27.dianoia

Rivista di filosofia

anno XXIII, dicembre 2018

Mucchi Editore

27.dianoia

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

Mucchi Editore

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

Direttrice Mariafranca Spallanzani
Vicedirettrice Marina Lalatta Costerbosa

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

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

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

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

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

Abbonamento annuo (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00;
numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00
versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.
La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015
ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

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

© STEM Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059374094
info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it
facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore instagram.com/mucchi_editore

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

27. dianoia

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

a cura di Diego Donna e Piero Schiavo

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

Sezione prima
Ermeneutica dell'illuminismo

13 Denis Thouard, *Blumenberg et l'herméneutique de la lecture. Phénoménologie de la culture et philologie du monde*

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

45 Jean-Claude Monod, *Curiosité insatiable et raison humaine : sur une tension de la philosophie des Lumières*

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

69 Carlo Gentili, *Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito*

Sezione seconda
Il dibattito sulla modernità

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

95 Thierry Gontier, *La modernité: récidive gnostique ou sortie du gnosticisme? Blumenberg et Voegelin*

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

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

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

149 Paolo Caloni, *La ragione sulla soglia fra assolutismo e contingenza della realtà*

Sezione terza
Filosofia e storia della filosofia

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

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

185 Piero Schiavo, *Il riso del filosofo di Abdera. Il filosofo e la condizione umana nella modernità*

197 Diego Donna, *Autoconservazione e inerzia. Blumenberg lettore di Spinoza e la costituzione della razionalità moderna*

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

a cura di Diego Donna e Piero Schiavo

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

Martin Rueff, Mariafranca Spallanzani

Esiste un'ermeneutica dell'Illuminismo? L'Illuminismo, che Kant definiva come un'età della critica, è anche un'età dell'ermeneutica? Le domande sono pertinenti ed importanti e sono all'origine della nostra ricerca che ha riunito sotto il titolo «Herméneutique des Lumières» quattro gruppi di studiosi di letteratura, musica, storia e filosofia che fanno capo all'Università e all'Institut et Musée Voltaire di Ginevra e all'Università di Bologna attorno al progetto di costruire e proporre una nuova ermeneutica dei Lumi a partire da una riflessione sulle teorie e sulle pratiche di comprensione messe in opera dai protagonisti dell'età e da uno studio delle teorie elaborate dagli interpreti contemporanei[1].

Il progetto è ambizioso, ma non si nasconde certo le difficoltà che esso comporta: misurandosi con certe interpretazioni 'nobili' dell'ermeneutica filosofica, da Schleiermacher ad Heidegger, da Gadamer a Foucault, che hanno considerato l'Illuminismo come un periodo di latenza o di assenza della pratica e del pensiero dell'ermeneutica, la nostra ricerca, sostenuta anche da vari studi recenti[2], rivendica la possibilità, se non la necessità, di porre l'ermeneutica stessa al centro della cultura di quest'età, per fare dell'ermeneutica dell'Illuminismo un momento forte dell'ermeneutica filosofica e

[1] Il progetto "Herméneutique des Lumières" (2014-2018) è stato finanziato dal Fonds national suisse de la recherche scienfique (FNS/Sinergia).

[2] F. Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Bergamo, Lubrina editore, 1990; *Hermeneutik der Aufklärung*, a cura di A. Bühler, L. Cataldi Madonna, Hambourg, F. Meiner, 1994; *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, a cura di A. Büler, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994; K. Petrus, *Genese und Analyse: Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1997; R. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1999; D. Thouard, *Critique philologique et philosophie chez Le Clerc, Heumann et Kant*, in «Revue Philosophique», 1999, pp. 151-168, e, dello stesso autore, *Qu'est-ce qu'une «herméneutique critique»?*, in «Methodos» [En ligne], 2/2002; *La Naissance du paradigme herméneutique: De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, a cura di A. Laks, A. Neschke-Hentschke, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008; *L'effettività dell'ermeneutica*, a cura di M.G. Lombardo, A. Romele, Milano, Franco Angeli, 2011. Ma anche J. Greisch nell'articolo *Le principe d'équité comme «âme de l'herméneutique»*, in «Revue de métaphysique et de morale», 2001/1 (n. 29), pp. 19-42.

dell'ermeneutica critica. Questa la nostra ipotesi e questa la nostra scommessa. È in gioco, insomma, la definizione di una nuova idea della razionalità dei Lumi che, nei testi dell'età, non si riduce ad antitesi concettuale del pensiero mitico, con il pericolo di ricadere essa stessa nel mito sanguinario di una ragione tecnica e strumentale che Adorno e Horkheimer denunciavano e condannavano, ma che, insieme al ruolo della critica e della riflessione, sa invece riabilitare l'esperienza e la sensibilità, sa raccontare il tempo degli eventi storici e sentire il tempo della vita degli uomini: una ragione critica, moderna, aperta, capace di un'etica della comprensione e del rispetto.

Così, dopo il convegno ginevrino «Hermès philosophe. Théorie et pratique de l'interprétation au siècle des Lumières» (13-15 ottobre 2016), abbiamo organizzato a Bologna (17-19 maggio 2017) un convegno dedicato all'interpretazione dell'Illuminismo che emerge a trama dall'opera monumentale di Hans Blumenberg. Abbiamo ripreso nel sottotitolo del convegno – «La costituzione della razionalità moderna» – il sottotitolo della memoria che Blumenberg aveva pubblicato nel 1969 *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitutzion der Modernen Rationalität* proprio per verificare sui suoi testi questa nostra idea e per cercare di mostrarne una testimonianza autorevole nella sua opera, Blumenberg essendo insieme l'autore di un'ermeneutica filosofica che si è misurato con la filosofia dell'Illuminismo, e l'interprete di quell'ermeneutica filosofica che l'Illuminismo stesso ha esercitato come pratica teorica sui propri concetti e sui propri progetti come dottrina universale della comprensione e della spiegazione.

La questione è innanzi tutto bibliografica: nell'immensa, complessa e composita opera di Blumenberg, in cui la storia concettuale, la filosofia, l'ermeneutica, la retorica, la filologia, l'estetica, la semiotica, la linguistica concorrono tutte a fare emergere, descrivere e definire le forme di pensiero della modernità, la filosofia dell'Illuminismo s'impone alla riflessione del filosofo tedesco come riferimento fondamentale della modernità stessa e, nei suoi testi, si articola a diverse prospettive che s'incontrano nell'unità articolata di scritture e di determinazioni di estremo interesse. Coniugando antropologia filosofica e variazione storica sul terreno delle scienze umane, per l'Illuminismo Blumenberg affronta infatti una massa impressionante di opere settecentesche alle frontiere dei saperi e al di là delle periodizzazioni: come se la filosofia dell'Illuminismo superasse le

definizioni disciplinari e i limiti cronologici tradizionali, e gli offrisse l'occasione per una più ampia riflessione teorica sulla nozione stessa di *epoca moderna* e, insieme, per la ricerca di una sorta di storia concettuale delle sue variazioni temporali che permette di pensare tale nozione come un insieme complesso di concetti e di immagini e come un processo aperto di importanti trasformazioni. Messa alla prova, la filosofia dei Lumi, che si designa attraverso l'immagine della luce e si dichiara nel suo significato generale a partire dal suo lessico, viene così ad offrire una campionatura estremamente ricca e convincente di quelle «traslazioni espressive di traslazioni di significati» che caratterizzano la modernità non tanto nella sua determinatezza storica o nella sua coerenza concettuale, quanto nella sua valenza antropologica. Attraverso un'ermeneutica capace di decostruire (*destruieren*) il presunto «naturale» riconducendone l'«artificialità» in quel sistema funzionale delle prestazioni elementari dell'uomo che è la vita (*Wirklichkeiten in denen wir leben)*, lo studio appassionante che Blumenberg conduce sulla modernità, e sull'Illuminismo in particolare, diventa infatti una vasta inchiesta filosofica sui modi dell'autoriflessione moderna, e si rivela come un'ampia ricerca antropologica sulla tensione costitutiva di quest'*epoca* tra «l'opacità inarticolata della coscienza naturale» e «l'intenzionalità prospettica della coscienza intellettuale», con tutte le cadute nella fatticità finita del contingente e le aspirazioni all'idealità infinita che caratterizzano «in dramma» la storia europea di vari secoli.

La questione filologica diventa così questione radicalmente filosofica. Interprete di una cultura della ragione che è anche una cultura dei suoi limiti e dei suoi eccessi, Blumenberg assume i testi della filosofia dei Lumi nella forma di una considerazione storica che non trascura le continuità delle genealogie e delle eredità filosofiche, ma che sa riconoscerne anche le discontinuità e i caratteri propri che la connotano come la filosofia di un'epoca «determinata». Teorico della legittimità dell'età moderna, Blumenberg analizza le idee-forza che caratterizzano quest'età come un'epoca radicalmente «nuova» e «originale» rispetto al passato attraverso un'indagine filosofica che non dimentica gli attori del pensiero né gli autori dei libri, ma che sa identificare anche «le parti inespresse del discorso» e scoprirne le curvature indotte dal sistema di metafore che le traducono. Ermeneuta delle trasformazioni delle immagini che orientano il pensiero verso l'astrazione categoriale, Blumenberg esamina così le modalità espressive di alcune figure privilegiate della cultura dell'età secon-

do le istanze di una semantica metaforica che, pour avvalendosi delle analisi dei concetti, sa mettere in rilievo anche le traslazioni figurate del linguaggio, secondo le strategie metodiche di quella «teoria dell'inconcettualità» fondata sul «principio di ragion insufficiente» che opponeva alla «concettualità pura» di cartesiana memoria come una nuova genealogia e una nuova logica della conoscenza.

Nell'opera di Blumenberg, insomma, il razionalismo del concetto e l'espressività dell'immagine concorrono all'identificazione delle immagini attraverso le quali l'Illuminismo traduce le sue certezze e i suoi dubbi, le sue aspirazioni e le sue delusioni, istaurando così nella storia uno «stile di pensiero» inconfondibile: come la metafora della luce o quella del libro e del naufragio, «metafore assolute» della verità, della leggibilità del mondo e dei rischi dell'esistenza, che Blumenberg ritrova centrali nel pensiero moderno e di cui analizza i mutamenti di significato che caratterizzano la filosofia dell'Illuminismo come una filosofia problematica, orientata verso il futuro secondo una teoria del progresso della ragione, ma già consapevole dei suoi limiti e dei suoi pericoli, se non della sua decadenza.

E reclama così una nuova dialettica dell'Illuminismo. Gli articoli che abbiamo qui raccolto in volume e che redigono a testo gli interventi al convegno bolognese offrono un tentativo di una possibile ricostruzione di questa nuova dialettica.

Sezione prima
Ermeneutica dell'Illuminismo

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

Denis Thouard

Hans Blumenberg, in The Legibility of the World*, introduces what a study of the perceptive and cognitive bearing of reading might be within a cultural history equivalent to the history of the becoming man of man. And yet, even while promising such an inquiry, all he delivers, with a few rare exceptions, is a review of certain uses of the metaphor of the «book of nature». The focus is surreptitiously shifted from the conditions and implications of «reading», understood as legibility,* Lesbarkeit*, to the simple usage of a cultural object taken as an «absolute metaphor», i.e. the world as a book. This leaves an entire project remaining to be fulfilled, concerning the invention of the mind in the practice of reading. In order to prolong this inquiry, it is therefore not so much a question of exploring the genesis of the categories of thought as it is of examining the ways in which thought is exercised under the liberating constraint of writing and reading. Delving deeper into the practice of reading leads to an experience capable of transforming the framework of thought. Returning to a piece of writing, constituting a text and the challenge of interpreting it bring about intensive practices of producing layers of sense, which cannot be separated from an innovating production of meanings. Here, we will firstly retrace the ambiguity of the project surrounding the book of nature, then investigate the paths opened by a consideration of reading as a cultural experience, and lastly attempt to extend this project towards a philology of the world.*

Keywords: *Book, Reading, Hermeneutics, Philology, Science.*

L'illisibilité peut toucher les écrits, comme la lisibilité s'appliquer au monde. La philosophie de Hans Blumenberg ne se lit pas aisément. Elle passe par de nombreuses sinuosités, qui en masquent le dessein principal. Ses détours par le récit, le mythe et l'anecdote en font aussi le charme, et lui ont assuré une audience plus vaste que n'en jouissent ordinairement les philosophes[1]. Blumenberg raconte non seulement la philosophie, mais aussi l'histoire de la culture, dont la science de la nature est une pièce centrale. Il réconcilie les différents récits.

[1] Respectivement H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 ; *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 ; *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987 (l'œuvre de Blumenberg est publiée chez le même éditeur. Je n'indique par la suite que l'année de publication).

Et pourtant, cette lecture reste difficile. Les phrases se dérobent à l'intelligence immédiate. Elles sont retorses, offrant souvent une double entente, préservant le secret de leur signification et par là l'intérêt de la lecture. Elles se refusent à une vision d'ensemble, à une progression hiérarchique, pour s'enfoncer dans le détail, parfois pour partir dans la digression. La syntaxe s'ouvre aux circonstancielles et accueille souvent l'inversion. L'on s'interroge alors sur les relations du sujet et du complément. Pour cela, Blumenberg est un auteur difficile à traduire et est souvent mal traduit, au sens où le suspens sémantique orchestré par ses phrases n'est pas respecté, encore moins restitué, par des traducteurs souvent contraints d'avancer à marches forcées dans sa jungle verbale. Chaque phrase pousse à l'interrogation. La lecture s'arrête fréquemment pour des pauses méditatives, des moments de ressaisissement. Autrement dit, l'écriture de Hans Blumenberg met en scène une ascèse philosophique particulière : l'exercice du détour.

Le détour est la définition de la culture : l'objet même de sa philosophie. Il y aurait donc une sorte de mimétisme entre les livres de Blumenberg et ce dont ils parlent.

L'homme est un être de culture. La culture, cet art du détour, qui comprend aussi bien l'ascèse théorique, aide à vivre, à surmonter la peur élémentaire, à coexister avec ses propres démons. La science nous exile hors du monde de la vie, elle est cet extrême de la culture qui nous désoriente. Mais elle nous permet aussi de nous y retrouver, à charge pour nous de savoir méditer ce qui résiste à son élan d'abstraction, en dépôt dans les mythes, les images, les métaphores[2]. L'entreprise n'est pas sans rapport avec la visée d'une anthropologie symbolique, avec une attention plus nette pour la crise que la science introduit en nous détachant du monde de la vie[3], et un sens plus marqué de la contingence humaine, de la fragilité de l'édifice culturel.

Le monde est le cadre de la vie de l'homme. La conceptualisation de ce cadre donne lieu aux cosmogonies et aux cosmologies, dont les transformations ont occupé principalement Blumenberg. L'irruption du « monde copernicien » est aussi l'événement majeur de la modernité qui confronte l'homme à un univers infini, où aucune

[2] *Arbeit am Mythos* expose la conception d'une raison qui ne peut et n'a pas intérêt à se débarrasser du mythe.

[3] *Die Genesis der kopernikanischen Welt* est à cet égard une réponse à la *Krisis* de Husserl, qui avait fait l'objet du travail d'habilitation de Blumenberg, comme le livre sur le mythe une réponse à la philosophie de Cassirer.

place ne lui est plus assurée. C'est ce qui pose la question de la « légitimité » de cet âge, objet de l'autre grand ouvrage de Blumenberg[4].

La lisibilité du monde est relativement en marge de ces grands blocs[5]. D'un côté, il s'agit explicitement d'une étude de cas sur une métaphore privilégiée, illustrant, quoique tardivement, le programme de la métaphorologie énoncé dès 1960. D'un autre côté, il engage une méditation plus essentielle sur la lecture comme technique culturelle: il interroge la lecture comme forme d'appropriation du monde visant à nous ménager une place en lui. Et cette enquête ne va pas sans dégager subliminalement une réflexion sur la méthode même d'une philosophie qui passe par l'érudition historique pour mettre en œuvre un projet philosophique d'envergure, que les éditeurs d'un volume consacré à « méditer » (*Nachdenken*) son apport n'ont pas hésité à appeler un « art de survivre »[6].

La thèse que je défendrai ici est celle d'un échec de ce livre. Il est dû au recouvrement d'un questionnement original, celui d'une phénoménologie de la culture à travers la technique de la lecture, par une étude de cas relevant du programme métaphorologique. Mais cet échec montre aussi la difficulté à allier la démarche historique et la visée d'une anthropologie philosophique originale. Pour retrouver les ressources évoquées puis délaissées, je procéderai en trois étapes. Tout d'abord il s'agira de situer le projet du livre dans la double continuité de l'étude des métaphores porteuses et de la « théorie de l'inconceptuabilité ». Puis de signaler comment, sous la réalisation de ce programme déjà ancien, Blumenberg défendait une herméneutique de la culture alternative à l'herméneutique philosophique. Enfin, il s'agira de suggérer que se profilait une question originale et rarement aperçue, que je nommerais celle des conséquences de la philologisation. Cette dernière étape, en revenant sur la démarche d'ensemble de Blumenberg et sur les principes herméneutiques énoncés ou pratiqués en ce livre, sera l'occasion d'esquisser quelques considérations sur l'historicité de la lecture.

[4] Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

[5] Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.

[6] F.J. Wetz et H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens*, Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

1. *Lire dans le livre de la nature*

La lisibilité du monde, paru en 1981, se conclut sur la lecture du code génétique[7]. Blumenberg réfléchit sur la fonction de la métaphore de la lecture dans la formulation de la découverte. Une fois établie, la métaphore est abandonnée. Pourquoi l'homme recourt-il à de telles métaphores "anthropotropes", lorsqu'il cherche à énoncer la structure de la nature ? Le travail de la métaphore a été de ménager un accès entre l'expérience du monde de la vie et une objectivité qui s'y soustrait et bientôt pousse à l'abandon même de cette « échelle » ou « échafaudage » provisoire. Dans ces pages conclusives, Blumenberg suggère la fonction médiatrice d'une philosophie du « comme si », permettant de mieux nous préparer à habiter le monde. Parler de lecture permettrait de rétablir une solidarité avec la matière, comme s'il s'agissait d'un monument en attente de son déchiffrement[8]. Mais l'abandon de la première vision est-il possible ?

Lors de sa parution, le 4e de couverture renvoyait directement à la « théorie de l'inconceptualité » placée en annexe de *Naufrage avec spectateur*[9]. Ce texte rappelait le long article programmatique « Paradigmes pour une métaphorologie », mais aussi les circonstances de sa publication : *l'Archiv für Begriffsgeschichte* éditée par Erich Rothacker[10]. Il évoquait le « livre de la nature » comme n'étant pas seulement un objet pour la recherche topique, mais ce qui permettait d'interroger le rapport entre la disposition théorique et le

[7] *La logique du vivant* de François Jacob est de 1970, Blumenberg s'appuie sur E. Schrödinger, *Was ist Leben ?* Munchen, Verlag, 1951, et J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

[8] Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 409.

[9] H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 77-93 [ce texte est repris dans H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, A. Haverkamp (ed.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 193-209, c'est l'édition citée ici].

[10] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in « Archiv für Begriffsgeschichte » 6 (1960), pp. 7-142 (ne sera publié en volume que posthumément en 1997, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp). Fondé par Rothacker en 1955, l'*Archiv* préparait une réédition amplifiée du *Dictionnaire philosophique* de Rudolf Eisler (1927-1930), dans les faits il fut le point de départ de l'entreprise du *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971-2007) édité par Joachim Ritter puis Karlfried Gründer (plus tard Gottfried Gabriel, Gründer édita l'*Archiv* après la mort de Rothacker). Sur Rothacker et le projet d'un dictionnaire des concepts, on consultera les contributions réunies par Ernst Müller dans *Erich Rothacker und die Begriffsgeschichte (Dokumentation einer Tagung)*, dans « Forum interdisziplinären Begriffsgeschichte », *E-Journal* (2012), 1, 2 (http://www.zfl-berlin.org/publikationen-detail/items/foruminterdisziplinaere-begriffsgeschichte.238.html, consulté le 26 février 2017). On y trouve des informations permettant de situer le projet de Rothacker dans son rapport à l'anthropologie philosophique, aux sciences de l'esprit, et à son engagement pour le National-socialisme.

monde de la vie[11]. Il y va donc de l'application d'un projet ancien, dont les prémisses ont à voir avec le projet du *Dictionnaire historique des concepts* de Joachim Ritter comme avec les *Archives d'histoire des concepts* de Erich Rothacker. Curieusement, l'année même où paraissait cette actualisation théorique de ce pan de sa recherche, un disciple de Rothacker publiait posthumément (Rothacker était mort en 1965) un livre inachevé intitulé : *Le "Livre de la nature". Matériaux et éléments en vue d'une histoire des métaphores*[12]. Une ombre pesait sur le projet de Blumenberg.

Le contexte qui a donné lieu au dictionnaire historique des concepts, d'inspiration historiciste, lié à une sensibilité nouvelle pour les changements sémantiques et à ce titre point trop éloigné de l'entreprise contemporaine des historiens, les *Geschichtliche Grundbegriffe*, marqués par Reinhart Koselleck[13], est donc aussi celui qui a présidé à l'idée d'une métaphorologie[14]. Celle-ci peut se comprendre comme une réponse de phénoménologue au primat du concept qui caractérise ces entreprises, il se veut plus attentif à la rhétorique, plus enclin à une herméneutique sondant l'épaisseur historique et sensible du langage, et non seulement ses effets conceptuels. En même temps, elle reprenait à sa façon une voie tracée par une certaine entente de la rhétorique dans l'histoire intellectuelle. C'est pourquoi il lui fallait aborder directement le précédent constitué par Rothacker, d'abord dans un article paru en 1938 dans le *Deutsches Vierteljahrschrift*, puis dans le volume posthume qui contenait d'autres matériaux, mais aussi celui de Ernst Robert

[11] La métaphore du livre de la nature permettrait d'engager une question en retour de la position de l'homme théorique aux donations de sens ancrées dans le monde de la vie qui le fondent (« Ausblick einer Theorie der Unbegrifflichkeit », p. 197).

[12] E. Rothacker, *Das "Buch der Natur". Materialen und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn, Bouvier, 1979, édité par Wilhelm Perpeet. Depuis, voir les travaux essentiels de L. Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im Liber Naturalis und Supernaturalis, Säkularisierung in den Wissenschaften Seit der Frühen Neuzeit* Bd. 3, Berlin, New York, 2003; et le volume édité par A.G. Debus et M.T. Walton, *Reading the Book of Nature. The other Side of the Scientific Revolution*, Saint Louis, Missouri, Thomas Jefferson Univ. Press, 1998 ; également A. Vanderjagt et K. van Berkel (eds.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, Louvain, Peters, 2005; *The Book of Nature in Early Modern History and Modern History*, Louvain, Peters, 2006.

[13] Editeur avec Werner Conze et Otto Brunner des 8 volumes des *Geschichtliche Grundbegriffe* parus entre 1972 et 1997. Voir R. Koselleck, *Zeitschichten,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

[14] Pour une réflexion sur la proximité des différentes entreprises plus ou moins contemporaines, voir H.E. Bödeker (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte,* Göttingen, Wallstein, 2002 (notamment les contributions de Rüdiger Zill et Lutz Danneberg sur l'histoire des métaphores).

Curtius, qui avait publié dans la même revue, mais en 1942, l'article qui allait devenir le chapitre 16 de son gros livre de l'après-guerre, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, en 1946-47. Ce chapitre s'intitule : « le symbolisme du livre »[15].

L'embarras de Blumenberg à porter cet héritage est manifeste. C'est que les formes rhétoriques auxquelles en appellent Curtius, Rothaker et l'on pourrait ajouter Gadamer supposent une topique et une certaine continuité substantielle des expériences et des enjeux[16]. Or ce n'est pas exactement ce que cherche à faire valoir Blumenberg, qui s'intéresse à la résistance du sensible, du monde de la vie, que traduit la métaphore jusque dans le discours abstrait, mais aussi à l'innovation poétique, à la création de sens que le langage métaphorique permet, comme y sera plus tard si attentif Paul Ricoeur. Il tient la balance entre les deux, la leçon de Nietzsche et celle de Cassirer, bien décidé à rester dans l'ambiguïté. Le détour par la culture lui permettra toujours de gagner du temps, avant de se découvrir. En même temps, il doit s'y confronter, quand même il n'y croit plus vraiment, et quand même son projet a considérablement évolué. En quel sens ? c'est ce que l'on peut voir dans l'appendice de *Naufrage avec spectateur*.

L'étude de la métaphore doublait celle d'une histoire des concepts, et montrait une résistance qui donnait indéfiniment à penser, par analogie au symbole kantien, notamment les grandes énigmes fondatrices appréhendées par les « métaphores absolues ». Dorénavant Blumenberg veut l'élargir à la prise en compte de l'inconceptualisable dans la philosophie ou la science. La métaphore n'est plus un préalable phénoménologique au concept, pour récalcitrant qu'il soit, mais relève d'une dimension bien plus vaste : au lieu de viser vers un aboutissement univoque, la métaphore est maintenant perçue comme ce qui rappelle au discours théorique son

[15] E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen âge latin*, tr. fr. par R. Bréjoux, Paris, PUF, 1956 (réédition Presse Pocket 1991, pp. 471-542). E. Garin critique l'éclectisme du livre de E.R. Curtius, met en avant sa « déshistoricisation » des *topoi* et analyse la signification du thème chez Galilée, *La nuova scienza e il simbolo del « libro »*, dans E. Garin, *La cultura del Rinascimento italiano*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 451-465 ; on pourrait nourrir des réserves comparables avec l'usage de la tradition humaniste et rhétorique par Gadamer.

[16] Sur le projet de la métaphorologie, voir R. Konnersmann, *Vernunftarbeit*, dans *Kulturelle Tatsachen* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 347-365 ; R. Zill, *Wie die Vernunft es macht… Die Arbeit der Metapher im Prozeß der Zivilisation*, dans F.J. Wetz et H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 164-183; et les remarques critiques sur les restes de substantialisme, dans J.-C. Monod, *Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique*, in « Revue germanique internationale » 10 (1998), pp. 215-230.

ancrage dans le monde de la vie. Il s'agit de délaisser la question de la constitution pour envisager le retour à la *Lebenswelt*. Blumenberg le fait comprendre en rappelant la métaphore des riantes prairies, du *pratum ridet* de Quintilien, qui étend l'attribution d'une aptitude humaine à un élément du paysage. Le rôle de la métaphore n'est pas ici de dire ce qui échappe au concept ou l'anticipe, mais de prêter à un élément de la nature des traits du monde de la vie humain, de l'apprivoiser en quelque sorte, de l'anthropologiser. Elle porte une fonction interne de critique de la rationalité, elle propose une compensation et surtout offre la possibilité d'habiter provisoirement un univers que les progrès de l'abstraction éloignent inexorablement du monde de la vie.

Le livre oscille de fait entre une étude de la métaphore absolue du livre de la nature, prise comme objet, et une réflexion sur les implications épistémiques de l'acte de lire comme rapport au monde. L'ambiguïté est annoncée d'emblée dans le premier chapitre, qui prend pour thème le concept d'expérience. La métaphore étudiée tire son importance de ce qu'elle porte sur « la totalité du domaine de l'expérience ». Blumenberg insiste sur le désir qui porte l'homme à s'approprier la nature comme quelque chose de doué de sens dans son ensemble. Il entrevoit une enquête sur les implications de la lecture du monde, qui suppose une anticipation du monde et le jeu de l'alphabet et de son décodage, mais subordonne ce programme à « l'idée culturelle du livre »[17]. Au lieu d'analyser les implications de la lecture, il s'engage dans l'étude de la concurrence du livre et du monde, comme si l'empirisme scientifique avait dû surmonter le rapport livresque au monde pour s'affirmer. On peut reconnaitre deux dimensions dans ce programme : l'une concerne la lecture comme mode d'expérience du monde, l'autre le livre comme représentation d'une totalité et de son appropriation. Or Blumenberg tend à délaisser la première et rabat une réflexion inspirée de la phénoménologie de la lecture sur la métaphore absolue du livre de la nature. Tout en critiquant l' "étroitesse" de Curtius, qui a « taillé » son sujet aux mesures de l'image de l'écriture et du livre[18], et de Rothacker, qui n'a pas mieux réussi, Blumenberg n'a peut-être pas

[17] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 10.

[18] Blumenberg dit précisément : « au champ iconique technique de l'écriture et du livre, et de leur production », *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 15.

davantage satisfait les attentes qu'il avait lui-même posées en commençant. Quelles attentes ?

2. *La lecture comme expérience culturelle*

En parlant de lisibilité dans le titre, en évoquant « le tout de ce qui peut être expérimenté » (*das Ganze der Erfahrbarkeit*) dans le premier chapitre, Blumenberg posait une attente qui excédait la généalogie d'une métaphore irréductible. Il envisageait – ou permettait d'envisager – une réflexion sur la "portée cognitive" de la métaphore de la lecture du monde, autrement dit il engageait un questionnement philosophique, bien distinct des travaux, utiles, mais limités, d'histoire culturelle menés par Curtius et Rothacker. Comme toujours avec lui, la portée philosophique de ses questionnements tendait à se cacher derrière l'accumulation de matériaux culturels. Ses livres ne racontent-ils pas, à chaque fois, une histoire de la culture depuis l'Antiquité ?

La publication posthume de l'ouvrage longtemps annoncé de Rothacker sur « Le livre de la nature » en 1979 l'a peut être amené à sortir du bois. En rappelant la sorte de concurrence entre les deux « collègues de Bonn », Blumenberg signale que Rothacker, à la différence de Curtius, ambitionnait une « tâche philosophique monumentale », à savoir de parler du « monde comme problème herméneutique »[19]. Au vu des notes réunies autour du maigre article publié par Rothacker sur le sujet, éditées par les pieuses mains d'un disciple, il est clair que ce résultat est loin d'avoir été atteint. Mais un lecteur attentif remarquera que, bien que son nom n'apparaisse pas au passage décisif, Blumenberg s'était donné un adversaire plus conséquent.

Le second chapitre est encore un chapitre d'introduction. Il commence par la contraposition de deux modèles antithétiques : le monde des livres et le livre du monde. N'y a-t-il pas eu d'emblée une inimitié profonde entre les livres et le réel ?

La concurrence est ici entre l'expérience, telle que les sciences naturelles vont la développer, et le mode de perception induit par la lisibilité, laquelle renvoit *in fine* à une totalité, voire à une téléologie du livre. Au milieu de ce chapitre où il met en regard – il faudra y

[19] *Ibid*.

revenir – les positions de Cassirer et de Heidegger, Blumenberg cite l'énoncé central du livre auquel il entend faire concurrence : *L'être, qui peut être compris, est langage.*

Bien que le texte soit cité, en italiques, sans référence, le lecteur averti a pu y reconnaître la thèse de *Vérité et méthode* de Gadamer[20]. Pour celui-ci, le langage conditionne l'expérience, il exprime l'entr'appartenance du sujet et du monde. Plus encore, le langage est un événement fini, il est porteur de l'historialité de la tradition. Dans la dernière partie de son livre, Gadamer lui reconnaît même une portée ontologique considérable : le langage porte l'histoire de l'être, il est le medium de cet « agir de la chose même », il renvoie à une « structure ontologique universelle ». Lisons comment Gadamer commente sa propre formule :

> Ici, le phénomène herméneutique réfléchit pour ainsi dire sa propre universalité sur la constitution ontologique de ce qui est compris, en faisant de celle-ci, en un sens universel, une langue et de son propre rapport à l'étant une interprétation. C'est ainsi que nous parlons non pas seulement d'un langage de l'art, mais aussi d'un langage de la nature, et, absolument parlant, d'un langage qui est celui des choses[21].

Gadamer renvoie à ce propos non seulement à l'entremêlement de la connaissance naturelle et de la philologie au début de la science moderne, mais aux passages antérieurs de son livre où il évoquait directement le modèle du « Livre de la nature » comme suggéré par la philologie aux sciences naturelles. A ce propos il ne manquait pas de citer en note le chapitre afférent de Curtius et – à partir de l'édition de 1986 – le livre de Rothacker édité par Perpeet[22]. Cette liaison du langage et de l'expérience nourrissait ainsi sa propre ontologie du langage.

Or, voyons comment Blumenberg commente le même énoncé :

> Une telle [proposition] conduit aux confusions les plus obscures, dont il doit être écrit qu'on n'y échappe pas. Est-ce que le langage est la condition pour pouvoir comprendre « l'être » ? Ou bien est-ce que seul un « être » qui a déjà la forme du langage peut être compris, donc quelque chose de

[20] H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 478), traduction française par P. Fruchon et alii, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 500 [qui opte pour *langue*].

[21] *Ibid*.

[22] H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, cit., p. 200.

littéraire au sens large, au moins comme expression de quelque chose de visé et de voulu ?[23]

En posant une telle alternative, il apparaît que Blumenberg se montre extrêmement réservé envers l'ontologisation du langage promue par Gadamer. Au contraire, la réflexion sur les métaphores conduit toujours à reconnaître les limites du langage, qui varie ses stratégies pour évoquer le sensible, mais sans pouvoir par avance s'assurer du succès de son entreprise. L'interrogation sur la « lisibilité » du monde porte donc une dimension critique eu égard au projet de l'herméneutique philosophique. S'il reprend lui aussi l'héritage rhétorique et philologique de la culture classique et renaissante, Blumenberg diffère de Gadamer en ce qu'il intègre pleinement les sciences de la nature dans sa reconstruction de l'histoire culturelle de l'homme. Le verbe gadamérien les rejetait hors de l'être : l'emphase sur le langage valait pour une exclusion de la méthode.

Blumenberg conclut ce chapitre, en posant que « la métaphore de la mise en langage (*Versprachlichung*) sert entièrement un concept d'« être » tourné contre l'idéal de l'objectivation scientifique »[24]. Cette dernière proposition souligne le différend avec Gadamer. Il était d'autant plus nécessaire d'y insister que le projet même de retracer les vicissitudes de la métaphore du livre du monde relève pour partie d'une interrogation sur l'accroissement de sens apporté par l'accumulation des interprétations, ce qui le rapproche de l'herméneutique philosophique. Le recours aux métaphores est bien une invitation à l'herméneutique, à ce qui n'a pas un sens une fois pour

[23] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt,* cit., p. 20.

[24] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt,* p. 21. Voir le commentaire donné par Heinz Wismann de ce point : « C'est là qu'on saisit ce qui l'intéresse réellement et ce qui le distingue fondamentalement de Heidegger, à savoir que les métaphores, ces actes de l'esprit, sont en fait des gestes de défense à l'égard du caractère écrasant du réel, ce qu'il appelle le "chaos". Loin de trouver dans les métaphores une révélation de ce qu'est l'être dans son invisibilité constitutive, les métaphores, je le dis souvent, forment comme un écran devant ce chaos qui risque de nous engloutir, et permettent à l'homme d'évoluer intellectuellement dans un univers de sens qu'il a lui-même créé. Ça ressemble par certains aspects aux formes symboliques de Cassirer. Les métaphores sont des formes symboliques à ceci près que pour Blumenberg le geste défensif est essentiel. Les métaphores, d'ailleurs, s'appelleront très vite "absolues", dans la mesure où elles préservent de l'absoluité du réel, le réel étant cette espèce de chaos qui nous entoure – c'est un peu pascalien comme effroi, l'espace infini, tout ce qui pour nous est dépassement radical de notre finitude, cet infini-là nous met en situation de défense », M. Schumm, *À propos de Hans Blumenberg. Entretien avec Heinz Wismann,* in « Cahiers philosophiques » (3/2010), n° 123, pp. 89-100. Pour une confrontation à Cassirer, voir B. Recki, *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer,* dans F.J. Watz, H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 142-163.

toutes, mais dont la signification accueille la multiplicité de ses interprétations. Mais ces variations, pour Blumenberg, loin de s'identifier *in fine* avec les guises de l'être se donnant en se voilant dans une histoire destinale, sont les modes par lesquels l'homme "pose des distances" par rapport à une expérience du réel qui menace de l'engloutir. À ce titre les métaphores, les images et les mythes relèvent de quelque chose de comparable à ce que Cassirer appelle les « formes symboliques », à ceci près que Blumenberg tend à minorer la puissance synthétique de l'énergie spirituelle qui s'y dépose. Le point de vue qui l'intéresse n'est pas de surplomb, d'un esprit constituant son monde, comme dans la tradition idéaliste d'un Cassirer ou d'un Husserl, mais celui des stratégies de survie et d'accommodation d'un animal fini et symbolique, qui refait sans cesse, dans la science comme dans la fiction, la tentative de ménager un espace intermédiaire pour vivre, une *Umwelt* qui soit *Lebenswelt*.

Le chapitre 2 de *La lisibilité du monde* est à cet égard augural, au sens où il met en scène frontalement les deux options à partir desquelles il va opérer : l'élan synthétique des formes symboliques d'un côté, l'abandon à la multiplicité des formes à interpréter de l'autre.

Décrivant l'acte de lecture comme modèle de la perception, Blumenberg indique que l'on « tombe inévitablement dans la métaphorique de la langue et de la lecture » : « L'édification de notre monde d'expérience s'accomplit dans la saturation des contenus par des fonctions sémantiques qui portent des structures de liaison et de renvoi systématiques »[25]. Il cite alors le passage célèbre de Kant sur l'expérience comme lecture des phénomènes préalablement épelés (B 370), sans nommer son auteur, et poursuit par une longue citation empruntée à Cassirer. Cette citation est décisive. Elle vient du chapitre le plus inventif de la *Philosophie des formes symboliques*, celui consacré à la « prégnance symbolique »[26].

[25] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt,* cit., p. 19.

[26] C'est en fait Cassirer qui cite le passage de Kant repris par Blumenberg. Respectivement *Die Lesbarkeit der Welt,* cit., p. 20 ; *Philosophie der symbolischen Formen* III, II, ch. 5, éd. J. Clemens, Hambourg, F. Meiner, 2010, p. 218. Blumenberg suit en bien des points Cassirer, mais ne partage pas son anthropologie. Il n'a pas la même confiance dans les pouvoirs de l'esprit. Il exprime sa distance dans l'article *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, dans « Ästhetische und metaphorologische Schriften » (1971), pp. 406-431, en particulier pp. 414 ss. Cassirer ne rendrait pas compte du fait que les formes symboliques sont posées. Pour Blumenberg, elles sont une protection nécessaire, une prothèse. Il cite aussitôt après la théorie de Gehlen qui voit dans l'homme un être de manque qui produit des institutions pour survivre, p. 415. Blumenberg compose ainsi ces deux positions en un dessein original et ambigu. Pour une lecture serrée de ce rapprochement, le lecteur peut se reporter doré-

Il s'agit de bien autre chose que de la métaphore du livre : c'est l'acte de lecture qui sert de modèle à l'expérience, dès le niveau perceptif. Kant a repris cette métaphore dans les deux expositions de sa théorie de la connaissance, pour exprimer l'unité synthétique qui s'y opère. Le modèle est formel, indépendant de telle ou telle réalisation culturelle. Il invite à penser l'opération subjective sur le mode d'une pratique depuis longtemps codifiée et réfléchie : la philologie comme art de lire. Ne présentait-il pas lui-même sa philosophie sous les espèces d'une critique ? Or Cassirer avait nettement souligné le rôle préparatoire, mais sans doute indispensable, de l'essor d'une philologie critique pour la physique mathématique[27].

Sur les traces de Kant, Cassirer souligne la capacité de synthèse des formes symboliques, leur « prégnance » sensible donnant consistance à une présentation synthétique permettant en l'occurrence, comme l'exemple de la lecture le montre, d'articuler différents paliers du sens, de la lettre au sens du mot jusqu'à la signification de la phrase entière. Il poursuit cette réflexion au-delà de la suggestion de la formule kantienne, en suivant Brentano et Husserl dans leur interprétation intentionnelle de la conscience perceptive. La prégnance symbolique caractérise bien ce qui a lieu dans l'acte de lecture : la reconnaissance immédiate d'entités significatives. Le sens se donne sous la forme de structures, d'ensembles signifiants, de totalités formelles. Cette dimension va au-delà de la synthèse des éléments appréhendée par Kant. Elle permet d'ouvrir le champ d'une phénoménologie des formes qui excède les restrictions thématiques que lui assigne la métaphore du livre.

C'est le conflit des deux orientations de la pensée de Blumenberg qui transparaît à travers cette indécision : entre l'anthropologie symbolique et l'herméneutique du monde. Or la culture n'est pas pour lui un dépôt d'œuvres classiques échappant au temps, elle n'est pas non plus une tradition commandant des valeurs, masquant le déploiement d'une ontologie dans l'histoire. Elle conserve un lien essentiel à la contingence, à la fragilité de l'existence humaine, qu'elle cherche à aménager. Elle est la sortie hors de soi, hors de

navant à P. Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza,* Milano, Mimesis, 2016 (chapp. 2 et 3).

[27] E. Cassirer, *Le problème de la connaissance,* t. 1, Paris, Cerf, 2004, pp. 111-118 ; aspect que souligne J. Lassègue, *Cassirer. Du transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin, 2016, pp. 54-60.

la vie première[28], pour rendre celle-ci plus supportable, voire habitable. En certaines pages de son livre du monde, pourtant, Blumenberg s'était approché d'une phénoménologie culturelle de la lecture.

3. *Vers une philologie du monde*

On a suggéré jusqu'ici que, dans la suite du livre, Blumenberg abandonne largement la réflexion de la dimension cognitive de l'acte de lire au profit d'un repérage herméneutique des différentes acceptions de la métaphore dans des contextes culturels variés. Font exceptions les pages où il est amené à thématiser le jeu sur les lettres comme éléments, dans l'atomisme antique, qui signalent le sens profond de l'épeler des phénomènes[29], puis dans certains moments décisifs de l'idéalisme, avec Berkeley, qui rappelle une problématique husserlienne, ou dans un autre contexte, avec la théorie de la lecture développée par Reimarus, qui prépare manifestement l'usage kantien[30]. Arrêtons-nous un instant sur ce dernier exemple.

Quand il veut illustrer la portée du concept de grandeur négative dans la vie pratique, Kant évoque l'activité « admirable cachée au fin fond de notre esprit », notamment à l'occasion de l'acte de la lecture : « ne prenons pour exemple que les actions étonnantes qui se produisent en nous, à notre insu, quand nous lisons »[31]. Kant renvoie sur ce point à la *Logique* de Reimarus. Comme la caractérisation par Kant de cette activité cachée au fond de l'esprit (*Geschäftigkeit… in den Tiefen unseres Geistes verborgen*) n'est pas sans rappeler celle de la *Critique de la raison pure* avouant que le schématisme de la raison pure est un « art caché au fond de l'âme humaine » (*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*)[32], il vaut la peine de

[28] Il faudrait insister sur l'accent mis par Blumenberg sur le concept de *Lebenswelt*, et rappeler son travail de thèse (inédit) sur la *Krisis* de Husserl. Pour la formation du concept, on se reportera à G. van Kerckhoven, *Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund Husserl*, in « Archiv für Begriffsgeschichte » 29 (1985), pp. 182-203. C'est manifestement Landgrebe, assistant de Husserl puis Professeur de Blumenberg, qui aura attiré précocement l'attention de celui-ci sur le « monde de la vie ».

[29] Ainsi au chapitre 4, pp. 36 ss.

[30] Pour Berkeley, pp. 150-161 ; pour Reimarus, aux pp. 186-187. On pourrait ajouter quelques lignes sur Augustin, pour l'*intentio* de l'âme, sur Francis Bacon, pour la lecture comme modèle de l'expérience (que celle-ci vient aussi contester), mais l'essentiel du volume décline différentes facettes de la métaphore initiale.

[31] Kant, *Versuch über den Begriff der negativen Größen (1763)*, Ak II, 191 ; trad. fr. de R. Kempf, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1972, p. 44.

[32] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141 / B 180.

suivre Blumenberg dans l'élucidation de ce point. Apparemment, la lecture opère une schématisation. Celle-ci est-elle une lecture ?

Kant renvoie à la *Vernunftlehre* de Reimarus, un auteur du rationalisme des Lumières allemandes, plus audacieux qu'il n'y paraissait[33]. De lui sont en effet les « fragments d'un anonyme » publiés par Lessing, qui suggèrent les conséquences drastiques de la critique biblique appliquée au Nouveau Testament[34]. Le renvoi porte au passage traitant de la négation, mais vaut pour toute la logique ; comme le remarque justement Blumenberg, ce que l'on peut appeler le schème de la lecture[35] permet en effet de décrire et d'analyser des processus complexes de la conscience comme « l'imbrication d'intention et de réflexion, de la donnée de la chose et de la conscience de cette donnée »[36].

Pour suggérer le caractère naturel de l'activité synthétique de l'entendement, Reimarus recourt à l'exemple de l'apprentissage de la lecture par les enfants : ils commencent par identifier des lettres, puis lisent sans plus se rendre compte de ce travail préliminaire. Il conclut la première partie de la logique qui porte sur les opérations de l'entendement en reprenant cet exemple au niveau des raisonnements eux-mêmes, qu'un esprit exercé à la logique fait sans s'en rendre compte de même qu'un lecteur n'est plus attentif aux lettres des mots qu'il lit[37]. Il va droit au sens.

[33] Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), auteur notamment d'une logique, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft als Erkenntniß der Wahrheit*, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet von H.S.R.P.J.H., Hamburg, bey Johann Carl Bohn, 1756 [édition sans nom d'auteur]. Sur Reimarus, voir P. Stemmer, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

[34] Voir Lessing, *Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten* (1774), dans *Werke* VII, *Theologiekritische Schriften I und II*, München, Hanser, 1976, pp. 313-604. Les derniers fragments sur les Evangiles, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, étaient particulièrement sulfureux en leur temps. Voir A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1906.

[35] Blumenberg ne parle que de « modèle schématique » (*Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 188), mais il y a tout lieu de penser à l'activité schématisante de l'esprit dans la lecture.

[36] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 188 : « Das Ineinander von Intention und Reflexion, von Gegebenheit der Sache und Bewußtsein dieser Gegebenheit ». Ce que décrit Blumenberg est proche de la description husserlienne de la conscience intentionnelle comme protention et rétention, qui oriente sans doute en arrière-plan de ce texte.

[37] Reimarus, *Die Vernunftlehre* I, 4, § 156, cit., pp. 246-247 : « Wenn man itzt im Lesen viele Wörter mit einem Blicke übersehen und zugleich verstehen kann, so glaubt man kaum, daß diese einfach scheinende Handlung und Fertigkeit in der That aus vielen Vernunftschlüssen entstanden sey, deren man sich itzt nicht mehr deutlich bewußt ist. Die Fertigkeit in einer zumal grammatisch erlernten Sprache hat wirklich viele vorhergehende Vernunftschlüsse erfordert, und nun bedarf es nur einer einzigen Vorstellung, so sind also bald die gehöri-

Le renvoi explicite de *l'Essai sur les grandeurs négatives* à la *Logique* de Reimarus se retrouve bien plus tard concentré dans la métaphore de la lecture venant illustrer la nature synthétique de l'expérience. Elle permet de faire ressortir la distinction, souligne Blumenberg, entre une « explication psychologique de la causalité empirique comme succession réglée des phénomènes » et l'explication de « leur liaison nécessaire par des concepts de l'entendement » qui garantit « l'identité de l'expérience »[38]. Elle fait ainsi comprendre la démarche critique.

