoscitivo.

Anche la metafora della ‘nuda verità’ si iscrive all’interno di questo percorso di dinamica appropriazione delle condizioni per stabilire e rilanciare il pieno possesso della verità *sul* mondo: la ragione illuministica, ‘scoprendo’ la ‘*storia*’, riconosce l’*illusione* di una nuda verità, da sempre imbellettata dai suoi umani travestimenti. A partire da questo ‘moderno’ contro-movimento del pensiero, la verità viene ‘spogliata’ del suo valore intrinseco, risolvendosi in una funzione pragmatica necessaria alla ‘provocatoria’ espansione dell’affermazione umana [10].

Sebbene il lungo lavoro del *logos* raziocinante sia riuscito a dileguare, nella presentazione che fornisce di sé, il proprio bagaglio metaforico – la metaforologia con cui *riveste* in scarni concetti il caleidoscopio di immagini da cui ha attinto i propri abiti concettuali –, è vero tuttavia che una “metaforica può giocare anche là dove compaiono esclusivamente enunciati in terminologia rigorosa [11]”. Questa *metaforica sottintesa* coinvolge anche le più impermeabili formulazioni concettuali: il meccanicismo teologico moderno, ad esempio, “è lo sviluppo di una metafora assoluta, il cui presupposto fu una nuova concezione delle capacità di prestazioni dello spirito umano [12]”. Ad una metaforica di stampo organicista, come quella ben esemplificata dal tradizionale aristotelismo, fondato su una relazione mimetica, si sostituisce la funzione pragmatica della metafora della macchina, il cui supremo rappresentante è Cartesio. Il filosofo francese, infatti, sostituendo ciò che è direttamente in suo potere a ciò che era possibile *de potentia Dei absoluta*, trova nella ‘macchina’, perfetto esempio di una struttura finalistica direttamente coordinata dall’intenzionalità umana, il massimo concentrato del *proprio* potere [13]. Connettendo la verità all’umana *potentia*, lontana da ogni naturalistica presupposizione, Cartesio abbandona il tradizionale organicismo, consegnando la propria riflessione ad un meccanicismo intenzionale, da cui è occultato, perlomeno nel cammino di ricostruzione delle proprie ragioni, ogni diretto riferimento al sostrato metaforico da cui ha preso le mosse la sua stessa ‘impresa’ conoscitiva.

Sebbene gli esempi adottati da Blumenberg sembrino ripercorrere uno schema lineare – *dalla* metafora *al* concetto –, quasi corroborando l’ingenuo paradigma evolucionista fatto proprio dall’interpretazione che la ragione occidentale fornisce a se stessa, è vero tuttavia che l’analisi del filosofo tedesco è lontana dalla volontà di dare corpo a questa ingenua parvenza, descrivendo *anche* il cammino inverso, quello che *dal* concetto si ricongiunge *alla* metafora. Le varie riletture della riforma copernicana, ad esempio, si rapportano criticamente a questa ‘scoperta’ astronomica, non tanto per il valore intrinseco che la riforma avviata da Copernico implica dal punto di vista propriamente scientifico, quanto per il valore metaforico che quest’ultima lascia in dote al pensiero [14]. Anziché, dunque, subordinare lo statuto scientifico della rivoluzione copernicana al paradigma concettuale di una logica chiarificatrice, la tradizione successiva ha dato vita ad un riesame critico interamente avvinto, circa le sue dinamiche di interesse, dalla ristrutturazione metaforica che l’accelerazione copernicana aveva reso possibile. Il mondo descritto da Copernico, in questo contesto, diviene una *funzione metaforica* capace di delegittimare indirettamente un accesso teleologico all’ordine complessivo del mondo (“solo la metafora copernicana”, infatti, “fece esplodere primamente il *pathos* della deteleologizzazione [15]”). Il paradosso sottolineato da Blumenberg, particolarmente interessante come esempio di eterogenesi dei fini, riguarda la mancata comprensione, da parte di ‘dotti’ del tempo, delle reali implicazioni della riforma scientifica all’opera: “non si vide che