Blumenberg abandonne Reimarus après avoir montré le travail de la métaphorisation depuis l'exemple emprunté à la *Vernunftlehre* à sa présence au cœur de l'édifice kantien. Il y aurait eu pourtant la place d'une interrogation sur le lien entre l'activité du critique biblique iconoclaste qu'était Reimarus[39] et la présence du travail de la lecture comme exemplification du travail de l'entendement dans sa logique. Kant n'a-t-il pas nommé son œuvre principale une « critique » ? La démystification des idéaux de la raison ne faisait-elle pas aussi partie de son projet ? Un commentaire suggère la portée de cette piste :

> L'éloignement du livre et le rapprochement du lecteur n'est pas encore la révolution transcendantale du mode de penser, mais sans doute au moins une tentative de le rendre visible dans le champ métaphorique[40].

On peut se demander ici si la démonstration ne pouvait pas mener plus loin[41]. En éclairant la genèse d'une désignation extrêmement

gen Wörter in ihrem rechten Geschlecht, Zahl, Abänderung, Zeit, Person und Fügung da. Die Bewegung eines jeden Dinges ist ein undeutlicher Vernunftschluß aus diesen Vordersätzen […] Wer nicht deutlich und ordentlich buchstabieren gelernt hat, der hulpert und fehlt immer im Lesen und Schreiben ».

[38] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 190.

[39] W. Schmitt-Biggemann, *Die destruktive Potenz philosophischer Apologetik: Der Verlust des biblischen Kredits bei Hermann Samuel Reimarus*, dans *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 73-87.

[40] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt,* cit., p. 192 : « Die Abwendung vom Buch als Hinwendung zum Leser ist Zwar noch nicht die transzendentale Revolution der Denkart, wohl aber deren im metaphorischen Feld ansichtig werdender Probefall ». Dans la fin de son chapitre kantien, Blumenberg s'attache non plus à la lettre, mais à la *voix*, comme instance déterminante de la précompréhension morale du langage dans les œuvres pratiques.

[41] Une hypothèse s'impose, quand on considère les habitudes de travail de Blumenberg. Grand lecteur, il consignait ses citations sur de petites fiches regroupées dans des boites, dont une exposition au Literaturarchiv de Marbach en 2013 montrait l'intérêt (*Zettelkästen*). Mais l'inconvénient est que l'auteur, au moment de la rédaction, ne dispose plus du contexte antérieur et postérieur des passages qui avaient retenu son attention. Il ne peut donc établir des

efficace de l'acte synthétique de l'entendement, Kant s'appuyait sur un ensemble de savoirs sur les langues et l'usage du langage communément partagés[42]. Et si l'attention aux modalités de l'acte de lire concernaient non seulement la logique et la psychologie, mais aussi bien les traditionnels « arts du langage », à commencer par la philologie ? Le projet de Blumenberg, qui porte sur l' "objet" du livre du monde, ne pouvait-il pas aussi être décliné, comme c'est furtivement le cas, on vient de le voir, du côté du "sujet", comme l'analyse des incidences du mode de lire sur le mode de voir et de percevoir le monde ?

On peut comprendre l'expression de « philologie du monde » comme l'étude des différentes philologies développées dans les traditions livresques[43]. On peut aussi y voir le travail de l'esprit sur le langage en tant qu'il met en forme la perception du monde[44]. C'est ce que le thème de la lisibilité permettrait d'envisager.

Lire le monde suppose une écriture du monde, un code à déchiffrer[45]. Mais ce déchiffrement lui-même renvoie à la supposition d'une régularité, d'une sorte de grammaire qui règle la disposition des signes. Il faut retrouver les règles de la synthèse des sons en mots, mais aussi celles de l'organisation des mots en phrases,

relations qui pourtant s'imposent entre la source explorée et la question traitée. C'est pourquoi le rapprochement entre la logique de Reimarus et la critique kantienne, extrêmement pertinent, n'est pas conduit à son terme. La technique de lecture et d'écriture comportait ainsi sa propre limitation, que l'on pourrait constater également dans ses autres ouvrages encyclopédiques.

[42] Un livre récent en récapitule les aspects essentiels, sans prendre en compte néanmoins Reimarus, R. Ehrsam, *Le problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, 2016.

[43] C'est le cas des éditeurs du volume *World Philology*, Harvard University Press, 2016, S. Pollock, B. Elman, K. Chang.

[44] J'ai esquissé cette piste de lecture en certains travaux dont, *Philologie der Welt*, dans M. Meßling, U. Tintemann (eds.), « *Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache ». Zur Sprachlichkeit des Menschen,* Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2009, pp. 103-113 ; *Die Ausübung der Vernunft an der Sprache. Philologische Begriffe und Wirkungen in der Philosophie*, dans C. König (ed.), *Das Potential Europäischer Philologien. Geschichte, Leistung, Funktion*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009 (pp. 117-129), et dans le volume *Philologie als Wissensmodell. / La philologie comme modèle du savoir*, édité en collaboration avec F. Mariani Zini, F. Vollhardt, Berlin, Walter de Gruyter (P&A), 2010, dont mon introduction, *Die Folgen der Philologisierung*, pp. 1-19. Plus récemment enfin, D. Thouard, *Crítica filológica e filosofia crítica*, dans B. Duarte (ed.), *Da crítica*, Lisbonne, Sistema solar, in « Documenta » (2016), pp. 73-86.

[45] Si le langage est relativement ancien (des évaluations plausibles en situeraient l'invention progressive vers 80 000/70 000 ans avant notre ère, voir J.-M. Hombert, G. Lenclud, *Comment le langage est venu à l'homme*, Paris, Fayard, 2014, p. 24), la lecture est solidaire de l'écriture, donc très récente, vers 3500 ans avant notre ère. Son invention suppose un réinvestissement de la capacité de notre cerveau à reconnaître des formes spatiales, une miniaturisation qui conduit à la symbolisation. Il semble que le déchiffrement des traits du visage ait été précurseur, voir S. Dehaene, *Les neurones de la lecture*, Paris, Fayard, 2007.

puis à un palier supérieur, en discours entiers. Le modèle de la lecture alphabétique, lié largement à la Grèce ancienne qui a introduit la notation des voyelles[46], suppose donc une régularité à deux niveaux : celui des lettres et celui des mots, bref une grammaire faite d'une morphologie et d'une syntaxe. Or la grammaire a été, dès l'antiquité, le nom de l'apprentissage fondamental. C'était un apprentissage de la lecture, de l'écriture, de la copie, de la correction, de la compréhension, de l'interprétation et du jugement. Bien sûr, le niveau pouvait en être extrêmement élémentaire, mais la structure n'en épousait pas moins les grandes divisions du travail philologique qui, surtout avec l'essor de l'humanisme renaissant, gagna une très grande technicité. Les grandes divisions des opérations requises pour le traitement de l'information écrite ont été élaborées très tôt ; on en trouve des exposés chez de nombreux grammairiens ou rhétoriciens de l'Antiquité, depuis Denys le Thrace à Varron qu'a repris Quintilien[47]. On peut ainsi détacher quatre opérations – différemment nommées selon les auteurs – qui seront du reste au fondement de l'école élémentaire, « grammaticale », de l'antiquité à l'époque contemporaine : la lecture ou *lectio*, qui exige déjà de distinguer et relier les unités (les textes latins étaient souvent écrits en onciales continues) ; la correction du texte lu et souvent recopié pour soi et par soi, soit l'*emendatio* ; l'explication ou reconstitution du sens, qui peut être prise à un niveau très élémentaire, l'*interpretatio* ; enfin la mise en ordre et l'évaluation de l'intérêt du contenu pour une visée particulière, qui peut être pratique ou cognitive, la *critica*. Ces techniques de la lecture, qui ont connu des prolongements philologiques très élaborés, ont contribué à façonner l'appréhension du monde, le rendant littéralement lisible. "Lisible",

[46] Pour une synthèse, voir C. Herrenschmidt, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, 2007. Sur les implications de l'écrit, on peut renvoyer à l'ouvrage classique de J. Goody, *The domestication of the savage mind* (1977), *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979.

[47] Les sources latines pour toute cette littérature ont été rassemblées et éditées par H. Keil, *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, 8 volumes, 1857-1880. Une pratique synthèse est F. Desbordes, M. Baratin, *Le langage dans l'Antiquité*, Paris, Klincksieck, 1981 ; S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 1, Liège, Mardaga, 1989. Pour le passage à l'enseignement, voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948 ; G. Cavallo et R. Chartier, *Histoire de la lecture en occident*, Paris, Seuil, 1999. Pour le Moyen âge, un texte essentiel est le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor. On trouvera beaucoup d'indications précieuses dans I. Illich, *In the Vineyard ot the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, notamment pp. 58 ss: « For Hughs, who uses Latin, the act of reading with the eyes implies an activity not unlike a search for firewood: his eyes must pick up the letters of the Alphabet and bundle these into syllables ».

et "pensable", car nombre des concepts permettant de dénommer, donc de saisir des opérations philosophiques ou scientifique depuis la Renaissance ont été inspirés de cet arsenal philologique, Il suffit de songer à l'*emendatio* (Comenius, Spinoza, Leibniz), l'*interpretatio* (Bacon, Diderot), ou bien sûr la *critica* (Le Clerc, Kant)[48].

A côté de la constitution de la science moderne débouchant sur une physique mathématisée, s'imposant comme un modèle remarquable pour lire le « grand livre de la nature » écrit, selon Galilée, en « langage mathématique »[49], s'est progressivement développé un ensemble de savoirs, de disciplines et de techniques tournées vers les productions de l'activité humaines conçues comme un univers de sens ayant ses lois propres. Nombre de ces techniques existaient depuis longtemps, mais de façon disparate ou instrumentale, regroupées par exemple dans les « arts libéraux ».

Il n'est pas douteux que les instruments techniques rassemblés sous *l'ars critica* des philologues ont contribué à former les catégories de l'entendement de la première modernité, y compris dans le rapport aux phénomènes de la nature. En pointant des *loci* aussi significatifs que la description kantienne de l'expérience ou la déclaration de Galilée sur la nature écrite en langage mathématique, Blumenberg aborde bien ce territoire d'une réflexion sur les formes culturelles de l'entendement. Plusieurs historiens des sciences ou des idées ont prolongé, complété ou développé ces intuitions, apportant des données nouvelles pour une intelligence de l'esprit scientifique[50]. En même temps, la séparation fatale entre les sciences

[48] On trouvera de nombreux développements dans J.-R. Armogathe, *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVIIe siècle,* Paris, PUF, 2007. Celui-ci ne mentionne pas Blumenberg et donne dans ce livre des résumés de séminaires, mais l'orientation montre bien la fécondité d'une telle enquête : « Autour de Descartes, après lui et quelque fois à partir de lui les modes de raisonnement scientifiques reproduisent les méthodes herméneutiques scripturaires », p. 274. Les travaux de Maurizio Mamiani sur Newton en fourniraient un bel exemple, *Scienza e Sacra scrittura nel XVII Secolo*, Napoli, Vivarium, 2001.

[49] Les deux « langages » de l'Ecriture et de la nature ne sont pas équivalents pour Galilée, car « chaque mot de l'Ecriture n'est pas déterminé par des contraintes aussi rigoureuses que chaque effet de la nature » (Lettre à Benedetto Castelli, 21 décembre 1613), dans Galilée, *Ecrits coperniciens*, éd. Ph. Hamou et M. Spranzi, Paris, LdP, 2004, pp. 127-138 ; voir aussi P. Rossi, *La naissance de la science moderne en Europe,* Paris, Seuil, 1999, p. 132. Blumenberg discute ce passage en *Die Lesbarkeit der Welt,* cit., pp. 72 ss.

[50] Rien que pour la période récente, voir M. Pesce, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana,* Roma, Storia e letteratura, 2005 ; J.C. Pitt, *Galileo, Human Knowledge and the Book of Nature. Method replaces Metaphysics*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer, 1992 ; E. Spiller, *Science, Reading and Renaissance Literature. The Art of Making Knowledge 1580-1670,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

empiriques et le domaine de l'érudition, sans être abrogée, était relativisée, puisque des concepts et des méthodes s'échangeaient. En cela il s'agit manifestement plus que de métaphores permettant de désigner une nouveauté.

4. *Conclusions*

Une critique peut contenir un hommage, voire être un plus bel hommage qu'un éloge convenu. C'est certainement le cas ici. Le projet de *La lisibilité du monde* promettait mieux qu'une variation brillante sur une métaphore indiscutable. Car la métaphore restreignait aussi la visée. Pourquoi le livre de la nature et non la scène ou le théâtre du monde ?

D'un côté, les potentialités de la métaphore pouvaient être poussées bien plus avant[51]. Depuis 1981, bien des travaux ont exploré ces pistes en histoire des sciences, en histoire du livre, en histoire intellectuelle, en histoire de la philologie et de l'herméneutique notamment. Ils progressent en ordre dispersé, s'ignorant souvent les uns les autres. Une synthèse telle que Blumenberg l'avait envisagée ne paraît guère tenter les plus intrépides des chercheurs. Mais ce qui paraît faire davantage défaut, d'un autre côté, c'est l'ambition de repenser une telle aventure à partir d'une interprétation d'ensemble.

L'œuvre de Blumenberg est bien une méditation sur la science et la culture, donc aussi sur les pouvoirs de la raison dans une histoire longue. Elle ne propose pas de lecture tragique ou dialectique de son devenir toujours plus aliéné, et ne donne pas davantage de récit émancipateur. Elle tient la balance entre l'insistance sur la finitude de l'homme dans une perspective anthropologique où rien ne paraît jamais assuré et les tentatives de recomposition depuis le sujet dont on interroge les opérations, dans un sens critique ou phénoménologique. La pertinence de son analyse est de maintenir la balance entre ces deux plateaux où se pense le destin de la raison. Il ne le fait pas par un goût nihiliste du paradoxe, ou par une abstinence stoïque, mais conserve néanmoins une forme de lucidité qu'on peut trouver désabusée. C'est son regard sur les Lumières.

[51] Le livre de Lutz Danneberg l'a montré notamment en se focalisant sur les procédés méthodiques induits par l'opération de lecture, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers*, cit.

Blumenberg inscrit sa phénoménologie de la culture dans le cadre d'une anthropologie philosophique qui est une réponse à l'angoisse. Le propos est modeste en raison d'une expérience historique qui doit mettre, avant la science, la condition de la science. *Primum vivere, deinde philosophari*. Il s'agit bien d'un ordre de priorité, qui impose au philosophe, quand même il s'engage sur le chemin de la science et de ses abstractions, de toujours garder un œil pour la *Lebenswelt*. Il y a là un programme conservateur, si l'on veut, qui n'est pas si éloigné du programme assigné aux sciences de l'esprit par Joachim Ritter et ses disciples : compenser les déficiences d'un monde moderne bouleversé par les progrès de la science et de la technologie[52]. Eux aussi prenaient en compte l'anthropologie philosophique – et le thème de la *Lebenswelt*[53] ne renvoie-t-il pas à une préoccupation du même ordre, croisée chez Rothacker ? Cette modestie prend cependant chez Blumenberg la forme vive d'une interrogation ironique sur les accomplissements humains. Une interrogation sur la fragilité des victoires de la raison qui tient lieu de vadémécum pratique – d'une sagesse bien proportionnée.

[52] Pour une mise en perspective de ce mouvement, voir J. Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, Vanden hoeck & Ruprecht, 2008. Le livre n'évoque pas Blumenberg, mais permet de comprendre l'ambiance de ses collègues ou disciples. Odo Marquard, le plus notable élève de Ritter, a plusieurs fois exprimé sa dette à l'endroit de Blumenberg, ainsi dans « Entlastung vom Absoluten », dans F.J. Wetz et H. Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 17-27.

[53] Thème qui fait retour également chez Habermas, lequel a constamment dénoncé les tendances réactionnaires de l'École de Ritter et s'engage manifestement dans une autre direction, ce qui rend cette rencontre sur la *Lebenswelt* d'autant plus significative.

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

Mariafranca Spallanzani

«Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas»
Jorge Luis Borges, *La esfera de Pascal*

In the work of Hans Blumenberg, the Enlightenment is seen as a fundamental reference for Modernity, yet endowed with a particular theoretical «style» of the philosophical inquiry. Blumenberg describes this «style» through an analysis of the metaphors of the light, the book, the shipwreck and the cavern: «absolute metaphors» of the truth, the risk of the existence and the role of the paideia. During the Enlightenment, these images acquire in fact a specific orientation towards the future.

Keywords: *Hans Blumenberg, Philosophy of Enlightenment, Metaphors of the light, the book, the shipwreck and the cavern.*

Filosofia di un'età che si designa attraverso l'immagine della luce e si dichiara nel suo significato generale a partire dal suo lessico[1], la filosofia dell'Illuminismo s'impone alla riflessione di Hans Blumenberg come riferimento fondamentale della modernità e si articola in diverse prospettive di indagine che concorrono tutte, nelle loro complesse relazioni, a definirne un'ermeneutica critica estremamente complessa in cui i diversi regimi epistemologici della sua riflessione «arborescente»[2] si integrano, si complicano e si completano.

Nei suoi testi, infatti, la ricerca di una specificazione storica, definendo i «limiti» e i «superamenti» della filosofia dei Lumi, rinvia ad un'analisi filosofica dei modi di pensiero che la caratterizzano come «discorso filosofico della modernità»; l'analisi filosofica, investendo queste stesse idee di una domanda teorica nel quadro di un

[1] H. Blumenberg, *Licht als Metaphor der Wahrheit*, in «Studium generale», X, 1957, pp. 432-447. Riprendo qui, aggiornandole, alcune parti dei miei articoli *Entre la lumière et l'ombre. Blumenberg interprète de la philosophie des Lumières*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», janvier-mars 2012, n. 1, pp. 79-94, e *Tra «esigenza di felicità» e «curiosità intellettuale». L'Illuminismo di Hans Blumenberg*, in «Humanitas», 66 (6/2011) pp. 1061- 1087.

[2] Faccio mia l'espressione di J.-C. Monod, *Mythe, métaphore, modernité. Les mondes de Hans Blumenberg. Présentation*, in «Archives de Philosophie», 2004, 67/2, p. 206.

sistema di significati, si piega all'esercizio di un'ermeneutica che le assume come orientamenti «propri» e come tropi «specifici»[3]; la semantica metaforica, alleata del concetto ma al di là della definizione, le assume come materia filosofica storicamente determinata che ha fatto della modernità un problema teorico su cui riflettere a partire da un rifiuto della linearità di una storia universale; l'ermeneutica filosofica, infine, capace di identificare anche «le parti inespresse del discorso» e scoprirne le curvature indotte dal sistema di metafore che le traducono, denuncia come «illusione o, per lo meno, come dissimulazione di un residuo mitico» la pretesa razionalistica dell'età di smascherare le oscurità del mito a favore della «significatività evidente»[4] e dell'assolutismo del dato. Per concorrere tutte – storia, filosofia, semantica, ermeneutica e linguistica – ad un'identificazione delle immagini attraverso le quali, secondo Blumenberg, l'Illuminismo traduce le sue certezze e i suoi dubbi, le sue aspirazioni e le sue delusioni, istaurando così nella storia uno «stile di pensiero» inconfondibile: come la metafora della luce, ad esempio, o quella del libro[5], del naufragio[6] e della caverna[7], «metafore assolute» della verità, della leggibilità del mondo, dei rischi dell'esistenza e del ruolo della *paideia*, che Blumenberg ritrova centrali nel pensiero moderno, e di cui analizza i mutamenti di significato che caratterizzano la filosofia dell'Illuminismo come una filosofia problematica, orientata verso il futuro secondo una teoria del progresso di una ragione già consapevole, tuttavia, dei suoi limiti e dei suoi pericoli, se non della sua decadenza.

Per l'Illuminismo infatti, in ragione della polisemia del termine che lo designa nella storia come «un'epoca determinata» della

[3] R. Bodei, «*Navigatio vitæ*». *Métaphore et concept dans l'œuvre de Hans Blumenberg*, in «Archives de Philosophie», 2004, 67/2, p. 214.

[4] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in *Terror und Spiel*, a cura di M. Fuhrmann, in «Poetik und Hermeneutik», vol. 4, München, W. Fink Verlag, 1971, p. 50 (traduzione italiana, introduzione e cura di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Milano, Edizioni Medusa, 2002, p. 112. Nel seguito i riferimenti alle pagine delle traduzioni italiane dei vari testi di Blumenberg saranno indicati tra parentesi).

[5] In particolare nell'opera *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981 (trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo.* Con un'*Introduzione* di R. Bodei, Bologna, il Mulino, 1984).

[6] In particolare nel libro *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979 (trad. it. di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore*. Con un'*Introduzione* di R. Bodei, Bologna, il Mulino, 1985).

[7] In particolare nel libro *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 (trad. it. di M. Doni, *Uscite dalla caverna*. Con una *Postfazione* di G. Leghissa, Milano, Edizioni Medusa, 2009).

modernità, ma che, nella sociologia e nella filosofia, indica anche tutta una gamma di mutamenti spirituali indotti dall'istituzione di un pensiero sempre più capace di «essere rischiarato» e di «rischiarare», gli studi di Blumenberg appaiono estremamente complessi tra analisi delle idee, retorica degli stili, filosofia del linguaggio ed ermeneutica delle immagini: Lumi essendo insieme il nome proprio della cultura del XVIII secolo, «somma di tutti gli effetti della ragione»[8], e il nome comune, lumi, delle trasformazioni della coscienza europea che investono tutta la vita e trascinano tutti gli individui nella dinamica della ragione.

1. *«L'Illuminismo del XVIII secolo»*

Secondo Blumenberg, infatti, se si può parlare di lumi che risplendono anche nell'Antichità e nel Medioevo come di una sorta di costante della civiltà occidentale, «l'Illuminismo (*Aufklärung*) del XVIII secolo»[9], come lo definisce, costituisce l'apogeo dell'*epoca moderna*, resa possibile dalla rovina della teologia dell'onnipotenza divina e dalla neutralizzazione della promessa escatologica della gnosi. Caratterizzata dalla coscienza della discontinuità radicale con il passato e dalla volontà di una netta rottura con la tradizione, animata dal progetto grandioso di un dominio sulla natura attraverso le scoperte della scienza e il progresso della tecnica, quest'epoca, «nuova» nei suoi gesti e «originale» nelle sue ragioni, rifiuta infatti la prospettiva soteriologica medievale, e si caratterizza attraverso l'auto-fondazione dell'uomo come attore della sua storia e autore della sua conoscenza. «Nuova» nell'affermazione di valori nuovi e consistente nei suoi dispositivi concettuali e nelle sue figure espressive non certo per derivazione dall'Antichità o per deriva di una teologia secolarizzata, ma in virtù di una consapevole «rioccupazione» (*Umbesetzung*) di posizioni teoriche e sistemi di pensiero ormai desueti che richiedono di essere articolati diversamente. «Originale» e solida nei suoi processi culturali, nonostante gli scarti anche profondi e talora anche drammatici tra le tradizioni che l'alimentano, i periodi che la scandiscono e le prospettive che l'ispirano,

[8] H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, p. 176 (trad. it. di B. Argenton, *Tempo della vita e tempo del mondo*. Con un'*Introduzione* di G. Carchia, Bologna, il Mulino, 1996, p. 211).

[9] H. Blumenberg, ivi, p. 146 (p. 186).

l'esercizio della razionalità complessa che la caratterizza dandosi non secondo il modello aristotelico dell'aporia, ma secondo le forme diverse di una sorta di dialettica trascendentale della comprensione e di una fenomenologia della ricezione alla quale Blumenberg pensa, Kant, Husserl e Cassirer sullo sfondo.

Secondo il teorema che Blumenberg dimostra nella sua opera fondamentale *Die Legimität des Neuzeit*, «da un'estrema costrizione all'auto-affermazione (*Selbstbehauptung*) è sorta infatti l'idea dell'epoca moderna come auto-fondazione (*Selbsgründung*)»[10] e auto-conservazione (*Selbsterhaltung*), che si auto-legittima come tale, appunto come epoca moderna (*Neuzeit*). Autonomia della ragione diretta dall'autocoscienza delle proprie forze nella ricerca della verità «nuda» della realtà, «nuda» in quanto la ragione stessa «l'ha denudata»; «forza invincibile della verità» che rinvia al «gioco immanente delle potenze del soggetto» in grado di illuminarsi di luce propria e di assumere i risultati dei suoi sforzi come credenze indefettibili; presa di distanza (*ontologische Distanz)* dal mondo esterno e dalla realtà delle cose da parte del soggetto pensante attraverso la via della riflessione come accesso privilegiato al mondo stesso e alle cose; spontaneità della libertà umana come esercizio di un potere illimitato dell'uomo sul mondo con l'aiuto dell'enorme potenziale tecnico disponibile in virtù di un'applicazione industriosa della scienza; curiosità intellettuale che supera l'attitudine passiva della meraviglia e la cultura eclettica del barocco con il gesto della provocazione e della sfida della natura, se non della sua reinvenzione; volontà tenace di tesaurizzare in un unico presente la totalità del sapere e di progettarne infinitamente le possibilità; giustificazione delle passioni come motori della conoscenza e mediazioni del rapporto del soggetto con il mondo. *Sapere aude*, dirà Kant.

Sono le idee-forza della modernità che l'età dei Lumi intensifica: epoca filosofica che si definisce consapevolmente attraverso la propria auto-affermazione libera dalla considerazione di Dio, persegue la propria auto-conservazione libera dalla considerazione dell'origine[11], e si auto-legittima attraverso un'antropologizzazione com-

[10] H. Blumenberg, *Die Legimität des Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (1966, 1974), p. 103 (trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*. Con un'*Introduzione* di R. Bodei, Genova, Casa Editrice Marietti, 1992, p. 98).

[11] In particolare nel saggio *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der Modern Rationalität*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur zur Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse», 1969, pp. 333-383 (trad. it. a cura di E.C. Gian-

pleta e totale di tutti i saperi; epoca storica, secondo Blumenberg, che ha «un inizio», allorché la filosofia oppone all'assolutismo teologico medievale le prestazioni illimitate ed omogenee dell'intelletto, secondo la rivendicazione di Descartes dell'autonomia filosofica della ragione e il postulato di Pascal dell'identità dell'*homme universel* come soggetto universale del tempo infinito ed uniforme della teoria. E che ha «un compimento»[12] alla metà del Settecento con le filosofie dei diversi filosofi, autori di teorie del progresso ed attori della riabilitazione della curiosità intellettuale come esercizio legittimo della conoscenza atto a rischiarare e dominare la realtà: «un compimento», tuttavia, che coincide anche con il suo «superamento» se non con il suo «fallimento»[13], allorché la ragione teoretica, dopo aver celebrato i più grandi successi nella sistematica assiologica dell'immanenza della storia, si scopre come coscienza finita, costretta ad una riflessione pensosa sull'esercizio legittimo delle sue forze e sulle condizioni della realizzazione storica delle sue aspirazioni, e si definisce piuttosto come «ragione critica», capace di rimuovere «le occasioni della sua passività e dei suoi eccessi». Svolta fondamentale e irreversibile dell'Illuminismo, commenta Blumenberg, ma anche difficoltà costitutiva della sua «realizzazione». Allorché esso, da «postulato privato» del *pensare da sé*, si trasforma nella determinazione delle «condizioni pubbliche di un'epoca e di una società»: allorché l'attesa filosofica «a breve scadenza» di una *storia* trionfale *della ragion pura* si realizza, piuttosto, come metodo di una *critica* pensosa *della ragion pura*.

Descartes e Kant, dunque, come termini *a quo* e *ad quem*, interpreti della tensione essenziale della modernità nella sua dimensione storica autentica, che essi personificano anche come «due fatti dello spirito»: Descartes, autore di una *Mathesis universalis* intesa come ricerca e produzione incondizionata di evidenza e attore di un'idea di filosofia che consacra le scienze della natura ad uno sviluppo infinito, secondo lo schema del successo finale della ragione metodica; Kant teorico di una ragione critica che, rifiutando gli eccessi dell'intelletto, arriva ad un'auto-limitazione dei suoi poteri attraverso la consapevolezza delle sue risorse e perviene ad un'auto-regolazione delle sue energie e delle sue prestazioni sotto le legislazioni distinte

netto e M. Doni, *Autoconservazione e inerzia. Sulla costituzione della razionalità moderna*, Milano, Edizioni Medusa, 2016).

[12] H. Blumenberg, *Die Legimität des Neuzeit*, cit., p. 500 (p. 465).

[13] H. Blumenberg, ivi, p. 103 (p. 80).

del suo uso pubblico e del suo uso privato, e filosofo di una ragion pratica che, respingendo le illusioni di un progresso infinito e universale di una conoscenza senza regole, realizza questa stessa infinità e questa stessa universalità non secondo gli assi del tempo assoluto della scienza, ma nelle condizioni variabili e particolari di una «sana ragione» che trae da sé la forza della propria conservazione nell'esercizio di una «libertà legale».

Blumenberg descrive questo movimento della filosofia dell'Illuminismo, che è anche una dialettica interna alla coscienza europea tra intensificazione del sapere scientifico e trasgressione verso l'esistenza, nel suo libro *Lebenszeit und Weltzeit*, che viene così a costituire un prolungamento del testo consacrato alla legittimità dell'età moderna, sotto la forma di una fenomenologia storica che trasferisce il problema dell'auto-costituzione del soggetto moderno attraverso l'auto-affermazione della ragione – «l'Illuminismo è, innanzi tutto, la volontà di auto-conservazione della ragione» [14] – dal piano della storia della filosofia e dei suoi autori a quello dell'antropologia filosofica e delle sue forme. Fino ad offrire in esso, con incursioni tra gli annali del tempo e i cataloghi dei libri, uno studio delle variazioni e delle vicissitudini della ragione moderna che è anche un'interpretazione delle sue inquietudini tra esistenza e teoria, tra accettazione leale della sua precarietà e attenzione spirituale intensa e vigilante sui suoi rischi: «la sua finitezza essenziale costringendo l'idealità a farsi tecnica e mediazione, la sua idealità dissolvendo ogni feticcio mondano della finitezza in attenzione e…ironia».

2. *Le luci e le ombre dell'Illuminismo*

Coniugando sul terreno delle scienze umane inchieste di antropologia filosofica e analisi delle variazioni storiche delle idee e delle imagini, Blumenberg affronta nelle sue opere una massa impressionante di testi dell'Illuminismo alle frontiere dei saperi e al di là delle periodizzazioni: come se l'Illuminismo superasse le definizioni disciplinari e i limiti cronologici tradizionali, e gli offrisse l'occasione per una più ampia riflessione teorica e un'intensificazione ermeneutica della nozione stessa di *epoca moderna* e, insieme, per una ricerca storica delle sue variazioni temporali che permette di pen-

[14] H. Blumenberg, ivi, p. 506 (p. 468).

sarla come un insieme organico ma problematico di concetti e di immagini e come un processo aperto di importanti trasformazioni.

«Secolo della filosofia» secondo i suoi protagonisti, è proprio nell'Illuminismo che Blumenberg ritrova, infatti, le condizioni fondamentali della genesi del soggetto moderno nella sua relazione complessa con il mondo delle cose e nella sua distanza riflessiva da esso: auto-affermazione, auto-fondazione, auto-conservazione e auto-legittimazione. Le ritrova e le presenta non attraverso una trattazione monografica di carattere filologico-letterario o un'analisi storico-filosofica, ma attraverso audaci e cruciali esperimenti di metaforologia sui testi che mettono alla prova tutta la sua filosofia nelle sue apparenti tensioni, diventando così straordinari strumenti esegetici ed ermeneutici: quel suo approccio differenziale alle forme della razionalità moderna con cui aveva rivendicato e difeso la legittimità della modernità nell'ampio dibattito dell'età contro Carl Schmitt in particolare, ma anche contro gli esponenti della *Kulturkritik* degli anni 1920-1930, Theodor Adorno, Hans Georg Gadamer, Odo Marquard ed Eric Voegelin tra gli altri, e insieme, quel suo «lavoro sul mito», con cui aveva inteso indagare le forme dell'espressione non-scientifica, inserendosi nel *Mythos-Debatte* a lui contemporaneo in un dialogo aperto con Karl Jaspers e con Arnold Gehlen. Esperimenti audaci e cruciali, dicevo, e prove estreme, che Blumenberg compie non certo per salvare contro il razionalismo dei Lumi la pretesa autonomia del mito cara al Romanticismo o per riproporre l'antitesi classica tra mito e ragione, invenzione tardiva e funesta, scriveva, cara a certa tradizione sette-ottocentesca, ma proprio per rivendicare, sui testi dell'Illuminismo, la legittimità di una lettura più attenta e più fedele e più autentica del razionalismo stesso, che sa riconoscere in certe forme storiche del mito e della metafora le diverse forme narrative in cui si esplica il concetto[15], secondo le strategie ermeneutiche di quella «teoria dell'inconcettualità» fondata sul «principio di ragion insufficiente» che Blumenberg aveva progettato fin dai suoi corsi del 1975[16] e che opponeva alla "con-

[15] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 (trad. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna, il Mulino, 1991).

[16] I manoscritti relativi alla "teoria dell'inconcettualità", depositati presso gli archivi dell'Università di Münster (SS 1075), sono stati pubblicati con il titolo di *Theorie der Unbegrifflichkeit* da Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007. In Italia è uscita una traduzione con il titolo di *Teoria dell'inconcettualità*, con un'*Introduzione* di G. Leghissa, Palermo, :duepunti edizioni, 2010.

cettualità pura" di cartesiana memoria[17]. Per Blumenberg, infatti, la critica della ragione non è mai abdicazione alla ragione o condanna del progresso: resta una critica attraverso la ragione dei suoi stessi principi, dei suoi concetti e dei suoi limiti[18].

Così, nel saggio del 1957 sulla metafora della luce, nei testi sulla leggibilità del mondo e sull'immagine del naufragio e nell'opera sulla «storia ideata»[19] del mito della caverna, Blumenberg teorico e difensore della modernità e, insieme, fine ermeneuta dell'inconcettualità, riscrive la filosofia dell'Illuminismo, «epoca in cui si propugna la soppressione del mito» e si annuncia il progresso indefettibile della ragione, come una filosofia complessa, pervasa come essa è da un una tensione costitutiva tra «un orrore»[20] razionalistico per il mito, che ne trascura la portata ermeneutica e ne critica le prestazioni gnoseologiche, e il culto irrazionale di una ragione onnipotente, sempre al limite di trasformarsi essa stessa in illusione, se non in mito.

La questione è allora bibliografica e, insieme, ermeneutica e storico-filosofica: contro certe letture tradizionali dell'Illuminismo offerte dai protagonisti e riproposte o criticate dagli interpreti, nei saggi di metaforologia ermeneutica Blumenberg non esita ad analizzare un vasto materiale anche eterogeneo di testi settecenteschi noti e meno noti sui quali saggiare la consistenza teorica della cultura filosofica della modernità e le certezze settecentesche nel progresso della ragione, senza dimenticarne tuttavia né le difficoltà né le variazioni nei campi sensibili della scienza, della storia e della morale, non meno che in quello sensibilissimo dell'antropologia.

Così, seguendo in particolare nelle opere dei *Philosophes* francesi la teoria del progresso della ragione come propagazione progressiva della «luce della ragione», Blumenberg risponde sia al trionfalismo dell'ideologia progressista che al catastrofismo della filosofia negativa, rilevando varie costanti di pensiero e, insieme, sottolineando tutta una serie di anomalie capaci di segnalare la permanenza di certi atteggiamenti e «l'usualità» di certe scelte, ma anche di far emergere la tensione essenziale dell'età tra le speranze di una ragio-

[17] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960 (trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, con un'*Introduzione* di E. Melandri, Bologna, il Mulino, 1969).

[18] Jean-Claude Monod parla di un pensiero «de l'émancipation dégrisée»: *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 278.

[19] R. Bodei, *Introduzione* a *La leggibilità del mondo*, cit., p. 6.

[20] G. Leghissa, *Introduzione* a *Il futuro del mito*, cit., p. 31.

ne senza tempo e l'angoscia del tempo dell'esistenza, tra l'esercizio di scienza e l'esigenza di felicità: tensione che scrive uno dei capitoli fondamentali della storia della coscienza europea e segna uno dei momenti cruciali della sua crisi.

«In principio era Fontenelle», scrive Blumenberg nel suo testo del 1989 dal titolo così suggestivo *Höhlenausgänge*, là dove è l'*Histoire des Oracles* che gli offre la possibilità di pensare gli esordi dell'Illuminismo a partire dalla cartografia della cultura che Fontenelle traccia per l'età moderna: in cui la ragione è invitata ad abbandonare i luoghi oscuri e scoscesi «delle caverne» e, «per godere dell'universo», elegge i luoghi pianeggianti ed illuminati delle Accademie[21]. *Secrétaire perpétuel* dell'Académie des Sciences, Fontenelle la celebra, infatti, come lo spazio filosofico d'elezione che organizza la ricerca scientifica in strutture solide e indipendenti dalle virtù personali dei singoli individui, e rende possibile «uno sguardo istruito» sulla natura, capace non solo di vedere, ma di «vedere bene». La ragione – conclude Blumenberg – è diventata la forma dell'organizzazione della ragione stessa: «la teoria esige la teoria che la renda pubblica e istituzionale».

Ma, proprio esaminando le teorie settecentesche del progresso attraverso la traslazione metaforica del termine *lumière* dalle scienze della natura alle scienze dell'uomo, Blumenberg non riesce più a rintracciare in esse la semplice traslazione del modello lineare dell'ottica geometrica di cartesiana memoria, interpretato nella storia come schema di svolgimento proprio della ragione. Nelle opere dei *Philosophes* vede agire infatti anche gli altri paradigmi più complessi e articolati delle scienze della natura – la manipolazione della luce, l'ottica della preparazione, il metodo della prospettiva, lo sforzo della visione, la messa in scena del rischiaramento, tra gli altri –, che avevano complicato nel Settecento la teoria della luce e della visione, e che finiscono per complicare per traslazione semantica anche la teoria del progresso della ragione mostrandone le difficoltà, le complicazioni, i limiti e i problemi ancora aperti. Così, se pure Blumenberg con i *Philosophes* continua a pensare le teorie settecentesche della storia attraverso la «metafora assoluta» della luce, «incomparabile nel suo potenziale espressivo», è una luce, tuttavia – avverte – che ha perso ogni riferimento alla *facilitas* della visione naturale e si manifesta per «lampi» e «schiarite» a seguito di una

[21] H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, cit., pp. 385-388.

ricerca scientifica che tenta di scoprirla tra molte difficoltà, di una terapia che cerca di consolidarla con tanta fatica e di una pedagogia che si impegna a diffonderla con tanti sforzi. La *lumière naturelle* della ragione è, infatti, la condizione necessaria ma non sufficiente di ogni visibilità: si accompagna alla natura, che è spesso «un libro di un'oscurità sublime», secondo l'immagine dell'*Essai sur les Eléments de Philosophie* di d'Alembert che Blumenberg tiene a ricordare e a commentare. «Nel labirinto del mondo – scrive infatti a scolio dell'immagine implementando la metaforica –, la verità in quanto tale è incerta e dubitante fino a che non trae il suo ordine regolare dal metodo e non trova la sua giusta collocazione nel sistema»[22].

Del resto, è proprio nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, opera di metodo e di sistema, che, secondo Blumenberg, avanza in modo estremamente pregnante la questione filosofica di una correlazione possibile tra le legislazioni diverse della verità e della storia. Nell'opera fondamentale dell'Illuminismo francese, il lessico modulato della luce introduce, infatti, la domanda fondamentale sul rapporto tra la storicità umana e la verità filosofica, tra la storia sincopata dello spirito umano nelle sue luci ed ombre, nella sua ricerca disordinata, ondeggiante e contingente della verità, e il suo sviluppo nell'ordine vittorioso della ragione: la sfida concettuale è la possibilità stessa della transizione dal fatto al valore. E il lessico del «cammino tortuoso», che incontra quello della luce, ridefinisce in profondità la metafora classica del *viator* – commenta Blumenberg – così come l'antica teoria dell'illuminazione, mettendo in primo piano le difficoltà, le discontinuità, i vuoti di un tragitto, che non è senza scarti né senza arresti, ma che non è nemmeno senza risultati o senza acquisizioni. Il cammino è tortuoso, ma è pur sempre un cammino; luci fioche, chiaroscuri, penombre: e tuttavia pur sempre luci. E rende possibile il progresso inteso come trasformazione transitiva verso la verità e la felicità. Il sintagma è allora dato e autorizza la speranza nel «progresso dei lumi» garantito dallo sviluppo delle scienze – «L'obscurité – scriveva d'Alembert – se terminera par un nouveau siècle de lumière» –, ma anche condizionato ad una pedagogia filosofica dei lumi stessi. Infatti, se nella filosofia dei *Philosophes*, la «storia dello spirito umano» nella sua ricerca laboriosa della verità detta i doveri della *lutte philosophique*, questa stessa storia impone come condizione un'educazione ferma e pro-

[22] H. Blumenberg, *Licht als Metaphor der Wahrheit*, cit., pp. 437-438.

gressiva dei popoli, capace di rischiararli ma rischiandoli «a poco a poco», come d'Alembert scriveva a Voltaire il 31 luglio 1762 in una replica modesta e prudente all'entusiasmo filosofico del «Patriarca» dei *Philosophes*.

Se, infatti, la coscienza di vivere una rivoluzione della filosofia giustifica il progetto di un'enciclopedia e permette di assumerne tutta la responsabilità, solo l'umanesimo radicale e l'impegno pubblico che l'ispirano ne rendono possibile la realizzazione. «Strumento esemplare dei Lumi»[23], l'*Encyclopédie* è il libro dell'uomo che si impegna a rischiarare gli altri uomini e a rischiarare se stesso di luce propria, «grande ricapitolazione di tutto ciò che l'uomo può sapere sul mondo come di tutto ciò che può fare nel mondo»[24]: un libro totale come la Bibbia ma senza trascendenza, che si pone anzi come rivale della Bibbia rifiutando l'eteronomia di un'ontologia o di una teologia, e non si sottomette che alle regole della critica e ai doveri della filosofia sperimentale. È l'interesse dalla società che fissa i suoi fini, sono la virtù e la felicità degli uomini che regolano i suoi obiettivi. È, infatti, nella «determinazione dei modi della ragione pubblica che risiede la necessità della realizzazione dell'Illuminismo secondo l'ordine della ragione»[25], scrive Blumenberg. Ma in essa risiedono anche le intime difficoltà, le lentezze e i ritardi dell'Illuminismo. Così come anche i suoi rischi e i suoi eccessi.

Con un passaggio all'indietro nella cronologia, Blumenberg cita allora Maupertuis, divulgatore della filosofia di Newton che, all'alba dei Lumi, aveva introdotto nella Francia ancora tutta cartesiana, e capo della spedizione francese inviata in Lapponia per misurare il grado del meridiano terrestre. Malgrado la datazione della sua opera che lo colloca nella prima metà del secolo, Maupertuis, geometra, naturalista, fisico e filosofo in generale poco noto, secondo Blumenberg è invece figura centrale della filosofia dei Lumi, autore eponimo di una teoria della curiosità intellettuale come «energia del secolo» che incarna in modo tutto particolare «da eroe protagonista», descrivendone le vicissitudini dell'esercizio personale nei resoconti della sua spedizione in Lapponia, e «da profeta» della sua transizione verso un'attività intellettuale estrema nel quadro di una teoria del progresso. Nella *Lettre sur le progrès des sciences*, manife-

[23] H. Blumenberg, ivi, p. 438.
[24] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, cit., p. 157 (p. 159).
[25] H. Blumenberg, *Die Legimität des Neuzeit*, cit., p. 496 (p. 465).

sto eloquente ed inquietante di una filosofia della «curiosità assoluta, immaginativa e produttrice», come Blumenberg la definisce non senza disagio e profonda preoccupazione per le sue conseguenze di «inumanità scientifica», il filosofo tedesco legge, infatti, la deriva di un esercizio della curiosità moderna senza limiti e senza regole: essa non appare più, infatti, come segno di una rivolta filosofica contro un'autorità repressiva o come l'interesse naturalistico per dei *curiosa* da catalogare nella calma astratta dei musei. E nemmeno come piacere intellettuale, come era per Hume, simile alla caccia o al gioco, o lavoro della conoscenza, come era per Reimarus, capace di rendere l'uomo «più perfetto». Divorante e illimitata, essa s'impone, piuttosto, come volontà di invenzione e sforzo di congettura nel progetto faustiano di ricostituire la perfezione della natura attraverso l'applicazione di una scienza avida, ostinata e senza scrupoli, nel tentativo estremo di superare se stessa nella ricostituzione – forse impossibile – di una totalità genetica capace di correggere il «disordine» della condizione umana, come Maupertuis aveva affermato nell'*Essai de Cosmologie*.

Metamorfosi della curiosità, effetto dello squilibrio tra l'uomo e la natura e, insieme, forza e determinazione per correggerla, ma anche rischio di devastarla! Blumenberg dà allora la parola a Kant che aveva visto in questa ipertrofia del desiderio di conoscenza la radice di tutti i fenomeni intellettuali estremi, la negazione dei quali – e non l'affermazione – aveva chiamato *Aufklarung*.

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

Jean-Claude Monod

In the Chapter 9 of the 3rd Part of The Legitimacy of the Modern Age, *Blumenberg deals with the problem of the separation between scientific research and happiness, such as it has taken a specific form with the Enlightenment. The rehabilitation of the theoretical curiosity having being achieved by the early modern philosophy, a new question has divided the thinkers of the Enlightenment: «the right of the scientific curiosity to be an unscrupulous activity». Blumenberg's sympathy for the Enlightenment does not prevent him from seeing a potential threat of inhumanity in some absolutizations of knowledge that one can find among some representatives of the Enlightenment (Maupertuis), in a way that could be compared with Foucault's ambivalent view of Enlightenment.*

Keywords: *Curiosity, Inhumanity, Voltaire, Maupertuis, Faust.*

La richesse inépuisable de l'oeuvre de Blumenberg fait qu'on peut y entrer par une porte, et en avoir exploré une partie, et pourtant redécouvrir, à chaque lecture, des pans entiers qui nous avaient échappés ou dont on n'avait pas saisi qu'ils ouvraient à leur tour sur de nouveaux massifs. Personnellement, j'ai successivement privilégié l'entrée par la sécularisation et l'interprétation des « Temps modernes », puis celles qu'offrent la métaphorologie, le mythe et, plus récemment, l'anthropologie philosophique. « Les Lumières » ne constituaient pas ici un angle mort, mais, disons, un moment historique moins crucial que le basculement du Moyen Age tardif aux débuts des Temps modernes, le passage de l'absolutisme théologique porté à son point de rupture, d'auto-destruction, vers l'auto-affirmation humaine par la science et la technique.

On pourrait aborder les Lumières sous l'angle de l'approche par Blumenberg du seuil d'époque en termes de *questions* suscitées par une situation de crise des fondements traditionnels – donc, comme suite, expression et, pour une part, déplacement des questions initiales de la philosophie moderne. Mais la relecture de *La Légitimité des Temps modernes* m'a conduit ailleurs, vers une problématisation qui s'attache plus spécifiquement aux Lumières, dans le cadre de la monumentale IIIe Partie, consacrée au « Procès-processus de

la curiosité théorique ». Je ne m'attacherai donc qu'à un texte, *un* chapitre de *Die Legitimität*, le chapitre XI de la IIIe Partie, *Prétention au bonheur et curiosité : de Voltaire à Kant*. Le problème examiné, néanmoins, est plus général, il est abordé par Blumenberg en amont, dès le « tournant socratique » et sa « révocation » : c'est la disjonction possible entre la recherche de la vérité et le bonheur. Mais il s'agit un problème éminemment historique, puisqu'avec les Temps modernes, selon Blumenberg, on prend acte (peu à peu) de la « séparation entre les réalisations de la connaissance et le gain de bonheur » ; la rupture avec l'idéal antique d'eudémonie s'opère, le « renoncement » à faire coïncider accumulation de connaissances et sagesse pratique s'accentue. Séparation d'abord jugée provisoire, la science étant bien considérée comme la source possible d'un bonheur à venir, mais ayant aussi besoin de s'affranchir temporairement de la visée immédiate d'un bonheur pratique. Or, remarque Blumenberg au début de ce chapitre, « l'absence de scrupule (*Rücksichtlosigkeit*) vis-à-vis du bonheur » humain devient peu à peu un véritable « trait » de la connaissance moderne en tant qu'on se met à valoriser la connaissance pour elle-même, avec même une sorte de fierté spécifique, comme on revendique une liberté, et le risque qui l'accompagne.