*Copernico sacrificava la zavorra di una cosmologia di solo effetto metaforico* per assicurare all'uomo la sua destinazione di verace «contemplator coeli<sup>[16]</sup>». L'astronomo, volendo prendere *congedo dalla metafora*, abbandonando l'immagine per la 'cosa' da essa significata, finì per rendere possibile l'opposta interpretazione che il suo lavoro avrebbe voluto favorire: l'immediata accessibilità, infatti, dell'*immagine* che il suo lavoro favoriva, consegnò alla storia successiva dello spirito la 'traduzione' della sua scoperta secondo le coordinate di una 'logica' metaforica.

Concludiamo la nostra analisi del testo di Blumenberg con un breve accenno ai rapporti fra la metafora e il mito. Elaborando una *tipologia di sviluppi storici della metaforica*, ad essere importanti nell'analisi dello storico divengono i *momenti di passaggio*<sup>[17]</sup>, le chiusure e dis-chiusure dei paradigmi di rilettura delle varie porzioni dell'esistente: un tale fondamentale *metaxy*, nella *non* linearità di queste fratture epistemiche, è quello rappresentato dal dislivello costituito dal *mito* e dalla *metafora*.

Nell'esegesi allegorica del mito che la Stoa consegna alle successive interpretazioni, è operante quello stesso pregiudizio che, nella storia della filosofia, coinvolgerà la struttura della metafora: la verità del mito è da sempre un termine di quella correlazione 'sproporzionata' che vede il contenuto intenzionato dal mito come un eterno passato – un'infanzia pre-logica – del prepotente *dominium* del *logos*<sup>[18]</sup>. Tuttavia, al pari della metafora assoluta, anche il mito, lontano dall'essere una forma primitiva dell'autocomprensione dello spirito umano, contiene ed espone '*domande vitali*', quesiti, dunque, che si sottraggono, di principio, ad un'analisi e ad una risposta teoretica, rendendole invece possibili. La differenza fra mito-e-metafora, lontana dal trovarsi nella comune inutilità teorica che rivestono ai fini di una compiuta organizzazione del sapere storico, proviene semmai da una differenza *genetica*: se "il mito porta la sanzione della sua antichissima e inesorabile provenienza", la metafora, al contrario, "deve presentarsi apertamente come finzione e dare mostra di sé solo facendo cogliere una possibilità di intelligenza<sup>[19]</sup>".

Ad ogni modo, entrambi questi domini di comprensione dello spirito, se analizzati senza alcun esiziale presupposto 'evoluzionista', si discostano da quel "cartesianesimo in anticipo" (l'espressione è del filosofo tedesco) che, interessato a garantire la propria coerenza attraverso l'eliminazione dell'elemento 'perturbante' la propria chiarificazione progressiva, finisce per negare e circoscrivere la 'verità figurale' che queste griglie di intelligibilità consegnano all'umana comprensione. Le metafore assolute – come il contenuto indeducibile del mito – si impongono al pensiero, *dis-ponendolo* all'ascolto della propria stessa origine. Il fatto che l'*ab*-solutezza di queste metafore sia stata storicamente ridimensionata, eliminando l'immagine di un 'altro' da sempre co-implicato all'esercizio chiaro e distinto del pensiero, è indice delle finitezza di una logica senza memoria, che conquista la luminosità del proprio puro sguardo teoretico dimenticando la luce che le consente di continuare ad osservare il libro del mondo.

---

[1] H.Blumenberg, *op. cit.*, pag. 183.