Or ici la place des Lumières ici est particulièrement intéressante, et plus complexe que pourraient le laisser croire les formules convenues sur « l'optimisme naïf des Lumières ». Dans son livre *La Philosophie des Lumières*, Cassirer, le seul philosophe auquel Blumenberg ait consacré un discours d'hommage, avait fait droit à la variété et à la complexité interne des Lumières ; néanmoins, dans cet hommage [1] comme dans *Arbeit am Mythos* [2], Blumenberg estime que l'approche par Cassirer des formes symboliques, dont le mythe, est restée marquée par un certain évolutionnisme : la science reste posée comme le *terminus ad quem*, le « point d'arrivée » d'une forme d'élucidation du monde, si bien que le mythe est nécessairement vu comme une forme encore balbutiante et déficiente. Cet évolutionnisme était-il lui-même un rejeton des Lumières et de leur vision des progrès de l'esprit humain, ou plutôt des philosophies de l'histoire du XIXe siècle ? C'est une question difficile, qui implique, justement, de dif-

[1] Cfr. H. Blumenberg, *Ernst Cassirers gedenkend*, in *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981.

[2] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 186.

férencier des tendances variées au sein des Lumières, et peut-être, pour Blumenberg, de reconnaître le bien-fondé partiel de certaines critiques des Lumières issues du romantisme et de l'historicisme (on reviendra, plus, sur ces critiques). Blumenberg prend bien ses distances avec l'évolutionnisme sous-jacent à certaines visions de l'Histoire dans l'*Aufklärung* :

> Rien n'a autant surpris les tenants de l'*Aufklärung*, note-t-il dans *Arbeit am Mythos*, et ne les a laissés aussi incrédules devant l'échec de leurs efforts prétendument ultimes que la survivance des vieilles histoires méprisables, la poursuite du travail sur le mythe[3].

C'est en récusant l'opposition entre logos et mythos, raison et mythe, et en déplaçant le concept freudien de travail – travail de l'inconscient, travail du rêve, travail de deuil – ici : travail du mythe dans la pensée philosophique, dans l'art, etc. – que Blumenberg entend « dépasser » ici la vision des Lumières qui réduit le mythe à de « vieilles histoires ». Mais on ne doit reconnaître qu'un bien-fondé partiel à ces critiques des Lumières, puisqu'on trouve assurément des figures des Lumières qui échappent aux accusations usuelles d'optimisme naïf, de « progressisme » injuste pour les formes de pensée et de sociétés du passé, qu'il s'agisse de Kant – qui n'a rien d'un optimiste naïf – et de Rousseau – qui n'a évidemment rien d'un « progressiste » aveugle.

Ainsi, dans *La Légitimité des Temps modernes*, Blumenberg reprend et développe une question critique qui a été posée à l'apogée des Lumières, par les Lumières elles-mêmes :

> La question de la compatibilité humaine de la vérité scientifique, du droit de la curiosité scientifique en tant qu'entreprise sans scrupules [*rücksichtlose[r] Anstrengung*], a déjà été posée au moment de l'apogée de l'*Aufklärung* et de son optimisme scientifique[4].

Cette question s'inscrit dans le parcours qu'effectue Blumenberg sur l'histoire de la curiosité théorique et scientifique, depuis sa « naturalité » affirmée dans l'Antiquité, en passant par sa condam-

[3] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 303.

[4] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1ère éd. 1966, édition complétée et refondue, Suhrkamp Taschenbuch, 1988, p. 472 ; *La Légitimité des Temps modernes,* trad. fr. M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler et M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999, p. 463.

nation chrétienne-médiévale et jusqu'à sa « réhabilitation » au commencement des Temps modernes. Ici, cette réhabilitation étant acquise, c'est le « droit de la curiosité scientifique à être une activité dénuée de scrupules » qui est posée par les Lumières.

Le parcours indiqué par le sous-titre, « de Voltaire à Kant », masque peut-être le point de friction et de questionnement interne aux Lumières, qui se situe plutôt, dans ce chapitre, entre deux héritiers de Newton — Maupertuis et Voltaire. Maupertuis, mathématicien, physicien, naturaliste, explorateur, est la figure géniale mais extrême du « droit de la curiosité scientifique à être une activité dénuée de scrupule », au risque de basculer dans une forme d'inhumanité ; Voltaire prône plutôt, estime Blumenberg, « un scepticisme économique destiné à ramener le luxe de la curiosité théorique à la mesure de ce qui est utile à la vie »[5]. Dans cette perspective, « le principe leibnizien de raison suffisante est vu comme l'hypertrophie d'une prétention de la raison indifférente à la vie »[6].

Une scission apparaît entre deux formes de la curiosité : d'un côté, la curiosité comme « moteur » du processus qui doit permettre d'explorer le réel et le maîtriser, sans égard pour l'individu, et de l'autre le rôle que la curiosité continue de jouer dans la recherche du bonheur de l'individu. C'est une tension qu'explore Blumenberg dans tout le livre, parfois avec un prisme quasi psychanalytique – en reprenant l'étude du cas Léonard de Vinci, sur lequel Freud s'était penché, ou celui de Galilée, sur lequel Brecht a construit une pièce : pour ces deux figures, le désir ou la « pulsion de savoir » (*Wissenstrieb*) a un caractère impératif qui implique de sacrifier le bonheur, menaçant l'équilibre de l'artiste Vinci devenu incapable de créer en étant emporté par son désir infini de savoir, ou mettant en péril la vie du savant Galilée ; mais Blumenberg reprend aussi, à cet égard des interrogations de Nietzsche – interroger l'effet de la connaissance pour la vie – suivant cette phrase de Nietzsche dont Blumenberg dit, dans *Zu den Sachen und zurück*, qu'elle est peut-être la plus importante qu'il ait écrite : « Pour un être purement connaissant, la connaissance serait indifférente ».

Or ces tensions habitent déjà les Lumières elles-mêmes, sous d'autres formulations. Blumenberg trouve ainsi chez Voltaire, dans son roman philosophique *Micromégas*, une mise en scène de « l'an-

[5] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 473 ; trad. fr., p. 464.
[6] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 473, note 311 ; trad. fr., note 2.

tithèse entre curiosité et le bonheur en cette vie »[7]. Le héros astronaute, secrétaire de l'Académie de Saturne, veut partir pour un nouveau voyage ; alors sa bien-aimée se lamente : « *va, tu n'es qu'un curieux, tu n'as jamais eu d'amour* ».

Si Voltaire fait ici parler un personnage, sa thèse philosophique propre reprend sans doute l'idée et la catégorie de Locke : c'est une certaine *uneasiness*, un « inconfort » ou une « inquiétude » qui serait au principe du savoir, et qui a quelque chose d'inextinguible, d'insatiable, même si – comme Voltaire l'envisage dans ce conte philosophique – on avait mille yeux. Il resterait toujours, comme le dit le voyageur de Sirius, « *je ne sais quel désir vague, je ne sais quelle inquiétude*… ». Face à ce mauvais infini de la curiosité, Voltaire ne réactive-t-il pas une forme de condamnation qui rappelle la subordination médiévale-chrétienne du « désir de savoir », *libido sciendi*, à l'aspiration au « salut » ? Non : Blumenberg, toujours attentif aux différences, note une « petite mais décisive transformation » : Voltaire n'oppose pas à la curiosité vaine le souci du salut, mais le souci d'une vie heureuse, d'un bon « comportement »[8]. Ainsi Voltaire écrit-il dans l'article « Âme » de son *Dictionnaire philosophique :* « O homme ! Ce Dieu t'a donné l'entendement pour te bien conduire, et non pour pénétrer dans l'essence des choses qu'il a créées »[9].

Cela n'a pas empêché Voltaire de célébrer d'abord l'exploit de Maupertuis et de son expédition en Laponie, destinée à prouver la justesse des hypothèses théoriques de Newton sur la forme de la Terre. On connaît ce remarquable épisode scientifique : Newton avait établi que la Terre, du fait de l'attraction universelle, avait une forme d'un ellipsoïde, aplati aux pôles ; les tenants de la « physique française », cartésienne, comme Cassini, s'y opposait en estimant qu'elle devait être « bombée » au niveau des pôles. Maupertuis finit par monter une expédition pour prendre des mesures, comparant celle d'un degré de méridien mesuré entre Paris et… Amiens, et celle d'un degré de méridien proche du pôle nord (qui s'avère d'une valeur supérieure). Pour cette preuve apportée en renfort de la théorie newtonienne, Voltaire compose un hommage en vers au

[7] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 474; trad. fr., p. 465 (traduction modifiée).

[8] *Ibid*.

[9] Voltaire, article "Âme", in *Dictionnaire philosophique*, éd. R. Naves, Paris, Classiques Garnier, 1936, p. 14. Cité par Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 475, trad. fr. pp. 465-466.

« héros de la physique », qui a « fixé la figure » de la « Terre étonnée ». On peut d'ailleurs regretter et s'étonner que Blumenberg ne rappelle pas cet hommage, qui montre que Voltaire n'a pas toujours été sarcastique à l'égard de Maupertuis.

Mais il l'a bien été, à la suite d'une obscure querelle de Maupertuis avec König, ami mathématicien de Voltaire, et il a attaqué alors la *Lettre sur le progrès des sciences* de Maupertuis (1752). Maupertuis y disait que les pharaons n'auraient pas dû consacrer tant d'énergie à leurs pyramides (il propose d'en faire sauter quelques unes à la dynamite pour découvrir leurs secrets !) et qu'ils auraient plutôt dû creuser sous la surface de la terre. Dans *Diatribe du docteur Akakia* (Akakia signifie « sans malice », c'est un portrait à charge contre Maupertuis), Voltaire s'est moqué de ces projets d'exploration sous la croûte terrestre, en imaginant Maupertuis dans des situations ridicules, bloqué à cause de la taille du trou, etc. Or Blumenberg estime que Voltaire a mené là une polémique superficielle, et qu'il a manqué « le point précis où l'imagination de problèmes chez Maupertuis débordait en quelque chose de dangereux au plan humain »[10]. De quoi s'agit-il ? L'aspect mis en cause par Blumenberg, concerne une « absence de scrupules » humain[11], une absolutisation de l'expérimentation qui semble incapable de se fixer à elle-même des limites : Maupertuis invite ainsi à se débarrasser des vieux scrupules éthiques et prône une expérimentation sur l'homme vivant, notamment sur les « criminels ». Le mystère de l'union de l'âme et du corps, estime Maupertuis, serait considérablement éclairci « si l'on osait en aller chercher les liens dans le cerveau d'un homme vivant »[12]. Ecartant l'objection éthique, Maupertuis déclare que de telles expérimentations seraient utiles à l'humanité, et qu'on pourrait les mener sur des criminels, car, écrit Maupertuis que cite Blumenberg, *un homme n'est rien, comparé à l'espèce humaine ; un criminel est encore moins que rien*[13]. On pourrait donc proposer sans problème à ces « moins que rien », donc, ces prisonniers, de prendre le risque de cette « épreuve » de dissection vivante en candidatant librement

[10] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 484 ; trad. fr., p. 474 (traduction modifiée).

[11] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 498 ; trad. fr., p. 487.

[12] Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences,* cité par Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 484 ; trad. fr., p. 473

[13] Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences,* citée par Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 483 ; trad. fr. p. 473.

en leur promettant que ceux que le hasard n'aurait pas retenus seraient libérés.

Ici apparaît la possibilité d'une cruauté ou d'un cynisme des Lumières, dès lors qu'on accepte de traiter certains hommes comme de purs moyens pour le développement du savoir. C'est un des rares passages où l'approche des Lumières par Blumenberg rejoint, en un sens, celle de Foucault dans *Surveiller et punir.* Foucault y dévoilait une structure différenciée derrière « l'humanisme » des Lumières : le criminel, parfois l'indigent, le vagabond, l'infracteur au contrat social, etc., est un être qui est considéré par un certain esprit « bourgeois » des Lumières comme déjà déchu de son humanité par son acte ou son comportement qui l'a placé en marge du pacte social ; la peine peut certes chercher à « amender » le criminel et à le restituer dans son humanité (suivant un principe qu'on trouve chez Kant : « tu vaux mieux que tes actes »). Mais dans de nombreux écrits portant sur le traitement des pauvres, des vagabonds, indigents, des voleurs, des criminels, ceux-ci sont considérés comme des « brutes » qui doivent être simplement mises hors d'état de nuire, expulsées du corps social ; et c'est ce type de jugement qui conduit Maupertuis à proposer l'effrayante expérimentation qu'il imagine pour élucider la question de l'union de l'âme et du corps. En fait, Voltaire évoque bien cette « proposition » de Maupertuis dans *Diatribe du docteur Akakia*, mais il est vrai qu'il l'attaque plutôt pour « l'ignorance » historique dont elle ferait preuve, parce que l'idée de « rendre les supplices utiles » avait bien déjà été mise en pratique par des souverains comme Louis XI ou la reine d'Angleterre qui fit inoculer la petite vérole à quatre criminels !

Si Blumenberg a documenté admirablement, et avec admiration, la réhabilitation de la curiosité théorique à l'orée des Temps modernes, contre son inscription chrétienne-patristique au catalogue des vices, il trouve chez Maupertuis l'expression d'une sorte d'absolutisation de la curiosité qui la rend, littéralement, inhumaine. Il ne prononce pas une condamnation du désir de savoir pour lui-même, ce qui reviendrait à reconduire le verdict qu'il tient pour médiéval ; ce n'est pas une appréhension théologique de la curiosité qui informe sa critique de Maupertuis, mais sans doute une éthique d'ascendance kantienne pour laquelle, on ne saurait traiter les hommes « simplement comme des moyens ».

Kant est d'ailleurs la figure qui clôt ce chapitre de *La Légitimité,* mais plutôt sous l'angle de l'auto-délimitation de la raison théo-

rique, qui doit résister à sa « pulsion » passive de se laisser entraîner trop loin, au-delà de ce qu'elle peut véritablement connaître.

On l'a dit : tout comme Cassirer, Blumenberg fait droit à la variété interne des Lumières, au-delà des différences entre les Lumières françaises, allemandes, écossaises, etc., sur l'appréciation même du désir de savoir. La révision de l'image convenue de « l'optimisme des Lumières » passe ici, comme chez Cassirer, par un intérêt pour le scepticisme de Voltaire, mais aussi pour les figures de Rousseau ou de Lessing.

Néanmoins, dans ces deux cas, comme on va le voir rapidement, Blumenberg fait jouer un rôle à la persistance (ou à l'hypothèque) de « prémisses médiévales » ou, dans le cas de Rousseau, à l'effet du christianisme réformé. On peut alors se poser la question : est-ce que ce qui vient tempérer ou contrer l'optimisme des Lumières vient de leur propre sein, ou procède de sources antérieures, hétérogènes ?

Il serait trop long ici d'évoquer la présentation subtile que Blumenberg donne du rapport de Rousseau à la « nature » et à « l'artifice », et notamment à la thématique rousseauiste du « remède dans le mal », avec cette phrase que Blumenberg commentait déjà dans son article *Nachahmung der Natur* et de nouveau dans ce chapitre de *Die Legitimität* : à Diderot qui lui reprochait de vouloir revenir à un état de nature mythique, Rousseau répondait : « montrons-lui dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature ». Loin de l'image convenue d'un Rousseau prônant un simple « retour à la nature », Blumenberg y trouve plutôt une pensée de la réparation de l'artifice par l'artifice.

Pour Lessing, c'est l'esquisse de son *Faust* qui fait apparaître un rapport toujours ambivalent au désir de savoir. Dans *Arbeit am Mythos*, Blumenberg compare les multiples « variations » autour de Faust, un des rares personnages du théâtre moderne ayant à ses yeux atteint un véritable cachet mythique, si bien que les changements apportés à la trame, aux personnages, fonctionnent bien ici comme indices de transformations profondes dans les « horizons de sens » historiquement évolutifs. Dans ce chapitre de *La Légitimité des Temps modernes,* il relève surtout, dans le plan du *Faust* de Lessing que celui-ci a exposé dans une lettre (publiée en 1784), une sorte de « démonologie » persistante du savoir : dans la Première scène, il est dit que Faust « n'a qu'un désir, qu'un penchant : une inextinguible

soif de sciences et de savoir »[14]. « Alors il est à moi ! » s'exclame le premier des démons. La soif de savoir, la curiosité théorique semblent toujours frappées ici du sceau chrétien d'une dangerosité démoniaque. Mais dans son canevas, Lessing avait prévu de mettre en échec le démon, pour sauver le savoir. Au 5e acte, un ange devait surgir pour interrompre les chants de triomphe de l'armée des démons, par ces mots : « Ne triomphez pas, vous n'avez pas encore vaincu l'humanité et la science ! » Et il ajoutait : « La divinité n'a pas gratifié l'homme du plus noble des désirs pour le rendre malheureux »[15].

S'agit-il ici d'une version de Faust conforme à la foi des Lumières dans le savoir et la science ? Les choses sont plus compliquées pour Blumenberg, qui suggère que Lessing, en cela peut-être représentatif des Lumières allemandes, de l'*Aufklärung*, « sauve » certes le désir de savoir mais sur un mode *encore* marqué par « des prémisses médiévales qui rendent la curiosité responsable devant une instance transcendante, et qui pourrait pardonner »[16]. Les Lumières ne sont pas un bloc auto-suffisant, elles héritent aussi de valorisations et de prémisses qui ressurgissent, elles réinterprètent les Evangiles et les modèles classiques, etc..

Pour conclure brièvement, j'aimerais élargir quelque peu le propos, sciemment restreint, auquel je m'en suis tenu jusqu'ici en me focalisant sur ce chapitre de *Die Legitimität…* La question de la valeur de la connaissance *pour la vie,* qu'on associe plutôt à Nietzsche et aux vitalismes du XIXe siècle, n'était pas absente de la philosophie des Lumières, et la possibilité d'une réponse critique, d'un appel à un « équilibrage » de la curiosité théorique par des exigences « orientées vers la vie », se trouvait bien, sous des formes diverses, chez Voltaire, Rousseau, Lessing… La question d'éventuelles « pathologies de la raison » a, elle, été radicalisée au XXe siècle, face au spectacle des possibilités – et des actes – sans précédent de destruction massive, atomique ou génocidaire, offertes par la technique : Blumenberg n'a pas discuté extensivement le thème adornien d'une « dialectique de l'*Aufklärung* » se retournant contre l'humanité par l'application d'une rationalité devenue autonome,

[14] Lessing, lettre citée par Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 498 ; trad. fr., p. 486

[15] Lessing, lettre (sur le plan de son *Faust*), cité par Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 498 ; trad. fr., p. 486

[16] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 498 ; trad. fr. p. 487.

poursuivant ses propres fins de connaissance sans égard pour ses retombées pour l'humanité, ou se traduisant par un raffinement accru des moyens de domination, d'exploitation ou de destruction d'une partie de l'humanité par une autre. Mais il a bien entrepris de traiter à sa façon la question d'un possible exercice déraisonnable de la raison, ou d'une disjonction entre rationalité et humanité, ou plutôt entre *une certaine* rationalité et l'humanité, car il semble bien que pour Blumenberg, ce soit malgré tout toujours à la raison de se contrôler elle-même, de se limiter elle-même, de s'opposer des principes éthiques contre sa propre absolutisation comme raison théorique ou technique, etc. Ce qui doit venir limiter la raison n'est pas alors une instance théologique, mais – ce qui n'était pas encore clairement dessiné dans *La Légitimité des Temps modernes*, et ne le sera pleinement, encore que sous forme inachevée et posthume, dans *Beschreibung des Menschen* – une réinscription anthropologique de la raison, et peut-être ainsi, la volonté de soutenir une raison humaine.

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

Stefano Poggi

The echo of the typical German debate Aufklärung-Romantik *resounds in Blumenberg's* Die Genesis der kopernikanischen Welt. *It is easy to trace some pivotal traits of the debate in Blumenberg's characterization of modernism as an era of sharp confrontation between the new discovery consciousness and the enhanced objectivism of the new science.*

Keywords: *Enlightenment, Romanticism, Subject, Consciousness, Scientific revolution.*

1.

Difficile contestare che l'intreccio di studio della natura nel suo divenire e di riflessione sul senso della storia costituisca uno dei tratti che più contraddistinguono la presenza della cultura tedesca nel dibattito filosofico del secolo XIX e anche XX. E altrettanto difficile non prendere atto che quell'intreccio, quel – si potrebbe quasi dire – vero e proprio chiasma richiede, per essere compreso e chiarito nella specificità che assume nel contesto della cultura tedesca, di essere esaminato e messo a fuoco sullo sfondo in quel confronto della medesima con le idee dei lumi di cui, nel bene e nel male, è frutto il movimento delle idee romantiche. Se dunque il problema della cosiddetta modernità rappresenta per la cultura tedesca un tipico problema «di lungo periodo», è con buoni motivi che si può sostenere che proprio l'accoglienza e nello stesso momento la contestazione delle idee dei Lumi da parte del tumulto romantico costituisce un passaggio decisivo e tormentato di tale «lungo periodo». Lo stanno a dimostrare i fatti e i personaggi dell'intera cultura della Germania del secolo da poco trascorso, e non solo della prima metà di quel secolo. E di quelle vicende, dell'opera di quelle personalità – viene immediatamente da fare il nome di Thomas Mann, schierato per Settembrini e tentato da Naphta – Hans Blumenberg può essere considerato uno degli eredi – e degli interpreti – più rappresentativi. Sarebbe così di grande interesse – e anche rivelatore – approfondire la ricognizione della *Jugendgeschichte* del pensatore al cui nome

e alle cui opere innanzitutto *Die Legitimität der Neuzeit* e *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*[1] – è legata l'apertura di nuovi, inediti scorci nella visione della modernità.

Ovviamente, in questa sede è impossibile mettere mano a tale approfondimento. Ci si limiterà perciò a tentare di mettere a fuoco alcuni dei motivi conduttori del confronto di Blumenberg con il nodo illuminismo-romanticismo così come emerge nelle opere maggiori, percorse tutte dall'interrogativo dominante: quale è l'essenza della modernità?

2.

Die Genesis der kopernikanischenWelt rappresenterà l'oggetto primario delle schematiche considerazioni che seguono e che affrontano il modo in cui Blumenberg si sofferma sul rapporto illuminismo-romanticismo come caratteristica distintiva di una modernità segnata dal prepotente affermarsi della individualità e dal contemporaneo frammentarsi della medesima dinanzi all'imporsi – con il concorso determinante di quello che verrà poi chiamato l'«idealismo classico tedesco – di una autocoscienza condotta a prendere atto della propria fondamentale struttura dialettica.

Pubblicato nel 1975, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* segue di quasi un decennio la comparsa dell'opera «fondativa» di Blumenberg – e cioè *Die Legitimität der Neuzeit* – e anticipa di un analogo lasso temporale *Lebenszeit und Weltzeit*[2]. In ques'ultima opera la massa di materiale accumulato in *Die Genesis* trova una formulazione relativamente più compendiosa, sempre però sulla linea di una impostazione di pensiero di essenziale ispirazione teologica. Su tale ispirazione si tende con una certa frequenza a sorvolare. Verrebbe da pensare ad un caso emblematico di «falsa coscienza»: è infatti palese che proprio nel carattere inevitabilmente profetico e anche utopico di quella ispirazione va ravvisato il motivo fondamentale del fascino che la visione della storia di Blumenberg ha esercitato e

[1] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), Frankfurt an Main, Surkamp, 1988, (*La legittimità dell'età moderna,* trad. it. di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992); H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

[2] H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 (*Tempo della vita e tempo del mondo*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1996).

continua ad esercitare anche su chi, tra i suoi adepti, più si mostra convinto del proprio laicismo intellettuale.

Quella del mondo copernicano nel quale ha allignato ed è fiorita la modernità è una genesi lunga, fatta di millenni di osservazioni della volta celeste, nel corso dei quali – ci ricorda Blumenberg senza con questo metterci al corrente di una novità strepitosa – la «storia della coscienza umana» non può essere separata dal suo «retroterra cosmico». Il "fisico" Copernico è inseparabile dall' "astronomo" Copernico, e «il mutamento che Copernico ha prodotto nell'autocoscienza storica dell'umanità» è sì radicale, ma lo è solo se si tiene il dovuto conto della rottura che esso produce in una storia, anzi in una preistoria che affonda nei tempi lunghissimi del mito e della magia. Una storia, una preistoria senza interruzioni, nel corso della quale l'umanità non ha visto alterarsi il suo rapporto con l'«ambiente» cosmico[3]. All'umanità, a lungo, il mondo è apparso come qualcosa di già «pronto», di «già a posto», dal quale essere assicurata nel suo esistere. A lungo – ci spiega Blumenberg[4]– le possibilità di vita della specie umana sono state assicurate dalle zone in cui la natura si è «consolidata» creando le condizioni perché trovasse soddisfazione quella fondamentale esigenza di potere conoscere in modo diretto, immediato una realtà che si presenta «affidabile» perché, al primo sguardo ad essa rivolto nei termini della pura e semplice intuizione, quella realtà appare possedere delle «solide strutture».

La genesi del mondo copernicano, l'avviarsi del processo della modernità sono invece legati proprio al farsi strada della consapevolezza che quella solidità non esiste, o quantomeno ha un carattere ben diverso da quello che può apparire al giudizio immediato e privo di termini di confronto dell'intuizione. La chiamata in causa di Kant a questo proposito non può ovviamente sorprendere, ma è in ogni caso significativa, se si tiene conto della parte che la fenomenologia husserliana – e quindi una filosofia che proprio nel confronto con il problema della intuizione ha uno dei suoi motivi conduttori – ha avuto nella formazione filosofica di Blumenberg. È il modo deciso in cui il tardo Kant respinge il «mito della immediatezza della intuizione» ad essere evocato da Blumenberg, che ha ovviamente ben presente anche le faticose ricognizioni della *Kritik der reinen Vernunft* intorno alla complessità del rapporto di intuizione e con-

[3] H. Blumenberg, *Die Genesis*, cit., pp. 11-15.
[4] Ivi, pp. 66 ss.

cetto. Pensare di potere affidarsi ad un «atto intuitivo» che è l'atto di un momento è velleitario, e ciò che è più grave è che non può non condurre alla «sottovalutazione della intuizione empirica» in nome del supposto primato di una «intuizione superiore». L'«assolutismo dell'intuizione» rende impossibile il lavoro della filosofia[5].

3.

Non v'è motivo di sorpresa nel constatare il posto riservato a Kant in quello che può essere considerato come il consolidarsi della modernità, una volta assestatosi il mutamento categoriale della cosiddetta «rivoluzione copernicana» (che d'altronde Kant, metterà conto di ricordarlo, mai chiamerà in causa così denominandola). È un posto che a Kant spetta di diritto, e che una lunga tradizione storiografica ha continuato ad assicurargli. Anche se sarebbero pertinenti e in ogni caso interessanti non poche puntualizzazioni – rese possibili dall'imponente lavoro storiografico degli ultimi decenni – circa il rapporto di Kant con l'*Aufklärung*, non v'è ragione di sollevare eccezioni circa la tradizionale assegnazione a Kant della funzione di «cerniera» o forse di spartiacque tra – d'ora in avanti, e per ragioni che paiono evidenti, si farà uso dei termini tedeschi – *Aufklärung* e *Romantik*. D'altronde, il lavoro di Blumenberg intorno alla nascita della modernità che ha in *Die Genesis der kopernikanischen Welt* il suo documento fondante risale oramai a quasi mezzo secolo fa. È necessario sottolinearlo, senza per questo nulla togliere ai molti tratti innovativi di un lavoro storiografico dalle fortissime motivazioni filosofiche, e che proprio nel confronto con i personaggi e le vicende della *Romantik* si fanno di particolare forza nel loro esplicitarsi.

Sotto questo riguardo è paradigmatica l'attenzione riservata ad una figura come quella di Friedrich Schlegel, a suo tempo – metterà conto ricordarlo – evocata in uno dei saggi giovanili più belli, da György Lukács, il Naphta di Thomas Mann[6]. Il tema di fondo del nesso non scindibile tra «sguardo verso il cielo» e «autocoscienza» viene ripercorso da Blumenberg nelle trasformazioni che il romanticismo di Schlegel subisce dagli anni degli entusiasmi di Jena a quel-

[5] Ivi, pp. 68-70.

[6] Il saggio è intitolato *Novalis*, ed è raccolto in G. Lukács, *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin, Fleischel & Co, 1911, pp. 93 ss. (*L'anima e le forme*, trad. it di S. Bologna, Milano, SE, 2002).

li di Colonia, della scoperta (o del ritorno) alla fede[7]. Ai giovani romantici di Jena adepti di Fichte il mondo appare «incompiuto»: la libertà costitutiva della natura dell'uomo impone a quest'ultimo di operare come una sorta di «demiurgo», dispiegando nel mondo l'energia di un agire che ha il suo centro propulsivo nell'Io. A Schlegel, che inizialmente la condivide, quell'entusiasmo appare ben presto una forma di vera e propria *hybris*. In anni più tardi – come Lukács si compiace di ricordarlo ripetutamente – Schlegel annoterà: «eppure c'era qualcosa di empio in tutto questo». L'idea che il mondo sia «incompiuto» può certo far nascere il proposito di operare per porre rimedio alle sue deficienze, ma quel proposito – gli eventi della storia dell'Europa di quegli anni ne avevano dato nuova e tragica conferma – era destinato a vanificarsi dinanzi a «resistenze e contraddizioni». Erano state evidenti e profonde le motivazioni nutrite delle idee dei lumi alla base di quel proposito che proprio nel primo idealismo – quello di Fichte e in certa misura di Schelling – aveva trovato la sua prima e più coerente manifestazione. Ma il distacco di Schlegel da quell'idealismo si fa presto netto, con la presa di coscienza che quelle «resistenze e contraddizioni» sono l'espressione della forza insormontabile della natura nel suo eterno divenire. È così «la modificazione romantica dell'idealismo» che viene a delinearsi, con l'imporsi di quella dimensione dell'organismo vivente che già era stata al centro delle riflessioni sulla storia dell'umanità del pastore Herder: l'«organizzazione» si è oramai rivelata essere «carattere fondamentale della terra», con il superamento di ogni contrapposizione tra «organico» da una parte e «meccanico» dall'altra[8].

Di tutte quelle «resistenze e contraddizioni» quella più forte, comunque, è la «resistenza opposta dal concetto di organismo ad ogni costruttività demiurgica», resistenza «con la quale il romanticismo definisce una buona parte della sua differenza dal risultato dell'illuminismo». Tra la natura e un uomo che pretenda operare da «demiurgo» vi è in realtà una «distanza» incolmabile. È indispensabile prendere atto che non ha fondamento l'«idea che il sostrato cosmogonico dei mondi ancora a venire abbia qualcosa a che fare con le pretese creatrici dell'uomo». L'intrinseca «ambiguità» del «cielo stellato» a cui va il nostro sguardo (ma anche la nostra coscienza) si conferma e anzi si accentua: quanto «nell'universale

[7] H. Blumenberg, *Die Genesis*, cit., pp. 80 ss.
[8] Ivi, pp. 82-83.

materializzazione ha affermato la sua indisponibilità è nello stesso tempo ciò che di nuovo consegna l'uomo alla sua finitezza e o lo schernisce nella sua ineliminabile rassegnazione oppure ancora gli si offre come il puro e semplice sfondo di una trascendenza metafisica». Le stelle non solo sono infinitamente lontane, ma sono qualcosa di estraneo, depositarie di speranze – se tali possono essere, sottolinea Blumenberg ricordando l'insofferenza del professor Hegel per il candore del giovane Heine – del tutto diverse da quelle che «potrebbero essere realizzate dall'agire umano»[9].

4.

Blumenberg si soffermava sulla riscoperta da parte dello Schlegel dei primi anni del nuovo secolo dello *hiatus* scolastico-aristotelico tra mondo stellare e mondo terrestre e, nello stesso tempo, sul ruolo centrale da questi assegnato alla riflessione sull'organico nella elaborazione – mai però concretizzatasi – di una «filosofia della vita». Per molti aspetti, è infatti proprio la riflessione sulla dimensione dell'organico ad assumere caratteri che segnano una cesura tra *Aufklärung* e *Romantik.* Se in Kant era stata decisa e consapevole la volontà di prospettare un vero e proprio «concatenarsi tra lo sguardo verso il cielo e l'autocoscienza»[10], è proprio la curvatura romantica dell'idealismo ad avviare il distacco da quella visione, a dichiararne nei fatti l'implausibilità: l'uomo fa parte della natura, la sua storia si intreccia con quella della natura, e di una natura – Herder e quindi anche lo spinozismo di Goethe sono sullo sfondo – che comunque non è inerte materia, che è creazione divina. Schelling, per parte sua, si dichiara per l'«anima del mondo» e non esita a esaltare l'essenza stessa dell'uomo come «essenza universale», di quell'uomo la cui «vera patria si trova nel cielo, e cioè nel mondo delle idee». E Schelling è tra i più convinti e autorevoli sostenitori della necessità, per la riflessione filosofica, di guardare a cosa insegnano le grandi novità scientifiche del tempo.

Sul proscenio della interminabile narrazione della nascita della modernità che Blumenberg quasi mezzo secolo fa forniva in *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, non apparivano così solo figure appartenenti, anche se talvolta *lato sensu*, al mondo filosofico. Blu-

[9] *Ibid*.
[10] Ivi, p. 90.

menberg, allora, si mostrava consapevole della necessità di innovare una lunga tradizione storiografica – l'unica reale eccezione era stata quella di Ernst Cassirer – richiamando il posto da assegnare, nel processo della nascita della modernità, a molti uomini di scienza. Quanto Blumenberg metteva in atto va riconosciuto tra i caratteri più innovativi e produttivi della sua impresa, poi proseguitasi e articolatasi in una miriade di contributi sino agli anni Novanta del Novecento. Ma proprio in considerazione del largo e profondo impatto di quella impresa pare opportuno non rinunciare a qualche considerazione al riguardo, pur se per forza di cose non adeguatamente articolata.

È indispensabile innanzitutto mettere in chiaro un fatto, e non da poco. Nell'indagare la nascita di una modernità che nella nuova scienza dei secoli che vanno dal XVI al XIX ha un fattore propulsivo decisivo, Blumenberg si trova dinanzi a uomini di scienza che nello stesso tempo hanno segnato in modo decisivo il pensiero filosofico: ma la sua attenzione va in misura primaria alle opere non scientifiche dei medesimi, quando non a quelle carattere fondamentalmente divulgativo. Già a partire dal caso di Descartes, ciò si rivela assai problematico. Sempre per quanto riguarda quei due secoli, vi è poi una folla di uomini di scienza di cui, di fatto, è menzionato solo il nome: Borelli, Buffon, Fontenelle, Huygens, Laplace, Lavoisier, Linneo, Maupertuis. Se poi ci avviciniamo al passaggio *Aufklärung-Romantik* per poi approdare ad anni decisivi per la scienza della Germania dell'Ottocento, l'elenco si fa alquanto scarno: di fatto, dobbiamo limitarci a poco più di due nomi a cui sia riservata più che la semplice menzione: quello di una figura assolutamente centrale nella storia della scienza tedesca anche per quanto ne riguarda l'impatto sociale e istituzionale come Alexander von Humboldt e quello di un altro protagonista della indagine sul vivente come Karl Ernst von Baer. Nel primo caso – quello di Humboldt – Blumenberg si mostra interessato soprattutto a sottolineare l'importanza della tesi per cui ipotesi e analogie in fisica sono da considerare «antropomorfismi nascosti»; nel secondo – e Blumenberg vi ritorna in *Lebenszeit und Weltzeit* – allo scopritore dell'uovo dei mammiferi si tiene soprattutto a riconoscere il merito di una efficace formulazione della «indisposizione cosmologica dell'uomo»: quest'ultimo si connota infatti per l'«inadeguata lunghezza» del breve momento della sua vita[11].

[11] Ivi, pp. 116-117, 639, 652.

5.

Una volta messo in chiaro questo carattere del confronto di Blumenberg con il ruolo delle scienze nella nascita della modernità, sarà però opportuno non perdere di vista *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, dove molti sono gli esempi al riguardo. Uno di questi è il rapporto Kant-Lambert. I *Cosmologische Briefe* di Lambert sono oggetto di una specifica attenzione da parte di Blumenberg, che dell'esame delle tesi di Lambert si avvale per mettere in rilievo, con la tecnica del contrasto, quelle per cui Kant può essere considerato all'origine di molte delle questioni che saranno al centro della visione romantica, s'intende della visione romantica in Germania. Un'«idea fondamentale» percorre e guida le concezioni cosmologiche di Lambert: quella – sottolinea Blumenberg [12] – della «somma perfezione della natura in ogni tempo e in ogni luogo». Per Lambert sarebbe stato inconcepibile quel che Kant ha invece l'ardire di prospettare, e cioè che proprio quella natura per il newtoniano Lambert concepibile solo come perfetta sia invece preda di un caos che ne costituisce lo stadio iniziale, stadio iniziale di un processo di sviluppo e trasformazione in cui è all'opera proprio la «cieca meccanica delle forze di natura». In Lambert domina un «bisogno costruttivo» così «intenso ed esclusivo» da non «concedere nessuno spazio all'idea dello sviluppo», dato che lo «sviluppo» – anzi più esattamente l'«evoluzione» – comporta l'impossibilità che mai si venga a realizzare la «sistematica finale», l'insieme di tutte le possibili perfezioni. Blumenberg non può non notare come la distanza che così si manifesta tra Lambert e Kant sia anche quella che separa il primo da Leibniz. Questi mette in chiaro che «il più perfetto di tutti i mondi possibili può essere solo quello che in ogni momento del suo esistere può divenire ancor più perfetto di quel che già è» ed in tal modo è nell'intreccio solidale di spazio e tempo che ottempera a quanto esige la ragione. Kant, nel far nascere «l'ordine dal caos», ottempera anch'egli a quanto impone la ragione, ma non nel senso di farla derivare da là dove non dominerebbe, dalla non-ragione. Per Kant, la natura ottempera alla legge anche quando ancora si trova nel caos, e «perciò il caos è parte costitutiva della sua storia». Il prezzo da pagare per non violare la legge, per mantenersi fedeli alla ragione è però alto. Blumenberg ravvisa qui evidentemente il punto

[12] Ivi, p. 678.

decisivo in cui la riflessione di Kant segna il passaggio e la rottura a un tempo tra *Aufklärung* e *Romantik*: Kant sa bene che «il suo universo non potrà mai, nella sua totalità e in modo definitivo, transitare nello stato dell'ordine» [13].

6.

Si può così ritenere che Kant – e magari un Kant letto e meditato prestando ascolto a molte suggestioni heideggeriane – fosse l'eroe dell'imponente libro del 1975. Un eroe, o forse anche un profeta, ma un profeta lontano dal nutrire l'illusione che il suo popolo avrebbe un giorno raggiunto la terra promessa. Proprio lo stretto legame che Blumenberg individua tra le considerazioni del primo Kant sul divenire della natura e le riflessioni del Kant oramai anziano sul senso della storia lo dimostra con chiarezza. Come «la creazione non è l'opera di un istante», così non può non essere preso atto – lo impone la dialettica della ragion pura – che è solo la cosmologia la dimensione in cui è possibile pensare ad un qualche paradossale compiersi della storia. Blumenberg sa bene quale sia l'insistenza e il peso degli interrogativi che percorrono il confronto di Kant con la scienza newtoniana ed emergono – forse non sempre a dovere individuati – nella ricognizione del problema del vivente che accompagna e rende ad ogni passo più intricato quel confronto. Ma è anche evidente che ha in lui il sopravvento quello che comunque è il motivo ispiratore e conduttore della sua ricostruzione e interpretazione della «genesi del mondo copernicano». Motivo ispiratore e conduttore di carattere fondamentalmente teologico, e che conduce costantemente la sua analisi ricostruttiva in una direzione che può anche apparire duplice, ma è in realtà unitaria e coerente: quella della riflessione sulla misura in cui la natura umana è libera e autocosciente e quella della domanda sul senso della riflessione sul senso della storia, storia che è storia della natura e storia dell'uomo. Essendo questi i termini in cui Blumenberg formula ed elabora lo schema storiografico che sorregge *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (e che fornisce il modello di larga parte della produzione successiva), non c'è da meravigliarsi che anche la presa in considerazione di momenti e di figure nella storia della indagine scienti-

[13] Ivi, pp. 679-680.

fica che nella «genesi del mondo copernicano» svolgono un ruolo tutt'altro che secondario si riveli nella stragrande maggioranza dei casi condizionata dalla assunzione di tale punto di vista. Ciò spiega, ovviamente, la diffusa mancata attenzione per i prodotti specificatamente *scientifici* di quella indagine (prodotti invece ben noti non solo a Kant, ma anche a Hegel ed in certa misura a Schelling!) e il privilegio accordato invece ad opere e operette invero di larga fortuna e come tali di indubbia grande importanza per comprendere la storia di quelle che i positivisti chiamavano le «mentalità», ma di scarsa quando nulla utilità per comprendere «dall'interno» l'effettivo articolarsi dell'indagine scientifica e quindi le modalità con cui essa realmente incide sulla comprensione della storia della natura – e anche di quella dell'uomo. In *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, e poi in *Lebenszeit und Weltzeit* e ancora in *Die Lesbarkeit der Welt* non mancano i nomi di uomini di scienza che hanno dato contributi decisivi: già ne abbiamo ricordati alcuni, e altri se ne possono aggiungere, toccando in più d'un caso anche il secolo XIX, come ad esempio quelli dei Bernoulli, di Cassini, Lichtenberg, Lagrange, Herschel, Helmholtz, E. Du Bois-Reymond, Haeckel. Ma, appunto, sono poco più che nomi.

7.

Manteniamo però ferma l'attenzione sul passaggio *Aufklärung-Romantik* come passaggio per molti, troppi aspetti tipico della scena tedesca tra '700 e '800 e in ogni caso da osservare e ricostruire senza mai dimenticare il transito attraverso l'idealismo. Ovviamente – anche se non se ne è fatta menzione sino ad ora e in questa sede non potrà essere posto rimedio ad una omissione tanto grave – sarebbe indispensabile tenere conto del ruolo fondamentale che in questo quadro è svolto da Goethe. E proprio da Goethe non solo come principe delle lettere, ma da Goethe come studioso della natura, da Goethe come scienziato. Le molte pagine che gli dedica Blumenberg non tanto in *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, ma in *Lebenszeit und Weltzeit* e *Die Lesbarkeit der Welt*[14] non eludono il confronto anche con questo Goethe, non mancano di menzionare e di prendere in consi-

[14] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 (*La leggibilità del mondo,* trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 2009).

derazione ripetutamente gli scritti sulla teoria dei colori e sulla metamorfosi delle piante. Ciò però avviene senza davvero entrare «nel mezzo delle cose», senza seguire passo passo nella loro puntigliosità le osservazioni e le sperimentazioni del poeta del *Faust.*

Il fatto è che nella ricostruzione di Blumenberg della vicenda non solo della genesi del «mondo copernicano», ma anche dell'articolarsi, consolidarsi e poi dissolversi di quest'ultimo sono altri i motivi d'interesse e i temi dominanti: su di essi è impressa una non equivoca segnatura teologica i cui tratti sono quelli della tradizione ebraico-cristiana. In tale prospettiva, pur essendo ben presente l'interrogativo circa il nesso tra storia dell'uomo e storia della natura nel senso più ampio e coinvolgente, è inevitabile il privilegio accordato alla riflessione sulla storia dell'uomo – in definitiva ad una filosofia della storia – ai danni dello studio di quella natura nel cui scenario la prima è comunque destinata a svolgersi e giungere prima o poi a compimento. E tanto più questo privilegio appare stridente quando delle personalità di quella indagine sulla natura che della «genesi del mondo copernicano» è fattore essenziale se non decisivo non viene fornito nella maggioranza dei casi – quando vengono menzionate, s'intende – un «ritratto a tutto tondo». Ritratto che aiuterebbe a comprendere nella loro reale complessità le modalità della nascita, della maturazione, dello sviluppo, della applicazione e della verifica di quelle idee circa i processi di natura, circa le cause che in essi sembrano operare e circa i modi in cui su di esse intervenire. Sono quelle idee che hanno avuto – e continuano ad avere – un ruolo determinante, nel bene e nel male, nelle vicende di una storia dell'uomo che è anche storia della natura.

8.

La mancanza di quei «ritratti a tutto tondo» si fa notare in misura particolare nelle molte pagine che Blumenberg dedica al trasformarsi delle «immagini del mondo» nel corso dei secoli XVIII e XIX. Ciò vale dunque anche per il processo di trasformazione dalla *Aufklärung* alla *Romantik* come processo che, nella analisi interpretativa teologico-filosofica di Blumenberg, può essere considerato emblematico del culminare e poi sgretolarsi del «mondo copernicano» o, meglio, dell'entrare in crisi o quantomeno dello scomporsi del soggetto della «rivoluzione copernicana» ascritta a «logo» del-

la critica della ragione kantiana. Dalla ricostruzione di Blumenberg – con la sola eccezione già ricordata di Alexander von Humboldt e di von Baer – sono assenti i nomi di scienziati che, nella Germania del chiudersi del secolo XVIII e poi nei primi decenni del nuovo secolo – quelli appunto dell'«età romantica» – sono protagonisti di grandi avanzamenti nell'indagine del mondo naturale: i due Treviranus, Meckel, Burdach, lo stesso visionario Oken, solo per ricordare chi ha dato contributi fondamentali allo studio del vivente. E le scienze fisico matematiche imporrebbero un considerevole allungamento dell'elenco: Oersted, Ohm, Gauss. È vero che anche in questo caso vi è una eccezione: quella del «fisico romantico» Ritter, scopritore dell'ultravioletto. Una eccezione però non casuale, come di qui a poco si vedrà.

È così un fatto indiscutibile che in una ricostruzione che ha al suo centro l'esame del trasformarsi di una immagine del mondo su cui è fondamentale l'impronta delle suggestioni della indagine scientifica manca una qualche incursione in quella che è la specificità del lavoro scientifico, in quelle che ne sono le acquisizioni, i risultati destinati a cambiare il modo di guardare al mondo, al cosmo e al posto dell'uomo. È un *deficit* singolare, se si pensa alla misura in cui Blumenberg si mostra comunque ben consapevole che è sul piano della ricerca scientifica, nella Germania tra i due secoli, che vengono a delinearsi prospettive profondamente innovative circa la storia della natura nelle sue articolazioni, in primo luogo circa la comprensione del vivente e circa la possibilità di individuare e fissare in un quadro unitario i processi di quest'ultimo – anche quelli che hanno luogo nell'organismo umano – assieme a quelli di un mondo fisico animato da correnti elettriche e trasformato da leggi chimiche. L'impatto di quanto così matura – e matura in realtà senza reali o comunque profonde soluzioni di continuità, per cui è difficile parlare, per quanto riguarda le scienze, di una reale cesura *Auflärung-Romantik* – nel contesto della ricerca scientifica è di grande consistenza, e lo è anche sui protagonisti della riflessione filosofica, in primo luogo Hegel. Non mancano certo le esagerazioni visionarie – quelle troppo spesse erette a esempio paradigmatico della scienza tedesca dei primi decenni del secolo XIX –, comunque espressione del proposito di muovere a una spiegazione unitaria dei processi di natura. Ma è in ogni caso fondamentale tenere conto del fatto che in questi decenni d'inizio secolo XIX emergono elementi decisivi perché si riconosca che la natura dell'uomo è radicata nella natura

in generale. L'impatto di tale consapevolezza produrrà mutamenti profondi nel modo di guardare alla storia dell'uomo e alla storia della natura, della terra nel cosmo.

9.

L'*Aufklärung* – Blumenberg insiste [15] su questo punto, ma non è detto che gli debba essere accordato comunque il consenso al riguardo – era approdata ad una serie di disillusioni circa la forza della ragione umana. A quelle disillusioni – prosegue Blumenberg – la *Romantik* pone rimedio procedendo a riempire (si parla di *Umbesetzungen*: gli in ogni senso infelici traduttori italiani e stranieri non hanno avuto altra scelta che ricorrere al puro e semplice calco di «rioccupazione») gli spazi vuoti da esse lasciate con nuove risposte tra di loro addirittura concatenate in una sorta di sistema nel far fronte agli eterni interrogativi circa la storia dell'umanità, la storia della natura, la ragione, la libertà, il soggetto e così via. Niente di particolarmente nuovo, in una interpretazione sanzionata da tempo nelle ricostruzioni standard del movimento delle idee romantiche. Molto giustamente Blumenberg ha messo in evidenza che tale «rioccupazione», tale risistemazione è anche (se non soprattutto) il frutto di un profondo mutamento di prospettiva in cui, appunto, va riconosciuto il ruolo svolto dalla esperienza scientifica. Quest'ultima rivela così quella che è a un tempo la sua forza e anche la sua debolezza: la forza di trovarsi dinanzi una realtà che può afferrare e dominare perché, di fatto, è essa stessa a crearla e la debolezza della precaria oggettività di quella realtà medesima nel momento in cui la credibilità di quello che viene indicato come il «postulato della visibilità» – di cui è evidente la natura «antropologica» – è oramai crollata definitivamente dinanzi all'ampliarsi all'infinito di uno spazio e di un tempo su cui l'unico controllo possibile è quello della razionalità matematica.

Tuttavia ciò non significa un mutamento nelle coordinate di riferimento della ricostruzione e interpretazione di Blumenberg: esse rimangono quelle teologico-filosofiche. Blumenberg riconosce il ruolo dell'indagine scientifica nel contesto delle idee dell'età romantica in Germania, ma nello stesso momento fa risaltare i limiti del contributo della medesima alla risistemazione romantica delle disillusioni

[15] H. Blumenberg, *Die Genesis*, cit., p. 721.

illuministiche: l'esperienza scientifica – appunto – ha una sua «forza», ma anche dimostra appieno la sua «debolezza». Blumenberg non dissimula: il modo in cui si sofferma sul «fisico romantico» Ritter e soprattutto quello in cui si confronta con Novalis è trasparente. Non sono i lavori scientifici del primo – scopritore tra l'altro dell'ultravioletto – né le riflessioni del secondo intorno al calcolo degli infinitesimi a richiamare la sua attenzione. È, piuttosto, quanto sia in Ritter sia soprattutto in Novalis emerge come riconoscimento dell'assoluto, dell'insondabile, di ciò che trascende la ragione ma nondimeno coinvolge l'individualità, l'«anima» stessa con il passaggio al piano di una sorta di esperienza mistica come unica possibile risposta a domande che, ovviamente, incontrano il silenzio della razionalità cui si ispira l'indagine delle scienze. Quella esperienza mistica – per Novalis così come è inteso da Blumenberg [16] – nasce da una sorta di disponibilità della natura a offrirsi, ad abbandonarsi al nostro sguardo e così a rivelarsi alle nostre domande, ai nostri desideri stessi, in definitiva a far sì che, in essa, conosciamo noi stessi. Blumenberg resiste al fascino della malattia romantica da cui era stato vinto il Mann di *Der Zauberberg*, ma non a quello dell'«idealismo magico» – «magico» di una magia che non è «faustiana», del Faust al servizio dell'Imperatore che scava canali ed erige dighe. L'«idealismo magico» ci pone dinanzi al «segreto della leggibilità del mondo» e forse anche ce lo svela [17]. È vero che alle scienze naturali si può guardare come all'«arte della decifrazione». Ma quel che rimane fondamentale è che «il segreto della leggibilità del mondo – scrive Blumenberg [18] – risiede nel fatto che la riflessione non è lo stato di eccezione di una coscienza che suole soffermarsi presso i suoi oggetti "al di fuori di sé", quando invece «i suoi oggetti sono solo le riflessioni del soggetto con un rivestimento oggettivo-intenzionale».

Il linguaggio, come sempre, non è dei più chiari, denso tra l'altro come è di suggestioni husserliane e heideggeriane. Kant è stato e rimane il profeta che (forse per sua fortuna) non ha visto la terra promessa. E Blumenberg non si rammarica affatto del modo in cui la *Romantik* – della quale l'«idealismo magico» di Novalis è paradigmatica espressione – abbia provveduto a «rioccupare» gli spazi lasciati vuoti dal venire meno delle illusioni della *Aufklärung*.

[16] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit*, cit., pp. 229 ss.
[17] Ivi, pp. 235 ss.
[18] Ivi, p. 250.

Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito [1]

Carlo Gentili

The paper aims at exploring the relationship between myth, Enlightenment and Modernity in Blumenberg's thought. Blumenberg's critical hermeneutics is deeply related to debates within a broad philosophical field that has its roots in Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment. *Basing upon a contextualisation of Blumenberg's position with particular regard to the dialectical insight on Myth and to Cassirer's notion of symbol, the paper attempts to focus the central role played by Nietzsche's Philosophy concerning the relationship between theology and philosophy of history.*

Keywords: *Myth, Enlightenment, Dialectics, Nietzsche, Theology.*

Nel 1971 il gruppo di studiosi raccolto intorno alla rivista «Poetik und Hermeneutik», originariamente costituito dai rappresentanti della "Scuola di Costanza" – tra gli altri Hans R. Jauss e Wolfgang Iser –, dava inizio, con la pubblicazione del fascicolo monografico *Terror und Spiel* curato da Manfred Fuhrmann, a quell'ampia discussione che sarebbe andata sotto il nome di *Mythos-Debatte*. Il fascicolo era aperto dal contributo di Hans Blumenberg intitolato *Wirklicheitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*. Come il curatore scriveva nella breve introduzione, il problema posto al centro non era la necessità di risalire ai significati e alle funzioni originarie del mito – benché il riferimento al mito greco costituisse un elemento essenziale – bensì il rapporto tra il "pensiero mitico" e la contemporaneità. Un'esigenza che si manifestava nell'urgenza di dare risposta alla domanda: «Quale funzione, quale realtà […] possiede di volta in volta il "mitico" in un'epoca non-più-mitica?» [2].

Che cosa avesse contribuito alla necessità di porre questa domanda risulta chiaro una volta che si consideri la fonte da cui la *Mythos-Debatte* aveva tratto origine e rispetto alla quale essa si

[1] Il presente testo è una rielaborazione del capitolo VI (*Critica del mito e critica dell'illuminismo in Hans Blumenberg*), modificato e aggiornato nelle note, del mio libro *A partire da Nietzsche* (Genova, Marietti, 1998, pp. 212-272).

[2] M. Fuhrmann, *Vorbemerkung des Herausgebers*, in M. Fuhrmann (a cura di), «Poetik und Hermeneutik», vol. IV: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München, Fink, 1971, p. 9.

poneva come rilettura critica: la *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno[3].

Al centro dello studio stava una *dialettica dell'illuminismo* che trovava la propria espressione nell'affermazione per cui «il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia»[4]. In questo contesto il termine "illuminismo" indicava il tentativo di liberare l'uomo dalla dipendenza dalla natura, che però poteva compiersi soltanto abolendo la soggettività nella sua integralità e facendo quindi compiere al pensiero quel salto nell'«astrazione» indicato come lo «strumento» dell'illuminismo. Solo l'uomo nella sua totalità può essere libero, ma quel salto lo assoggetta a quello stesso strumento che gli è servito per la propria liberazione: appunto l'astrazione, la rinuncia alla propria identità individuale e determinata. L'astrazione, e l'illuminismo che di essa si serve, appaiono quindi, nella loro realtà autentica, «come liquidazione»[5]. Lungi dal dissolvere il dato di fatto del dominio, l'illuminismo lo fissa nella sua necessità: da circostanza naturale, contingente e individuata, la cui esistenza è accertabile *a posteriori* ma non è affermata di diritto, il dominio diviene forma logica, *a priori*, di ogni specie di rapporto.

Se la liquidazione dei miti non costituisce che il dispiegarsi fenomenologico della dialettica dell'illuminismo, la stessa mentalità mitica ha in sé a sua volta qualcosa di *aufklärerisch*; il mito è una forma di teoresi dietro la quale sta una precisa concezione della realtà: «Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare (*darstellen*, *festhalten*, *erklären*)»[6].

L'ultimo termine, come si vede, sottolinea, anche dal punto di vista linguistico – *erklären*, *aufklären* –, una continuità tra mito e illuminismo. È noto come l'espressione tedesca *Aufklärung* indichi qualcosa in più rispetto all''illuminismo' come indirizzo di pensiero. *Aufklären* ('render chiaro', 'spiegare'), sostanzialmente sinonimo di *erklären*, non rimanda esclusivamente a una fase storica dell'evo-

[3] Scritta durante l'esilio americano dei due filosofi francofortesi e pubblicata per la prima volta ad Amsterdam nel 1947, l'opera ebbe all'inizio una diffusione «piuttosto lenta», come i due autori scrivono nella Premessa alla nuova edizione tedesca del 1969, con la quale, grazie anche alla discussione suscitata dalle loro opere successive e in parallelo con il diffondersi dei movimenti giovanili di contestazione degli anni Sessanta, essa entrò di fatto nel vivo del dibattito culturale.

[4] M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer, 1988, p. 6 [*Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1974, p. 8].

[5] Ivi, p. 19 [trad. it., p. 21].

[6] Ivi, p. 14 [trad. it., p. 16].

luzione della coscienza, ma implica il riferimento a un atteggiamento che si suppone da sempre implicito in questa coscienza stessa.

È questo il senso in cui Kant imposta la sua *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784): «*Sapere aude*! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! – è dunque il motto dell'illuminismo»[7]. Ciò rimanda a una potenzialità della ragione umana che necessita soltanto della libertà come condizione che le consente di venire alla luce e di affermarsi.

Il punto su cui si inserisce l'analisi di Blumenberg[8] è il rilievo che l'asserita vocazione del mito a divenire illuminismo, e di questo a rovesciarsi in mitologia, soffre di un'insufficiente verifica della struttura del mito stesso, per cui si deve pensare che una critica dell'illuminismo, per apparire fondata, debba poggiare su un'adeguata ermeneutica del mito.

È su questo aspetto che, nel suo contributo a *Terror und Spiel*, Blumenberg ha incentrato buona parte della sua riflessione sul mito e sul ruolo che questo riveste all'interno di una filosofia della storia ispirata, attraverso Hegel, all'idea cristiana del disegno della salvezza. Il rischiaramento progressivo e inarrestabile, su cui essa si fonda, deve avere la sua origine in ciò che le si contrappone per poter dimostrare come proprio su di esso, e in virtù di esso, possa esercitarsi la vocazione rischiaratrice e salvifica della ragione. In questo quadro, l'apparente negazione romantica della ragione, che si appella alla «parola programmatica» del mito nella sua funzione di contrasto con la tradizione illuminata, si rivela nella realtà funzionale a questa tradizione stessa.

A partire da questa prospettiva esiste evidentemente, per Blumenberg, un nesso tra illuminismo e teologia che lavora più o meno sotterraneamente alla liquidazione del mito. Ma presupposto di ciò è il compimento di un processo di «teologizzazione» della filosofia, che si basa sull'accoglimento della premessa romantica di un originario mitico (quel «caos primordiale», quel «disordine bello della fantasia» nel quale consiste, secondo Friedrich Schlegel, «l'inizio di

[7] I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. VIII, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1923, p. 35 [*Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. di N. Merker in I. Kant *et al.*, *Che cos'è l'illuminismo?*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 48].

[8] Per un'analisi della riflessione complessiva di Blumenberg sul mito si veda ora A. Nicholls, F. Heidenreich, *Mythos*, in R. Buch, D. Weidner (a cura di), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin, Suhrkamp, 2014, pp. 214-227.

ogni poesia»[9]) e sulla sua funzionalizzazione entro una storia della salvezza che è anche il dispiegarsi pieno della razionalità.

Che ciò corrisponda a un programma di secolarizzazione, e che presti dunque il fianco alle intrinseche debolezze di questo programma, è per Blumenberg evidente. Ciò risulta in modo chiaro proprio dal trattamento che il mito, e la tradizione antica nel suo insieme, ricevono in questo contesto. Che la «coscienza storica dell'età moderna» possa essere risolta nella «secolarizzazione dell'idea cristiana della storia della salvezza», che avrebbe come risultato il «progresso come fatalità», diviene plausibile soltanto nell'auto-comprensione dell'idealismo tedesco[10]. Il collegamento che esso attua con la filosofia antica dissolve di fatto in semplice «ideologia» la «pretesa frattura tra la razionalità moderna e il passato»[11].

Solo il venir meno della linearità della storia rende possibile il riaffiorare del mito. In questo senso Nietzsche gioca, per Blumenberg, un ruolo decisivo. Non una presunta stanchezza della ragione, non un preteso impoverimento dell'illuminismo riporta il mito d'attualità come semplice istanza di retroguardia, ma piuttosto il compimento radicale dell'illuminismo nel potere dissolvente della critica nietzschiana riapre al mito la sua possibilità storica.

Blumenberg non insiste però troppo volentieri sull'"illuminismo" nietzschiano. Nietzsche ha piuttosto un ruolo in tutto ciò proprio in quanto denuncia, attraverso l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale, l'accordo di teologia e illuminismo su una visione lineare della storia che ha il progresso come destino. Con la "morte di Dio" egli spezza l'illusione dell'unica storia esistente e possibile per dare al Dio cristiano una storia fra le tante possibili, dopo la quale non si apre la catastrofe, ma semplicemente un'epoca in cui l'umanità convive con l'idea di un Dio morto e prepara l'avvento del regno del superuomo. Nietzsche non nega ateisticamente l'esistenza di Dio, ma lo riduce alla forma d'esistenza che altri dèi hanno vissuto prima di lui. Egli trasforma la teologia in mitologia: dà «a Dio *una* storia al posto dei suoi attributi – una storia il cui effetto finale coincide

[9] F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie: Rede über die Mythologie*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di E. Behler, con la collab. di J.-J. Anstett e H. Eichner, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1967, vol. II, p. 312 [*Discorso sulla mitologia*, in *Dialogo sulla poesia*, trad. it. e cura di A. Lavagetto, Torino, Einaudi, 1991, p. 42].

[10] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988², pp. 35-36 [*La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992, pp. 33-34].

[11] Ivi, p. 33 [trad. it., p. 31].

con la sua fine. Fece uso della libertà formale del mitologo e la trasmise […] al Dio biblico»[12]. La premessa a che Dio possa essere ucciso – come proclama il folle della *Gaia scienza* – è che ad esso venga concessa un'esistenza per lo meno nella forma dell'*anamnesis*, nella quale la morte costituisce una prova d'esistenza *a posteriori* resistente a ogni oblio. Il «Dio morto» di Nietzsche è un Dio riconosciuto come essente-stato, «è un Dio divenuto definitivo con la morte, la cui esistenza nella perfezione nessuna negazione raggiunge»[13].

La lezione che Blumenberg ricava da Nietzsche è che dopo la morte di Dio il mondo appare giustificato soltanto come storia nel senso della mitologia: una storia intesa come *racconto*. Un'esistenza del mondo, quindi, che non necessita più di sospendere la propria giustificazione a principi trascendenti e ultramondani. Dissociando le proprie sorti da quelle del mondo, Dio viene immediatamente scaricato di ogni responsabilità nei suoi confronti. Questo risultato non è ottenuto al prezzo dell'indifferenza di Dio nei confronti del mondo – come avveniva per gli dèi che secondo Epicuro abitano gli «*intermundia*» (WWM, 60 [132]) – ma proprio con la completa umanizzazione della storia di Dio, la cui stessa morte non manifesta i connotati assoluti di un Dio che *non è*, ma quelli storici e umani di un Dio che *non è più*. La "storia della salvezza" diviene con ciò un semplice capitolo della *Göttergeschichte*, nel quale Dio non può sottrarsi alla sorte degli uomini ma che, con ciò stesso, giustifica il mondo nel suo semplice esistere. «Così gli dèi – è la conclusione di Nietzsche nella *Nascita della tragedia* – giustificano la vita umana vivendola essi stessi – la sola teodicea soddisfacente!»[14].

Si sarà notato come Blumenberg faccia continuamente riferimento a una contrapposizione tra una "storia" (*Geschichte*) in senso assoluto, nel quale la storia cristiana della salvezza converge di fatto con un percorso lineare della ragione che ha il progresso come destino, e le "storie" (*Geschichten*) al plurale, che altro non sono che i raccon-

[12] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in «Poetik und Hermeneutik», vol. IV: *Terror und Spiel*, a cura di M. Fuhrmann, München, Fink, 1971, p. 29 [trad. it. e cura di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Milano, Medusa, 2002, p. 73] (cit. d'ora in avanti, nel testo e nelle note, con la sigla WWM seguita dai numeri di pagina dell'edizione tedesca e di quella italiana tra parentesi quadre).

[13] H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 302, [*Passione secondo Matteo*, trad. it. e cura di C. Gentili, Bologna, il Mulino, 1992, p. 122].

[14] F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in *Kritische Studienausgabe, Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München-Berlin-New York, De Gruyter, 1988^2, vol. 1, p. 36 [trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni, M. Carpitella, vol. III/I, Milano, Adelphi, 1972, p. 33].

ti della mitologia. Abolendo l'unicità del principio che governa la storia, Nietzsche rende la storia stessa plurale, privando la divinità del terreno sul quale produrre la propria rivelazione. Ciò corrisponde alla rimozione di quel vizio iniziale ereditato dal romanticismo, di cui si può vedere un esempio in Jean Paul[15], che consiste nel presentare la religione greca provvista, a un tempo, dei caratteri di una «fede» – quasi un modello primitivo della teologia cristiana – e della capacità di rivelarsi interamente in contenuto poetico, fino a dar luogo a una sorta di religione poetica.

Nello stesso senso, occorre prender le distanze da quelle posizioni «pseudoantiche» – come quella di W.F. Otto — che interpretano il mito nella sua funzione antitetica alla ragione, come ciò che è inaccessibile all'intelletto, e che indicano in questo inaccessibile il luogo stesso del dio. Ben lungi dal contraddire lo schema evolutivo della ragione illuministica, il romanticismo – nel cui solco anche Otto si pone – lo funzionalizza dando risalto all'elemento dell'originario e presupponendone il ritorno come evento finale dell'evoluzione. La concezione romantica – che ancora sopravvive nella teologia della storia di Hegel e Schelling – poggia su un falso *terminus a quo* che si rivela nella sua essenza come *terminus ad quem*: ciò che viene fissato come l'originario, e di cui si predice il ritorno, è in realtà conosciuto ed esperito soltanto come quell'evento finale il cui realizzarsi è necessitato dallo schema teleologico che viene retroattivamente proiettato sull'origine.

In realtà, la tematica del credere non risulta affatto estranea al mito; ma si tratta di un credere il cui carattere non è fissato a un concetto di verità esterno, ma considerato in relazione al mito stesso, appunto al suo «concetto di realtà» (*Wirklichkeitsbegriff*) e «potenziale d'efficacia» (*Wirkungspotential*):

> Che i greci credessero in ciò che era oggetto del canto può valere solo premettendo il principio secondo cui essi iniziarono a praticare il canto epico solo nel momento in cui il loro credere aveva perso autenticità, oppure la riacquistava solo temporaneamente in forza del canto stesso (WWM, 18 [53]).

Nel mito stesso si nasconde pertanto un'energia «depotenziante». Comprendere questo significa astenersi dal concepire il sistema della religiosità greca come una "teologia".

[15] Cfr. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, in *Werke*, München, Hanser, 1973³, vol. V, p. 84.

Blumenberg riconosce quindi nella *distanza*[16] – in quanto *depotenziamento* – l'elemento costitutivo della natura del mito. In *Arbeit am Mythos* (1979) egli coglie in questo elemento la radice di quella *theoria* da cui evolve la razionalità moderna. Un tale sviluppo ha alla sua base quell'«essere spettatore» (*theoros*) che è condizione costitutiva dell'esperienza estetica. Come ha osservato Bruno Snell – alla cui analisi Blumenberg rimanda – l'evoluzione semantica del verbo *theorein* passa dal semplice 'vedere' al più specifico "stare a guardare", "osservare"; esso indica cioè «un'intensificazione della vera e propria funzione del vedere»[17]. Nella *theoria* si esplicita quindi la funzione specifica del mito che consiste nel «creare distanza dallo spaesante (*Unheimlichkeit*)» e che trapassa successivamente nell'atteggiamento della scienza. Quando Lucrezio, nei celebri quattro versi che aprono il II libro del *De rerum natura*, descrive il sollievo di chi osserva – dalla distanza della riva sicura – la tragedia del naufragio che si compie in alto mare[18], questo sollievo è nella realtà l'imperturbabilità del «filosofo che contempla l'universo del caos atomistico», e per il quale la fisica ha assunto «la funzione distanziante del mito»[19].

Che mito e razionalità siano entrambi qualificati dalla distanza non implica però un passaggio evolutivo dall'uno all'altra. Il mito non fornisce mai quella «prestazione arcaica della ragione» che Blumenberg critica nell'impostazione di Cassirer. L'assunzione di un punto di vista razionale non implica un processo di «maturazione» della ragione che si emancipa dai suoi inizi imperfetti ma che anche, nello stesso momento, li conserva tacitamente come suoi inizi. Il rapporto tra mito e razionalità esige piuttosto una *sostituzione* da parte di quest'ultima nei confronti del primo. Blumenberg indica questa sostituzione della razionalità al mito mediante il concet-

[16] Sul concetto di "distanza" in Blumenberg si veda ora N. Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, Leiden-Boston-Singapore-Paderborn, Fink, 2017, pp. 163-204.

[17] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Claassen, 1946, p. 18 [*La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino, Einaudi, 1971[4], p. 23].

[18] «Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquast iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est».

[19] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984[3], p. 133 [trad. it. e cura di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 155 (cit. d'ora in avanti, nel testo e nelle note, con la sigla AaM seguita dai numeri di pagina dell'edizione tedesca e di quella italiana tra parentesi quadre).

to-chiave di «rioccupazione» (*Umbesetzung*: una 'ridistribuzione di ruoli', o anche una "manipolazione"): la razionalità *rioccupa* le posizioni precedentemente occupate dal mito, bloccando il processo «nostalgico» che vorrebbe risalire alle origini (AaM, 34 [52]). In questo modo la razionalità conquista la propria identità e stabilità non in quanto guadagna la propria origine ma, al contrario, in quanto definisce la propria distanza da essa: «Ogni cosa è definita dalla sua distanza dall'inizio» (AaM, 28 [45]).

Resta tuttavia il fatto che il rapporto tra mito e teoria ha messo in luce una sorta di sottostruttura comune a entrambi. Il lavoro della teoria si avvale di quella stessa capacità di distanziamento che era stata caratteristica del mito e che ne costituisce la natura intrinseca. Il «lavoro sul mito» (*Arbeit am Mythos*) che essa realizza rende visibile il «lavoro del mito» (*Arbeit des Mythos*), ossia la coincidenza di mito e ricezione. Parlare di «ricezione del mito» non significa fissarne un nucleo originario (una «formazione arcaica primaria») il cui successivo processo di trasmissione possa essere definito come ricezione, ma mettere in luce il modello di funzionamento del mito stesso: «Anche i più antichi mitologemi a noi accessibili sono già un prodotto del lavoro sul mito» (AaM, 133 [156]). L'opposizione tra razionalità e mito parrebbe quindi delinearsi come un'opposizione di memoria e oblio, perché laddove la ragione tende a conservare o a ritrovare un inizio assoluto – pur se attraverso il paradosso della frattura – come ciò attraverso cui si determina la propria maturazione, nel mito l'inizio viene continuamente obliato attraverso i passaggi della ricezione. Nelle due «categorie metaforiche antitetiche» in cui viene generalmente rappresentata l'originarietà del mito, e cioè «*terrore*» e «*poesia*», quel che conta non è tanto il contenuto a cui esse rinviano singolarmente – vale a dire il terrore nel senso della «pura espressione della passività prodotta dall'incantesimo demonico» e la poesia come «eccesso immaginativo dell'appropriazione antropomorfica del mondo e dell'innalzamento teomorfico dell'uomo» (WWM, 13 [44]) – quanto la relazione continua che esse stabiliscono reciprocamente. Il «fascino» del mito corrisponde immediatamente alla sua struttura ricettiva, che è in grado di allontanare e obliare l'esperienza del terrore. La ricezione risponde cioè dell'esigenza che al mito sia sufficiente essere vissuto «come un gioco, come una rappresentazione teatrale, alla quale "credere" solo momentaneamente», senza con questo divenire «norma, oggetto di una professione di fede» (WWM, 18 [52]).

Il mito instaura dunque il primato dell'umano spezzando l'«assolutismo della realtà», ovvero la subordinazione dell'uomo alla natura (cfr. AaM, 9 ss. [25 ss.]); ma ciò non corrisponde a una prima *Aufklärung* della natura stessa, non ha a che vedere con la «spiegazione» dei fenomeni, bensì costituisce lo stato elementare di una «familiarizzazione» che si realizza mediante la semplice apposizione di nomi.

Il tentativo che, a parere di Blumenberg, la filosofia del Novecento ha compiuto, nel segno di una concezione *neoilluministica* del mito, è stato quello di sostituire alla componente teologica quella antropologica: considerare cioè i fenomeni della cultura come espressioni simboliche di un denominatore comune fondamentale. La scienza, l'arte, la religione si trovano accomunate dal loro statuto simbolico e considerate, con pari dignità, alla stregua di ambiti in cui prende forma la storicità dell'uomo. La *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer rappresenta questo nuovo totalizzante tentativo di autocomprensione della razionalità moderna.

Se, nel contributo a *Terror und Spiel*, Blumenberg riconosce i meriti di Cassirer nell'aver assegnato al mito uno «statuto precategoriale», la qualità cioè di un pensiero che ricongiunge i fenomeni con maggiore margine e minore coerenza (WWM, 36 [87]), nella successiva *Arbeit am Mythos* il giudizio appare alquanto mutato. Malgrado ciò, il debito che Blumenberg contrae nei confronti di Cassirer non sembra trascurabile. Franz J. Wetz sottolinea come il concetto su cui è impostata la concezione blumenberghiana del mito – il concetto di "distanza" – sia di fatto imparentato, almeno quanto alla funzione, con il concetto cassireriano di "simbolo"[20]. Funzione fondamentale dell'attività simbolica è la produzione di un mondo «familiare, disponibile e ordinato» che si contrappone alla realtà fisica indipendente dall'uomo; la funzione simbolica dà quindi luogo a un distanziamento che sospinge sullo sfondo la realtà fisica e consente all'uomo di liberarsi del suo strapotere[21]. È dunque l'attività simbolica che, secondo Wetz, permette quello che Blumenberg definisce come il superamento dell'«assolutismo della realtà». Pensare il mito nella categoria della distanza consente a Blumenberg di salvaguardare una costante vocazione «illuministica» del pensiero occidentale, garantendo al mondo una forma d'esistenza indi-

[20] F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1993, p. 85.
[21] Ivi, pp. 85-86.

pendente da un pensiero che, proprio nell'intento di «dominare» il mondo, si trasforma in ragione strumentale. Blumenberg concepisce le spiegazioni e interpretazioni del mondo come un tentativo di guadagnare una distanza da esso che ne consenta piuttosto una «domesticazione»[22]. La frattura che l'illuminismo stesso pone tra sé e il mito non sarebbe che una tarda autolegittimazione teoretica di una razionalità giunta al suo compiuto dispiegamento, ma non sarebbe giustificata dalla natura del mito che continua a trovare esplicitazione nella propria funzione pratica: «Ragione e mito, illuminismo e religione sono certo divergenti sotto l'aspetto teoretico, ma convergono sostanzialmente sotto l'aspetto della vita pratica: essi si oppongono tutti alla minacciosa anarchia della realtà anonima»[23]. La rilettura della natura del mito consentirebbe in questo senso un recupero di un'istanza illuministica della ragione che si oppone allo sviluppo storico dell'illuminismo stesso.

Blumenberg, tuttavia, contesta a Cassirer proprio l'esistenza di una *causalità mitica*. Il tentativo di spiegazione del mondo che il mito mette in atto opera «per mezzo di connessioni che non sono causali e che non costituiscono spiegazioni» (AaM, 144 [167]).

Benché entrambi si originino da un comune *lavoro del mito*, mito e teoria evolvono secondo leggi specifiche ed autonome. Il che non significa che essi non possano trovare una forma di compresenza lungo un cammino, per così dire, parallelo. L'azione depotenziante e distanziante del mito si propone come la disposizione capace di riprendere l'istanza critica dell'illuminismo per portarla al di là dell'illuminismo stesso. Qui sta il senso del lavoro di Blumenberg sul mito. Wetz ha definito Blumenberg «un illuminista senza illusioni provvisto di una sobria sensibilità per ciò che va perduto». E «illuminista» sta a significare, nel caso di Blumenberg, la consapevolezza che non possiamo comprendere il senso del mondo a partire da una qualunque presunta «realtà», ma che noi stessi abbiamo da sempre costruito questo senso e che i sistemi mitici, simbolici e religiosi sono parte di questa costruzione. L'implacabile succedersi di questi sistemi, che è l'oggetto della *sobria sensibilità*, illumina il percorso di una ragione che il mito ha educato alla mortalità e alla finitudine.

[22] Ivi, pp. 84-85.
[23] Ivi, p. 92.

Sezione seconda
Il dibattito sulla modernità

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

Giovanni Leghissa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[4] Ivi, p. 54.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[8] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 140.

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

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

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

[11] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 141.

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

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

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

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

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

[12] Ivi, p. 166.

[13] H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, a cura di M. Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 167.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[15] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 561.

[16] M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006, p. 123.

[17] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 565.

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

[19] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 482 (corsivo dell'Autore).

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

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

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

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

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

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

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

[24] Cfr. B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

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

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

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

un senso al mondo[28], ma anche della stessa costituzione dell'ordine sociale umano[29].

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

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

[28] Cfr. M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Cortina, 2017.

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

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

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

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

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

[31] Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 193.
[32] H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 121.

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

Thierry Gontier

Weather if Eric Voegelin is not quoted in the first part of the Legitimacy of Modern Times*, devoted to the criticism of the category of «secularization», he is however the only opponent named at the beginning of the second part. Blumenberg accuses him of having interpreted modernity as a «recidivism of Gnosticism», leading to a historical regression. The two intellectual projects differ in their conception of the relation of man to the world. The great discovery of modern times is, for Blumenberg, that of a world open to progress and to the technical action of man. The order of nature remains, on the contrary, for Voegelin, immutable: any undertaking of technical or political transformation of this order participates in a nihilistic and vain gesture of an egophanic revolt. Beyond these points of divergence, however, there remains a common ground of analysis for both thinkers, who see in Heidegger's (and Bultmann's) thought a resurgence of Gnosticism, and refuse the submission of man to a form of decisionism of being.*

Keywords: *Gnosticism, Eric Voegelin, Martin Heidegger, Nihilism, Rudolf Bultmann.*

1.

Alors que Karl Löwith ou Carl Schmitt font l'objet de longs débats dans la première partie de la *Légitimité des temps modernes* (en particulier dans la seconde édition) de Hans Blumenberg [1], et que bien d'autres auteurs, philosophes ou théogiens, y sont discutés, de Gadamer à Marquard, de Bultmann à Gollwitzer, le nom d'Eric Voegelin y est étrangement absent. J'ai fait valoir ailleurs [2] que dans la lecture voegelinienne de l'histoire, la sécularisation (objet de la première partie de l'ouvrage de Blumenberg) n'est que l'épiphénomène d'une crise antérieure, qui n'est en rien « séculière », mais touche au contraire la spiritualité religieuse en son cœur. Tout en étant constant dans son diagnostic général de la crise de la moder-

[1] Toutes nos références sont faites à la traduction française de l'ouvrage : H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, trad. fr. M. Sagnol, J.L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999 [noté par la suite LTM].

[2] T. Gontier, *Gnosticisme et sécularisation : la critique de la modernité chez E. Voegelin*, in « Sécularisation[s]/2 », numéro de la revue « Droits », 59 (2014), Paris, PUF, pp. 49-66.

nité, Voegelin a varié sur les catégories par lesquelles il tentait de l'appréhender. Dans les années 1930, tentant, comme plusieurs de ses contemporains, d'analyser le phénomène totalitaire, il parle de « religions politiques », pour mettre en valeur le fait que le collectivisme politique, qui est pour lui un produit de la modernité, « n'est pas seulement une apparition politique et morale », mais qu'il possède aussi une « composante religieuse », et qu'un « combat contre le national-socialisme » mené uniquement « sur le plan éthique […] n'est pas mené assez radicalement, […] car il lui manque un enracinement dans la religiosité »[3]. Dans les années 1950, cette catégorie lui paraîtra insuffisante (ainsi que d'autres formules utilisées à la même époque comme celles de « de courants néo-païens, de nouveaux mythes sociopolitiques ou de mystiques politiques »). Dans l'introduction de son ouvrage allemand de 1959, *Science, politique et gnose*, il écrit avoir forgé, comme d'autres intellectuels de son temps, cette formule *ad hoc* pour appréhender un phénomène contemporain[4]. À cette époque, il pense disposer d'un instrument conceptuel plus précis – celui de gnose. Voegelin s'est visiblement beaucoup intéressé à la littérature sur cette question. Il se réfère non seulement aux travaux classiques sur la gnose antique (il cite Adlof von Harnack, Wilhelm Bousset, Gilles Quispel, Hans Jonas, Henri-Charles Puech, etc.), mais aussi aux travaux sur ses prolongements dans la gnose médiévale (p. ex. Hans Söderberg), et sur l'application de la notion aux courants contemporains (Ferdinand Christian Baur pour l'idéalisme allemand)[5]. Notons que Voegelin ne conservera pas cette catégorie intellectuelle au-delà des années 1967-1968, alors qu'il s'engage dans une étude plus phénoménologique, visant à définir les actes premiers par lesquelles la conscience s'ouvre ou se ferme à l'ordre de l'être. Certains phénomènes, au départ rattachés au gnosticisme, comme l'apocalypse métastasique ou le processus d'immanentisation, lui apparaitront de moins en moins explicables par cette seule catégorie[6].

[3] E. Voegelin, *Political Religions*, in E. Sandoz (ed.), *The Collected Works* [CW], Columbia, University of Missouri Press, 5, pp. 23-24 (trad. fr. *Les Religions politiques*, trad. et avant-propos J. Schmutz, Paris, éd. du Cerf, 1994, pp. 24-25).

[4] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (1959), CW, 5, p. 252 (trad. fr. *Science, politique et gnose*, trad. M. de Launay, Paris, Bayard, 2004, p. 11).

[5] Voir E. Voegelin, *Gnostic Politics* (1951), CW, 10, p. 223; *Science, Politics and Gnosticism* (1959), CW, 5, p. 251; *Autobiographical Reflections* (1973), CW, 34, pp. 92-93. Dans *Immortality. Experience and Symbol* (1967), il fait référence aux manuscrits gnostiques récemment découverts en Égypte (CW, 12, p. 84).

[6] E. Voegelin, *Autobiographical Reflections* (1973), CW, 34, pp. 93-94.

C'est précisément en 1967 que paraît la première édition de la *Légitimité des temps modernes*. J'ai dit que Voegelin n'était pas cité parmi les tenants de ce que Blumenberg nomme, dans la première partie de l'ouvrage, le « théorème de sécularisation ». Il est en revanche le seul auteur contemporain cité (allusivement, dans l'introduction) dans la seconde partie[7]. La sécularisation, explique Blumenberg, n'est qu'un « instrument parmi d'autres » de délégitimation de la modernité. « Plus massive, plus directe est l'approche des catégories qui tentent de montrer cette époque comme un échec de l'histoire, comme une régression » (*i.e.* et non seulement comme la continuation d'une époque antérieure). Blumenberg passe rapidement sur l'interprétation de la modernité comme « renouvellement de l'Antiquité » et « récidive païenne ». Il s'arrête plus longuement sur la catégorie qui conduit à faire de la modernité une « récidive gnostique ». C'est alors que Blumenberg cite Voegelin :

> Celui qui dit que l'époque moderne « devrait être nommée à plus juste titre gnostique » rappelle l'ennemi originel qui ne vint pas de l'extérieur, mais se trouvait déjà à la racine des origines chrétiennes et dont le caractère périlleux résidait déjà dans la clairvoyance avec laquelle il mettait de son côté la conséquence plus grave de la systématisation des prémisses bibliques[8].

Contrairement au phénomène de sécularisation, qui atteint de l'extérieur la civilisation chrétienne, le gnosticisme désigne un « ennemi de l'intérieur », c'est-à-dire situé à l'intérieur de la religion chrétienne elle-même. C'est bien là en effet ce que Voegelin veut mettre en valeur : que la sortie de la religion opérée de la Renaissance aux Lumières n'est que la conséquence de la crise spirituelle engagée dès la fin de l'Antiquité.

Blumenberg va s'attacher à inverser la formule de Voegelin. La modernité n'est pas une *récidive* du gnosticisme, mais un *dépassement* de la gnose. Un dépassement d'autant plus méritoire qu'il est réussi, contrairement au premier dépassement opéré par Saint Augustin[9] dans son combat contre les Manichéens – dépassement qui s'est finalement révélé n'être qu'une transposition de la gnose. Il est aussi d'autant plus méritoire qu'il a lieu dans des « conditions aggravées » : la terreur engendrée par la menace d'un Dieu mauvais n'est plus

[7] H. Blumenberg, LTM, p. 136.

[8] *Ibid*.

[9] Notons que, contrairement à Voegelin, qui a lu la littérature de son époque sur la gnose, les références de Blumenberg se limitent à saint Irénée et à saint Augustin.

compensée par l'espérance d'un « salut dans la transcendance »[10] et engendre en retour un « système d'inquiétude extrême »[11]. La terreur engendrée par l'expérience d'un monde régi par un mauvais démiurge trouvait en effet une forme de résolution dans l'espérance eschatologique en un dieu bon : mais le second gnosticisme (monothéiste) s'accompagne d'une théorie de l'arbitraire de la grâce divine qui rend vaine cette espérance. Les modernes n'ont dès lors d'autre choix que de trancher le nœud gordien, en court-circuitant l'eschatologie, et plus généralement la toute-puissance divine, et en proposant une nouvelle fondation à la science et aux actions humaines, à savoir la raison elle-même. C'est avec Copernic, Luther, Descartes et Bruno que s'accomplit cette « souveraineté de la fondation de soi »[12], qui libère l'homme de la menace gnostique, et qui, pour Bumenberg, rend la modernité légitime.

Je viens de résumer très rapidement le contre scénario que Blumenberg propose à la thèse d'une modernité gnostique. Ma question sera ici : jusqu'où Blumenberg s'oppose-t-il à Voegelin ? Jusqu'où, tout d'abord, s'oppose-t-il *explicitement* à lui ? Je ferai ici deux remarques générales :

1. La note de ce texte d'introduction renvoie à une simple incise, à l'intérieur de la version allemande d'un article sur les philosophes politiques contemporains d'Oxford, paru dans la revue *Philosophische Rundschau* de 1952-53, où Voegelin écrit dans une parenthèse (p. 43), à propos de la modernité, qu'elle devrait être « nommée à plus juste titre l'âge gnostique (*das Gnostische Zeithalter*) ». Il peut paraître étonnant que Blumenberg ne cite pas les textes les plus connus de Voegelin en anglais (l'ouvrage *The New Science of Politics* de 1952, dont deux chapitres sont consacrés à cette question de la modernité gnostique) ou en allemand (l'article sur la politique gnostique de 1950, l'ouvrage *Histoire, politique et gnose* de 1959). Une réponse possible serait qu'il n'a guère approfondi la question, et que cette critique ne sert peut-être qu'à amorcer son propos — Voegelin n'est d'ailleurs jamais cité dans la suite de la seconde partie de la *Légitimité des temps modernes*. Ce n'est là qu'une hypothèse, peut-être fragile, car certaines analyses de Blumenberg, nous allons le voir, sont très proches de celles de Voegelin.

[10] H. Blumenberg, LTM, p. 148.
[11] H. Blumenberg, LTM, p. 165.
[12] H. Blumenberg, LTM, p. 206.

2. Blumenberg semble vouloir (peut-être ironiquement) ménager Voegelin, en suggérant que la formule qu'il va attaquer n'est peut-être pas prise au sens que son adversaire a voulu lui-même lui donner. Je cite Blumenberg:

> Ce qui m'importe, c'est moins d'interpréter cette phrase [*i.e.* que l'époque moderne « devrait être nommée à plus juste titre gnostique »] du point de vue de ce que son auteur a vraiment voulu dire ; même si elle n'avait été prononcée que dans le style de nos lieux communs de la critique de la culture – ce que je ne veux nullement insinuer – elle devrait irriter notre conscience scrupuleuse eu égard à ce qu'elle peut contenir[13].

Une explication serait que Blumenberg pense ne pas connaître suffisamment la pensée de Voegelin pour être certain de bien l'interpréter, et qu'il concède, au bénéfice du doute, qu'elle peut avoir une autre signification. Une autre explication serait aussi possible, consistant à penser qu'il y a, au-delà des désaccords manifestes des deux penseurs, certaines convergences entre les projets intellectuels. Sans trancher entre ces explications, je montrerai ici que ces convergences existent.

2.

Commençons définir le sens que les deux auteurs donnent à ces termes, extrêmement plastiques, de « gnose » et de « gnosticisme ». Car la doctrine gnostique renvoie à une constellation de phénomènes intellectuels, que plusiurs penseurs des années 1950 (outre Voegelin et Blumenberg, citons Hans Jonas ou Jacob Taubes) tentent de rassembler autour d'un trait plus fondamental. Dans *Science, politique et gnose*, Voegelin définit la gnose de deux points de vue. Tout d'abord à partir de l'expérience qui lui donne jour :

> Parmi toute la richesse des expériences gnostiques et de leurs expressions symboliques, on mettra en avant un seul trait que l'on peut considérer comme la caractéristique tout à fait essentielle de cette création de sens dont les ramifications sont très vastes: le monde est ressenti comme un séjour étranger où l'homme s'est fourvoyé, et qu'il doit quitter pour se retrouver chez soi, dans l'autre monde dont il provient[14].

La gnose est aussi définie à partir de son programme, à savoir (Voegelin cite ici Clément d'Alexandrie) :

[13] H. Blumenberg, LTM, p. 136.
[14] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, CW, 5, p. 254 (trad. fr., p. 17).

> La connaissance de ce que nous avons été et de ce dont nous serons délivré; de l'endroit où nous étions, et du lieu où nous avons été précipités, du lieu vers lequel nous nous hâtons, de ce dont nous serons délivrés; de ce qu'est la génération et la régénération[15].

La gnose est ainsi un savoir. Mais elle n'est pas un savoir au sens de l'*épistèmè* grecque: il ne s'agit pas pour le gnostique de décrire et analyser le monde pour se soumettre à son ordre. Ce monde est perçu par le gnostique comme fondamentalement étranger. Le savoir gnostique vise à fournir les moyens de s'en délivrer : en ce sens, il est moins un savoir cognitif qu'un savoir opératif ou performatif.

Approfondissons un peu ce point. Pour Voegelin, l'ordre de l'être, tel que l'homme l'expérimente dans l'expérience qu'il fait de son existence, est structuré par la tension de l'âme vers son fondement transcendant. Cette tension, située pour ainsi dire au cœur de la nature humaine, et qui préside à l'ensemble des actes cognitifs et pratiques de l'homme, est aussi expérimentée comme ne pouvant être résolue en ce monde. Platon l'a compris en rapportant l'*épistémè* à l'ascension de l'âme vers le Bien, ou en faisant de l'*érôs* le fondement de l'existence humaine. Le christianisme aussi l'a compris, en plaçant le chrétien dans cette époque historique ambigüe (l'âge de la sénescence selon Augustin), située entre l'incarnation et le retour du Christ. La gnose part d'une expérience de frustration face à cette tension non résolue, et exige en retour une réponse immédiate et définitive. La conséquence en est la substitution à la question de l'existence d'un savoir fait de réponses, d'opinions (au sens de la *doxa* grecque, opposée par Platon à l'*épistémè*), de dogmes et de systèmes. Comme l'écrit Irénée, les gnostiques prétendent « lire Dieu comme un livre ». Le gnostique substitue au savoir compris comme analyse descriptive de l'expérience humaine un savoir résolutif, visant à échapper à l'ordre de l'existence.

Venons-en à Blumenberg. Ce qui constitue pour lui le trait le plus fondamental du gnosticisme est l'hétéronomie, le fait que le destin de l'homme dépende d'une puissance qui lui est étrangère. Le premier gnosticisme part d'une exacerbation de la question du mal. Cette question ne peut trouver de réponse dans la pensée cosmique des Grecs. Augustin, écrit Blumenberg, « n'aurait jamais été manichéen si les maux du monde ne lui étaient apparus que comme des perturbations du grand ordre, comme des défauts d'aspect sur un tableau sans nuage »[16]. En dégageant Dieu et le monde créé de la res-

[15] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, CW, 5, pp. 254-255 (trad. fr., pp. 17-18).
[16] H. Blumenberg, LTM, p. 145.

ponsabilité du mal et en la faisant porter par l'homme seul, Augustin a ainsi donné une nouvelle légitimité aux sciences de la nature, qui pourront refleurir avec la scolastique du XII^e^ et du XIII^e^ siècles. Blumenberg écrit qu'Augustin « sauve l'"ordre" pour le Moyen Âge et prépare le retour d'Aristote à l'apogée de la scolastique »[17].

La seconde crise, nous l'avons dit, aggrave les conditions de la première, et nécessite une réponse plus radicale que celle d'Augustin. La structure reste cependant la même. Expérience d'hétéronomie tout d'abord: « la gnose non dépassée mais seulement transposée revint sous la figure du Dieu caché et de souveraineté absolue incompréhensible »[18]. La réponse, qui n'est cette fois pas une simple transposition, mais un véritable dépassement, consiste dans un nouveau geste d'immanentisation : la fondation de la vérité elle-même sur la raison humaine.

> Le fait que l'homme doive vivre dans les conditions de l'absolutisme théologique avec « moins de vérité » que l'Antiquité et la haute scolastique ne lui avaient attribué et supposé, s'avère être une condition préalable d'une nouvelle définition de la scientificité. La diminution de l'exigence de vérité et, par là même, de la dignité autonome de la théorie ouvrirent la voie au syndrome de la science et de la technicité, de la théorie et de l'affirmation de soi[19].