[2] "Queste considerazioni, di natura storica, sul carattere di «copertura» della metafora, ci portano alla domanda fondamentale:

sotto quali presupposti possano legittimarsi metafore nella lingua filosofica. Innanzitutto, le metafore possono essere residui storici, rudimenti sulla via «dal mito al logos»; come tali sono indici della provvisorietà che caratterizza, cartesianamente, la situazione ancora sempre storica della filosofia, la quale deve commisurarsi all'idealità regolativa del logos puro. Metaforologia sarebbe qui riflessione critica, il cui compito è scoprire e rendere intollerabile l'improprietà della enunciazione traslata. Ma certe metafore potrebbero anche essere, in via puramente ipotetica, elementi primi della lingua filosofica, «traslati» irriducibili alle proprietà della terminologia logica. Se si potesse dimostrare che ci sono traslati tali che si potrebbero denominare *metafore assolute*, allora l'accertamento e l'analisi della loro funzione d'enunciato non risolvibile in concetti costituirebbe una parte essenziale della storia del pensiero (dei concetti intesi in un senso così esteso). Ma c'è di più: l'identificazione di metafore assolute farebbe apparire in una luce diversa anche quelle metafore inizialmente qualificate come resti rudimentali, in quanto proprio la pretesa cartesiana a una teleologia di logicizzazione, nel cui contesto esse vengono appunto indiziate come «residuati», avrebbe finito con l'infrangersi di fronte all'esistenza di traslati assoluti", *Ibid.*, pag. 6.

[3] Secondo Blumenberg, anche l'interesse vichiano per le componenti immaginifiche proprie dell'apparato metaforico sarebbe stato, ad ogni modo, viziato dall'errore cartesiano; anche Vico, infatti, è "ricaduto a suo modo nello schema cartesiano allorché ha riservato per la lingua della fantasia un'epoca primitiva della storia", *Ibid.*, pag. 7.

[4] "Chiediamo di nuovo quale sia la rilevanza delle metafore assolute, quale sia la loro verità *storica*. La loro verità è, in una accezione molto lata, *pragmatica*. Il loro contenuto determina un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile", *Ibid.*, pag. 23.

[5] "La funzione pragmatica della metafora assoluta vorrei dimostrarla ora alla luce di due esempi molto specifici, nel caso della metafora della terra incognita e in quello della metaforica del «mondo incompiuto». Per ambedue è caratteristico che esse derivino da «esperienze» storiche ben determinate: l'una assume metaforicamente il dato dell'età delle scoperte, il fatto che il «mondo conosciuto» da secoli in misura pressoché costante, che sembrava avesse solo ai margini alcune zone non conosciute, veniva a grado a grado rivelandosi come un piccolo angolo della terra; l'altra trae dalla nozione nuova della cosmologia evolucionista, dal momento della considerazione analogica dell'universo come parte di un'opera di fabbricazione, la conseguenza metaforica di un «compito» riservato all'uomo, consistente nel portare a compimento l'opera ancora lasciata a mezzo. Sviluppo è nozione che cammin facendo, attraverso la metafora, assume un significato *transitivo*; l'apparato formato dalla natura viene trasformato in quadro operativo per la prestazione dell'uomo", *Ibid.*, pag. 73.

[6] *Ibid.*, pag. 81.

[7] "Mentre la forma tradizionale della metafora presenta la «forza» come un attributo legittimo della verità, che mette in atto l'esecuzione di un diritto originario, in Hume la forza è diventata l'unica e sola «sostanza» della verità. «Verità» è solamente il nome per il fatto che nella coscienza umana determinate rappresentazioni, per il *quantum* di energia loro inerente, hanno il sopravvento su altre e così danno luogo alla costituzione dello status di «belief»; così il criterio di distinzione fra le idee vere e false è la «superior force» delle vere, meglio: di una classe di idee le quali appunto perciò vengono denominate «vere», *Ibid.*, pagg. 18-19.

[8] *Ibid.*, pag. 31.