Le transfert de l'homme et du monde vers l'homme était limité chez Augustin à l'intériorisation par l'homme de la responsabilité du mal, un mal dont l'origine se trouve dans la perversion de son libre arbitre. Mais cette solution laissait ouverte la question de savoir si un monde qui permet cette perversion n'est pas *encore* un monde mauvais, créé par un démiurge lui-même mauvais. Dans ce contexte, la réponse des modernes peut apparaître un approfondissement de la réponse augustinienne. Mais l'immanentisation conduit cette fois à un résultat diamétralement opposé : non plus une responsabilisation extrême de l'homme, mais son insoumission à des normes axiologiques plus hautes, et par là son irresponsabilité dans un monde qui est indifférent à ses fins. Les temps modernes retrouvent ainsi par d'autres moyens l'idée épicurienne analysée par Marx, selon laquelle l'absence de *télos* dans le monde appelle en retour le « minimum d'obligation » de la part de l'homme[20], et ouvre ainsi la voie à une relation techniciste entre l'homme et le monde.

[17] H. Blumenberg, LTM, p. 147.
[18] H. Blumenberg, LTM, p. 146.
[19] H. Blumenberg, LTM, p. 229.
[20] H. Blumenberg, LTM, p. 182.

2.

On le voit, l'expérience d'aliénation du gnosticisme n'a pas le même sens chez Voegelin et Blumenberg. Contrairement à Voegelin, Blumenberg ne nous donne jamais de définition *stricto sensu* de la gnose et du gnosticisme. Il reste que, pour lui, la gnose est associée à une mise en crise non de l'eschatologie (comme c'est le cas chez Voegelin) mais de l'ordre cosmique et à un doute sur la place de l'homme à l'intérieur de cet ordre. Un chapitre capital du second livre (« La Comparaison sytémique des crises de l'Antiquité et du Moyen âge ») de la *Légitimité des Temps modernes* est en partie consacré à opposer le monde sans *télos* inquiétant des gnostiques à celui, sans *télos* lui non plus, rassurant, d'Épicure[21]. Pour Voegelin, la gnose trouve une (mauvaise) réponse dans la prise en charge par l'homme d'un certain nombre d'attributs auparavant réservés à la divinité, donc dans une forme de divinisation de l'homme. Pour Blumenberg, l'affirmation de soi tranche le nœud gordien. Il ne s'agit pas de s'enferrer à vouloir réfuter que Dieu n'est pas un démiurge mauvais. Descartes est crédité par Blumenberg d'avoir inauguré avec le *cogito* le nouveau fondement de la science : mais, précise Blumenberg, en tentant de démontrer la véracité divine, il est « retombé en arrière, à un niveau antérieur à la critique qu'adresse la scolastique tardive à la pertinence des arguments élaborés par la haute scolastique »[22]. La solution se trouve ailleurs que dans une théodicée : comme l'écrit Blumenberg à propos de Nietzsche, les «Temps modernes» résolvent les problèmes en « indiquant les conditions dans lesquels ils ne se posent plus »[23]. Les Temps modernes prônent « l'athéisme hypothétique qui pose la question de sa validité "même s'il n'y avait pas de Dieu" à la question des possibilités de l'homme »[24]. « Même s'il n'y avait pas de Dieu » : ce sont presque exactement les termes de Grotius, fondant le droit naturel sur la seule raison, *etiamsi daremus Deus non esset*[25]. Blumenberg ne cite pas ce texte, mais il consacre plusieurs pages à Luther, refondant la morale mondaine sur l'hypothèse de l'absence de Dieu. Il se réfère aussi à Descartes, défiant le

[21] Voir H. Blumenberg, LTM, pp. 164-174.

[22] Voir mon article, *Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg*, in « Revue de métaphysique et de morale », (2012-1), pp. 65-78.

[23] H. Blumenberg, LTM, p. 155.

[24] H. Blumenberg, LTM, p. 201.

[25] H. Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix*, trad. fr. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 2012, p. 39

malin génie et écrivant dans les *Méditations*: « qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose »[26]. Ce geste d'immanence accomplit la révolution copernicienne, en faisant graviter la science non autour d'une réalité située hors de l'homme, mais autour de sa raison, et en évacuant les questions devenues oiseuses de la connaissance de la chose en soi (*i.e.* hors de la faculté humaine de connaître). La raison retrouve ses droits en abandonnant ses prétentions inutiles : vivre avec « moins de certitude » est la condition même de la scientificité. Par ailleurs, la modernité, prenant acte de la perte de *télos* du monde, et en abandonnant la question anthropocentriste de savoir si celui-ci a été ou non fait pour l'homme, ouvre la voie à une relation techniciste de l'homme à la nature : les «Temps modernes», écrit Blumenberg, ont fondé « leur anthropodicée sur l'absence d'égards du monde vis-à-vis de l'homme, sur son désordre inhumain »[27].

Voegelin voit lui aussi dans cette libération de l'homme à l'égard de l'ordre du monde l'aboutissement du gnosticisme. Pour lui aussi, Dieu étant expérimenté comme étranger au monde, l'homme tente de trouver *en lui-même* la réponse à la question de l'existence. C'est là ce que Voegelin nomme la « révolte égophanique » ou l'apocalypse de l'homme[28]. La divinisation de l'homme, capable par sa volonté et son activité technique, de résoudre les questions posées par l'existence en faisant advenir par lui-même le Royaume de Dieu dans ce monde et dans l'histoire, est pour lui à l'origine des perversions politiques contemporaines, et en particulier de la perversion totalitaire. Voegelin n'a pas répondu à la *Légitimité des temps modernes* de Blumenberg, mais on peut penser que ses réserves n'auraient pas été très différentes de celles de Carl Schmitt dans l'appendice de sa seconde *Théologie politique* (1970)[29] : l'auto-affirmation de la raison est-elle autre chose qu'une révolte égophanique, et conduit-elle à autre chose qu'à l'instauration d'un nouveau nihilisme ? Les raisons qui font pour Blumenberg de Nietzsche le chantre d'un « triomphe de l'homme » appuyé sur la « perte du cosmos », d'un pouvoir tech-

[26] Descartes, *Méditations métaphysiques*, méditation seconde, in *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (tirage en format réduit Vrin, 1996), VII 25 / IX-1, p. 19. Voir H. Blumenberg, LTM, p. 207, ainsi que mon article cité « Absolutisme théologique ».

[27] H. Blumenberg, LTM, p. 154.

[28] E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, CW, 34, p. 94 (trad. fr. *Réflexions autobiographiques*, trad., préface et notes par S. Courtine-Denamy, Paris, Bayard, 2004, p. 105).

[29] C. Schmitt, *Théologie politique*, trad. fr. J.L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, pp. 167-182.

nique de l'homme « qui ne comprend pas seulement la nature mais soi-même comme un fait dont on peut disposer » et dont le pouvoir créateur repose sur la « destruction de la confiance dans le monde » et la délivrance d'un « fatal assagissement de son activité »[30], sont au fond les mêmes qui font pour Voegelin de Nietzche un représentant du gnosticisme contemporain, c'est-à-dire d'une pensée fermée à la transcendance[31], en transformant l'homme en un nouveau Golem (selon la formule de Scholem)[32].

Car, et c'est encore là un point qui oppose les deux penseurs, le monde est pour Voegelin intransformable, tout comme l'est la nature de l'homme et l'ordre de l'existence. « *Ex definitione* », écrit Voegelin, « la nature est immuable »[33] : « la structure de l'ordre des choses n'est en rien affectée du fait que je la juge mauvaise et cherche à la fuir; tenter de détruire le monde ne l'anéantit pas, mais accroît simplement le désordre au sein de la société »[34]. C'est donc en vain que les gnostiques tentent de changer « la nature de l'homme et d'édifier une société transfigurée »[35]. Impuissant à changer l'ordre de l'être, le gnostique doit se réfugier dans une seconde réalité ou une réalité rêvée, qui accroît encore la perte du sens de la réalité. À l'inverse, pour Blumenberg, la modernité a rendu vaine toute référence à une « nature », qui aurait valeur d'un fondement de sens, d'une norme de vérité et d'action. Hobbes ne conserve le terme d'un droit « de nature » que pour signifier ce qui est en réalité un état d'absence du droit[36] et sa fondation sur la seule volonté de l'homme. Et si la « nature » est encore citée comme référence axiologique au XIX^e^ siècle, par Malthus et Darwin par exemple, ses lois et normes sont inopérantes pour l'homme. L'alliance de la modernité avec la nature se révèle au final « une impasse »[37].

Comme Karl Löwith, Voegelin voit dans le mythe moderne du progrès historique par lequel s'accompliraient les promesses du Royaume de Dieu un simple leurre. Construire le tableau rêvé d'un avenir exempt de misère, de maladie, de la mort même

[30] H. Blumenberg, LTM, p. 150.

[31] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, CW, 5, pp. 265-266 (trad. fr., pp. 42-43).

[32] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, CW, 5, pp. 282 et 287 (trad. fr., pp. 79 et 88).

[33] E. Voegelin, *Gnostic Politics* (1952), CW, X, p. 226.

[34] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, CW, 5, p. 256 (trad. fr., pp. 20-21).

[35] E. Voegelin, *New Science of Politics* (1952), CW, 5, pp. 213-214 (trad. fr., *La Nouvelle Science du Politique. Une introduction*, trad. préface et notes S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000, pp. 213-214).

[36] H. Blumenberg, LTM, p. 244.

[37] H. Blumenberg, LTM, p. 253.

et du besoin sexuel, est une caractéristique essentielle du gnosticisme ancien, repris en particulier par les Puritains anglais du XVII^e^ siècle[38], que l'on retrouve jusque dans le chant de ralliement des jeunesses hitlériennes : « Nous marchons, nous marchons vers le futur »[39]. Pour Blumenberg aussi, l'importance accordée à l'avenir par les modernes supplée à l'impossibilité de trouver refuge dans une transcendance. C'est la condition propre du second gnosticisme, à savoir sa « condition aggravée », que de rendre impossible ce refuge, en faisant dépendre le salut de la « décision de la grâce » :

> L'expédient de la fuite dans la transcendance, en tant que possibilité qui s'offre à l'homme et qu'il n'a plus qu'à saisir, a perdu son caractère humain, précisément du fait de l'absolutisme de la décision de la grâce, par le critère du salut de la foi qui n'est plus susceptible d'être choisie[40].

Mais la perte d'ordre » est liée chez les modernes à « un nouveau concept de la liberté humaine », différent de celui d'Augustin:

> La charge qui pèse sur l'homme est d'une nature différente que celle imposée par Augustin. Elle est responsable de l'état du monde en tant qu'exigence tournée vers l'avenir, non en tant que péché originel appartenant au passé[41].

L'homme moderne est responsable de ce qui est à venir, non de ce qui est déjà passé (*i.e.* du péché originel). Il a une responsabilité pour ainsi dire *technique* face au monde.

3.

Venons-en aux points de recoupement entre les analyses de Blumenberg et de Voegelin. Nous avons vu qu'il y a une proximité dans leur projet, au sens où tous deux tentent de dégager une structure anthropologique de modernité, en l'enracinant dans la structure intentionnelle de la conscience et de l'existence. Il y a par ailleurs une proximité dans certaines analyses, en particulier celle de l'auto-affirmation comme réponse à une inquiétude, ou de l'ave-

[38] E. Voegelin, *Gnostic Politics* (1952), CW, 10, p. 230. Une analyse similaire se trouve chez M. Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, 1965.

[39] E. Voegelin, *Gnostic Politics* (1952), CW, 10, p. 228.

[40] H. Blumenberg, LTM, p. 148.

[41] *Ibid.*

nir comme substitut à l'eschatologie. Nous avons vu aussi la différence de perception de ces phénomènes, entre une philosophie qui se réclame de l'héritage des Lumières et une philosophie qui remet en question la légitimité de cet héritage. Faut-il s'arrêter à cette opposition, une opposition qui serait due au démonisme particulier de chacun des deux penseurs – deux penseurs qui, par ailleurs, ont subi d'une façon ou d'une autre la persécution du nazisme ? D'où ma dernière question : de quel usage est la catégorie de gnosticisme dans le contexte non plus moderne, mais contemporain ? Car le désaccord des deux penseurs entre les généalogies n'implique pas nécessairement qu'il n'y ait pas, dans une certaine mesure, des points d'accord sur le diagnostic de leur propre époque.

Un texte du chapitre 4 de la seconde partie de la *Légitimité des temps modernes* doit retenir ici notre attention. Blumenberg revient sur le fait que l'homme moderne est délivré des contraintes que faisait peser sur lui la métaphysique tardo-médiévale de la toute-puissance. Mais cette fois, il ne parle plus de la puissance normative de la nature, de la divinité ou du monde. Il parle de l'historicité et de l'histoire de l'être (*seingeschitlich*, *Seingeschichte*). Ce sont là des termes techniques de la langue de Heidegger. La référence est claire : « l'époque des « temps modernes » devient, écrit Blumenberg, une « pure fatalité de l'abandon de l'être »[42] ; l'« histoire de l'être » ne réserve à l'homme qu'un destin : « la soumission », qu'elle soit soumission à l'être ou soumission à la puissance de la technique. Blumenberg continue : « L'absolutisme de l'"être" n'est véritablement que la continuation du résultat de la pensée médiévale par d'autres moyens »[43]. Le vrai gnostique contemporain est, pour Blumenberg, Heidegger, qui fait retour, contre la modernité, à l'absolutisme théologique médiéval. La modernité nous a délivré pour Blumenberg des soumissions à des absolus – de l'être, de la vérité, de la nature, du monde, etc., mais aussi bien de la fatalité de la technique constituée en un processus autonome et auto-télique.

Pour Voegelin aussi, Heidegger est « le génial gnostique de notre temps », qui a « le premier pensé la problématique sous l'intitulé d'une ontologie fondamentale ». Heidegger soumet le destin de l'homme au destin de l'être dans ses phases de présence et d'absence, de parousie et de fermeture. Voegelin retrouve les traits du gnosticisme chez Heidegger: construction d'un processus en soi de

[42] H. Blumenberg, LTM, p. 216.
[43] H. Blumenberg, LTM, p. 217.

l'être; fermeture de l'être immanent [i.e. l'être comme présence] à l'être transcendant; fermeture aux expériences tensionnelles de l'existence, décrites par les philosophes classiques, de la *philia*, de l'*érôs*, de la *pistis*, de l'*elpis*. Heidegger représente le gnosticisme raffiné de l'époque, par opposition au gnosticisme moins subtil de Marx ou de Nietzsche : « Évacuées les représentations grotesques de l'homme positiviste ou du surhomme. Heidegger peut y substituer l'être même, vide de tout contenu, dont la puissance vient à notre rencontre et implique que nous nous y pliions »[44].

Bien entendu, les réponses apportées par les deux auteurs ne sont pas les mêmes. Retour aux expériences primitives de transcendance pour Voegelin, abandon de toute transcendance, celle de Dieu comme celle de l'être comme présence pour Blumenberg. Reste le diagnostic équivalent, qui fait de la contemporanéité heideggerienne une résurgence nouvelle du gnosticisme. Avec Heidegger, c'est tout un pan de la pensée allemande, philosophique et théologique, qui est critiqué : Hannah Arendt, Georg Gadamer, Karl Löwith, Hans Jonas, Rudolf Bultmann ou Helmut Gollwitzer pour Blumenberg. Bultmann constituerait d'ailleurs un bon exemple de penseur critiqué par les deux penseurs pour sa réduction de l'histoire, privée de son historicité, à une décision existentielle présente au pouvoir de l'homme. Cet existentialisme est critiqué par Voegelin, dans son article de 1965, « Histoire et gnose », comme une forme de gnosticisme. Voegelin critique Bultmann pour avoir résolu la tension qui parcourt l'âge sénescent d'Augustin en une structure décisionnelle de la conscience. L'histoire n'est plus pour lui structurée par l'à-venir de la promesse eschatologique – une promesse qui ne sera réalisée que hors du temps –, mais par le présent de la décision existentielle. En conférant à la réalité historique décrite par saint Paul un sens anthropologique et en affirmant que « l'histoire est avalée par l'eschatologie », cette dernière « a perdu son sens en tant que fin de l'histoire ; elle est devenue la fin de l'existence humaine »[45]. Cette réduction de l'eschatologie au présent de la décision existentielle fait de Bultmann un gnostique moderne. Un gnostique n'est donc pas nécessairement un activiste révolutionnaire – Heidegger et Bultmann sont à ce titre des gnostiques contemporains. Ce qui caractérise le gnosticisme est l'expérience de l'aliénation vis-à-vis du monde et l'exigence d'une fuite hors du monde, que celle-ci se

[44] E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, CW, 5, pp. 275-276 (trad. fr., p. 67).
[45] E. Voegelin, *History and Gnosis* (1965), CW, XII, p. 168.

fasse dans l'histoire, par l'instauration révolutionnaire d'un monde transfiguré, ou par une décision personnelle d'échapper à l'histoire. Dans tous les cas de figure, le gnostique veut ignorer les limites posées à la condition humaine. Relisons le chapitre 4 du premier livre de la *Légitimité des temps modernes*: Blumenberg y critique aussi l'analyse existentielle par Bultmann de la pensée de saint Paul, la « démythologisation du monde » remplacée par l'angoisse (au sens de Heidegger) apocalyptique. Sa critique est faite au nom d'une critique de la sécularisation, non du gnosticisme, mais les éléments mis en cause sont à peu près les mêmes que chez Voegelin.

Concluons en revenant sur un point problématique : l'inquiétude face à l'autonomie de l'homme moderne. Il est clair que pour Voegelin, cette autonomisation de l'homme ne libère nullement les hommes de l'inquiétude du gnostique. Ce qui ne veut pas dire que l'ataraxie soit la finalité du projet voegelinien. Car l'expérience de l'existence humaine est fondamentalement une expérience d'inquiétude face à la transcendance du fondement. L'*érôs* platonicien, et la *philia* aristotélicienne sont des traductions philosophiques de cette expérience consubstantielle à la nature humaine. Le gnosticisme consiste dans le double mouvement d'exacerbation de cette inquiétude en une forme de terreur face à une divinité étrangère et de résolution factice de celle-ci dans un système de savoir dogmatique qui ne laisse plus de place à la question de l'existence. L'analyse de Blumenberg est différente : l'expérience grecque du cosmos ne laisse pas place à l'inquiétude, dès lors que les maux sont de simples variations dans le détail d'un ordre global qui est en lui-même bon. Cette inquiétude n'est pas attachée à la nature de l'homme (pour autant qu'il y ait une « nature » de l'homme), mais à l'expérience gnostique et à la terreur qu'elle engendre. Est-ce à dire que l'homme moderne atteint l'ataraxie ? Blumenberg s'attache à montrer, par exemple dans son analyse de Nietzsche, que le projet des modernes n'est nullement de constituer la technique en une nouvelle puissance autotélique. Mais il a vu aussi qu'il est de l'essence de la technique de tendre à se constituer en puissance autonome et à se retourner contre l'homme. L'homme optimiste des Lumières, n'est pas un homme terrorisé, comme l'était l'homme du Moyen Âge tardif : il reste cependant un homme inquiet de son nouveau pouvoir, et attentif à ce que la modernité ne déraille pas (pour reprendre un terme de Jaspers souvent utilisé par Voegelin) en un nihilisme de la puissance.

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

Gennaro Imbriano

*The essay discusses Blumenberg's and Koselleck's theories on secularization, starting from a letter Koselleck sent to Blumenberg in 1975. In a book published the previous year (*Säkularisierung und Selbstbehauptung, *1974), Blumenberg had criticized the theory of secularization that Koselleck had developed in his doctoral thesis (*Kritik und Krise, *1959), according to which philosophical concepts are born as secularized products of millenarian expectations. Blumenberg had contested this reconstruction and supported the complete independence of philosophical concepts from theology. In his response, Koselleck, on one hand, reaffirmed his position, denying the autonomy of philosophical concepts from theology; on the other hand, he partially agreed with Blumenberg, because admitted the possibility of an immanent use of philosophical concepts.*

Keywords: *Blumenberg, Koselleck, Secularization, Philosophical concepts, Philosophy of history, Expectations, Theology.*

1. *Critica e crisi*

Nel 1974 Hans Blumenberg dà alle stampe la versione ampliata delle prime due parti della *Legittimità dell'età moderna*[1], nella quale la polemica contro le teorie della secolarizzazione si scaglia anche contro *Kritik und Krise*, la tesi di dottorato che Reinhart Koselleck aveva pubblicato nel 1959. In quel testo Koselleck aveva tracciato una dia-

[1] H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legimität der Neuzeit», erster und zweiter Teil*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. Il testo originario (*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966) era composto di quattro parti, sulle quali Blumenberg lavorò negli anni successivi, pubblicandone singoli aggiornamenti. Oltre a quello del 1974 relativo alle prime due parti, Blumenberg aveva già pubblicato, nel 1973, la versione ampliata della terza parte del testo (*Der Prozess der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legitimität der Neuzeit», dritter Teil*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973), mentre nel 1976 avrebbe pubblicato quella della quarta parte (*Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Die Legitimität der Neuzeit», vierter Teil*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976). Nel 1988 gli aggiornamenti furono ricomposti e pubblicati unitamente in una seconda versione ampliata del testo originario (*Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992).

gnosi sulla condizione storico-politica dell'epoca, cioè sul contesto del secondo dopoguerra, a partire da un'analisi dell'autocoscienza storico-filosofica della modernità. La sua tesi di fondo consisteva nell'idea secondo la quale l'apparente costruzione unitaria dell'Europa borghese, perseguita nel segno della filosofia del progresso, avrebbe prodotto un'unità fittizia, segnata dall'opposizione interna: conquistando e unificando il mondo, l'Europa vi avrebbe trasferito le proprie crisi genetiche che la costituivano strutturalmente. Koselleck riconduceva dunque la crisi di quel tempo – cioè il conflitto ideologico che caratterizzava il mondo diviso in due blocchi – alla nascita della società moderna, individuandone la radice nel secolo diciottesimo, considerato «l'anticamera dell'epoca attuale»[2].

Ciò che interessa particolarmente in questa sede è la modalità attraverso la quale la genesi della critica e, segnatamente, della filosofia della storia, viene descritta in *Kritik und Krise*. Koselleck rileva che questa non intenderebbe più la storia sulla base della sua effettività, ma la pianificherebbe in base a desiderata politici; non calcolerebbe più il futuro sulla base delle evidenze del passato, ma lo evocherebbe sulla scorta di un'attesa fondata sull'utopia. In questo modo la critica si doterebbe di un'assicurazione di carattere filosofico. Tale assicurazione consiste nella certezza secondo la quale la storia avrebbe uno svolgimento lineare e progressivo.

A giudizio di Koselleck, la filosofia della storia trae la sua forza e la sua efficacia narrativa dalla potenza fideistica delle attese escatologiche e salvifiche proprie della religione, della quale essa non sarebbe che un prodotto derivato, avendo accolto «in ampia misura l'eredità della teologia» e configurandosi in sostanza come «escatologia cristiana nella sua mutata forma di progresso secolare»[3]. Koselleck scrive che gli «elementi derivati da una storia della salvezza» propri della religione «poterono essere assorbiti – per via della "secolarizzazione" – dall'autocoscienza morale trionfante»[4] e che «la filosofia del progresso fornì la certezza, non religiosa né razionale ma speci-

[2] R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1959, trad. it. di G. Panzieri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 8.

[3] Ivi, p. 175.

[4] R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert*, tesi di dottorato, Facoltà di Filosofia, Università di Heidelberg, 20.11.1954, pp. 21-22.

ficatamente propria della filosofia della storia, che la pianificazione indirettamente politica sarebbe stata realizzata»[5].

Questa concezione polemica della secolarizzazione ha più di un debito con la teoria proposta da Karl Löwith, il quale alla fine degli anni Quaranta aveva insistito sulla persistenza e l'efficacia del teologico nell'ambito della filosofia della storia: a suo giudizio, infatti, i concetti teologici trapassano – non senza resti – nell'apparato categoriale proprio della filosofia della storia, informandolo e determinandone, in forma secolarizzata, la logica interna[6]. Nello specifico, Löwith sostiene che il processo di secolarizzazione conosce nel diciottesimo secolo un punto di precipitazione privilegiato, avendo la «filosofia della storia dell'illuminismo» secolarizzato «il concetto della divina provvidenza in quello della previsione umana del progresso»[7].

Questa diagnosi rappresenta il vero punto di riferimento di Koselleck nel dibattito sulla natura e sul portato della secolarizzazione, avendo egli sostenuto precisamente la tesi secondo la quale la moderna filosofia della storia non sarebbe altro che la traduzione all'interno di una prospettiva mondana dell'attesa cristiana della fine dei tempi[8]. Questo è tanto vero che lo stesso Koselleck in una lettera del 21 novembre 1953 indirizzata a Carl Schmitt si dice abbastanza fiducioso del giudizio che Löwith (che era membro della commissione che avrebbe dovuto giudicare la dissertazione di Koselleck) avrebbe dato del suo lavoro, perché quello «non dovreb-

[5] R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 178. Sui temi di *Kritik und Krise* si rimanda a: S. Haikala, *Criticism in the Enlightenment. Perspectives on Koselleck's* Kritik und Krise *Study*, in «Finnish Yearbook of Political Thought», 1 (1997), pp. 70-86; M. Schwartz, *Leviathan oder Lucifer. Reinhart Koselleck*s Kritik und Krise *revisited*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 45 (1993), pp. 33-57; C. Schmitt, *Rezension von Koselleck,* Kritik und Krise, in «Das Historisch-Politische Buch», 7 (1959), pp. 301-302; J. Habermas, *Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie*, in «Merkur», 14 (1960), pp. 468-477.

[6] K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University Chicago Press, 1949, trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

[7] Ivi, p. 123.

[8] Per una preliminare introduzione alle problematiche legate al tema della secolarizzazione si vedano: H. Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg, 1965, trad. it. di P. Pioppi, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, il Mulino, 1970; S. Acquaviva, G. Guizzardi (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, il Mulino, 1973; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

be essere in alcun modo in contraddizione con la sua [*di Löwith*, NdA] scepsi relativa alla filosofia della storia»[9].

2. *Secolarizzazione e rioccupazione*

Non apparirà allora né casuale né sorprendente che la polemica blumenberghiana contro le teorie della secolarizzazione investa direttamente anche il testo di Koselleck. Anche quest'ultimo, infatti, costruisce la sua teoria del moderno facendo leva su quella «categoria dell'ingiustizia storica» che pretende di dedurre i concetti moderni a partire da presupposti religiosi, contro cui Blumenberg protesta l'irriducibilità del processo di autoaffermazione della ragione moderna a semplice traduzione di un *a priori* teologico. Come noto, infatti, per Blumenberg il teorema della secolarizzazione non è che «*uno* strumento nell'arsenale delle categorie con le quali si contesta la legittimità dell'età moderna», che non vede che essa «non è né il rinnovamento dell'antichità né la sua continuazione con altri mezzi», sua «caratteristica distintiva» essendo la «mondanità, senza che quest'ultima debba essere necessariamente sorta da mondanizzazioni»[10].

Il punto decisivo consiste, per Blumenberg, nel fatto che la modernità «non ricorre tanto a ciò che le preesiste, anzi vi si oppone e ne raccoglie la sfida»[11]. Così ad esempio il concetto di «progresso», che la teoria della secolarizzazione vorrebbe derivato dell'escatologia, ha con quest'ultima un rapporto radicalmente oppositivo: dal momento che si fonda su una speranza «istituita e garantita come nuova e originale somma di possibilità immanenti *contro* quelle trascendenti», la teoria storica del progresso giudica «l'attesa teologica degli avvenimenti finali provenienti dall'esterno» come un «ostacolo» alla sua diffusione. È allora impossibile pensare alla sua fondazione in conseguenza di una «trasposizione [*Umsetzung*]» dell'escatologia[12]. I concetti moderni sono sì, allora, determinati

[9] R. Koselleck a C. Schmitt, 21.11.1953, in *Nachlass Carl Schmitt* [Landesarchiv Nordrhein-Westphalen], RW 265, 8134. Sul tema si vedano H. Joas, *Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks*, in H. Joas, P. Vogt (a cura di), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338 e N. Olsen, *Reinhart Koselleck, Karl Löwith und der Geschichtsbegriff*, in C. Dutt, R. Laube (a cura di), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, pp. 236-255.

[10] H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., pp. 77-78, 81.

[11] Ivi, pp. 77-78.

[12] Ivi, pp. 37-38.

dalla tradizione, ma in un senso tutt'affatto diverso rispetto a quello postulato nelle teorie delle trasposizioni: essi sono da intendersi come risposte specifiche a problemi storici determinati, sorti sulla base della crisi delle teorie precedenti, divenute oramai obsolete e incapaci di fornire risposte alle domande epocali: tutto il processo di produzione concettuale dell'età moderna va allora inteso nel senso di una «rioccupazione [*Umbesetzung*]» dello spazio problematico lasciato vacante dalle precedenti dottrine teologiche [13].

La continuità storica, che Blumenberg non ha in animo di negare, non va attribuita alla presunta persistenza «di sostanze ideali» che, trapassando dalla loro forma trascendente a una nuova forma immanente, si manterrebbero efficaci e persistenti; e neppure alla sopravvivenza di domande eterne, il cui spazio verrebbe costantemente occupato da nuove risposte: si tratta piuttosto del fatto che «la ragione moderna ha accettato la sfida degli interrogativi, dei grandi e troppo grandi interrogativi, che le sono stati lasciati in eredità», considerando «come proprio compito problemi che il medioevo aveva posto e apparentemente risolto» [14].

Quando, nel 1974, pubblica le prime due parti della *Legittimità* riviste e ampliate, Blumenberg chiama in causa Koselleck, scrivendo che questi, concependo «l'idea di progresso e i suoi abbozzi utopici» come «surrogati per la mancanza di politica che proprio come tali subentrano nella funzione delle attese di salvezza trascendenti trasponendole nell'immanenza», finisce per sottovalutare il fatto che, proprio nella misura in cui l'utopia è «fondata sul deficit politico della critica storica morale dell'illuminismo, sulla sua rinuncia all'attualità, diviene improbabile che il suo rapporto verso il futuro le si presenti come una determinazione proveniente dall'impronta escatologica della coscienza» [15]. La concezione del progresso non è, cioè, da intendersi come il frutto mondanizzato di presunte sostanze ideali, ma secondo il noto schema della autoaffermazione di una ragione moderna che reagisce alla crisi delle narrazioni teologiche [16].

[13] Ivi, p. 53.
[14] Ivi, pp. 55, 54.
[15] Ivi, p. 38.
[16] Sulla teoria blumenberghiana del moderno si vedano: N. Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, München, Fink, 2017; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München, Fink, 2005; B. Maj (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, Macerata, Quodlibet, 2001; A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg: mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999; F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1993.

Blumenberg critica Koselleck anche per la sua interpretazione del ruolo assunto da Cartesio in questo contesto. «Nel processo di sviluppo del *cogito ergo sum* di Descartes, in quanto autogaranzia dell'uomo sottratto al vincolo religioso, l'escatologia si trasforma in utopia», aveva scritto Koselleck[17]; ma se il progetto fondativo del moderno è dal punto di vista di Blumenberg da rinvenire, come pure Koselleck fa, nel cogito cartesiano, tuttavia l'«idea del metodo» non va intesa, secondo Blumenberg, come una «trasformazione del piano di salvezza divino», ma come «la produzione di una disposizione: della disposizione del soggetto a partecipare in sua vece a un progetto che fornisce conoscenza in modo trans-soggettivo», cioè, ancora una volta, come una rioccupazione[18].

3. *Continuità, rotture, formule di passaggio*

In risposta a questa critica, nel dicembre del 1975 Koselleck scrive una lettera a Blumenberg, nella quale ridimensiona la presunta dipendenza della sua tesi sull'utopia come forma secolarizzata di escatologia dalla teoria löwithiana:

> Non tutte le sue obiezioni contro la tesi sulla secolarizzazione mi convincono. Nella misura in cui Lei utilizza alcune citazioni o argomenti del mio lavoro di dottorato per rivolgersi contro la tesi sul cambiamento o sulla trasformazione [*Verwandlungs- oder Transformationsthese*], non coglie nel segno della mia concezione d'allora. Infatti ho ripreso il libro di Löwith su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, che tradussi per un terzo, in modo da presupporre come conosciuta la sua tesi sulla secolarizzazione. Questo fu più un riferimento allo statuto della discussione d'allora, dal quale sono partito, per tentare a mia volta di sviluppare con metodi del tutto diversi la genesi dell'utopia moderna[19].

Il riferimento a Löwith presente in *Kritik und Krise* sarebbe pertanto, stando a questa lettera di Koselleck, soltanto di circostanza. Rivolgendosi a Blumenberg, Koselleck scrive addirittura che essenzialmente mi sento molto più vicino al Suo approccio, che può essere definito radicalmente storico, cioè più vicino a una proposta che

[17] R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., p. 15.

[18] H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., p. 39.

[19] R. Koselleck a H. Blumenberg, 16.12.1975, in *Nachlass Hans Blumenberg*, Koselleck an Blumenberg (1968-1979), HS. 2003.0001, HS004858307.

mette in questione l'idea che i concetti moderni siano prodotti secolarizzati. Koselleck continua scrivendo così:

> Ho formulato più volte la mia scepsi contro le derivazioni dal trapassato per fondare il presente e questa riposa nella convinzione teorica che nella storia accade sempre di più o di meno di quanto sia contenuto nelle circostanze passate. Se si ammette questo, tutte le tesi sulla derivazione [*Ableitungsthesen*] sono sbagliate. Per questo mi sento completamente d'accordo con la Sua posizione[20].

Si tratta di una auto-interpretazione *ex post* che desta molte perplessità, se è vero che in *Kritik und Krise* i riferimenti a Löwith e in generale alla teoria della secolarizzazione sono evidenti. Si potrebbe supporre allora, sul piano storiografico, che ciò che in queste righe Koselleck viene sostenendo sia in verità un aggiornamento delle posizioni presenti nella sua tesi di dottorato che deriva proprio dall'assunzione di punti di vista blumenberghiani.

Koselleck, però, non ribalta del tutto la sua vecchia posizione. La tesi blumenberghiana è considerata troppo radicale nel non voler riconoscere che, per quanto situati nell'immanenza di una specifica situazione storica concreta, i complessi concettuali maturano sulla base di trasformazioni successive, nelle quali persistono anche elementi propri degli stadi precedenti. Ancora dalla lettera di Koselleck:

> Lei si scaglia giustamente contro una storia degli effetti di tipo causale, poiché questa deve essere pensata, in ultima analisi, in termini sostanzialistici. E tuttavia esiste anche l'acquisizione di possibilità che sono già precostituite. E se questo si accetta, mi sembra che nella tesi sulla secolarizzazione siano contenute – al di là delle critiche che io condivido – molte cose plausibili. Le Sue distinzioni teoretiche tra escatologia e progresso sono pienamente convincenti e definitive. E tuttavia il materiale storico conosce una grossa quantità di formule di passaggio, soluzioni intermedie, ecc[21].

Come si vede da queste righe per Koselleck nel passaggio dall'escatologia (teologicamente pensata) al progresso (storicamente fondato) esistono formule di trasmissione, cioè costrutti concettuali di passaggio che restano ancora spuri, intermedi, né completamente strutturati dal pensiero teologico, né già esibiti nella loro costituzione moderna. Scrive Koselleck a Blumenberg:

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

> ora, resta indiscutibile che il progresso, inteso come concetto, non ha nulla a che fare con l'escatologia, fino a quando questa è intesa nella sua accezione cristiana. […] Tuttavia queste differenziazioni, che vengono fatte *ex post*, riescono a cogliere ciò che accadde nella prima modernità solo molto malamente, poiché a mio avviso quelle che ho chiamato forme intermedie [*Zwischenformen*] sono dimostrabili, senza che esse possano essere assegnate unilateralmente al campo del progresso storico o a quello delle speranze cristiane. Proprio in quanto non si pensi sostanzialisticamente alla storia, tali formule di passaggio [*Übergangsformen*] devono essere concesse. Come bisogna chiamarle? Se secolarizzazione dovesse significare la stessa cosa di «separazione dall'al di là» [»*Entjenseitigung*«], allora l'espressione potrebbe essere utilizzata[22].

Nella sua lettera Koselleck individua alcuni esempi di queste formule intermedie nei concetti usati da Raynal e Marx. Il primo, infatti, sviluppa una «filosofia della storia morale» che si estende fino a una «escatologia terrena», così come Marx intende la storia finora svoltasi come mera «preistoria» se paragonata allo «stadio finale del comunismo»[23]. Queste formule, chiaramente ispirate da un concetto storico di «progresso» del tutto de-teologizzato, restano tuttavia informate da una persistenza di tipo escatologico, mantenendo perciò uno statuto intermedio.

4. *L'accelerazione del tempo storico*

Alla luce di queste considerazioni, la teoria koselleckiana della secolarizzazione pare collocarsi, dopo questo scambio con Blumenberg, in una posizione per dir così intermedia[24]. I concetti moderni, anche se scontano una origine teologica e, dunque, anche se sono privi di una presunta autogenesi (cosa che Löwith riconosce, ma Blumenberg rifiuta), possono tuttavia separarsi radicalmente da quella loro origine, tanto da designare un campo di esperienza radicalmente immanente (secondo la prospettiva di Blumenberg).

Il tema dell'accelerazione del tempo storico sviluppata nei primi anni Ottanta da Koselleck esibisce plasticamente il punto. Il concetto di «accelerazione» designa infatti l'esperienza, sempre più

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

[24] Mi permetto di rinviare al mio *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 335 ss., dove ho già discusso questo tema. Si veda anche T. Pankakoski, *Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg's Challenge*, in «History and Theory», 52 (2013), pp. 214-245.

comune a partire dal diciannovesimo secolo, della «trasformazione tecnica e industriale della società umana»[25]. Ma il concetto di «accelerazione» ha anche un retroterra teologico, e biblico in particolare, poiché designa «l'abbreviazione apocalittica del tempo che precede il giudizio universale», ovvero l'idea che, prima della fine del mondo, dio avrebbe accorciato progressivamente il tempo. Inoltre, ha una applicazione – su basi secolarizzate – nell'ambito della filosofia della storia. Nel suo noto discorso per la Costituzione Rivoluzionaria del 10 maggio 1793 Robespierre dice, tra l'altro, che «il progresso della ragione umana ha preparato questa grande rivoluzione, e siete proprio voi che avete il particolare dovere di accelerarla»[26].

Indagando il legame tra la problematica teologica dell'accelerazione e la sua eredità traposta nella modernità, Koselleck si domanda: «l'incontrovertibile esperienza dell'accelerazione moderna può essere spiegata solo a partire dalla sua origine cristiana? O, ancora più precisamente: l'accelerazione moderna è il prodotto di una mondanizzazione [*Verweltlichung*] che non è possibile pensare senza il contro-concetto [*Gegenbegriff*] del cielo e dell'eternità?»[27]

La sua risposta è sorprendente se pensiamo all'impianto di *Critica e Crisi*. Scrive infatti Koselleck:

> A partire dal diciottesimo secolo, la tesi imperniata sull'esperienza dell'accelerazione si è, per così dire, autonomizzata. Essa può reggersi indipendentemente dalle deduzioni cristiane[28].

E ancora:

> se poniamo la questione della secolarizzazione, possiamo a buon diritto affermare che la serie di fattori di accelerazione denota dei processi immanenti al mondo che non sono più deducibili dalle attese cristiane di salvezza[29].

[25] R. Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisisation* (1985), in Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 177-202, trad. it. di G. Marramao, *Accelerazione e secolarizzazione* (1985), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989, p. 37.

[26] M. Robespierre, *Œuvres*, 10 voll., Paris, Société des études robespierristes, 1912-1967, vol. 9 [1958], pp. 495-508, qui p. 495, trad. it. di F. Fabbrini in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 127-144, qui p. 127.

[27] R. Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, cit., pp. 20-21.

[28] *Ibid.*

[29] Ivi, pp. 42-43.

Siamo di fronte a una sorta di tripartizione. Esistono concetti teologici. In questo caso, il concetto dell'abbreviazione del tempo cosmico. Esistono poi, in seconda battuta, i concetti della filosofia della storia, che sono concetti secolarizzati (secondo la prospettiva di Löwith). In questo caso, il concetto filosofico-storico (presente ad esempio in Robespierre) dell'abbreviazione della rivoluzione. Ed esistono, infine, concetti propriamente storici, o d'esperienza, e non di aspettativa. In questo caso, il concetto di «accelerazione» che indica l'abbreviazione dei margini di esperienza del mondo storico. La trasposizione dei concetti teologici in campo filosofico-storico, dunque, non impedisce la possibilità di una loro emancipazione dalla dialettica dell'utopia e dalla teologia, come il concetto storico che designa l'accelerazione dimostra.

Su questo sfondo – nel quale la teoria della secolarizzazione esce per un verso confermata e, per l'altro, complicata dalle acquisizioni relative alla indeducibilità dei concetti storici dalla loro origine teologica – i concetti sono disposti in una singolare e ambigua collocazione. Come concetti della filosofia della storia, sono derivati dalla teologia; benché non sovrapponibili a quell'origine teologica, ne riproducono struttura temporale e contenuto semantico. Le parole possono, tuttavia, atteggiarsi anche in direzione di un concetto d'esperienza, come nel caso del concetto di «accelerazione», che può designare l'accelerazione del tempo storico non già in guisa di una mera trasposizione, sul piano filosofico-storico, del dogma teologico dell'abbreviazione del tempo cosmico, ma in modo da indicare un livello concreto della realtà storica. Questo è possibile perché i concetti possono emanciparsi dalla loro origine: con ciò, sono poste le condizioni storico-semantiche per una teoria storica di tipo critico.

5. *Concetti e storie*

Dal punto di vista di tale teoria della storia rileva, per Koselleck, che le categorie scientifiche sono dotate di una specifica stratificazione temporale: proprio come i concetti filosofico-storici possono indicare differenti livelli di durata, anche le categorie possono descrivere strutture di lungo periodo o eventi. Questa pluridimensionalità temporale le dota di valore prognostico. La rinuncia alla temporalizzazione, in altri termini, non implica che «il futuro sfugga

a ogni applicazione di teorie storiche»[30]. Solo che esso, adesso, non è più evocato, ma pronosticato: a partire dall'intreccio tra strutture ed eventi, la scienza storica può fondare sulla previsione (e non più sulla profezia) la sua proiezione nel futuro. «In altre parole», scrive Koselleck, «una critica giustificata alla autoassicurazione volontaristica dei pianificatori di un futuro utopico è possibile solo se la storia come *magistra vitae* non derivi i suoi insegnamenti unicamente dalle storie, ma anche delle strutture di movimento della nostra storia»[31].

Queste strutture di movimento sono evidentemente di lunga durata. Si tratta allora per Koselleck di distinguere – seguendo un altro tema caro a Blumenberg, quello delle «soglie epocali» – ciò che è davvero moderno da ciò che non lo è. Entriamo qui, in conclusione, e solo evocandolo, in un altro tema, che attiene a cosa è un'epoca, dunque a cosa è una transizione, cioè a cosa cambia e cosa resta intatto nei processi di trasformazione epocale.

Per farlo, può essere utile chiamare in causa un terzo autore, e riferirci a un secondo scambio epistolare. Nel 1972, pochi anni prima della lettera a Blumenberg, Koselleck invita Hans Georg Gadamer presso l'*Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*, il circolo sulla storia sociale fondato da Werner Conze a Heidelberg nel 1957, e del quale Koselleck era attivo membro, chiedendogli di tenere – nell'ambito di un convegno previsto per il marzo dell'anno successivo – un intervento sul tema «continuità e progresso»[32]. La relazione di Gadamer, che aveva accettato l'invito, sarà molto apprezzata da Koselleck. Ciò che di quel contributo gadameriano lo aveva particolarmente impressionato, come sappiamo da una sua lettera spedita a Gadamer il 4 aprile 1974, è l'idea che questi aveva sostenu-

[30] R. Koselleck, *Ereignis und Struktur*, in R. Koselleck, W.-D. Stempel (a cura di), *Geschichte, Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik*, vol. 5, München, Fink, 1973, pp. 560-571 (poi con il titolo di *Darstellung, Ereignis und Struktur*, in R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 144-157); trad. it. di A. Marietti Solmi, *Rappresentazione, evento e struttura*, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007, pp. 123-134, qui p. 134.

[31] *Ibid.*

[32] R. Koselleck a H.G. Gadamer, 30.10.1972, in *Nachlass Gadamer* (Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar): Koselleck an Gadamer (1970-2000), HS. 2004.0003, HS005135318. Il rapporto con l'ermeneutica di Gadamer sarà decisivo per l'elaborazione, da parte di Koselleck, di una «istorica», intesa come teoria che si occupa dello studio delle condizioni di possibilità della storia: si veda in proposito lo scambio tra i due autori intercorso presso l'Accademia delle Scienze di Heidelberg in occasione dei festeggiamenti per l'ottantacinquesimo compleanno di Gadamer (R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987, trad. it. di P. Biale, *Ermeneutica e istorica*, Genova, Il Melangolo, 1990).

to a proposito del fatto che «solo dopo che si è riconosciuto quanto le esperienze epocali siano prospettiche e quanto siano addirittura ripetibili nella loro struttura [*in ihrer Struktur sogar wiederholbar*], si può capire cosa è davvero moderno e cosa no»[33].

Da queste poche righe emerge con chiarezza l'idea, che Koselleck fa evidentemente propria, secondo la quale una piena comprensione dei caratteri specifici del moderno è possibile solo distinguendo, preventivamente, ciò che nell'età moderna si dà come effettivamente nuovo da ciò che, invece, è la ripetizione di quanto già accaduto in passato. È questo il tema che, evidentemente, sta dietro anche alla lunga riflessione koselleckiana sulla secolarizzazione, chiarendo per un verso la misura dei suoi debiti nei confronti di Blumenberg e, per l'altro, la sua autonomia da quest'ultimo. Tale autonomia può essere sintetizzata così: la presunta novità di fattori che, pur presentandosi nella modernità, non sono specifici dell'epoca, andrebbe, a giudizio di Koselleck, smentita, relativizzando – contro la pretesa storicistica di una differenza assoluta propria di ogni età storica – il presunto carattere epocale di determinazioni che epocali non sono, mostrandone la derivazione da una specifica forma della ripetizione, che essa sia o meno teologica.

Gli elementi che definiscono questa tesi di Koselleck appaiono interessanti non tanto perché tramite la loro messa in evidenza diventi in qualche modo utile solidificare astrattamente e formalisticamente differenze di prospettive e chiamare in causa, a partire da quelle, posizionamenti all'interno di una *querelle*, ma perché – forse – possono, se non assolutizzati, aiutarci a meglio interpretare la vicenda della genesi della modernità europea in tutta la sua complessità.

[33] R. Koselleck a H.-G. Gadamer, 04.04.1974, in *Nachlass Gadamer*, Koselleck an Gadamer (1970-2000), HS. 2004.0003, HS005135318.

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

Eleonora Caramelli

The paper focuses on the relationship between Blumenberg and «Poetik und Hermeneutik». Basing upon the analysis of Blumenberg's contribution to the activity of the group, the article aims at showing that, even though his relationship with the former members is not completely free of divergence of views, this collaboration can help us to recognize a fundamental aspect of his way of thinking. Indeed, the hermeneutical potential of Blumenberg's reflection on historicity and modernity relies on the close link between philosophy and literature.

Keywords: *Blumenberg, Hermeneutics, Literature, Philosophy, Historicity.*

1. *Blumenberg e «Poetik und Hermeneutik». La parola ai protagonisti*

In questa discussione dei contributi di Bluemenberg alle attività del gruppo e alle pubblicazioni di «Poetik und Hermeneutik» si intende ricordare come il tema della modernità acquisisca non da ultimo un rilievo, nel corso di quegli interventi, sulla base del rapporto tra filosofia e letteratura. Se uno dei fili sotterranei che fanno da sfondo a quegli studi è l'intreccio tra aspetto teorico e aspetto estetico, la costellazione: filosofia, letteratura e modernità rende conto di un'affinità elettiva profonda, nonostante tutto, tra Blumenberg e «Poetik und Hermeneutik».

Prima di passare all'analisi dei contributi e del loro contesto occorre premettere una breve panoramica su «Poetik und Hermeneutik» e sul ruolo che in quell'avventura di pensiero svolse Blumenberg a partire dalle parole stesse dei suoi protagonisti, raccolte nel volume, frutto di una ricerca pluriennale, a cura di Petra Boden e Rüdiger Zill[1].

All'Università di Gießen nell'ottobre del 1962 Hans Blumenberg, il germanista Clemens Heselhaus, Hans Robert Jauß e Wolfgang

[1] Cfr. *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*, a cura di P. Boden e R. Zill, Paderborn, Fink, 2017.

Iser stavano riflettendo sulla fondazione di un gruppo di ricerca interdisciplinare. Il primo colloquio di «Poetik und Hermeneutik» ebbe luogo, poi, nel giugno del '63. Si trattava di un gruppo di lavoro interdisciplinare, che si articolò in incontri i cui temi erano vicini a un taglio poetologico ed ermeneutico più che a quelle che oggi chiameremmo le *Kulturwissenschaften*. Stando alle più recenti ricerche sulla costituzione di «Poetik und Hermeneutik», nell'arco degli anni il lavoro di ricerca del gruppo centrale si nutrì del colloquio con altri gruppi. Anche il nucleo centrale, inoltre, fu, negli anni, mobile; si pensi, per esempio, all'ingresso di Reinhart Koselleck, così come al congedo di alcuni membri della prima ora: dopo il settimo colloquio abbandonò Blumenberg, dopo il decimo Dieter Henrich, dopo il dodicesimo Harald Weinrich. Alcuni membri di «Poetik und Hermeneutik», inoltre, facevano parte di gruppi affini (nati sulla scia o in concorrenza), come quello dedicato alla «Theorie der Geschichte», animato da Hans Ulrich Gumbrecht, o quello sull'archeologia della comunicazione letteraria guidato dagli Assmann.

La fase iniziale, determinante per l'avvio dell'esperienza, fu fortemente influenzata dalla figura e dalla cultura di Blumenberg. Karl Heinz Stierle ricorda, in questo senso, che i temi dei primi due colloqui (e i relativi volumi), *Nachahmung und Illusion* (1963) e *Immanente Ästhetik* (1966) rispecchiavano una collaborazione fattiva tra i profili culturali dei quattro fondatori. Anche se, certamente, lo *spiritus rector* e autentico stratega restò sempre Jauß, Blumenberg fu determinante per la fisionomia filosofica e poetologica della ricerca, contribuendo a definire il principale filo conduttore dell'esperienza di «Poetik und Hermeneutik». Di contro all'idea della fine delle grandi narrazioni, ogni colloquio di poetica e ermeneutica provava a tessere un «*grand récit*»[2] tematico che, tornando indietro anche fino alla cultura greca e latina, intendeva elaborare una teoria storica della modernità. Blumenberg contribuì in altri termini a conferire al gruppo, come suggerisce Stierle, uno specifico *stile di pensiero*[3], cioè quello del *récit*, erede non da ultimo del carattere *erotico* del filosofare, come aggiunge Ferdinand Fellman[4].

Prima di procedere occorre mettere in luce anche l'aspetto più controverso del rapporto tra Blumenberg e «Poetik und Herme-

[2] Ivi, p. 33.
[3] Cfr., ivi, p. 31.
[4] Cfr., ivi, p. 114.

neutik». Perché Blumenberg, pur essendone uno dei fondatori, finì per congedarsi dalle attività del gruppo? Pur senza poter esaurire, ovviamente, il problema, ci limitiamo a segnalare alcuni elementi di riflessione.

Molti degli intervistati da Boden e Zill non nascondono che almeno parte della separazione sarebbe da addurre all'estrema asperità della stessa personalità di Blumenberg. Come emerge da una lettura sinottica delle interviste, però, i motivi del suo allontanamento furono d'altronde culturali e intellettuali. In questo senso Dieter Henrich[5] ricorda che il contributo filosofico fino a un certo momento positivamente rappresentato da Blumenberg da un certo punto in poi sarebbe diventato disfunzionale, non solo o non tanto per tare caratteriali. Il suo ruolo sarebbe stato più produttivamente rimpiazzato, infatti, da Odo Marquard. Fellmann, a questo proposito, aggiunge[6] che la politica culturale di Jauß era volta anche al confronto, sia pure agguerrito, con la teoria critica e con quella dell'agire comunicativo di Habermas, cui Blumenberg, chiuso entro l'orientamento puramente *geisteswissenschaftlich*[7] e aperto alla teologia, si sarebbe sentito estraneo al punto tale da preferire di fare un passo indietro. Inoltre, a Blumenberg la questione dell'interdisciplinarità e la sua promozione, cara al gruppo, dovette sembrare, come ricorda Weinrich[8], più una sorta di idolo accademico che un vero obiettivo filosofico. Da ultimo, come realisticamente osserva Fellmann, Blumenberg dovette pensare che i lunghi protocolli di discussione di «Poetik und Hermeneutik» fossero pletorici e che finissero per sottrargli troppo tempo alla cosa più importante per lui da fare: scrivere i suoi libri[9]. Ciò nondimeno, stando a Weinrich, la rottura relativa alla politica culturale e alla strategia di Jauß non toglie che la sua collaborazione a «Poetik und Hermeneutik» testimoni di un'autentica esperienza di pensiero, che continuò a portare il segno dello spirito blumenberghiano[10].

[5] Cfr., ivi, pp. 64-65.
[6] Cfr., ivi, pp. 114-125.
[7] Ivi, p. 117.
[8] Cfr., ivi, p. 143.
[9] Cfr., ivi, p. 126.
[10] Cfr., ivi, p. 146.

2. *Il comico e lo statuto del filosofare*

«La caduta del protofilosofo», che è l'ultimo contributo di Blumenberg alle iniziative del gruppo, costituisce una riflessione sull'aneddoto della caduta di Talete nel pozzo, che Platone mette in bocca a Socrate nel *Teeteto*[11] e che affonda le sue radici ancor più lontano, trovandosi nelle favole esopiche l'episodio di un astronomo che, troppo assorto nella sua attività teoretica, inciampa e cade. Blumenberg insiste fin dall'inizio sul fatto che Socrate chiosa questo episodio sottolineandone il significato centrale per tutti coloro che fanno professione di filosofia.

In un volume consacrato al fenomeno del comico[12] Blumenberg muove dalla convinzione secondo la quale la teoria pura avrebbe qualcosa di ridicolo. La pratica della teoria, nella sua purezza esclusiva, ricadrebbe nel dominio del comico, come sembra emergere anche dalla prospettiva del Kierkegaard de *Il concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, ove la verità di Socrate si troverebbe nella figura descritta da Aristofane, cioè nel personaggio di una commedia.

L'effetto propriamente comico sarebbe determinato da ciò per cui il filosofo, pur pretendendo di occuparsi dell'essere dell'uomo, non sarebbe in grado di riconoscere negli uomini comuni che lo circondano degli esseri propriamente umani. In altri termini l'attitudine teorica, nel momento in cui si instaura e si consolida, determina l'inettitudine alla vita pratica. L'aspetto comico, però, porta in sé anche una dimensione tragica: il successo della teoria, infatti, denuncia altresì un doloroso fallimento, ancorché inevitabile, della sua efficacia pratica. Il filosofo guarda in alto per vedere le cose dell'uomo, ma finisce perciò fatalmente, ancorché involontariamente, per perderle di vista. Questo carattere tragico e insieme comico sarebbe pertanto il destino, il rischio di ogni filosofare. In questo senso, il paradigma della pura teoria incarnata dalla filosofia sarebbe l'astronomia, ovvero l'osservazione degli astri quale scienza che, fin dagli esordi, si fa forte della propria completa inutilità pratica.

Tuttavia la razionalità moderna dell'Illuminismo, per Blumenberg, perde il senso di questa comicità poiché sposta il punto di vista. Mentre l'episodio del riso della serva di Tracia muove dal-

[11] Cfr. Platone, *Teeteto*, 174a-b.
[12] Cfr. *Das Komische*, a cura di W. Preisendanz e R. Warning, München, Fink, 1976.

la prospettiva della donna a quella del filosofo intento all'indagine, l'Illuminismo restituisce l'episodio da un punto di vista esterno, come accade in *Micromegas* di Voltaire[13], ove l'uomo è osservato dall'alto, da una prospettiva rispetto al cui sguardo l'umano è poco più che un insetto.

Ciò ha a che fare, innanzitutto, con il cambiamento del rapporto tra teoria e mondo della vita che avviene tra antico e moderno. Nell'antico il filosofo sta ancora nel mondo della vita; collocandosi pertanto sulla tragicomica soglia che separa la dimensione pratica da quella teorica, la sua esperienza rivela un aspetto comico (e insieme tragico) proprio perché testimonia di una ridicola interferenza tra le due sfere; il pensatore moderno, invece, rischia di diventare qualcuno che, per professione, ha varcato quella soglia in un movimento unidirezionale verso la teoria. Come per Copernico occorre osservare il sistema dei pianeti dal punto di vista del sole, così per l'osservatore dell'uomo, nell'Illuminismo, occorre porsi dall'esterno, fuori dalla sfera dei pregiudizi e degli interessi degli uomini. Ciò significa che nell'illuminismo moderno la figura dell'astronomo, osservata dall'alto e dall'esterno, perde di ridicolo e insieme di tragico perché non ha più la sua controparte nella risata della donna di Tracia. Di contro al referente antico di Socrate, che ancora percepisce come significativo l'intreccio tra dimensione pratica e teorica che rende conto del carattere tragicomico della teoria pura, la modernità illuminista tende a non riconoscere più l'aspetto comico (e insieme tragico) perché recide quel legame.

Che questo intreccio comico/tragico che segna il nascere della pura teoria nell'antico sia obliterato da parte dell'autocoscienza teorica della modernità è dimostrato, secondo Blumenberg, anche dal modo in cui Kant riferisce un aneddoto singolare nei *Sogni di un visionario*[14]. L'episodio costituisce un ulteriore rimaneggiamento di quello di Talete, perché riguarda Tycho Brache che, una notte, si intese di indicare la strada al suo cocchiere in base alla posizione delle stelle. Quest'ultimo, analogo della serva di Tracia, lo redarguì come di seguito: «Mio buon signore, forse ve ne intenderete del cielo, ma qui sulla terra siete un pazzo». Blumenberg associa la rice-

[13] Cfr., ivi, p. 21. Il contributo di Blumenberg è tradotto in italiano (cfr. H. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, a cura di S. Bortoli, trad. di P. Pavanini, Parma, Pratiche, 1983); poiché citiamo anche alcune repliche che si trovano nel volume tedesco e che non sono tradotte, per ragioni di omogeneità rimandiamo alla paginazione originale.

[14] Cfr., ivi, p. 51.

zione di quest'episodio in Kant a una nota della *Critica della ragione pura* (B 603) in cui viene osservato che l'ignoranza non può smascherarsi da sola, ma ha bisogno, per prendere coscienza di sé, di un impulso esterno. Qui, però, non è la realtà terrena, come nel caso della caduta di Talete nel pozzo, a promuovere il realismo, bensì la teoria del cielo, che persuade lo scienziato della scarsa rilevanza dell'osservazione immediata della realtà che lo circonda.

Brache, nei *Sogni di un visionario*, diventa il sinonimo di un sapere metafisico, che cede colpevolmente al rischio dell'isolamento nella pura teoria, costitutivamente insito anche nell'autentico filosofare. Nel senso comune della modernità l'ascoltatore dell'episodio tende pertanto a ridere del riso della serva di Tracia, rimuovendone l'aspetto tragicomico. La teoria diventa qualcosa di così talmente serio da recidere il proprio legame col comico. Ciò nondimeno, aggiunge Blumenberg con Nietzsche, questo sarebbe anche il sintomo della vittoria della scienza sulla filosofia. Ridendo del riso della donna di Tracia, la scienza moderna, sotto il cui segno si colloca anche parte del pensiero moderno, ride della filosofia antica, che, nel suo essere per certi versi inscindibile e pressoché sovrapponibile alla scienza dell'epoca, percepiva ancora il carattere tragicomico dell'elevazione verso la pura teoria [15].

3. *Una ricezione controversa. Il comico tra filosofia e letteratura*

Come è noto, questa interpretazione di Blumenberg suscitò la reazione piuttosto scettica di Weinrich. Per quest'ultimo il riso della donna di Tracia non avrebbe potuto avere ad oggetto né la filosofia, né la scienza né, tanto meno, la pura teoria. Una *Geistarbeiterin* dalla Tracia, infatti, non avrebbe potuto disporre di categorie interpretative sufficientemente attrezzate per ridere di finezze tali quali le contraddizioni della posizione di un teorico. La fonte del ridicolo, e dunque anche del tragico, sarebbe, piuttosto, l'abissale differenza tra il punto di vista di un filosofo e quello della lavoratrice, che cerca la felicità tra le cose che si possono afferrare per terra e non nelle tracce celesti, che per lei non hanno senso alcuno. In altri termini, Weinrich non vede perché la ricezione critico-teorica, cui tuttavia Blumenberg aspira – come mostra la riappropriazione nel finale del

[15] Cfr., ivi, pp. 59-60.

contributo di alcune considerazioni di Nietzsche e, soprattutto, di Heidegger –, non dovrebbe confrontarsi con un'altra opzione possibile, e tuttavia sempre ignorata dalla tradizione: perché l'astronomo/filosofo non si è messo a ridere insieme alla servetta[16]?

Almeno parte del portato ermeneutico della lettura di Blumenberg è stato individuato, ci sembra, da Karl-Heinz Stierle nella sua replica. Sulla scia del contributo di Jauß Stierle rileva che, nella ricezione dell'aneddoto, la fonte del comico in quanto figura di pensiero viene individuata nel conflitto tra dimensione teoretica e dimensione pratica. E tuttavia Stierle si chiede se alla base dell'episodio riportato da Socrate/Platone ci sia davvero l'idea della comicità della pura teoria. In che modo qualcosa di così astratto come la teoria pura potrebbe conseguire un effetto comico? Piuttosto, l'effetto comico è guadagnato dalla derisione di un soggetto concreto, cioè il filosofo. Sembra che Stierle colga nel segno, al di là o forse addirittura contro Blumenberg, quando vede nell'episodio di cui quest'ultimo si fa interprete non il marchio della comicità della pura teoria dovuta all'interferenza tra dominio teoretico e dominio pratico, bensì il sintomo della contaminazione, del contatto tra teoria e letteratura[17]. Una teoria, buona o cattiva che sia, può essere sensata o meno, non già comica. La teoria si interseca con la dimensione del comico solo quando diventa il progetto di un soggetto collocato nel mondo della vita, cioè quando tende giocoforza la mano alla prospettiva letteraria.

L'episodio di Talete costituisce, in questo senso, il paradigma del rapporto tra filosofia e letteratura. Quello che Blumenberg pensa come conflitto/intreccio tra dimensione pratica e dimensione teoretica non è altro, allora, che la divergenza/convergenza tra la sistematizzazione filosofica e quanto ad essa si sottrae fatalmente, che tuttavia è oggetto della letteratura. Stierle sembra disvelare la posta in gioco filosofica dello stile di pensiero che Blumenberg diede a «Poetik und Hermeneutik» proprio contestualmente al suo congedo dall'esperienza del gruppo. Menzionando, riguardo il rapporto tra filosofia e letteratura, autori come Pascal, Nietzsche e Valéry[18], Stierle sembra riconoscere a Blumenberg la sua non irenica appartenenza a una determinata tradizione. Non casualmente, inoltre,

[16] Cfr., ivi, pp. 435-437.
[17] Cfr., ivi, p. 431.
[18] *Ibid*.

questa sorta di agnizione si produce nel quadro di una riflessione sul comico, concetto che almeno altri due contributi della raccolta, come quello di Marquard e quello di Starobinski, collocano al crocevia tra momento estetico e momento speculativo[19].

3. Mito, poesia, storicità

La prossimità tra momento estetico e momento speculativo, narrazione letteraria e produzione logica, è ancora più evidente nel contributo di Blumenberg al colloquio (1968) e al volume (1971) dedicato a *Terror und Spiel*, curato da Manfred Fuhrmann. In quel caso, infatti, l'impostazione teorica di Blumenberg, che non casualmente fornisce il primo contributo al volume, è recepita dal gruppo al punto tale da costituire la ragione più chiara del titolo dato all'iniziativa. Il mito, infatti, secondo una cognizione che anticipa il successivo *Arbeit am Mythos* (1979), è un depotenziamento letterariamente connotato (pratica dello *Spiel*) di ciò che sta dietro le sue spalle e alla sua origine, la quale, però, proprio in questo processo di depotenziamento in quanto «oblio dei significati originari»[20] è ciò che costitutivamente non è più attingibile, cioè il *Terror*.

I termini attraverso i quali si può comprendere il mito sono pertanto *terrore* e *poesia*[21]. La ricezione estetica del mito, che rende sopportabile quell'origine tremenda che tuttavia il mito stesso contribuisce a obliterare non è, in questo senso, meno importante della sua ricezione logica e moderna, che può spiegare come mai, stando a Horkheimer e Adorno, l'illuminismo conseguente si converte in mitologia. E tuttavia, lungi dal pensare la secolarizzazione come una mera traduzione del mito che avrebbe messo capo a un ritorno circolare, nel contributo su *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* Blumenberg rilevava il carattere innovativo del mito inedito e moderno di Robinson Crusoe, secondo, quanto a importanza teorica e storia degli effetti, solo alla figura di Faust[22]. In com-

[19] Cfr. O. Marquard, *Exile der Heiterkeit*, pp. 133-152, e J. Starobinski, *Le dîner chez Bertin*, pp. 191-204, in *Das Komische*, cit.

[20] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel, Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München, Fink, 1971, trad. a cura di e introduzione di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Milano, Medusa, 2002, p. 114.

[21] Cfr., ivi, p. 44.

[22] Cfr., ivi, pp. 119 ss.

pleta opposizione a Ulisse, che, mosso dalla nostalgia, affronta il nuovo in vista della possibilità del ritorno, il ritorno a casa diventa nel romanzo di Defoe un motivo del tutto ornamentale, se non, addirittura, nichilistico. La modernità, quindi, in ossequio alla prima legge di Keplero, distrugge la circolarità della storicità. Il concetto moderno di storia si consolida in antitesi alla storia per come essa è concepita nell'antico.

Questo filo conduttore si trova anche nel secondo contributo, in ordine cronologico, a «Poetik und Hermeneutik», cioè quello contenuto nel volume del 1966 (sulla base del colloquio tenutosi nel 1964) dedicato alla *Immanente Ästhetik* e intitolato *Sprachsituation und immanente Poetik*, ove viene rilevato che solo la poesia moderna rivela in tutta la sua problematicità il carattere profondamente critico della parola. Includendo in sé anche i linguaggi regionali specializzati, l'effetto estetico del linguaggio poetico moderno denuncia la reale polisemia di ciò che si riteneva ormai acquisito, così che il carattere pressoché ovvio di ciò che appartiene al mondo della vita diventa problematico. La funzione estetica della parola poetica viene ancora una volta paragonata, in relazione alla modernità, a quell'impulso teoretico che problematizza ciò che altrimenti si dà come ovvio. Essa promuove, infatti, un nuovo grado di coscienza del linguaggio anche rispetto al suo uso quotidiano, che non ha più il compito di muovere verso un significato dato, ma di produrre un *novum*. Proprio nella misura in cui la parola non ha più come referente un presunto stato originario, la poesia moderna è sintomo di una storicità che, a propriamente parlare, solo la modernità ha potuto concepire.

4. *Romanzo, realtà, modernità*

Da ultimo occorre ricordare l'argomento del suo primo contributo al gruppo, che si trova nel colloquio/volume (rispettivamente del 1963/1964) dedicato a *Nachahmung und Illusion*, il cui carattere è evidentemente estetico da cima a fondo e che si interroga sullo statuto della *mimesis* tra antico e moderno. Blumenberg, in quel caso, si occupò del romanzo con un saggio dal titolo *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*. Il filo conduttore da cui muove è la continuità e insieme la discontinuità cui il concetto platonico di *mimesis* va incontro nella modernità, ove lo statuto del romanzo, pur costituendone il rovesciamento, è tuttavia significativo proprio nella

misura in cui rimanda in maniera indiretta e problematica al problema dell'imitazione del reale. Le categorie da tenere presente, per confrontarsi con questo *excursus*, sono lo statuto del reale e il concetto di verità. Il romanzo moderno, la cui difficile legittimazione pare per lo più essere condotta non casualmente a partire dal confronto con altri generi tradizionali, denuncia come la modernità riformuli il rapporto tra la costruzione estetica e la realtà. In altri termini, a ogni giustificazione o delegittimazione dell'estetico corrisponde un determinato concetto di realtà, che in Platone, per esempio, è quello dell'evidenza istantanea e che tuttavia è un concorrente, nella storia, del concetto di realtà in quanto resistenza irriducibile. La centralità del rapporto tra riflessione filosofica e riflessione estetica è tale, per Blumenberg, che «tra i diversi concetti di realtà e i modi di concepire l'opera d'arte si dà un rapporto di fondazione»[23]. Egli rievoca quindi la teoria platonica della *mimesis*, che fa dell'arte una realtà degradata in quanto copia di copia. La realtà prima sarebbero le idee, ma, affinché queste siano effettive e efficaci, devono riprodursi come copia nella realtà empirica. In questo senso, l'artigiano che produce un tavolo secondo l'idea di tavolo concorre all'effettuazione dell'ideale nel reale empirico. L'artista, invece, quando dipinge un tavolo, non farebbe che copiare una copia.

Ma perché Platone non prende in esame la possibilità che anche l'artista commerci direttamente con l'idea? Anche se la modernità, a partire dal Rinascimento, paragona l'arte non alla riproduzione in termini platonici, bensì alla vera e propria produzione in quanto creazione, in analogia con l'opera divina, il residuo platonico resta sempre sullo sfondo. Certamente, nell'età moderna, l'artista crea in diretta concorrenza con il mondo preesistente, il che significa che la sua opera ha pari dignità rispetto al reale. Ciò nondimeno, la novità della finzione romanzesca è che essa non solo ambisce a presentare una rappresentazione competitiva con e di pari dignità rispetto al reale, ma intende produrre un mondo che si emancipa da quello reale. In questo senso, per paradossale che ciò possa sembrare, il romanzo verifica l'antico adagio stando al quale i poeti mentono. Quello che fa la forza del romanzo, infatti, è il suo propor-

[23] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in H.-R. Jauß (ed.), *Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963. Vorlagen und Verhandlungen*, München, Fink, 1964, pp. 9-27 trad. it. di F. Peri, *Concetto di realtà e possibilità del romanzo*, in «Allegoria», 55 (2007), pp. 111-134, p. 118.

si non come antitesi del reale, ma proprio come *sostituzione* di esso. Autonomizzandosi, cioè rivendicando il proprio carattere fittivo, il romanzo si costruisce come un mondo a sé, la cui verità è data dalla propria *non realtà*. Contestualmente, la realtà non è più concepita come l'esito di un'evidenza immediata, ma come il risultato di regole di coerenza interna. In questo modo il problematico statuto estetico ed epistemologico del romanzo, che è il prodotto inedito della modernità, della modernità eredita il carattere riflessivo.

Come il romanzo umoristico insegna, dal *Tristram Shandy* di Sterne alla *Cometa* di Jean Paul, il tema del romanzo diventa il carattere fittivo della rappresentazione stessa, che non è più il rimando a qualcosa d'altro (cioè la natura o il mondo reale), ma una realtà a sé stante che è tale proprio nella misura in cui dispone di coerenza interna e presenta una certa irresistibile resistenza nei confronti della realtà naturale. Lo statuto del romanzo mostra una criticità affine a quella della poesia. Come il linguaggio poetico, pur aprendo alla *novitas* della polisemia e della risignificazione delle parole acquisite, non ricade nella mera insignificanza (cioè infinitezza dei significati possibili), così il romanzo, pur ponendosi come altro del reale, deve conservare, del reale, la resistenza; per questo motivo Blumenberg aggiunge che il romanzo è insieme «novità e fossile»[24] della concezione letteraria. Il potenziale ermeneutico del romanzo, che può essere interpretato in molti modi, denuncia proprio la sua affinità rispetto alla polisemia del reale nella misura in cui non ne è la mera riproduzione, ma una vera e propria ricreazione.

Pur sovvertendo l'idea della *mimesis* platonica, il romanzo, nella sorprendente discontinuità tradita dal concetto di realtà e di verità da esso promosso, recupera qualcosa del platonismo. Nel suo carattere totalmente fittivo, infatti, esso si emancipa dalla *mimesis* del reale e dal reale in quanto tale proprio facendosi riconoscere in virtù di una sorta di evidenza istantanea: il romanzo *è vero proprio perché è* immediatamente, completamente *falso*. L'emancipazione dalla realtà, però, non è un semplice divorzio. Il legame col reale dell'estetica romanzesca è declinato dal modo in cui il romanzo, in quanto forma estetica moderna, ha a tema il proprio stesso statuto di finzione (da Sterne fino a Musil). In questo modo, il romanzo moderno è profondamente realista, solo che il modo moderno di essere reali-

[24] Ivi, p. 131.

sti non dipende più dalla realtà, bensì dall'illusione. Anche in questo caso il contributo di Blumenberg, concentrandosi sul significato storico-culturale di un genere letterario, declina la riflessione sulla modernità a partire dall'intreccio tra filosofia e letteratura, esemplificando in pieno la tematica del colloquio cui fu chiamato a contribuire: *Nachahmung und Illusion*.

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

Cristina Demaria

By adopting a perspective that favours the dialogue between Philosophy and Philosophical Anthropology with those disciplinary fields (Cultural Anthropology, Gender Theories etc) that in the last decades have investigated the profound transformations of modern rationality, the essay will focus on the ways in which we have "access" to meaning as a metaphor in relation to the very definition of modern subjectivity and its forms of self-preservation. In developing a confrontation between Blumenberg's world unreadability and the post-structuralist's idea of the world as a form of textuality, the paper will question how the so called "continental philosophy" is changing in order to face the ways in which Western rationality can, and still has to face, a complexity that demands the revision of the ways in which the life world is rooted in processes of metaphorization and conceptualization. In other words, how might certain concepts and metaphor still help us thinking of the human, but also the post-human? And how are they still part of an hermeneutics able to interrogate modern subjectivities and their capacity for self-preservations? Are there new metaphors? And what is the role of language or, better, of semiotic systems of signification in the re-thinking of a globalized world characterized by profound differences and by a digital revolution that affects the very constitution of the metaphor thorugh which we assign meaning to the world?

Keywords: *Life world, Semiotics, Metaphorization, Self-preservation, Western rationality*

1. *Premessa*

Inizio da una premessa dovuta, volta a situare lo sguardo e, insieme, il tipo di *pensosità*[1] che mi hanno accompagnato nello scrivere queste pagine. La premessa è dovuta perché non sono una specialista del pensiero di Hans Blumenberg, né ho mai lavorato a fondo sull'ermeneutica dell'illuminismo. Mi è capitato però di riflettere sulla metaforica del mondo come libro, e sulle sue differenze rispetto alla tradizione post-heiddegeriana della decostruzione, provan-

[1] Pensosità è un termine che Hans Blumenberg approfondisce nel saggio *Nachdenklichkeit*, in «Jahrbuch der Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung», Heidelberg, 1980, pp. 57-61; trad. it. a cura di L. Ritter Santini, *Pensosità*, Reggio Emilia, Elitropia, 1981.

do a condurre un confronto tra l'inconcettualità così come elaborata da Blumenberg, e l'indecidibilità del senso proposta da Jacques Derrida[2]. Certo un confronto tra posizioni apparentemente molto diverse, che però hanno guardato entrambe al rapporto tra realtà, mondo *e sue riscritture*, ovvero ai modi di riconcettualizzarne o mitologizzarne l'esperienza e le sue passioni. Sono oggi ulteriormente consapevole della differenza tra queste due concezioni che partivano, innanzitutto, da una differente valutazione della "fine" della modernità[3]. Per i francesi, se seguiamo l'interpretazione proposta da Roberto Esposito[4] – oramai esaurita, per i tedeschi rimasta invece incompiuta. Si trattava di posizioni che inoltre mostravano una attitudine molto diversa nei confronti dei rapporti tra la filosofia e la politica, su cui tornerò.

Ma cosa mi aveva guidato nell'analisi de *La leggibilità del mondo*, e cosa ancora mi interessa, e che proverò dunque a elaborare in questo breve saggio? Al centro vi sono alcune delle domande poste da Blumenberg nella sua disamina della metaforica del mondo come libro, domande che ritengo tutt'ora centrali non solo per una possibile ermeneutica del presente e dei suoi rapporti con l'Illuminismo, bensì per qualsiasi tentativo filosofico di dar senso al senso e, dal mio punto di vista, di provare a dar conto del suo funzionamento. Nell'ambito della tradizione disciplinare in cui mi colloco, e cioè nel campo della semiotica, ci poniamo già, per così dire, a valle della domanda propria dell'antropologia filosofica, e di quella blumenberghiana in particolare: che cosa è l'essere umano? Ma, soprattutto, cosa lo contraddistingue come tale? Se per l'antropologia filosofica ciò che contraddistingue l'essere umano è il suo distanziarsi dal mondo, ma allo stesso tempo provare a dargli una significatività grazie al mito e alle metafore, ciò che invece la semiotica si chiede è: come funziona il processo della narrazione? Come viene raccontato il mito? E, inoltre, quale la retorica che lo sorregge, quali le figure che distinguono particolari metafore, insieme alle loro trasforma-

[2] Si veda C. Demaria, *Metaforologia e grammatologia: illeggibilità del mondo e indecidibilità del testo*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 109-138.

[3] Di queste differenze peraltro si trovano tracce nel *Discorso filosofico della modernità* (1985) di Jurgen Habermas e nella risposta a quello scritto di François Lyotard: si veda R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016, p. 10.

[4] Si veda l'introduzione del testo citato nella nota precedente: R. Esposito, *Da fuori,* cit., pp. 11-12.

zioni? È in questo senso che ci poniamo a valle di un'indagine sul senso del senso, e sulla costruzione del suo valore.

In altre parole, ciò che mi interessa è il modo in cui un mito viene adattato ai contesti culturali che di volta in volta possibilmente rioccupa; quali le strategie semiotiche dei discorsi che via via configurano le sue diverse trasformazioni; e quale livello di stabilità narrativa un mito deve continuare a mostrare perché sia ancora identificabile come parte di una tradizione, ovvero come un suo superamento. Ci sono forse casi in cui le variazioni a cui è sottoposto un mito procedono, in qualche modo, a obliterarne il nucleo centrale, cambiandolo, portandolo a un termine, a un suo definitivo esaurimento? Tali domande presuppongono che questo particolare tipo di "racconti" – qui in totale sintonia con l'antropologia filosofica di Blumenberg – costruiscano l'identità di ogni singola esistenza: essi non dicono la verità, ma incarnano il valore in base al quale quella stessa identità si aggrappa a una pretesa di senso.

Adottare una prospettiva semiotica implica perciò concentrarsi su come le "pretese del senso" vengono rappresentate, dunque trasformate in storie, e in quale tipo di storie. E sul modo in cui, inoltre, i soggetti che abitano un mondo nei confronti del quale continuano a cercare di trovare una distanza accettabile, iscrivono in queste storie valori, forme e contenuti, particolari narrazioni e pratiche interpretative della realtà e del suo darsi, ovvero del suo sfuggirci. Accanto a tali questioni, vi è un ulteriore interesse che riguarda lo stato attuale delle discipline umanistiche, nel cui ambito sembrano essere divenute sempre più pressanti e cogenti le implicazioni della domanda *cosa è l'essere umano*? Come già accennato, è un interrogativo che riguarda le strategie che si attuano per sopravvivere all'assolutismo di una realtà sempre più complessa, la cui tenuta è oltremodo in crisi. Ma è anche una domanda che rilancia il modo in cui pensare un senso conciliabile con il mondo della vita, entro una cultura che reinterpreta una natura la quale, come sosteneva Blumenberg, non è mai stata tale perché ogni volta già filtrata dal mito[5].

Ne *La leggibilità del mondo* il filosofo tedesco sostiene che i tentativi di reinterpretare il mondo come libro e di rinvenire il codice stesso della natura si fossero esauriti con Mallarmé attraverso il

[5] Questa concezione di Blumenberg non si distanzia molto da alcune prospettive semiotiche e di filosofia della scienza: si veda soprattutto il lavoro di G. Marrone, *Addio alla natura*, Torino, Einaudi, 2011; ma si vedano anche le molte opere di Bruno Latour, tra cui *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

progetto di *Le Livre*, trasformatosi poi in *Un coup de dés* (1897), vera e propria parodia del sogno del libro. Il rifiuto dell'enciclopedico, e cioè di un libro che racchiuda tutto il sapere del mondo, sia esso contenuto in volumi che progrediscono, sia esso nell'immediatezza del frammento, è netto: *Un coup de dés* finge di essere frammento, simula la necessità della fatticità, perché «la poesia finisce, il bianco ritorna», e il libro del mondo non può che essere vuoto. Ma è davvero così? La mia ipotesi, interna all'ottica appena esplicitata, è che vi siano oggi racconti e narrazioni che tornano a interrogare il codice della natura, tentando così di rioccupare altre province di senso, alla luce di una mutata concezione di ciò che si intende per cultura e per natura, a loro volta reinterpretate grazie allo sviluppo delle scienze e delle tecnologie, ma anche grazie alle paure della nostra epoca attuale, che alcuni chiamano antropocene[6].

Nelle prossime pagine proverò quindi a ripartire dalle mie precedenti riflessioni sulla metafora della leggibilità del mondo, per giungere a proporre alcune sue possibili rioccupazioni, da quella della decostruzione al neomaterialismo contemporaneo. Esse riguardano il modo in cui si è ripensata la leggibilità del mondo, ma anche la politica nei suoi rapporti con la filosofia, a partire da una diversa concezione di ciò che oggi si può pensare come "proprio" non dell'umano, bensì di una condizione *post-umana*.

2. *Dare senso al senso*

Torno quindi innanzitutto alle vicende di una pretesa di senso, e della sua ossessione. Nella metafora del mondo come libro si condensano infatti le aspettative dell'essere umano di fronte alla realtà, il suo desiderio che ciò che lo circonda si riveli accessibile non solo come mera percezione; e dunque che i fenomeni della natura, ma anche quelli legati all'esperienza del sé, dischiudano un senso individuabile. Leggibilità è richiedere un senso alla realtà, è una pretesa alla significatività del mondo per la cui interpretazione deve esiste-

[6] Antropocene è "termine divulgato dal Premio Nobel per la chimica atmosferica Paul Crutzen, per definire l'epoca geologica in cui l'ambiente terrestre, inteso come l'insieme delle caratteristiche chimiche, fisiche e biologiche in cui si svolge ed evolve la vita, è fortemente condizionato a scala sia locale sia globale dagli effetti dell'azione umana". Si veda *Antropocene, Enciclopedia Treccani. Lessico del XXI secolo*, 2012, http://www.treccani.it/enciclopedia/antropocene_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/.

re un codice rinvenibile, la possibilità di una lettura offerta dal libro. La necessità è che si assicuri il senso, che a esso si provveda.

Negli scritti di Blumenberg, peraltro, il problema del senso è sempre ricondotto al gesto che di volta in volta instaura il rapporto tra mondo e realtà: più che sul funzionamento del senso inteso come effetto di una costruzione semiotica, Blumenberg si concentra sui processi antropologici che lo racchiudono entro formule come «perdita del senso», «carenza di senso», o «conquista» e «possesso» del senso. Il senso sarebbe cioè quella cosa la cui mancanza è sorretta, a sua volta, dall'illusione che «un giorno potremmo ritrovare ciò che, a quel che si dice, è andato perduto»[7]. Il problema del senso diventa una condizione di cui si può ripercorrere una genesi, che a sua volta affonda nel sospetto di insensatezza proprio della cultura della contingenza di origine cristiana: ciò che è, potrebbe anche non essere; il possibile, in altre parole, può sempre travalicare il reale. D'altro canto, la cultura della contingenza suggerisce o, meglio, introduce il sospetto che non si possa in realtà mai trovare un senso pieno in questa vita. Di tale speranza, e rispetto a questa cultura, dice Blumenberg, «ci rimangono resti dell'irraggiungibile»[8], di cui è un esempio la dimensione dell'indicibile, oppure le sue tardive donazioni. Nel bisogno che porta a cercare una leggibilità del mondo non si può dunque che procedere attraverso «l'espediente di una sostituzione», che è il lavoro stesso della metafora. E non importa che sull'essere e sul suo senso questo espediente in realtà non funzioni, perché dell'essere non ci può essere mutamento, né scopo; forse solo storia, che però non è storia dell'essere.

Come Blumenberg sottolineerà in un testo successivo a *La leggibilità del mondo*, non vi è infatti comprensione definitiva del senso anticipata o anticipabile nel linguaggio, così come:

> Non ci sono esperienze (*Erfahrungen*) in grado di confutare il senso della vita (*Sinn des Lebens*). Contro il senso c'è solo il sospetto, che nasce dalla saturazione di offerte di senso. Poiché del senso non può affatto esserci il plurale; questo potrebbe tornare utile solo a chi fosse uscito di senno[9].

[7] H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987 [*L'ansia si specchia sul fondo*, trad. it di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1989, p. 49].

[8] Ivi, p. 72.

[9] Ivi, p. 152.

E a ciò "serve" la metafora della leggibilità del mondo, vale a dire a cercare una risposta o una consolazione che la razionalità, come suggerisce Massimo Marassi, non ci potrà mai dare:

> Se la finitezza è insuperabile è impossibile chiarire le cose, prese dal vortice del tempo che passa, con la razionalità del computo: questa rimane astratta dalla carne in cui vive e se può calcolare ciò che è reale nulla può nei confronti dell'impossibile e anche solo del contingente, ossia dell'accadimento casuale che avviene una sola volta e una volta per tutte. (…) La fatticità dell'esistenza obbliga a continue elaborazioni per sopravvivere ma la razionalità non dà né consolazione né risposte[10].

L'inconcettualità non ha però fame di parole, non deve a tutti i costi poter suggerire l'inesprimibile. Nella teoria dell'inconcettualità la figura è «modo autentico della comprensione di connessioni». E questo perché, in contrasto con una concezione del linguaggio che tende all'univocità oggettiva, più che la forma (*Form*) di processi o stati, la metaforologia indica una inconcettualità che guarda alla loro figura (*Gestalt*), a ciò che resta senza ordine o luogo proprio, fuori dalle maglie di una grammatica della lingua. Tutto ciò che accade, in altre parole, ha un grado univoco di disponibilità linguistica la cui ampiezza comunque non coincide con ciò di cui si può fare esperienza. In caso contrario, non ci sarebbe l'affermazione «vi è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico». Ciò che interessa Blumenberg non è perciò:

> L'esistenza di correlati d'asserita assenza di linguaggio […] ma lo sforzo, che fa parte della storia della nostra coscienza, di esporre linguisticamente l'ineffabilità stessa […] C'è appunto questa zona di confine della lingua dove il mettere per iscritto sarebbe imbarazzo e vergogna di fronte al pubblico, senza però che venga ritirata la pretesa di aver percepito qualcosa[11].

In sintesi, nell'evoluzione della metafora del mondo come libro si condensa la storia delle aspettative dell'essere umano di fronte alla realtà, il suo desiderio che ciò che lo circonda si riveli accessibile non solo come mera percezione; che i fenomeni della natura, insieme a quelli legati all'esperienza del sé, dischiudano un senso individuabile. È cioè una pretesa alla significatività che ha costituito

[10] M. Marassi, *Blumenberg. La ragione del mito*, in «Itinera», 9 (2015), p. 90.

[11] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 [*La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, trad. it di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 84-85].

un valore limite dell'esperienza del mondo. La significatività, come sostiene Blumenberg anche in *Arbeit am Mythos*[12], indica infatti la finitezza stessa, e il mito, rielaborando la realtà, le dà una pregnanza. Nel caso della metafora del libro un senso che si offre come lettura possibile e come codice rinvenibile.

3. *La leggibilità della realtà e le sue rioccupazioni*

La metafora della leggibilità del mondo è perciò apparsa quando è cambiato il rapporto che l'essere umano aveva con la realtà, quando è cioè mutato il modo stesso di concepirla. Per comprendere ulteriormente le trasformazioni di questa metafora mi sembrano estremamente utili le riflessioni di Andrea Borsari sulle configurazioni storiche del rapporto con la realtà evidenziate da Blumenberg in un testo del 1964[13].

Borsari discute di queste configurazioni seguendone l'evoluzione dall'antichità fino all'Illuminismo. La prima configurazione che prova a condensare il rapporto dell'essere umano con la realtà appartiene a una fase precedente a quella dominata dalla metafora della leggibilità del mondo. È un momento storico in cui prevale la realtà dell'evidenza momentanea: il reale si auto-presenta come tale, la sua presenza possiede cioè una forza schiacciante. È l'autoevidenza del vedere a modellare la relazione con il mondo, e per questo non è contemplata alcuna processualità o temporalità, perché quel che conta è l'attimo. È invece la fase successiva che vede gettare le basi di una possibile metaforica del mondo come libro leggibile, di una possibile e praticabile sua lettura. A prepararla è la fase in cui, nel medioevo, la realtà garantita è concetto fondativo che dischiude alcune premesse della modernità: non vi è evidenza momentanea della realtà valida né per il soggetto, né per un Dio dedotto come esistente. È il pensiero che, grazie a un «circostanziato procedimento metafisico», fornisce una garanzia in base alla quale la realtà diventa sicura e affidabile, rimandando a un'unità di crea-

[12] Si veda H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 [*Elaborazione del mito*, trad. it di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991].

[13] Si veda A. Borsari, *L'"antinomia antropologica". Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 341-418. Il testo a cui fa riferimento Borsari fa a sua volta riferimento a una conferenza inedita del 1961: si veda H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in H.R. Jauss (a cura di), *Nachahmung und Illusion*, München, Fink, 1964, pp. 9-27.

zione di mondo e di ragione, a un fondamento già da sempre dato, e perciò già passato. La metafora del mondo come libro, che inaugura l'interrogazione sul senso stesso di un mondo che non è più autoevidente, nasce allora quando si profila l'idea di una terza istanza, quella di una possibile mediazione che si insinua nel rapporto tra soggetto e oggetto: il libro, il codice.

La forma del terzo concetto di realtà è infatti quella della «realizzazione di un contesto in Sé consonante (fenomenologia di Husserl), in cui inizia a diventare centrale il nesso con il tempo. La realtà qui è data da un processo, è il risultato di una realizzazione come "fidatezza" che si costruisce in tempi successivi, e che però, proprio in quanto tale, è coerenza mai del tutto definita o stabilita, perché è la realtà di un soggetto e per un soggetto»[14]. Di un soggetto che ha quindi bisogno di uno strumento per interpretare il mondo, dal momento che «la realtà come contesto che si auto costituisce è un "concetto limite" connesso all'insieme sempre ideale dei soggetti, un valore dell'esperienza e della costruzione del mondo che si compie nell'intersoggettività»[15]. Questo concetto possiede una sorta di struttura epica ed è legato al "tutto di un mondo" mai del tutto esauribile, e però potenzialmente leggibile. Il mondo come libro si dà inoltre non a pochi iniziati, ma a molti, chiede una comunità di interpreti capace di decifrarlo. Ma, soprattutto, perché nasca l'idea di una leggibilità del mondo dal pensabile si deve passare al pensare, a una concezione che possa scindere ciò che è possibile da ciò che è reale. Il mondo può diventare espressione e risultare leggibile solo se «la visibilità dell'invisibile non è più la copia di un modello ma un codice da interpretare», dato che «il mondo è pensato e non più trovato nel prototipo». Ciononostante, «quella della scrittura resta però una autorità mediata che toglie al soggetto il pathos di un processo di conoscenza che passa direttamente per i suoi sensi»[16].

Come accennavo in apertura, questo tipo di rapporto con il mondo si esaurisce con Mallarmé, attraverso la sua parodia di una significatività un tempo sacra. Il sorgere di perplessità sulla purezza di ciò che si può ottenere alla fine, sul fatto che *alla fine* il libro non contenga nulla, oppure qualcosa sul nulla, fa sì che la leggibilità del mondo sopravviva solo grazie al suo potere di negazione: il libro

[14] A. Borsari, *L'"antinomia antropologica"*, cit., p. 348
[15] *Ibid*.
[16] H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, cit., p. 43.

sul niente è assolutamente autarchico, è *nuda* significazione. Se il mondo era stato una comunicazione del creatore, la perdita di questa funzione consegna il gesto vuoto del significare, il mondo come libro sul nulla. Ciò che si può pensare di rappresentare non è più questa o quella porzione di mondo, bensì, come indicherà anche Paul Valery, l'incessante girare attorno al suo irraggiungibile nucleo di necessità, dove la leggibilità non può più essere *medium* per la comprensione di un senso. Di fronte a questo limite invalicabile, sembra allora di tornare all'origine della metafora, «al rotolo svolto del libro del firmamento con i suoi segni stellari, che nel giorno del giudizio doveva essere nuovamente arrotolato» [17].

Rispetto perciò alla questione dell'essere così come è stata proposta dall'ermeneutica post-heideggeriana, il filosofo tedesco sembra esaurire in poche righe quella che considera «una tardiva ed anacronistica» pretesa di senso:

> Col principio che è solamente accessibile ciò che si è fatto da se stessi, e col dubbio se la storia sia effettivamente di tal fatta, la clausola ermeneutica generale si è trasferita tutt'intera nel distretto sacro dell'estetica, per riprendere da qui a irraggiare su tardive donazioni di senso all'essere [18].

All'essere si sostituisce la condizione umana, che scavalca l'ambito ristretto di ciò che è un prodotto dall'uomo.

3.1. *La metafora del testo*

Tra le possibili tardive donazioni di senso indicate da Blumenberg si colloca la riflessione di Derrida, che parte dalla metafora della leggibilità per rioccupare altre province di senso, spostando la direzione delle domande a cui dovrebbe rispondere, grazie alle possibilità mai esaurite di una concezione della scrittura profondamente diversa da quella di autorità mediata, e a un ampiamento del concetto di linguaggio. Dalla lingua come verbo e come codice, si passa alla lettera come iscrizione aperta alla differenza e a interpretazioni mai definitive, mai definitivamente chiuse. La scrittura così intesa riprende in parte la domanda all'origine della metafora del libro per spostarne così i valori e le priorità. La scrittura precede il senso determinan-

[17] Ivi, p. 311.
[18] Ivi, p. 39.

dolo, e non essendo più solo uno strumento, non indica un codice o un significato del tutto recuperabili. E se il mondo è diventato testo e scrittura, o comunque questo è il modo della sua interpretazione, all'angoscia data dal mondo si sostituisce l'angoscia della scrittura come *pathos* indeterminato, in quanto la scrittura *è* la responsabilità stessa di questa angustia, come «passaggio necessariamente contratto della parola contro cui precipitano le significazioni possibili»[19]. L'angoscia della scrittura è l'angoscia stessa della creazione possibile di un altro senso, che in ogni modo non si può cogliere né prima, né dopo l'Atto. Parlare, dice ancora Derrida, «fa paura, perché non dicendo mai abbastanza, io dico anche sempre troppo». La scrittura ha il potere di salvare o di far perdere la parola, «è il momento in cui bisogna decidere se noi incideremo quello che sentiamo. E se l'incidere salva o perde la parola»[20].