[9] L'esempio paradigmatico di questa particolare congiuntura storica è Bacone, in cui, forse per la prima volta, i concetti di *labour* e *truth* compaiono all'interno di una stessa proposizione. Nell'universo conoscitivo del filosofo inglese, "l'uomo non è più, come nella concezione aristotelica del rapporto di natura e tecnica, il cooperatore dei processi della natura, che per imitazione mette a posto e porta a compimento ciò che la natura lascia a mezza strada, ma non può modificare, trasformare, foggare da capo a fondo (...) L'uomo non ha bisogno di attenersi allo statuto eidetico della natura, egli deve solo conoscere la regola costitutiva e la forza dei processi naturali, per «poter tutto». Da questo punto di vista, la resistenza che la natura oppone allo scoprimento della sua verità assume l'aspetto di una specie di reazione autoconservativa contro la volontà tecnica di trasformazione dell'uomo", *Ibid.*, pagg. 32-33.

[10] "La misura in cui dovrà darsi la verità non viene affatto determinata dal valore intrinseco di questa, bensì dalla sua funzione di iniziazione e provocazione rispetto all'espansione, alla realizzazione, all'affermazione di sé dell'uomo. Il carattere di «davoro» della verità, lo «sforzo sincero» di dedizione ad essa che si richiede, è elevato qui a valore nettamente positivo e rivendicato in proprietà, al punto che il processo che ne risulta svaluta ed estrania da sé il risultato", *Ibid.*, pag. 69.

[11] *Ibid.*, pag. 87.

[12] *Ibid.*, pag. 94.

[13] "L'uomo sostituisce ciò che egli «può», o «potrebbe», *in luogo* del prodotto ritenuto conoscibile, della divina «potentia assoluta». Il supremo concentrato di ciò che l'uomo «può» è per Cartesio la macchina, come la struttura finalistica costituita in piena intenzionalità, che diviene ora addirittura un concetto di contrasto rispetto alla «natura», la cui esplicazione teleologica è preclusa all'età moderna col divieto più rigoroso (...) Il fenomeno viene inteso come il prodotto la cui esplicazione diretta, perché veicolata dal prodotto come fine, è appunto la macchina", *Ibid.*, pag. 95.

[14] “Queste interpretazioni [quelle, cioè, relative alle diverse e possibili riletture critiche della scoperta copernicana] potrebbero arrochirsi di molte citazioni ancora. A noi bastano queste, per rilevare il dato decisivo: nessuna di esse ha niente a che fare con l’evento della riforma copernicana come opera di astronomia a livello *teoretico-terminologico*. Esse prendono ciò che è avvenuto in quella scoperta, non come conoscenza, non come ipotesi, bensì *come metafora*! E proprio come *metafora assoluta*, dal momento che la ristrutturazione copernicana del cosmo viene assunta a modello orientativo per rispondere a una questione che non ammette le si dia risposta con mezzi puramente teoretici e concettuali”, *Ibid.*, pag. 139.

[15] *Ibid.*, pag. 140.

[16] *Ibid.*, pag. 147 (corsivo nostro).

[17] “Una metaforologia – come parte del compito di una storia di concetti e come questa nella sua totalità – ha da essere sempre una disciplina accessoria della filosofia nel suo comprendersi dalla sua storia e nel suo realizzare il proprio presente. La tipologia di sviluppi storici delle metafore è intesa corrispondentemente ad acquisire e differenziare aspetti – forse aspetti nuovi – del processo storico di autocomprensione della filosofia. Perciò soprattutto i *momenti di passaggio* faranno risultare più accentuatamente la specificità delle metafore e della loro funzione espressiva. Un tale fenomeno di «passaggio» si presenta nel rapporto di *mito e metaforica*”, *Ibid.*, pag. 107.

[18] “Lo schema della dualità di mito e logos, quindi del passaggio «dal mito al logos», non basta per intendere a pieno le differenze funzionali. L’esegesi allegorica dei miti, quale hanno praticato prima la sofistica e poi soprattutto la Stoa, ha inteso il mito come «forma» pre-logica, come enunciazione insuscettibile, per principio, di mutamento, e con questo schema coincide una spiegazione del mito ancor oggi non superata, la quale l’intende come fenomeno «pre-logico», subordinato a una forma primitiva dello «sviluppo» dello spirito umano”, *Ibid.*, pagg. 107-108.

[19] *Ibid.*, pag. 108.