La concezione di scrittura derridiana è una rioccupazione della metafora che, a sua volta, ha provato a "decostruire" il mito di una leggibilità possibile, e che per i suoi detrattori ha corso il rischio di privare la teoria di ogni tonalità critica e di ogni intento normativo. Nel momento in cui non vi è significato ultimo recuperabile, e il senso è moltiplicato, ma non fondato, nella testualità come unico accesso alla realtà, il rischio è di smarrire ogni attrito con il reale. Ecco che incontriamo la relazione tra la filosofia e il suo "fuori", che per Derrida, rispetto al flusso interiore che lega *logos* e *phonè*, è proprio la scrittura in quanto alternativa al codice del mondo come libro. Per quanto, a dire il vero, essa si presenti sempre come il fuori di un dentro, e quindi di un mondo non tanto leggibile, ma scrivibile: la realtà, tornando alle configurazioni storiche discusse – e aggiungendone un'altra non contemplata da Blumenberg – si crea nel processo e nelle diverse temporalità delle sue narrazioni.

Nel tracciare invece una tipologia della figuralità, nel rendere cioè i processi di sostituzione e di spostamento dei paradigmi efficaci per una retorica della creazione della tradizione, Blumenberg indicava, al contrario, una discontinuità che non appartiene alla sintassi del senso, ma a una semantica metaforica che getta le basi per quella che Gianni Carchia definisce come una «fenomenologia

[19] J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, p. 20. Si veda anche J. Derrida, *Della Grammatologia* (1967a), trad. it. a cura di R. Balzarotti *et al*., Milano, Jaca Book, 1969.

[20] J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 11-14.

dell'ermeneutica»[21]. Il suo percorso tiene cioè a mente che in ogni retorica, in modo particolare in quella filosofica, si nasconde sempre il rischio dell'auto-persuasione, e che al tempo stesso non vi è altra strada per una antropologia filosofica se non quella di «decostruire il presunto naturale riconducendone l'artificialità in un sistema funzionale della prestazione elementare dell'uomo: la vita»[22]. Ne consegue che non è più la continuità o l'identità del flusso storico a spiegare le differenze, ma sono le differenze che costituiscono via via l'identità. In altre parole, non è più la sostanza e la sua permanenza a rendere ragione del mutare degli accidenti, bensì sono gli accidenti a costituire, nel tempo, la sostanza. Il permanere è dato dalla continuità delle ricezioni che suscitano una mobile rioccupazione della realtà:

> il concetto di rioccupazione (*Umbesetzung*) designa come implicazione il minimo di identità che deve poter essere reperito, o per lo meno presupposto, e ricercato anche nel movimento più movimentato della storia […] rioccupazione significa che asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche[23].

4. *Nuove pretese: materia e mondo*

Vorrei passare ora alle rioccupazioni odierne della metafora della leggibilità del mondo e alle sue possibili rappresentazioni per interrogarmi, in conclusione, sulle odierne "pretese del senso". L'intento è cercare di comprendere se alcune delle asserzioni che le articolano possano effettivamente essere intese come risposte a domande identiche, ovvero inaugurino una diversa ermeneutica del presente. Quali sono oggi le differenze che via via possono costituire una qualche nostra identità? E quali soluzioni si stanno profilando per affrontare le paure contemporanee, per continuare a cercare una consolazione? Per riprendere una delle definizioni di Blumenberg, mi chiedo, in altre parole, se nelle narrazioni contemporanee sul senso del mondo, e nelle diverse concezioni dell'essere umano che lo abita, troviamo ancora il lavoro del mito come discorso-azione

[21] Si veda G. Carchia, *Variazioni intorno al concetto di "autoaffermazione"*, in «Iride», 12 (1984), pp. 451-456.

[22] H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, cit., p. 20.

[23] M. Marassi, *Blumenberg. La ragione del mito*, cit., p. 83.

capace di cogliere il pensiero da un lato, e dall'altro la vita, l'agire in tutte le sue forme.

Tra gli esempi che si potrebbero elencare ve ne è uno che credo evidenzi la rioccupazione di una metaforica del mondo come codice complesso, ma in qualche modo ancora leggibile, e della realtà come possibilità aperta alla contingenza e alla trasformazione. Non è infatti un caso che il superamento della teoria della decostruzione derridiana, così come, in generale, dello strutturalismo e del post-strutturalismo, possa essere ricondotto all'esaurirsi dell'idea di mondo come testo dotato di una struttura rinvenibile, insieme alla possibilità della sua continua decostruzione/ricostruzione attraverso la scrittura. Le rioccupazioni contemporanee dunque non seguono la grammatologia di Derrida, ma originano e si sviluppano a partire da quel "fuori" della filosofia che rimanda alla tradizione post-nietzchiana inaugurata da Michel Foucault, e poi ripresa da Gilles Deleuze. È il passaggio foucaultiano dall'archeologia del sapere alla genealogia del potere che inizia cioè a delineare il "fuori" con le forze che muovono i corpi nella dinamica tra potere e resistenza, come sintetizza Roberto Esposito:

> Soggetto e oggetto di entrambi è la vita biologica – intesa, anche da Deleuze, come quella potenza, impersonale e singolare, che non si lascia afferrare perché è essa che ci afferra in una forma che è al di fuori della nostra portata. La costituzione della soggettività (e la sua coscienza?) è l'esito alterno di questa dialettica in cui vita e politica si stringono in un nodo che non è più possibile sciogliere[24].

La rioccupazione di una possibile leggibilità del mondo ci spinge a guardare a tutto ciò che è accaduto dopo la svolta linguistica – a cui è ancora riconducibile la decostruzione francese – fino ad arrivare al *biological turn*. Nel neo-materialismo di recente diffusione, infatti, sono le diverse "materie" del mondo che vanno a comporre i corpi, i soggetti e gli oggetti ciò che si vuole provare a cogliere, a individuare, a "leggere", per trovare un senso se non nuovo, per lo meno rinnovato. Questo pensiero prova cioè a riconcettualizzare il concetto stesso di umano e di ciò che costituisce la sua natura, dove l'interrogazione di quest'ultima diventa interrogazione della materia e del suo ruolo nella costituzione del mondo della vita. Rosi Braidotti prova così a delineare la prospettiva neo-materialista:

[24] R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 13.

> Dal mio punto di vista, il comune denominatore della condizione post-umana è l'ipotesi secondo la quale la struttura della materia vivente è in sé vitale, capace di autoorganizzazione e al contempo non naturalistica. Questo continuum natura-cultura è il punto di partenza[25].

Ciò da cui il neo-materialismo si distanzia è dunque quell'approccio costruttivista che pone una distanza tra il dato (la natura) e il costruito (la cultura) che, proprio in quanto "codificato" può essere non solo letto e compreso, ma anche riscritto. Nel rifiutare il dualismo dato e costruito, natura e cultura, si celebra invece la forza autopoietica della materia vivente. Vi è qui dunque un movimento, una discontinuità peculiare rispetto alla possibilità di una leggibilità così come è stata compresa nella metaforica del mondo come libro. È una discontinuità che vede nel recupero della complessità di ciò che costituisce il mondo di un essere non più umano, bensì post-umano, forse non l'evidenza di un assolutismo della realtà, ma una sua mitologizzazione in quanto "materia" complessa e senziente.

Il neomaterialismo è inoltre post-umanista in quanto prova a superare la concezione di umano rappresentata da «quella creatura» – così si esprime Braidotti – che ci è diventata familiare a partire dall'illuminismo, vale a dire il soggetto del cogito che rimanda a una comunità di esseri razionali. L'antiumanesimo problematizza così sia l'autorappresentazione, sia l'immagine implicita nella definizione umanista di umano, soprattutto l'idea di una ragione trascendentale e la nozione di un soggetto che coincide con la coscienza razionale. Tale concezione sarebbe esplosa grazie a una doppia pressione esercitata, da un lato, dagli odierni progressi scientifici e tecnologici e, dall'altro, dalle trasformazioni degli interessi delle economie globali e del neoliberismo imperante.

La significatività del mondo sembrerebbe dunque riemergere attraverso un nuovo modo di «concettualizzare la caratteristica fondamentale di riferimento comune per la nostra specie»[26], insieme alle stesse relazioni che intratteniamo con gli altri abitanti del mondo. Si tratta di un vitalismo materialista di origine spinoziana, un monismo che prova a ricollocare la differenza (tra esseri umani, specie, mondo naturale) al di fuori della dialettica, entro un processo complesso di diversificazione dovuto sia a forze interne ai sogget-

[25] R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, Derive Approdi, 2014, p. 8.

[26] *Ibid.*

ti e alla materia, sia a forze esterne (le tecnologie e l'economia globale), basato quindi sulla centralità della relazione tra «molteplici altri». È però la stessa Braidotti a chiedersi se parlare di post-umano sia anche frutto del panico morale per la scomparsa di credenze vecchie di secoli circa la natura umana, ovvero la conseguenza di paure che riguardano, per esempio, l'odierna caccia al profitto dei capitali neuro-genetici. Ed è lo stesso Blumenberg ad aver indicato, ci ricorda August Nicholls[27], come le trasformazioni e le rioccupazione dei miti e delle metafore dipendano dai contesti culturali, e soprattutto del ruolo che in essi vi giocano le tecnologie. Blumenberg notava come gli avanzamenti tecnologici e le paure che possono generare siano sempre gradualmente riassorbiti nell'orizzonte di aspettative che costituisce il mondo della vita, attraverso una modulazione di ciò che viene percepito come minaccia, il cui obiettivo rimane in ogni caso la ricerca di una significatività. È un processo storico a cui egli si riferisce con il termine *Technisierung*, attraverso cui indica come i processi tecnologici sempre riaffondino in un universo autoevidente[28]. L'immagine della scienza fuori controllo è dunque terreno del mito, che a sua volta parla della necessità di trovare nuovi "agenti" e nuove figure, come per esempio, nel caso del neo-materialismo, la materia stessa.

Peraltro Braidotti definisce il postumano non tanto come una teoria, ma come una figura, o configurazione (il termine inglese che utilizza è *figuration*[29]) che non è *un concetto* nel senso stretto del termine. È qualcosa che dovrebbe invece rendere operativo l'impegno critico dello studioso nel e per il presente, grazie, in questo caso, a una metodologia che Braidotti ha sviluppato a partire dai lavori di Foucault, Deleuze e Guattari, e cioè grazie a quella concezione del "fuori" della filosofia a cui ho precedentemente accennato. Questa metafora dovrebbe cioè aiutarci a tracciare cartografie del presente capaci di rendere conto dei documenti come dei monumenti, delle condizioni semiotiche e materiali di produzione della conoscenza contemporanea. Per cartografia si intende cioè una mappa teo-

[27] Si veda uno dei non moltissimi testi sull'opera di Blumenberg di ambito anglosassone: A. Nicholls, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, London, Routledge, 2015, pp. 108-109.

[28] Si veda H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in H. Blumenberg *Theorie der Lebenswelt*, a cura di Manfred Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 181-224.

[29] Si veda R. Braidotti, *Posthuman Critical Theory*, in «Journal of Posthuman Studies», 1 (2017), pp. 9-25.

rica ma anche politica del «momento attuale» che rimanda all'idea deleuziana per cui il presente è un concetto multi-stratificato e pluridirezionale. Il presente è sia la registrazione (*record*) di cosa stiamo cessando di essere, sia il seme di ciò che siamo nel processo stesso del divenire: è qui e ora, ma non solo, perché è anche virtuale.

La configurazione del post-umano dovrebbe quindi avere la funzione di mostrare, descrivere e documentare le strutture che innervano le formazioni del soggetto dominanti, dove il potere è *potestas*. Ma si tratta anche di una configurazione che può esprimere rappresentazioni alternative del soggetto come risultato di un processo di trasformazione continua (potere come *potentia*). La figura del post-umano è come una sorta di drammatizzazione del processo del pensiero critico e del divenire virtuale che prova a superare la dialettica del sé e dell'altro, la logica binaria dell'identità e dell'alterità in quanto sia motore, sia logica culturale di un umanesimo universale.

È in questa contingenza complessa che si collocano le implicazioni contemporanee della domanda: "Che cosa è l'essere umano?". Come anticipavo, si tratta di un interrogativo che non è certo scomparso, e che oggi a sua volta mette in questione lo statuto stesso delle scienze umane, non fosse altro perché la natura umana e il mondo a cui rimanda, come già ci ricordava Blumenberg, sono sempre più difficilmente percepibili come oggetti empirici. In gioco vi è dunque lo statuto, ma anche il ruolo delle scienze umane intese, tornando ancora a Braidotti, «come impresa scientifica in una cultura globalizzata che funziona in rete e che non trova più nell'unità dello spazio e del tempo i suoi principi regolatori»[30]. Questo «dislocamento dell'antropocentrismo e slittamento della gerarchia della specie», lascerebbe l'umano «senza punti di ancoraggio e di supporto e l'ambito delle scienze umane privo di basi epistemologiche»[31].

Il pensiero stesso, e non solo il mondo che cerca di cogliere, stanno perdendo la loro significatività. Questa "minaccia", nella rioccupazione proposta dal post-umano, viene contrastata da un "essere umano" che ha smesso di riflettere sull'impossibilità di essere il proprio Dio, ma che, al tempo stesso, nel cercare di comprendere il mondo e soprattutto di trasformarlo, non è più solo, bensì circondato da molteplici altri. Non so dire se questo modello dell'interpretazione riesca davvero a imporre la legittimità di un'epoca

[30] R. Braidotti, *Il postumano*, cit., 2014, p. 7.
[31] *Ibid*.

– di quest'epoca – rispetto ad un'altra che si presume superata. Certo però è che, come sosteneva Blumenberg, se «la significatività è riferita alla finitezza. Essa sorge sotto il *diktat* della rinuncia al *Vogliamo tutto* [in italiano nel testo], che resta lo stimolo segreto verso l'impossibile»[32], la finitezza che questo paradigma ci propone è quella di una materia che significa, e che rimanda a sua volta a una realtà riformulata come rete di relazioni prima d'ora non riconosciute, ma da sempre esistenti. In questo modo, si profila la possibilità di una consolazione, la materia "fa senso", e la realtà risiede in questo tipo di significatività, in questo tipo di finitezza: e così, di nuovo, si allontana la sua assolutezza.

[32] H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 96.

La ragione sulla soglia fra assolutismo e contingenza della realtà

Paolo Caloni

Through some of Blumenberg's many definitions of the Life-World, the article aims to reconstruct the philosopher's reflection about this limit concept, showing its main characteristics and the connections it has with the concept of absolutism of reality. Furthermore, it's illustrated the complex relationship between reason and absolutism of reality: the excess of meaning in the Life-World (its absolutism) is interrupted by the genesis of reason, an instrument of consciousness referred to a reality become just a possible, opened to meaning's deficiency and to its absence. At the same time reason means, interruption of the Life-World and restoration of a new concordance at the historical level. In his work Blumenberg describes the manifestations of the double reason's movement, a critical comprehension of reality articulated in a mix of absolutism and contingency, between obviousness and groundlessness of reality.

Keywords: *Hans Blumenberg, Life-World, Meaning, Phenomenology, Concept of reality, Absolutism of reality, Contingency.*

Nell'ampia e ricca riflessione di Hans Blumenberg, oltre all'elaborazione di una mole impressionante di materiali riconducibili a diverse discipline, è possibile individuare anche un tema fenomenologico trascendentale, quello della genesi della ragione, correlato, pur senza esaurirne la complessità, al concetto di *Lebenswelt*. Non è inoltre da sottovalutare il fatto che tale questione è affrontata in analogia con la ricerca storico-teoretica sviluppata in *La legittimità dell'età moderna* che investe la relazione fra assolutismo teologico e modernità.

Blumenberg propone di pensare la genesi della ragione, e quindi della filosofia, a partire dalle sue condizioni di impossibilità, cioè immaginando un concetto di realtà riferito al mondo della vita, nel quale è radicalmente negata la possibilità di qualcosa come la filosofia[1].

[1] Cfr. H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, a cura di M. Sommer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 121-122. Laddove non sia disponibile l'edizione italiana dei testi, le traduzioni si intendono mie.

Porre in questo modo il problema mette in gioco la relazione delle categorie di possibilità e contingenza con ciò che è denominato "assolutismo della realtà", caratterizzato in contesti diversi con connotazioni peggiorative (caos, violenza, infelicità, torpore o angoscia[2]) e accostato in alcuni passaggi decisivi al concetto di mondo della vita.

Blumenberg elabora la propria concezione del mondo della vita a partire dall'eredità concettuale di Husserl, rileggendo in particolare *Erfahrung und Urteil* in merito ai temi del precategoriale e della genesi della negazione. Nell'interpretazione proposta del concetto di *Lebenswelt* vengono messi in risalto due profili:

- il senso fenomenologico-genetico che è collegato al processo di formazione della cultura umana. Una riflessione che è possibile inquadrare in un contesto morfogenetico, prossimo all'impostazione della *Filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer[3], pur sottolineando l'essenza retorica delle forme culturali;
- il senso antropogenetico, cioè la funzione che la *Lebenswelt* svolge nella dinamica di autocostituzione dell'essere umano.

Il duplice profilo dell'indagine consente a Blumenberg di interrogare non solo il senso della filosofia nei confronti del mondo della vita, ma soprattutto – e qui giace il risvolto antropologico delle sue osservazioni – rispetto alla vita stessa dell'uomo.

In *The Life-World and the Concept of Reality* (1972), *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità* (come appendice di *Naufragio con spettatore*, 1979), in cui si preannuncia l'intreccio decisivo con la metaforologia, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia* (1981) e *Tempo della vita e tempo del mondo*, (1986), la riflessione sul mondo della vita è svolta in modo apparentemente episodico; tuttavia, come rivelano le pubblicazioni postume di *Beschreibung des Menschen* (2006) e *Theorie der Lebenswelt* (2010) il tema è al centro del pensiero di Blumenberg. Come già accadde con Husserl, anche Blumenberg non fissa in maniera univoca il concetto di *Lebenswelt*, pre-

[2] B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in F.J. Wetz, H. Timm (a cura di), *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 81. Sul rapporto fra mondo della vita e assolutismo della realtà, cfr. F.J. Wetz, *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, in «Iris», I (ottobre 2009), pp. 396-397. Più in generale, cfr. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

[3] Per un'argomentazione più ampia sull'accostamento fra Blumenberg e Cassirer mi permetto di rimandare a P. Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano, Mimesis, 2017.

ferendo riformularne costantemente la definizione senza mai realizzare qualcosa come una teoria del mondo della vita. Anzi, i due concetti "teoria" e "mondo della vita" sono considerati radicalmente estranei e incompatibili l'uno con l'altro.

Non potendo ricomporre nella sua completezza la discontinua riflessione di Blumenberg, si riportano alcune definizioni particolarmente pregnanti di mondo della vita che, richiamandosi l'un l'altra, permettono di individuarne le caratteristiche essenziali e comprenderne l'associazione con l'assolutismo della realtà.

1. *«Con la denominazione "mondo della vita" è inteso proprio un integrale di vissuti che non può essere descritto "dall'interno"»*[4]

Il mondo della vita è un integrale di vissuti, cioè una matrice di esperienze stabili, seppur fluide, che non creano difficoltà. Non sono descrivibili dall'interno, perché a questo livello dell'esperienza la distinzione fra esterno ed interno non è ancora stabilita e perché l'integralità dei vissuti corrisponde alla effettività con cui si manifestano. Descriverli significherebbe averne già preso le distanze per esperirli criticamente. Il senso di ciò che accade si esaurisce completamente nella *Lebenswelt*, senza ulteriori residui, e non ha dunque bisogno di essere esplicitato predicativamente o di emergere da un'interrogazione. In qualche modo un senso del mondo c'è, ed è l'unica cosa che conta.

Il mondo della vita è un mondo chiuso che nega ogni informazione su come si viva in esso. L'assenza di ermeneutica, il rifiuto di accettare il rapporto di domanda e risposta costituiscono il contrassegno di un modo della realtà senza attriti o increspature[5]. Ciò comporta una forma di occlusione del mondo della vita, perché esso appare muto e privo di senso, nonostante sia Blumenberg stesso a ricordare che la *Lebenswelt* ha le proprie storie[6]. Additare un mondo della vita, riconoscendone dei confini[7], significa aver dato avvio ad un processo di abbandono e di allontanamento che ha già distrutto ciò che si intendeva descrivere.

[4] H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 [*Tempo della vita e tempo del mondo*, a cura di G. Carchia, Bologna, il Mulino, 1996, p. 37].

[5] Ivi, pp. 76 ss.

[6] Ivi, p. 85.

[7] Il mondo della vita è un concetto limite; tuttavia esso non ha confini, se non quando viene oltrepassato, cfr. H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 84.

2. «*Il mondo della vita è una sfera dell'assenza di difficoltà*»[8]

Indicare una condizione di perfetta adeguazione fra intenzione e oggetti o stati intenzionati significa ipotizzare un mondo premodale, privo di assenze o negazioni «dove tutto può accadere, niente delude, niente disturba; la negazione non ha alcuna funzione»[9].

Tratto essenziale del mondo della vita è l'ovvietà. L'ideale concordanza[10] (*Einstimmigkeit*) che Husserl individuava come costante nell'unità processuale dell'esperienza[11], diviene nelle parole di Blumenberg «un mondo che mantiene ciò che promette, di qualunque cosa si tratti; e che quello che non può mantenere, non lo promette»[12]. Ed è proprio l'ovvietà che lo fa scivolare al di sotto della soglia dell'attenzione, poiché il suo senso è una costante inavvertita, che neutralizza l'emersione di qualunque tipo di difficoltà, intesa come delusione delle aspettative o irruzione dell'inaspettato. L'attenzione intenzionale, invece, ritaglia la realtà creando primi piani e sfondi, distinguendo modalità, prospettive e tempi di manifestazione, lasciando così sussistere la possibilità di una progressiva integrazione del senso ed anche di una sua correzione in seguito ad una negazione.

Come rileva Blumenberg, l'assenza e la negazione sono prive di significato:

> Il mondo della vita può essere descritto come una sfera di permanenti presenze. […] Anche se si deve ammettere che per l'uomo cose assenti ci sono sempre state – quelle che si trovano al di là del suo orizzonte – e che l'interesse della sua autoconservazione consisteva nel conoscere e nel valutare l'assente – […] nel significato che esso aveva per lui, è tuttavia possibile immaginare una fase iniziale in cui per l'uomo l'assente non era soltanto

[8] Ivi, p. 14.

[9] H. Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, trad. ingl. di T. Kiesel, in L.E. Embree (a cura di), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, pp. 425-444, qui p. 443, (il testo è stato pubblicato originariamente in traduzione inglese, la versione tedesca è disponibile in H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., 157-180).

[10] Cfr. E. Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale* (1924), trad. it. di C. La Rocca, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 119-185. Numerosissime ricerche sul rapporto fra *Einstimmigkeit* e *Unstimmigkeit* relative al normale decorso dell'esperienza e alla costituzione del mondo sono raccolte in E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), Husserliana XXXIX, a cura di R. Sowa, Dordrecht, Springer, 2008.

[11] Cfr. E. Husserl, *Filosofa prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, S. Mannelli, Rubbettino, 2007, p. 60.

[12] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 65.

> indifferente, non era soltanto per lo più sconosciuto, ma non era nemmeno immaginabile. In quel caso le cose immaginabili avrebbero coinciso con le cose percepibili del suo ambiente immediato, nello spazio e nel tempo [13].

L'assenza della negazione e l'esclusione dell'orizzonte della possibilità comportano da parte della *Lebenswelt* la preclusione dei rapporti con la teoria. Blumenberg, infatti, sancisce un'aperta contraddittorietà fra i due termini, escludendo di conseguenza la possibilità di una teoria del mondo della vita: «la filosofia – infatti – deve essere caratterizzata come agli antipodi rispetto al mondo della vita. […] Essa è sostanzialmente una disciplina per afferrare l'assente e coltivare i mezzi relativi: i concetti e i simboli, i giudizi e le inferenze» [14]. Il «mondo della vita è dunque il mondo in cui sempre non siamo più» [15] perché è sempre al di là e al di qua della coscienza, la quale, intesa come intenzionalità, è piuttosto un'intrusione [16].

3. «*Il mondo della vita è lo* status naturalis *della coscienza teoretica finché essa non è tale*» [17]

In questa definizione si delinea la radicale opposizione fra teoria e mondo della vita, la cui razionalità affiora in modo più chiaro nei suoi risvolti antropologici.

Infatti, la *Lebenswelt* ha una propria razionalità che affonda le sue radici altrove rispetto al concetto: essa appartiene all'ambito della vita e della sua prosecuzione. Come sostiene Blumenberg:

> Chi ha bisogno poco o nulla di fondare può forse vivere di più […]. Dopotutto, il mondo della vita sarebbe anche quello in cui si ha così tanto a che fare con la vita e il mantenimento di essa, che ogni bisogno di ragioni e spiegazioni, di riflessioni, non solo disturberebbe l'immediatezza di questa condotta di vita, ma anche la sicurezza derivante dalla concentrazione ininterrotta sul suo mantenimento [18].

Finché la vita scorre senza interruzioni non ha bisogno di riflettere sui propri fondamenti e non necessita di spiegazioni relati-

[13] Ivi, pp. 49-50.
[14] Ivi, p. 49.
[15] Ivi, p. 38.
[16] Cfr. H. Blumenberg, *The Life-World and the concept of reality*, cit., p. 438.
[17] H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 54.
[18] Ivi, pp. 83-84.

ve alle proprie strutture portanti. Per questo Blumenberg conferma in modo più incisivo che la razionalità della *Lebenswelt* consiste nell'assenza di qualsivoglia richiesta di spiegazioni o ricerca di fondamenti: «la sua razionalità [del mondo della vita] non sta nel non voler, non dover o non poter interrogarsi sulle ragioni, bensì nel non aver bisogno di interrogarle. Non "poter" interrogare avrebbe qui il senso che: la densità del dominio dell'ovvietà non lascia emergere la questione dei fondamenti, essa inibisce attraverso l'assenza di necessità» [19].

Da questa prospettiva, la possibilità della teoria, del pensiero razionale, emerge quando la *Lebenswelt* si dissolve, ne è essa stessa la dissoluzione, poiché implica un modo di intendere la realtà che ha già interrotto la coerenza dell'ovvio. Pur dando forma ad una comprensione del mondo che riduce al minimo le condizioni di esistenza umana – la mera prosecuzione della vita – queste condizioni appaiono più sicure e offrono maggiori certezze rispetto all'inquietudine sottesa dall'interrogazione razionale. L'intenzionalità della coscienza è un fattore estraneo che rompe il regolare flusso dell'esistenza, perché la *Lebenswelt* «può giusto possedere il cupo intontimento di un assolutismo della realtà [*Absolutismus der Wirklichkeit*], assolutismo che risospinge di fronte all'indeterminatezza delle condizioni di esistenza al loro minimo» [20].

4. *«Mondo della vita è sempre il tema di un processo di uscita, il cui nome [Terminus] indica lo stato iniziale»* [21]

Come accennato nei commenti alle precedenti definizioni, nelle quali si intrecciano i molti fili che Blumenberg intesse, il mondo della vita è il punto di avvio ideale di un processo di incipiente dissociazione: una transizione perpetua fra la costante ovvietà e le invasioni dello sconosciuto. Da una parte, la *Lebenswelt*, comprendendosi da sé, resiste alle incursioni del possibile, ma, dall'altra, queste vengono assimilate ed integrate in modo implicito, sprofondando in ciò che si dà ovviamente. Queste due facce – chiusura e integrazione – sono due profili di un unico movimento: il mondo della vita garantisce la concordanza delle esperienze solo negandosi, cioè accogliendo

[19] Ivi, p. 85.
[20] Ivi, p. 50.
[21] Ivi, p. 139.

il non ovvio per trasformarlo nell'ovvio. Questo processo è la natura paradossale della *Lebenswelt* definita da Blumenberg definita come un «sistema di autodistruzione»[22] che non può essere completamente abolito[23]. La riflessione sul mondo della vita presenta così «l'uomo nel suo mondo nel punto in cui compare il bisogno di teoria, come compensazione dell'inevitabile perdita del mondo della vita»[24].

L'immagine fondamentale utilizzata da Blumenberg, carica anch'essa di una moltitudine di significati al centro delle sue ricerche, è quella della caverna[25] da intendersi come soglia da attraversare, come movimento di passaggio, come dinamica di senso. L'estraneo insorge ai limiti esterni della *Lebenswelt* ed è continuamente intercettato da azioni di superamento: la nominazione, l'integrazione metaforica o tramite la subordinazione e la classificazione concettuale. Questo margine del mondo della vita può essere compreso anche tramite alcune tonalità emotive quali il disconoscimento, lo spavento, il terrore o la paura[26].

Blumenberg sostiene che dal punto di vista antropologico il limite della conduzione normale e non problematica della vita umana sia dominato da sentimenti di rifiuto e di angoscia, intesa proprio come correlato dell'indeterminatezza dell'orizzonte del mondo della vita[27] (analogamente a quanto sostenuto in *Elaborazione del mito*[28]). Il mondo della vita si difende riconducendo continuamente lo sconosciuto a ciò che è familiare proprio perché è una struttura di familiarità: è una funzione di integrazione preventiva, di esaurimento o neutralizzazione del senso. L'essere umano con le sue forme simboliche è l'uscita dal mondo della vita, si distanzia da esso, senza però liberarsene definitivamente.

[22] H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 98.

[23] Ivi, p. 79.

[24] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 47.

[25] Riflessione culminata in H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 [*Uscite dalla caverna*, trad. it. di M. Doni, Milano, Medusa, 2009] ma già avviata in H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in «Studium Generale», 10 (1957), pp. 432-447 e nel già citato *The Life-World and the concept of reality*.

[26] H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 135.

[27] Ivi, pp. 136 ss., 139.

[28] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 [*Elaborazione del mito*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991, p. 26].

5. *Fra eccessi e carenze: la funzione della ragione*

Da questa la complessa descrizione, sommariamente ricostruita, Blumenberg dichiara la non deducibilità dell'evento della teoria dalle condizioni poste dal mondo della vita: fra i due poli vi è un passaggio – che è un salto –, una fase di transizione sempre *in fieri*, il cui significato antropogenetico è irriducibile. «In gioco è sempre anche una fuga o una cacciata da una familiarità col mondo probabilmente insostenibile, per raggiungere l'altra e, nell'aspettativa, più durevolmente sostenibile familiarità del mondo»[29], la quale a sua volta è tutt'altro che scontata.

Come suggerisce Blumenberg in una sua brillante e criptica formulazione:

> Il disturbo della condotta di vita rimane un incitamento alla filosofia. Se si vuole comprendere l'emersione del suo pensiero dal mondo della vita, si deve sondare come il modo del pensiero è presente in esso. Qualcosa che abbiamo indicato come il sorgere della pensosità [*Nachdenklichkeit*]. Perché, è sempre possibile dirlo, pensare è uno stato d'eccezione, il pensare puro è l'eccezione di uno stato d'eccezione. Non pensare è assolutamente normale […]. Noi non pensiamo perché ci meravigliamo, speriamo o ci spaventiamo; noi pensiamo perché, nel farlo, siamo disturbati [*gestört*] se non pensiamo [*wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken*]. […] Nel mondo della vita, la pensosità è forse la prima forma con cui venire a patti con una dissonanza della normale concordanza[30].

Il pensiero razionale è un'anomalia in un contesto a sua volta atipico. Tramite complicate formule Blumenberg esprime il ruolo cruciale svolto dalla negazione (il disturbo): essa dischiude la possibilità della delusione delle aspettative e della disfunzione della concordanza. L'esercizio della ragione, e più in generale del pensiero, è una mutazione radicale del rapporto con il senso della realtà, infatti, il mondo può manifestarsi diversamente da come ci si aspettava, le esperienze possono essere deluse, poiché l'irruzione del negativo e la conseguente apertura alla categoria della possibilità demoliscono l'ovvietà rassicurante fin qui goduta e ne denunciano la precarietà.

[29] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 70.

[30] H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, cit., p. 61. Sul senso della *Nachdenklichkeit* cfr. l'articolo di Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, in «Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch», Heidelberg, 1980, pp. 57-61 [*Pensosità*, trad. it. a cura di L. Ritter Santini, Reggio Emilia, Elitropia, 1981].

In concomitanza con l'uscita dalle condizioni di ovvia concordanza, quindi, la coscienza si attrezza degli strumenti della ragione per ritrovare la concordanza perduta al nuovo livello della riflessività, per mezzo quindi di concetti, miti, metafore, teorie, storie, favole, processi simbolici e procedure retoriche che restituiscono in una forma il mondo della vita sotto inedite condizioni. In questo senso carenza ed eccesso vanno di pari passo: l'eccesso di vischiosità della *Lebenswelt* porta ad un suo alleggerimento tramite le funzioni retoriche del pensiero; allo stesso tempo, la carenza di assicurazioni che queste comportano indica la mancanza di un mondo della vita e la sua restaurazione.

La ragione *è actio per distans*, distanziamento, astrazione, sagomatura del mondo, ma essa è anche un espediente retorico di mediazione e di formazione di una realtà che si è fatta distante e incontrollabile, contingente, e che richiede un processo continuo di integrazione[31].

L'antitesi radicale fra il concetto di realtà del mondo della vita e il concetto della realtà "della coscienza o della ragione" è restituita da Blumenberg in modo paradigmatico dalla funzione della libera variazione, l'anima metodologica della fenomenologia.

Il vissuto della negazione – la meno evidente fra le capacità della coscienza, ma anche la sua prestazione più pregnante[32] – è il momento di congiunzione e di separazione fra i due poli opposti di mondo della vita e metodo della libera variazione. La libera variazione è possibile solo in un orizzonte della pura possibilità, un mondo contingente, che il mondo della vita strutturalmente esclude. L'esercizio della libera immaginazione permette alla filosofia di «procurarsi invarianti sicure: nuclei di resistenza, "essenzialità" come possessi di legittimità ultime»[33] che reintegrano in un mondo della pura possibilità quell'ordine ovvio ormai perduto.

In questo processo di continua distruzione e ricostruzione trova fondamento la pluralità di mondi della vita storici che si danno nel corso della storia umana. Fra gli estremi opposti dei concetti di realtà appartenenti al mondo della vita e alla libera variazione giace la storia[34], cioè il susseguirsi temporale di «mondi della vita di secondo grado»[35], le cui «strutture di senso danno vita appunto a ciò che

[31] H. Blumenberg, *The Life-World and the Concept of Reality*, cit., p. 428.
[32] Ivi, p. 435.
[33] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 37.
[34] H. Blumenberg, *The Life-World and the Concept of Reality*, cit., p. 430.
[35] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., pp. 105 ss.

[…] viene considerato l'ovvio»[36], riproducendo, sotto nuove condizioni, l'originario concetto limite di *Lebenswelt*.

I mondi della vita parziali si situano nell'orizzonte storico della separazione di aspettativa ed esperienza[37] che rende esplicita la divaricazione fra possibilità e realtà. Il disagio con cui è vissuta la possibilità – diventata la nuova realtà – provoca la sua elaborazione in forme significative di cui la coscienza necessita per «*avere* qualcosa senza doverlo *essere*»[38]. La distanza derivante dal processo di uscita dal mondo della vita è sempre presupposta in qualsiasi attività conoscitiva e il tentativo di eliminarla tramite le seduzioni del realismo, cioè di possedere la "vera realtà" e "tutta la realtà", significa aver già subito senza avvedersene il suo effetto.

Il fattore della temporalità – questione che qui si può solo accennare – è dunque cruciale. Nel momento di soglia in cui la *Lebenswelt* si autoelide, la coscienza comincia ad esperire la sproporzione temporale fra sé stessa e il mondo cui è correlata. Un mondo si manifesta con un proprio senso resistente alla coscienza:

> è in seguito alla lesione o alla distruzione del mondo della vita che il mondo assume una specie di "senso proprio" col quale passa sopra le aspettative del soggetto per essere riconosciuto come "realtà effettiva". L'assolutismo di quest'ultima realtà non comincia soltanto quando esso ci costringe alla sottomissione; e tuttavia la storia di questo assolutismo comincia quando ci rendiamo conto di esso: quando viene in "vita" ai margini del "mondo della vita". Ad un certo punto questa "mancanza di riguardi" del mondo verso ognuno, non solo verso le vittime del suo speciale favore, fu scoperta e sopportata – un primo giorno del realismo[39].

La discordanza fra vita e mondo nasce dalla divergenza delle loro scale temporali: la vita, infatti, si scopre tanto più finita quanto più il mondo mostra la propria infinita profondità temporale, facendole sentire con «crescente durezza i suoi limiti, inavvertibili nel mondo della vita»[40].

La discordanza della vita intenzionale con il tempo emerge come «disagio di fronte al "corso del tempo"»[41] e a partire da tale disal-

[36] Ivi, p. 106.
[37] Ivi, p. 83.
[38] H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987 [*L'ansia si specchia sul fondo,* trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 2005, p. 35].
[39] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 84.
[40] Ivi, p. 92.
[41] Ivi, p. 41.

lineamento si affacciano alla coscienza due fenomeni: il mondo e la finitezza dell'esistenza umana. L'anomalia del vissuto temporale rompe la chiusura della *Lebenswelt* e porta alla luce la temporalità costitutiva dell'esperienza, rivelandola come il tratto fondamentale delle formazioni umane di senso.

Tuttavia, l'eccedenza strutturale del mondo come assenza di riguardi e indifferenza nei confronti delle possibilità umane si manifesta in corrispondenza dell'emersione di un senso possibile del mondo: la perdita dell'ordine del mondo della vita è sostituita da un nuovo ordine. La vita è un modo del pervenire a coscienza del mondo come fenomeno e, al fine di mantenere in atto questa condizione, tramite istituzioni simboliche, elabora nuovi sensi dell'indifferenza del mondo.

L'eccedenza del mondo che si manifestava nel mondo della vita come ovvia e costante presenza, come un assolutismo della realtà, ora si presenta come parzialità, richiesta di ulteriore integrazione e correzione, come mancanza.

Lo stordimento provocato dall'assolutismo del mondo della vita emerge solo quando esso non c'è più, quando cioè si sono dischiusi i margini dell'essere-altrimenti, della possibilità, della storia.

Si producono così dei paradossi che chiariscono il fiorire di definizioni di *Lebenswelt*: la coscienza è possibile solo come distanziamento dal mondo della vita, nonostante non possa sciogliere i propri legami con la sua ingombrante presenza. Inoltre, l'assolutismo della realtà della *Lebenswelt* non è la vera realtà, perché, nella sua ovvia evidenza, non è mai esperibile come tale; tuttavia, anche il mondo "fuori" non è la realtà, perché appunto è solo un possibile, sempre parziale e profilato da un eccesso di possibilità, che si accompagna sempre alla difettività del senso.

L'emersione della coscienza si presenta dunque come un coefficiente di de-presentificazione del mondo della vita: rendendo irreale e distanziandosi dalla *Lebenswelt*, essa è l'interruzione – lo iato, l'anomalia – in cui transita e prende forma il senso del mondo. La ragione, assieme all'uomo, sta sulla soglia fra le due realtà, continuamente dentro e fuori, nell'intrico fra assolutismo e contingenza, fra ovvietà e infondatezza.

Il rapporto fra ragione e assolutismo è dunque duplice. Infatti, Ragione significa entrata e uscita, interruzione e nuova concordanza della realtà e della coscienza: un'attività ai confini del mondo della vita che rende visibile, interrompendolo, lo scorrere inavver-

tito del senso del mondo, il suo assolutismo. Dunque, da una parte, la ragione è distanziamento, negazione, rottura del senso ovvio del mondo della vita: essa, difatti, implica la contingenza del mondo. D'altra parte, ragione è anche ingresso nel mondo, acquisizione e con-formazione di un senso per l'essere umano sotto inedite condizioni. Il senso della realtà si modifica completamente: diventando il frammento di una libera variazione – un possibile – il mondo acquisisce un senso, seppur contingente.

6. *Assolutismi, età moderna e mito*

Il processo di perdita dell'ordine finora descritto nel suo aspetto fenomenologico – tale da descrivere il rapporto fra realtà e coscienza – si manifesta anche come processo storico. In tal senso Blumenberg offre delle descrizioni decisive in *La legittimità dell'età moderna* dove l'implosione dell'assolutismo teologico nominalista, secondo la sua interpretazione, è rioccupato dal nuovo programma esistenziale di autoaffermazione dell'uomo.

Il senso del medioevo teologico, così come descritto da Blumenberg, collassa per quella che si potrebbe definire una crisi del fondamento? Esso crolla a causa dell'incalcolabilità della volontà divina che mette un'ipoteca inaggirabile sulle possibilità conoscitive dell'essere umano? Questa considerazione può essere intesa alla luce di un'altra indicazione conseguente all'interpretazione fin qui proposta del pensiero di Blumenberg: non è tanto la crisi del fondamento a far precipitare l'ordine medievale, una crisi derivante dunque da un problema concettuale, quanto piuttosto l'impossibilità della sua sopportazione da parte dell'uomo.

In un gioco delle parti dove realtà e possibilità si scambiano continuamente la veste, come descritto da un punto di vista strutturale, è la possibilità di una realtà sempre revocabile a divenire insopportabile. L'assolutismo della realtà dell'ordine teologico medievale, infatti, non è commisurato alle possibilità umane: il *quia voluit* al quale Blumenberg riduce il volontarismo teologico è evidente, chiaro, ma non è più – o forse non è mai stato – interrogabile e sostenibile. La volontà divina è imperscrutabile e muta, ma è anche necessaria, ed impedisce di dare un senso ragionevole e stabile alla realtà, alla conoscenza e alla vita umana. In qualche modo è l'eccesso di possibilità che impedisce di vivere.

Riflessioni analoghe riguardare anche il tema del mito che in *Elaborazione del mito* viene introdotto proprio dal capitolo *Sull'assolutismo della realtà*. È l'eccesso di realtà, intesa in quest'opera come la crudezza delle condizioni di vita basilari dell'essere umano, che provoca l'angoscia (*Angst*) cui il mito risponde rioccupandola con orrori già da sempre superati e sempre ancora da superare. In questo contesto anche l'illuminismo della ragione libera da un eccesso – l'inquestionabilità del mito – ma è uno sforzo costante che non si slega dalla sua radice mitica: «Non c'è il trionfo definitivo della coscienza sui suoi abissi: educazione, tradizione, razionalità, illuminismo non hanno il significato di eventi che accadono una volta nella vita e che possono aver luogo una volta per tutte; piuttosto, si tratta di sforzi, che possono essere sempre arricchiti di nuove dotazioni, tesi a depotenziare, a svelare, a risolvere, a mettere in gioco» [42].

Il programma della modernità così come il mito e la razionalità (come indicato, anomalia di un'anomalia) sono quindi configurabili come reazioni all'eccesso: uscite o distanziamenti che aprono agli orizzonti della contingenza e della possibilità, alleggerendo il peso del mondo mediandone e parafrasandone il senso.

La genesi della ragione richiede un ripensamento radicale dell'uomo, il quale, pur uscendo dalla caverna storica e metaforica, continuamente la abita.

[42] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München, Fink, 1971 [*Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Milano, Medusa, 2002, pp. 63 ss].

Sezione terza
Filosofia e storia della filosofia

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

Nicola Zambon

Nicolas Copernicus's reform of astronomy delivered a formidable blow to our perception of reality and our sense of self in nature. In its effects, Copernicanism probably affected human consciousness more deeply than Darwinism: it was a reform that shattered once and for all a comforting and enduring picture of our place in the cosmic scheme of things. In consequence, some perennial questions were raised anew: what is man's place in the scheme of things? Does nature exist for the sake of man? Is there any intelligible order to be found in the cosmic scheme? And how is the Earth's motion to be reconciled with experience and tradition? It is this dramatic shift that Hans Blumenberg seeks to explain. In my contribute I aim to show that for Blumenberg the impact of Copernicus cannot be reduced to an episode in the history of astronomy. It is, rather, the beginning of a changing focus in human awareness, which starts to forge a new sense of destiny in a cosmos seemingly devoid of coherence.

Keywords: *Copernicanism, Phenomenology, Concept of Reality, Cosmos, Modern Age.*

1. *L'evidenza del panorama sidereo: una metafora assoluta*

Alzando gli occhi al cielo durante una tersa notte d'estate, al nostro sguardo si presenta un panorama familiare. Riconosciamo alcune costellazioni: il Cigno, il Grande Carro, l'Orsa minore, punti luminosi distribuiti su uno sfondo blu scuro. Sembrano sì distanti, ma al contempo non *così* distanti, non abbastanza da sfuggire al nostro sguardo: nessuna delle stelle che brilla sulla volta celeste ci appare più lontana delle altre, quasi fossero appese sulla superficie di una sfera nella quale noi ci trovassimo al centro. Vediamo il sole e la luna, due dischi che percorrono quotidianamente da est a ovest la volta celeste: sembrano essere di dimensioni simili ed entrambi sembrano transitare vicino alla Terra. Un gruppo di nuvole che passi loro innanzi, ci apparirà come un velo che celi appena un viso, lasciando intravedere ciò che si nasconde dietro di esso.

Questo è ciò che *vediamo*. Tuttavia, ormai da secoli *sappiamo* che i punti che illuminano la volta celeste sono in realtà corpi volumino-

si e che la superficie del cielo è uno spazio pluridimensionale, nella cui immensità sono sparpagliate legioni di stelle. Queste conoscenze astronomiche, oggi elementari, sono il risultato di enormi, secolari sforzi di immaginazione. Comprendiamo perché questo cammino sia stato così complicato: ciò che abbiamo così faticosamente imparato sugli spazi siderei di là della stratosfera è in conflitto con ciò che si offre ai sensi. La nostra conoscenza dell'universo contrasta con l'esperienza immediata del reale, con l'evidenza intuitiva del quotidiano, ciò che Edmund Husserl chiamava *Lebenswelt*, mondo della vita.

Per quanto ci sforziamo, non vediamo il cielo e i corpi celesti come essi sono, o meglio, come sappiamo che essi sono. Sebbene sopra le nostre teste vediamo una semisfera, una cupola, sappiamo che la volta celeste è uno spazio di profondità sconfinate: a ciò che possiamo solo immaginare si contrappone, testarda, l'intuizione ingenua del mondo della vita. Ciò che abbiamo imparato dalle teorie astronomiche non cambia la nostra percezione del reale, né il modo in cui articoliamo e descriviamo la nostra esperienza: quando affermiamo che il sole sorge e tramonta, il nostro linguaggio rimane precopernicano, tolemaico, e in quanto tale metaforico.

Ciò che sappiamo contrasta con ciò che vediamo. Al contempo, abbiamo imparato a dubitare di ciò che percepiamo: ci siamo affrancati, almeno parzialmente, dall'evidenza del sensibile. Sappiamo, contro l'evidenza di ciò che percepiamo, che quei punti sulla cupola celeste in realtà non sono punti, bensì corpi, o accumuli di corpi, polvere e nuvole gassose, oggetti celesti di dimensioni letteralmente inimmaginabili. Sappiamo che sole e luna sono molto più lontani dalla Terra di quanto sembri e che queste distanze, per noi già enormi, divengono irrisorie se confrontate agli ordini di grandezza con cui misuriamo la distanza di stelle più remote. La luce solare impiega otto minuti per raggiungere le nostre retine; la luce di costellazioni in galassie lontane viaggia per migliaia, milioni di anni: sono talmente distanti che molte di esse, sebbene ancora visibili, già non esistono più. Il cielo ci inganna: certo, alcuni di quei punti luminosi sulla volta celeste *sono* stelle; tuttavia, di molti di loro dovremmo dire che *erano* stelle, e che non lo sono più. Esistono ancora, ma solo *per noi*, perché la loro luce, emanata migliaia, milioni di anni fa, è ancora visibile. Sono stelle estinte, un passato che sopravvive, latente, nel nostro presente.

L'emancipazione dall'evidenza intuitiva è uno degli spartiacque nella genesi del moderno e di una nuova razionalità europea. La leggibilità del mondo premoderno, precopernicano, – questo è una delle tesi fondamentali della *Genesis der kopernikanischen Welt* di Hans Blumenberg –, è fondata sulla fondamentale coincidenza tra percezione e comprensione, intuizione e conoscenza. L'evidenza, la coincidenza tra apparenza (*Schein*) ed essere (*Sein*), esclude qualunque incongruenza tra percezione e realtà: non vi è differenza tra «in sé» e «per noi». Il cielo è come appare, è visto come esso è e non vi è ragione di dubitare che sia diverso da come si mostra allo sguardo dello spettatore terrestre: una cupola, una sfera di dimensioni finite. È ciò che Blumenberg ha definito *Wirklichkeitsbegriff der momentanen Evidenz*, «concetto di realtà dell'evidenza momentanea» [1]: evidenza è concordanza, da un lato, tra fenomeno ed essere, dall'altro, tra intuizione sensibile (*Sicht*) e visione intellettuale (*Einsicht*). L'indagine di Blumenberg comincia con quest'assioma, mutuato da uno dei suoi maestri, Bruno Snell [2]: per gli Antichi, in particolare per il Greci, ciò che è reale si mostra (*es zeigt sich*), si offre da sé alla vista (*es stellt sich von selbst dar*).

Con «concetto di realtà», Blumenberg intende le fondamentali strutture di senso, implicite, preteoretiche (*vortheoretisch*) e autoevidenti (*selbstverständlich*), sulle quali poggiano le categorie con cui ogni epoca interpreta il mondo [3]. Partendo da questa premessa, Blumenberg ricostruisce genesi e sviluppo dell'astronomia precopernicana come «spezialer Fall» [4], come *caso particolare* del concetto di realtà dell'evidenza momentanea.

Gli astronomi antichi hanno postulato una distanza invariata e finita tra la Terra e il cielo delle stelle fisse: la volta celeste rappresentava il limite esterno del cosmo, mentre regolarità, invariabilità e circolarità dei moti siderei appartenevano alle qualità divine, intrin-

[1] H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975, pp. 512-515.

[2] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1993, pp. 13 ss.

[3] Sui differenti concetti di realtà e la loro fenomenologia storica si vedano H. Blumenberg, *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse» 4 (1973), pp. 3-10; *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Romans* (1964), in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, a cura di A. Haverkamp, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001, pp. 47-73. Per una ricostruzione più approfondita rimando a N. Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, Paderborn-München, Fink, 2017, pp. 25-89.

[4] H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, cit., p. 770.

seche del cielo. Per i Greci, il mondo è una sfera, nel cui centro si trova la Terra, e su di essa l'uomo – il *kosmostheoros* –, al cui sguardo si offre la totalità ordinata dei fenomeni celesti. Come i punti sulla superficie di una sfera sono equidistanti dal centro, così i punti luminosi sulla volta del cielo erano immaginati come egualmente lontani rispetto alla posizione dell'osservatore. La posizione della Terra al centro della sfera cosmica assicura la migliore visibilità possibile in ogni direzione: tutte le stelle del firmamento sono (potenzialmente) visibili. Proprio perché il cielo delle stelle fisse è il limite esterno e al contempo visibile del cosmo, ovvero di tutto ciò che è, non vi è alcun fenomeno sidereo – e *a fortiori* alcun fenomeno *tout court* – che si possa sottrarre allo sguardo dello spettatore sulla Terra: ciò che è reale è – se non *de facto*, almeno *de jure* – visibile[5]. La totalità dei fenomeni, siano essi celesti o terrestri, è accessibile allo sguardo dello spettatore: non vi è nulla nel cosmo che si celi allo sguardo del *contemplator coeli*, che ammira l'ordine razionale del mondo così come esso si rispecchia nel cielo stellato. I movimenti regolari del cielo delle stelle fisse hanno carattere normativo per la ragione, che è chiamata ad osservarli, proprio perché in essi si rivela il carattere ideale di un *logos* eterno. Così, la figura del *kosmostheoros* diviene la potente allegoria di un mondo fenomenico ordinato attorno allo spettatore, di una realtà visibile le cui forme si donano al soggetto esperiente, allo stesso modo in cui il panorama celeste si mostra allo spettatore terrestre: non vi è nulla che si nasconda dietro le quinte della realtà visibile. Il cosmo greco è una realtà delle forme, il cui profilo coincide con il *phainesthai*, con il «mostrarsi» (*Sich-zeigen*) di un panorama di cui il cielo stellato è emblema. «Fenomeno» non è, dunque, semplice *Erscheinung*, ciò che appare, bensì «*Selbstdarbietung*»[6], ciò che si offre da sé, mentre lo sguardo dello spettatore, del soggetto conoscente, è *ruhend*[7], contemplativo, inerte.

Allo stesso tempo, ciò significa che la realtà fenomenica non si costituisce, a differenza di quanto affermeranno la filosofia trascendentale di Kant e la fenomenologia di Husserl, nell'immanenza del soggetto o della coscienza. Inoltre, se il mondo sensibile si offre da

[5] Si tratta di ciò che Blumenberg ha definito «postulato della visibilità» (*Sichtbarkeitspostulat*). Cfr. H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, cit., pp. 512 ss., così come la sesta parte dell'opera, *Die kopernikanische Optik*, pp. 723-747.

[6] H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung* (1957), in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit, pp.139-171.

[7] H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, cit., p. 66.

sé, nella pienezza di un'intuizione momentanea, ciò implica che il rapporto epistemico tra soggetto e oggetto non è il risultato di un processo che si costituisce e articola nel tempo, ma che è, invece, già dato. Fino alle soglie della modernità, la percezione del reale vale come un atto istantaneo e discreto, per i quali l'elemento *tempo* non risulta costitutivo: il panorama si schiude immediatamente allo sguardo, è sempre già di fronte ai nostri occhi. Alla figura pre-copernicana del *panorama* Blumenberg contrapporrà, l'*orizzonte*, metafora assoluta, moderna e post-copernicana, di una percezione che, da un lato, costituisce se stessa e i propri oggetti in una cinestesia di visioni parziali, una successione di sguardi prospettici, dunque *con* e *attraverso* il tempo; dall'altro, che si schiude non da sé, ma solo a partire dalla posizione contingente dell'osservatore.

2. *Dal panorama all'orizzonte: un nuovo concetto di fenomeno*

La riforma copernicana ha dissipato definitivamente l'illusione dell'idealità del panorama celeste[8]. Per Blumenberg, l'elemento realmente rivoluzionario non è l'eliocentrismo, ma il fatto che Copernico pensi il cielo delle stelle fisse in stato di quiete. I moti siderei – i quali, giova ricordarlo, furono considerati per millenni come qualità divine, dunque intrinseche, eterne e immutabili del cielo –, si rivelano essere il correlato fenomenico della rotazione della Terra sul proprio asse e della sua rivoluzione attorno al Sole. È la Terra, nel sistema aristotelico-scolastico una massa inerte al centro del mondo, a generare (*erzeugen*) i fenomeni che noi osserviamo sulla volta del cielo[9]: il familiare panorama notturno sopra le nostre teste è l'effetto prospettico dei moti di rotazione e rivoluzione. Nel

[8] Blumenberg utilizza esclusivamente i termini «riforma» (*Reform*) e «svolta» (*Wende*) copernicana e rigetta l'espressione «rivoluzione copernicana» (*kopernikanische Revolution*). Il termine rivoluzione, infatti, implica già una prima metaforizzazione del modello eliocentrico. Blumenberg si oppone ad ogni sforzo di trasformazione della riforma copernicana in una metafora con cui l'uomo moderno reinterpreti la sua «posizione nel cosmo», sia essa una nuova autolocalizzazione nel tutto della natura, una perdita di questa localizzazione nelle periferie cosmiche o la marginalizzazione della Terra e nella *homelessness* trascendentale dei suoi abitanti. Da qui, discendono le critiche che Blumenberg riserva a diversi interpreti, in particolari ai Romantici, a Hegel e Fichte. Tale metaforizzazioni maschererebbero la reale potenza razionale della svolta copernicana, vale a dire il tentativo di svelare la vera struttura fisica del mondo attraverso una costruzione razionale che spezzi l'evidenza dell'esperienza sensibile. Si veda a tal proposito H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975, pp. 80-145.

[9] Ivi, p. 515.

1576, Thomas Digges giungeva alla conclusione che l'apparente sfericità del cosmo non è che l'effetto fenomenico causato dai limiti del nostro sguardo; nel 1572, Tycho Brahe aveva notato con sconcerto la comparsa di una nuova stella; nel 1610, Galileo Galilei osserverà col suo telescopio le Stelle Medicee. Le scoperte di nuovi corpi celesti, invisibili allo sguardo nudo dello spettatore sulla Terra, dissolvono l'illusione millenaria dell'immutabilità del cielo.

L'intuizione di Copernico avvia un processo irreversibile di ristrutturazione dell'idea di cosmo[10]. A differenza dell'universo postcopernicano, il cui spazio è pensato come omogeneo e privo di differenze di rango ontologico, il cosmo aristotelico-scolastico è un mondo gerarchico, la cui struttura è definita dalle dottrine dei moti e degli elementi. Secondo Aristotele, il mondo sublunare è costituito da quattro elementi fondamentali: fuoco e aria, acqua e terra; di questi, la terra è non solo l'elemento più pesante, ma anche l'elemento immobile che, assieme all'acqua, tende naturalmente verso il centro. L'immobilità della terra esclude, al contempo, che essa possa essere la stessa sostanza, volatile e leggera, l'etere o quintessenza, di cui è costituito il mondo sopralunare: terra e cielo appartengono a regioni d'essere incommensurabili[11].

Con la svolta copernicana, la separazione ontologico-metafisica tra mondo sopralunare e sublunare perde di significato: lo spazio cosmico è isotropo, omogeneo, ovunque valgono le stesse leggi fisiche, ovunque agiscono le stesse forze. Le orbite dei pianeti non sono più oggetto di descrizioni puramente foronomiche, ossia geometrico-matematiche: i pianeti, tra i quali ora è annoverata la Terra, sono corpi, masse in movimento attorno al Sole, e i moti saranno spiegati da Newton come movimenti causati da forze o da interazioni di forze. Terra e cielo, per millenni separati da differenze di rango metafisico, sono ora parte di un'unica natura[12].

[10] Blumenberg ricorda che la riforma di Copernico non si basa su osservazioni empiriche o nuove scoperte astronomiche. Al contrario: il sistema eliocentrico è fondamentalmente una riconversione di quegli stessi dati astronomici già conosciuti agli antichi; addirittura, da un mero punto di vista matematico il sistema copernicano è più involuto di quello di Tolomeo. Invece, ciò che differenzia in modo decisivo il modello copernicano è il fatto che esso non è semplicemente un'ipotesi rappresentazione geometrica dei moti siderei, quanto piuttosto una descrizione della struttura fisica (*physischer Aufbau*) del cosmo. Così, l'astronomia cessa di essere una *tecnica* foronomica e viene elevata al rango di *scienza* della natura.

[11] Si veda Aristotele, *De coelo*, I 2-4.

[12] Fisica e astronomia, che fino alle soglie del moderno erano due discipline distinte, divengono un'unica scienza di una natura riunificata. L'astronomia era una delle sette *artes liberales*: apparteneva al *quadrivium*, alle *technai* matematiche, assieme all'aritmetica (scienza

Il soffitto della volta celeste perde in struttura e acquista profondità. Le stelle non vengono più pensate come appese a una sfera, ma liberamente sparpagliate in un universo le cui dimensioni sembrano improvvisamente estendersi a perdita d'occhio. Il cielo di cristallo delle stelle fisse si disperde in innumerevoli costellazioni, in miriadi di frammenti turbinanti: l'espansione dello spazio culmina nel XVIII secolo nell'isolamento del sistema solare in un universo che pare trascendere ogni distanza comprensibile alla ragione umana.

Se per i Greci la volta del cielo era l'espressione di un *eidos* eterno, ideale e necessario, il cielo postcopernicano riflette un ordine contingente, temporale, che si costituisce a partire dalla posizione dello spettatore come suo orizzonte. La configurazione delle costellazioni copernicane è una tensione inesausta tra presenza e assenza, luce e oscurità, il cui ordine prospettico cambia in rapporto allo spazio e al tempo: nascita e morte dei corpi celesti frantumano il paradigma dell'immutabilità del cosmo e della circolarità delle meccaniche sideree. Il panorama celeste si svela per ciò che esso realmente è, la sezione prospettica di un universo infinito: Ciò che è reale non coincide più con ciò che è visibile; ciò che è visibile, ciò che si mostra ai nostri occhi, non è che una porzione casuale e insignificante del mondo.

Da un lato, la dissoluzione della congruenza tra ciò che è reale e ciò che è visibile, dall'altro, la scoperta del carattere prospettico della nostra esperienza, sia essa cosmica o quotidiana: questo è per Blumenberg il lascito del copernicanesimo. Il cosmo, panorama statico che si offre a uno sguardo contemplativo, si dissolve in un mondo dinamico, in un orizzonte che si schiude al soggetto conoscente. È una correzione della presbiopia della metafisica precopernicana: la riflessione da parte dell'osservatore sulla propria posizione fattuale dovrà d'ora innanzi precedere qualunque determinazione dei fenomeni.

Dall'erosione dell'idea di un cosmo ordinato sorge una nuova comprensione del mondo, la cui genesi conduce a una diversa coscienza del reale. Secondo Blumenberg, la scoperta che dietro la volta del cielo si nasconde un universo infinito diviene metafora assoluta di una differente articolazione e comprensione del rapporto tra uomo e mondo, tra soggetto e realtà: della nascita di un nuovo concetto di fenomeno, di un nuovo *Wirklichkeitsbegriff*. Mondo, appunto, non è più «cosmo», un *panorama* immutabile che si offre

delle proporzioni), alla geometria (scienza delle grandezze) e alla musica (scienza delle proporzioni).

allo sguardo inerte dello spettatore; per la modernità, il mondo è *orizzonte*, *ein unendliches Und-so-weiter*, un infinito *e così via*. Il soggetto schiude la realtà fenomenica come un orizzonte mondano, a partire da un particolare angolo di inclinazione, da una prospettiva sempre contingente, poiché mediata dallo spazio e dal tempo.

Fenomeno non è più ciò che si mostra da sé e che il soggetto esperisce nell'evidenza dell'intuizione; al contrario, esperienza e conoscenza si costituiscono solo attraverso sequenze di visioni parziali, dunque prospettiche – definite da Husserl *Abschattungen*, adombramenti continui. La percezione così come, più in generale, l'esperienza del reale, sono un processo e in quanto tale si costituiscono con e attraverso il tempo. Il reale è un orizzonte dinamico, che non si dona mai una volta per tutte. In questo senso, l'orizzonte è metafora assoluta della nostra percezione, plastica raffigurazione del compito infinito di una conoscenza che non arriva mai al fondamento ultimo delle cose: dietro l'orizzonte non vi è che un altro orizzonte. Questa è, per Blumenberg, la conseguenza più importante della svolta copernicana e l'architrave su cui poggia la razionalità moderna: la scoperta che la nostra esperienza del mondo non può che essere prospettica e parziale e, in quanto tale, temporale, contingente e finita.

3. *La soglia del moderno*

La svolta copernicana – questa è la tesi fondante dell'opera di Hans Blumenberg *Die Genesis der kopernikanischen Welt* – non rappresenta semplicemente la genesi di nuovo paradigma scientifico: essa è il risultato di una lunga e radicale trasformazione, non solo e non tanto del modello del mondo (*Weltmodell*), quanto piuttosto del fondamento stesso su cui l'immaginario europeo ha poggiato per millenni. La «genesi del mondo copernicano», dunque, descrive non solo la nascita dell'età moderna dall'autocatalisi del Medioevo, ma l'epigenesi di una nuova coscienza del mondo e una nuova comprensione della realtà. La *Genesis* non è, dunque, semplicemente un'opera di storiografia filosofica, né, a differenza di *Die Legitimität der Neuzeit*, una (critica della) filosofia della storia: è la fenomenologia delle trasformazioni avvenute nella coscienza dell'uomo europeo fino alle sorgive della razionalità moderna. La *Neuzeit* è, appunto, un'epoca nuova, proprio perché poggia su una differente articolazione e com-

prensione del rapporto tra uomo e mondo, su un nuovo concetto di realtà, su un nuovo *Wirklichkeitsbegriff*. È precisamente questo nuovo concetto di realtà a segnare la discontinuità con le epoche precedenti: se in *Die Legitimität der Neuzeit* Blumenberg caratterizzava il passaggio all'epoca moderna attraverso il gesto faustiano della *Selbstbehauptung*, dell'autoaffermazione di una ragione divenuta autonoma, affrancatasi dai paralogismi in cui l'aveva condotta la metafisica teologica, in *Genesis* la razionalità del moderno è la risposta alla scoperta del carattere contingente, finito, prospettico e temporale dell'esperienza e, *a fortiori*, dell'esistenza umana – scoperta di cui la riforma astronomica diviene metafora assoluta.

La svolta copernicana non è, quindi, che il culmine di un processo di revisione delle categorie filosofiche e degli strumenti concettuali iniziato in realtà già nel XIII secolo. Questa è la *Leitfrage* che guida l'indagine di Blumenberg nella ricostruzione della genesi del mondo copernicano: Cosa è dovuto accadere, affinché si affermasse una comprensione del reale che sovvertisse non solo la filosofia aristotelico-scolastica, ma le fondamentali strutture di senso su cui questa filosofia poggiava? Come è divenuta *possibile* una tale trasformazione, come è divenuta *pensabile*?[13] Essa rappresenta sì una soglia verso un «tempo nuovo» (*neue Zeit*), a patto però di non dimenticare che svolte e soglie (*Wenden* e *Schwellen*) sono metafore, strumenti con cui marchiamo e rappresentiamo plasticamente dei cambiamenti più o meno evidenti. Soglie e svolte, dunque,

[13] A queste ricostruzioni – di cui, per ovvie ragioni di spazio, non è qui possibile rendere conto – sono dedicati i capitoli centrali dell'opera. In particolare, si veda la quarta, fondamentale parte dell'opera, *Der Stillstand des Himmels und der Fortgang der Zeit*, consacrata alla trasformazione del concetto di tempo. Secondo Blumenberg, il tempo è per i Greci struttura cosmica, l'ordine con cui i fenomeni si mostrano all'uomo, secondo la definizione della fisica aristotelica: misura del movimento secondo il prima e il poi. Blumenberg mostra come nel corso dei secoli successivi, a partire da Agostino, il tempo venga via, via mondanizzato, fino a essere interiorizzato, con Kant, come dimensione fondante dell'esperienza individuale. A partire da questi prolegomeni alla storia del concetto di tempo, intesa come storia della scoperta e dell'esperienza dell'uomo europeo con tempo e con la dimensione della temporalità, Blumenberg svilupperà il suo libro più importante, *Lebenszeit und Weltzeit*, pubblicato nel 1986 [*Tempo della vita e tempo del mondo*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1996]. Qui, Blumenberg riprende il tema della temporalità, fondandolo tuttavia sulla descrizione dell'epigenesi della coscienza interna del tempo e delle sue prestazioni – dalle falde sotterranee del mondo della vita fino alle complesse strutture del tempo storico. Contingenza e natura prospettica dell'esperienza trovano fondamento nelle strutture di una coscienza che costituisce se stessa e i suoi oggetti con e attraverso il tempo. Alla contingenza, finitudine e natura prospettica del nostro rapporto col mondo si aggiunge la temporalità – e dunque la storicità – come *conditio sine qua non* su cui si costituisce e si articola la razionalità moderna. Si veda a tal proposito N. Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne*, cit., pp. 163-198.

non «accadono», non «succedono»: non sono eventi storici, ma, al contrario, strumenti retorici, di cui ci serviamo quando vogliamo isolare un accadimento per comprenderlo nelle sue cause e conseguenze. Le svolte epocali (*Epochenschwellen*) sono visibili solo *dopo*, *a posteriori*: sono sintomi evidenti di accadimenti latenti, sotterranei, di smottamenti e derive, allo stesso modo in cui l'eruzione di un vulcano non è che il risultato di infiniti movimenti tellurici che la precedono. Tracciamo soglie per ricostruire condizioni, presupposti e cause di un avvenimento, con lo scopo di rendere comprensibile ciò che accaduto e perché è accaduto in quel modo.

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

Vincenzo Lagioia

The game played out between Fontenelle and Voltaire oscillated between opinion and thought, acceleration and deceleration, faith in the progress of humanity and a nostalgic desire for the shepherd's bucolic condition and the allure of a simple and immediate life. And yet, the century of the Encyclopédie*, through its reading of history, its struggle against superstition and the efforts made towards a systematic collection of humanity's creative expressions, overcame the temptation towards an eternal return, a cyclic movement or a culpable delay in enlightenment. It was time for erudition, reflection and science. Lastly, the time of the world and humanity did not fall back on nor seek refuge in an abstract meta-historical framework, but constructed its own sense, rational and emancipated from obscurantism. The philosophes carried out their own reflections on the idea of an illuminated reason that redefined history, leading the intellectual, the politician and the prophet to rethink the time of individual life in terms of human fraternity.*

Keywords: *Fontenelle, Voltaire, Blumenberg, Encyclopédie, History.*

> Benares, il secondo del mese del topo, l'anno del rinnovamento del mondo 115.652. Luce dell'anima mia, padre dei miei pensieri, tu che conduci nelle vie dell'Eterno, a te, sapiente Shastasid, rispetto e affetto[1].

Si apre così la prima lettera di Amabed a Shastasid, gran brahmano di Madura, dalla lontana Goa, in quell'opera epistolare, pubblicata a Ginevra nel 1769 dal patriarca di Ferney. L'indicazione dell'autore per il lettore è tipica di Voltaire: le lettere di Amabed tradotte dall'abate Tamponet. Già dottore della Sorbona, Tamponnet aveva contribuito a censurare nel 1752 le tesi dell'abate De Prades favorendo così il primo fermo alla pubblicazione dell'*Encyclopédie*[2].

[1] La citazione è presa dalla traduzione italiana di Lorenzo Bianchi all'edizione Moland di Voltaire, *La Princesse de Babylone* e *Les Lettres d'Amabed,* in *Œuvres complètes*, nuova edizione a cura di L. Moland, Paris, Garnier Frères, 1879, vol. XXI, pp. 435-478, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 99.

[2] Sul tema della censura e del contesto storico-politico e sociale intorno all'*Encyclopédie* e al gruppo di Diderot la bibliografia è veramente sterminata, in questa sede richiamo i classici di J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1962, pp. 45-116; F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia. Il capolavoro dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1963, in part. pp. 122-150; J. Lough, *The "Encyclopédie"*, Lon-

Le mie considerazioni, nel presente saggio, non sono interessate alla specifica opera di Voltaire che peraltro Diderot definisce «priva di gusto, di finezza, di invenzione, riproposizione di tutte le vecchie cattiverie che l'autore ha prodotto contro Mosè e Gesù Cristo, i profeti e gli apostoli, la chiesa, i papi, i cardinali, i preti e i monaci»[3], quanto ad alcune riflessioni sulla storia, sulle civiltà, sui costumi, sui modi del vivere di un'umanità non osservata attentamente, una critica a quella che passava come storia universale ma che non lo era, e nello specifico, alla disillusione per l'opera di Bossuet.

La *querelle* comincia quando Madame du Châtelet, *femme philosophe*, nel 1740 veniva condotta dal filosofo, attraverso lo studio della fisica a quello della storia, postulando però un'altra storia: «Elle cherchait une histoire qui parlat à la raison»[4]. È proprio Blumenberg, nel capitolo dedicato al "Ritardo dei Lumi" dell'opera *Lebenszeit und Weltzeit*, a ricordare questo episodio[5]. Una considerazione che partiva da più lontano da quando l'uomo, dimenticando l'universo, si era occupato appunto di scrivere una storia universale: «Elle se plaignit qu'un homme si éloquent oubliat en effet l'univers dans une histoire universelle»[6].

Sbilanciamento colpevole, miopia intellettuale, bigottismo clericale. L'attacco alla cultura giudaico-cristiana, alla sua opprimente modalità impositiva, non era nemmeno tanto velato[7]. Del resto altrettanto retorica e strumentale, come sempre, è la meraviglia che Voltaire attribuisce alla reazione di madame du Châtelet verso il vescovo eloquente ed erudito. Per il delfino è necessario sapere che

don, Longman, 1971, pp. 61-136; E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999; la sintesi di P. Quintili, *Illuminismo ed Enciclopedia*, Roma, Carocci, 2003. Sull'abate De Prades lo studio più recente è quello di J.D. Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment. Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2010. Una sintesi storiografica sulla figura dell'abate è presentata nel mio saggio *Immagini di un settecento francese: Jean-Martin De Prades, o del cristianesimo illuminato*, in «Società e Storia», 154 (2016), pp. 677-703.

[3] Citata da L. Bianchi nell'introduzione alle *Lettere di Amabed*, cit., p. 97.

[4] Voltaire, *Remarques pour servir de Supplement à l'Essai sur les mœurs de l'esprit des nations* (1763), II, in *Œuvres complètes*, Basel, 1792, vol. XXIX, p. 159.

[5] H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. L'opera che citiamo è nella versione italiana *Tempo della vita e tempo del mondo*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1996.

[6] Citata da H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 257.

[7] Su Voltaire e la polemica anticristiana mi permetto di suggerire la recente e preziosa lettura del saggio di R. Campi, *Gesù senza cristianesimo: strategie della polemica anticristiana in Voltaire*, in «Archivi di Studi Indo-Mediterranei», VII (2017), on-line: http://archivindomed.altervista.org/ASIM-7_Campi_VOLTAIRE_JESUS.pdf.

la religione e la politica sono le uniche realtà utili alla sua persona e al suo popolo, come pure sapere che parlando di religione si intende quella vera e quella utile che per Bossuet è il cristianesimo romano:

> Vous voyez tous les siècles précédents se développer, pour ainsi dire, en peu d'heures devant vous : vous voyez comme les empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion, dans ses différents états, se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps[8].

Che fine hanno fatto gli Indiani, i cinesi o gli Arabi? Dibattito antico e nuovo, la prospettiva e l'osservazione delle civiltà altre però, in questi anni costituisce un luogo letterario e di dibattito insidioso. Certamente Voltaire avrebbe gioito nel vedere quanto, solo il XXI secolo, avesse potuto produrre sulla storia delle arti, delle scienze, dei costumi di quelle civiltà che storiograficamente, come ha scritto Frederick Starr, rappresentano un *Lost Enlightenment*[9].

Se è vero che, alla luce di un'analisi storico-critica attenta, al 1512, corrispondente all'anno del rinnovamento del mondo 115.652 come ricorda la prima lettera di Amabed, l'Inquisizione romana non era stata riorganizzata (solo nel 1542) e a Goa nel 1560, e che la Mandragora di Machiavelli a cui assistono a Roma i due giovani indiani, verrà rappresentata solo nel 1520, ecco a queste vere e proprie licenze di Voltaire si affiancano analisi puntuali mutuate dall'opera fondamentale del 1756 l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.*

È Blumenberg, come ricordavo, ha riflettere sul tema «tempo, ragione, accelerazione e ritardo», un confronto sul concetto di storia ciclica e/o progressiva, della sua rappresentazione, della sua formulazione e portata metodologico-scientifica, con rimandi al Fontenelle degli idoli e del loro smascheramento, alla *querelle* tra gli antichi e i moderni, e ad un Voltaire dalle note considerazioni sui costi temporali riguardanti il ritardo, agli allargamenti e al rischiaramento della ragione, nel progresso raggiunto in una prospettiva ottimistica par-

[8] J.-B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 40. Sul tema dell'apologetica cattolica nella Francia del XVIII secolo si ricordano i classici W.R. Everdell, *Christian Apologetics in France, 1730-1790: The Roots of Romantic Religion*, New York, E. Mellen Press, 1987; S.-A. Coppola, *L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières*, in «Revue de l'histoire des religions», 205 (1988), pp. 151-180; D. Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L 'antiphilosophie au temps des Lumière*, Paris, Albin Michel, 2000.

[9] Cfr. S.F. Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

tendo dalla considerazione di trovarsi nel «siècle le plus éclairé qui fut jamais»[10] consapevoli però che «il faut du temps pour tout»[11].

> En 1593, le bruit courut que, les dents étant tombées à un enfant de Silésie âgé de sept ans, il lui en était venu une d'or à la place d'une de ses grosses dents. Horstius, professeur en médecine dans l'université de Helmstad, écrivit, en 1595, l'histoire de cette dent, et prétendit qu'elle était en partie naturelle, en partie miraculeuse, et qu'elle avait été envoyée de Dieu à cet enfant pour consoler les chrétiens affligés par les Turcs![12]

È chiaramente il tempo nel quale la storia si scrive a manifestare la crudeltà e la follia dell'idolo, di un dente che ha la forza di fermare gli infedeli. Ed è la medesima follia, con il suo cinismo, a rivelarsi e a presentare il suo conto. Così Fontenelle, a chiosa del IV capitolo qui citato, scrive:

> Surtout quand on écrit des faits qui ont liaison avec la religion, il est assez difficile que, selon le parti dont on est, on ne donne à une fausse religion des avantages qui ne lui sont point dus, ou qu'on ne donne à la vraie de faux avantages dont elle n'a pas besoin. Cependant on devrait être persuadé qu'on ne peut jamais ajouter de la vérité à celle qui est vraie, ni en donner à celles qui sont fausses[13].

Certo è sulla verità che Fontenelle focalizza la sua riflessione. Una verità storica che dice di sé senza aggiunte, senza maschere o pesanti e disturbanti drappeggi.

Attraverso una stringente analisi in cui la ragione assume le contingenze di una storia in progressione cronologica e in avanzamenti scientifici, Blumenberg rappresenta un dialogo a distanza tra Fontenelle e Voltaire proprio sul senso della storia, del tempo nella costante prospettiva della comprensione della modernità e della sua assunzione. Al vaglio d'indagine sono consapevolezze e concetti significativi: enormità dello spazio, enormità del tempo. È il legame tra razionalità ed esperienza della storia che giustifica l'accettazione di un ritardo, di una delusione.

Il riferimento agli *Entretiens sur la pluralité des mondes* del 1686, alle prefazioni importanti delle edizioni del 1708 e del 1744, illumina sulle svolte significative del dato scientifico: le stelle non sono i

[10] Citato in H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 249.
[11] Voltaire, *Lettres d'Amabed*, in *Œuvres complètes*, Basel, 1792, vol. LXVI, p. 44.
[12] Fontenelle, *Histoire des Oracles*, chez G. de Luyne, Paris, 1686, pp. 32-33.
[13] Ivi, pp. 35-36.

mondi abitabili. Certo gli Antichi erano giovani nelle loro osservazioni e noi, pur vecchi, ci aggrappiamo al passato in una forma conservativa. La *prudente lacheté* che Voltaire rimproverava a Fontenelle, altro non era, ricorda Riccardo Campi nella sua introduzione alla *Storia degli Oracoli*, una maniera di tenere le contraddizioni che Voltaire invece avrebbe risolto con quel misticismo dei tempi lunghi ricordato da Blumenberg [14].

Eppure, la scrittura del proto illuminista e *secrétaire perpétuel*, aveva contribuito in maniera centrale a quella accelerazione verso la modernità ampliamente accolta e registrata dalla critica storica successiva. Sottraeva la disputa sulla credulità umana, su ciò (chi) ispirava gli oracoli, sulla divinizzazione, alla teologia. Gli oracoli hanno smesso di parlare con la venuta di Cristo? Se i demoni hanno agito in autonomia, se i miracoli, come del resto aveva provato a sostenere con la *majeur* alla Sorbona de Prades, potevano essere vagliati alla lente della storia, dell'analisi critica, della profezia, forse il cristianesimo avrebbe potuto rappresentare un'etica, un pensiero, una forma, pur con i limiti del contingente? La crisi della modernità era anche questa.

Fontenelle che avrebbe visto Luigi XIV governare e morire, che avrebbe assistito alla revoca dell'editto di Nantes, era ben consapevole che, come scriverà nel *De l'origine des Fables*: «tutti gli uomini si assomigliano tanto, che non vi è popolo le cui stupidaggini, non ci debbano far tremare» [15]. L'attacco dei gesuiti Baltus e Le Tellier registrava anch'esso un ritardo ormai iscritto nella medesima accelerazione della modernità. I fatti, le incongruenze, i saperi, ben sistemati nell'albero enciclopedico, subivano un attacco ascrivibile più a competizioni e invidie intellettuali, a posti di potere e di prestigio, che a statuti epistemologici. La modernità non poteva essere fermata, o meglio, non con un dente o un miracolo. L'idolo appariva nudo e smascherato [16].

Le voci *Histoire* di Voltaire e *Chronologie Sacrée* di Diderot, in questo, aiutano a fare chiarezza sul concetto qui indagato. Voltaire ricorda che la storia «c'est le récit des faits donnés pour vrais;

[14] Fontenelle, *Storia degli Oracoli*, cura e introduzione di R. Campi, Milano, Edizioni Medusa, 2006, pp. 5-24, p. 11.

[15] Citato da R. Campi, in *Storia degli Oracoli*, cit., p. 15.

[16] Del contesto storico-politico ne parla ampiamente M. Bouchard, *L'Histoire des Oracles de Fontenelle*, Paris, SFELT, 1947. Su Fontenelle fondamentale rimane il lavoro di A. Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Editions A.-G. Nizet, 1972.

au contraire de la fable, qui est le recit des faits donnés pour faux». Ogni categoria riempie il suo luogo: l'opinione con la lista degli errori umani, le arti e la loro storia, ancora la storia sacra e quella profana, la prima però è *une suite des operations divines et miraculeuse* e subito, sottolinea, «je ne toucherai point à cette matiere respectable»[17]. Prudenza imputata, prudenza praticata. Certo non è accettabile, continua il patriarca di Ferney, che la nazione più antica di tutte, quella Cinese, quella che ha inventato pressoché tutte le Arti, non compaia nella nostra storia con la dignità che merita. Questione di metodo ma anche questione di verità, storica, pur sempre necessaria alla medesima accelerazione, al processo di fiducia nella ragione che nell'impresa enciclopedica, ricorda Blumenberg, avrebbe trovato una sintesi quasi irripetibile[18].

Tale consapevolezza faceva la modernità. Su questo Voltaire ha manifestazioni continue ed evidenti e sempre Blumenberg le registra attentamente. L'esame delle verità incontestabili, la lingua, la tradizione giuridica, i costumi, permettono di poter tentare un'operazione di sistema su ciò che appartiene alla leggenda, al favoloso, al fazioso. Su questo Voltaire, in una significativa *querelle*, si era posto in dialogo con la tradizione erudita dei bollandisti e dei padri maurini[19]. Nel *Traité sur la tolérance*, nel capitolo dedicato alle persecuzioni dei cristiani e al ruolo attivo di alcuni imperatori roma-

[17] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art. *Histoire*, chez Briasson-Le Breton, Paris, 1765, t. VIII, pp. 220-221. s.f. : «C'est le récit des faits donnés pour vrais; au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux. Il y a l'histoire des opinions, qui n'est guère que le recueil des erreurs humaines; l'histoire des Arts, peut-être la plus utile de toutes, quand elle joint à la connoissance de l'invention & du progrès des Arts, la description de leur méchanisme; l'Histoire naturelle, improprement dite histoire, & qui est une partie essentielle de la Physique. L'histoire des événemens se divise en sacrée & profane. L'histoire sacrée est une suite des opérations divines & miraculeuses, par lesquelles il a plû à Dieu de conduire autrefois la nation juive, & d'exercer aujourd'hui notre foi. Je ne toucherai point à cette matière respectable».

[18] Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., pp. 253 ss. Su Blumenberg e i temi qui trattati, per un approfondimento, si veda M. Spallanzani, *Entre la lumière et l'ombre. Blumenberg interprète de la philosophie des Lumières*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», 1 (2012), pp. 79-94. Anche J.-C. Monod, *Les mondes de Hans Blumenberg. Présentation: mythe, métaphore, modernité*, in «Archives de philosophie», 67-2 (2004), pp. 203-209.

[19] L'operazione di divulgazione storica compiuta da Voltaire, di utilizzo delle fonti e di uso polemico delle stesse, sono stati oggetto di ampia indagine. Rimando ai lavori di Furio Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958; I.O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969; B. Eugene Schwarzbach, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Genève, Droz, 1971; K. O'Brien, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 21-55; J.-I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, pp. 110 ss.

ni, Voltaire sfida una solida narrazione semi dogmatica attraverso la messa a sistema delle fonti utilizzate e un'audace analisi storiografica. Su tutto questo gli storici sarebbero ritornati ancora secoli dopo formulando ipotesi e conclusioni non molto distanti da quelle del filosofo[20].

> Le mensonge en a trop longtemps imposé aux hommes; il est temps qu'on connaisse le peu de vérités qu'on peut démêler à travers ces nuages de fables qui couvrent l'histoire romaine depuis Tacite et Suétone, et qui ont presque toujours enveloppé les annales des autres nations anciennes. Comment peut-on croire, par exemple, que les Romains, ce peuple grave et sévère de qui nous tenons nos lois, aient condamné des vierges chrétiennes, des filles de qualité, à la prostitution? C'est bien mal connaître l'austère dignité de nos législateurs, qui punissaient si sévèrement les faiblesses des vestales. […] Accordons que les Romains ont fait mourir une multitude de chrétiens pour leur seule religion: en ce cas, les Romains ont été très condamnables. Voudrions-nous commettre la même injustice? Et quand nous leur reprochons d'avoir persécuté, voudrions-nous être persécuteurs? S'il se trouvait quelqu'un assez dépourvu de bonne foi, ou assez fanatique, pour me dire ici: Pourquoi venez-vous développer nos erreurs et nos fautes? pourquoi détruire nos faux miracles et nos fausses légendes? Elles sont l'aliment de la piété de plusieurs personnes; il y a des erreurs nécessaires; n'arrachez pas du corps un ulcère invétéré qui entraînerait avec lui la destruction du corps, voici ce que je lui répondrais[21].

Rimane vero che, come lo stesso ricorda sempre nell'articolo *Histoire*, sulla certezza della storia, se non rispetto alle dimostrazioni matematiche, possiamo parlare solo di probabilità: il richiamo ancora una volta è a de Prades e all'articolo *Certitude*:

> Ce qui répugne au cours ordinaire de la nature ne doit point être cru, à moins qu'il ne soit attesté par des hommes animés de l'esprit divin. Voilà pourquoi à l'article Certitude de ce Dictionnaire, c'est un grand paradoxe de dire qu'on devroit croire aussi bien tout Paris qui affirmeroit avoir vû résusciter un mort, qu'on croit tout Paris quand il dit qu'on a gagné la bataille de Fontenoy. Il paroît évident que le témoignage de tout Paris sur une chose improbable, ne sauroit être égal au témoignage de tout Paris sur une chose probable. Ce sont là les premieres notions de la saine Métaphysique. Ce

[20] Cfr. D. Boyarin, *Mourir pour Dieu: L'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, Bayard, 2004; R. González Salinero, *Le persecuzioni contro i cristiani nell'Impero romano. Approccio critico*, prefazione di M. Pesce, Perugia, Graphe.it edizioni, 2009; J. Rüpke, R. Alciati (a cura di), *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Brescia, Morcelliana, 2013; C. Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, HarperCollins, 2013.

[21] Voltaire, *Traité sur la tolérance*, s.n., 1763, chap. X, pp. 72-74.

> Dictionnaire est consacré à la vérité; un article doit corriger l'autre; & s'il se trouve ici quelque erreur, elle doit être relevée par un homme plus éclairé[22].

Efficace e immortale l'affermazione di Voltaire. In un gioco di riflessi, di rischiaramento reciproco, quasi in una gara al traguardo, Fontenelle si ferma e cede la staffetta. Riccardo Campi lo presenta come un turiferario della ragione, non desideroso di creare nuove ipostasi e nuovi dogmi. Blumenberg lo consegna all'idillio del pastore. Solo a lui si addice l'ozio e il canto. Non al contadino, non al cacciatore, non al pescatore. Domanda inaccoglibile per Voltaire è «perché i pastori sono felici», e soprattutto perché il cittadino debba fare un passo indietro a favore del pastore.

Per Fontenelle, attraverso la voce di Blumenberg, i lumi possono promettere solo una forma secondaria di vita felice. La ragione è diventata metodo, esige tempi lunghi, *enclaves* istituzionali, la vita nomade è un'arte, forse l'arte dell'elusione. Ancora una volta l'incompiuto è nell'eterna tensione all'infinito. Eppure, per Fontenelle, lo spirito umano non basta per il finito, difficile pensarlo per l'infinito: è la non accettazione del limite. La storia, appunto, è determinata da quantità finite, siano esse anche quantità di errori. Rimane vero che Fontenelle preferisce non rifugiarsi negli Antichi, poiché significherebbe non scegliere il progresso. Citando Kant, Blumenberg ricorda che «gli alberi degli antichi non erano più grandi di oggi»[23].

Eppure il limite è rappresentato dalla somiglianza dell'uomo, nelle epoche e nei contesti. *Les sottises* non devono spaventare e pur costituendo un inventario di cui la storia si serve, aumentando le falsità o consolidando le verità, non possono distrarre dal tema centrale: l'uomo è la *source des choses*. Ciclicità della storia o progressione?

Obiettivo della modernità, di cui le *Lumières* rappresentano una sorta di accelerazione, è quello di rendere irreversibile il processo storico e il consolidamento della ragione nel tempo. L'*Encyclopédie*, in questo, prova ad avvicinare il tempo della storia al tempo del mondo. Il monito di Voltaire *regagnos le temps perdu* vuole invitare appunto ad accelerare, ad insistere sul metodo a partire appunto dalla storia: il dibattito sul diluvio universale[24], le infinite operazioni storiografiche

[22] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art. *Histoire*, cit., t. VIII, p. 224.

[23] H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 224.

[24] Fondamentale è lo studio di M.S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du 18e siècle : le mythe du Déluge universel*, Paris, Honoré Champion, 2001.

da Pluche con lo *Spectacle de la nature* (considerata da Voltaire come un insieme di testi ridicoli)[25], all'abate Yvon con *l'Abrégé de l'histoire de l'Église depuis son origine jusqu'à nos jours* e ancora con l' *Histoire de la religion où l'on accorde la philosophie avec le christianisme.*

Certamente, ancora Blumenberg lo ricorda, depotenziare il valore simbolico e scientifico (presentato come tale) della cronologia biblica fu fatto importante. L'articolo citato dell'*Encyclopédie* è un esempio e un tentativo di dotta divulgazione su un tema che solo per le infinite comparazioni porta a uno svelamento necessario. In quelle pagine, non dimentichiamo, si confrontarono posizioni differenti. Lo stesso Diderot, ad esempio, avrebbe preso le distanze dall'abate de Prades su un tema, oggi assolutamente irrilevante per la filologia biblica, quale quello dell'attribuzione autoriale a Mosé del pentateuco. Prudenza anche questa?

Poco importa se l'«insuperabile inventario» come Voltaire indicò, tra le varie definizioni, l'*Encyclopédie*, si inseriva nel presente sufficiente di una ragione trionfante. La partita sulla storia però, tra Fontenelle e Voltaire, era tutta da giocare. Per Fontenelle, in merito al legame di correlata dipendenza tra fatti storici e natura umana, esiste una costanza vitale, una ciclica fatalità in cui il progresso è ombra momentanea sia pur ricorrente. Voltaire al contrario registra i mutamenti. Nelle *Observations sur l'Histoire* richiama il tema della scoperta dell'America e delle conseguenze dovute all'incontro. Necessaria è una storia che parli alla Ragione. Dietro il databile è fondamentale osservare la creativa operazione dell'uomo, nel tempo, in progresso. L'*opinion*, su Dio, sui fatti, in questa accelerazione, non consolida l'assunzione della modernità ma la sposta su un incerto, su un personale e intimistico percorso che riconduce alla ciclicità.

L'appello di Diderot, in *Chronologie Sacrée*, è scritto però in questa difficile lotta filosofica politica, civile, che le *Lumières* compiono in seno alla modernità e alla sua accelerazione: *mais que disent le bon sens, l'experience, et la raison?* [26].

[25] Cfr. sul rapporto tra Pluche e Voltaire lo studio di C. Mervaud, *Voltaire et la physico-théologie. Lectures de l'abbé Pluche*, in «Revue Voltaire», 10 (2010), pp. 159-178.

[26] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art. *Chronologie Sacrée*, cit., t. III, 396 : «Mais que disent le bon sens, l'expérience, & la raison? Qu'en supposant, comme il est juste, l'autorité de l'Ecriture sainte, les hommes ont vecu ensemble longtems après le déluge; qu'ils n'ont formé qu'une société jusqu'à ce qu'ils ayent été assez nombreux pour se séparer; que quand Dieu dit aux enfans de Noé de peupler la terre & de se la partager, il ne leur ordonna pas de se disperser cà & là en solitaires, & de laisser le patriarche Noé tout seul; que, quand il les benit pour croître, sa volonté étoit qu'ils ne s'étendissent qu'à

La ragione, come scriverà Blumenberg in *Lebenszeit und Weltzeit* (*Tempo della vita e tempo del mondo*), avrà compiuto il suo compito di de-divinizzazione dell'onnipotenza e annullato ogni escatologica verità. L'uomo autore della proprio conoscenza è pure il protagonista della storia. La ragione auto affermandosi legittima la modernità (*Neuzeit*)[27].

> è qualche giorno, mio caro brahamano, che non ti scrivo. Ne sono causa le premure di cui siamo onorati. Il nostro monsignore ci diede un eccellente pranzo, insieme a due giovanotti vestiti di rosso dalla testa ai piedi. Hanno la dignità di cardinale, come a dire cardine di una porte: uno è il cardinale Sacripante, e l'altro il cardinale Facchinetti. Sono i primi della terra dopo il vice Dio; così si dà loro il titolo di vicari del vicario. Per diritto, che è senza dubbio diritto divino, sono uguali ai re e superiori ai principi, e hanno soprattutto immense ricchezze. Meritano certamente tutto ciò, vista la grande utilità per cui sono al mondo[28].

Si conclude così l'ultima lettera di Amabed. Se è il sorriso la risposta ad Amabed, l'utilità di quella accelerazione che fu la modernità e il suo rischiaramento, pare a tutti terribilmente evidente.

mesure qu'ils croitroient; que l'ordre, croissez, multipliez, & remplissez toute la terre, suppose une grande multiplication actuelle; & que par conséquent ceux qui, avant la confusion des langues, envoyent Sem dans la Syrie ou dans la Chaldée, Cam en Egypte, & Japhet je ne sais où, fondent là-dessus des chronologies de royaumes, font regner Cam en Egypte sous le nom de Menez, & lui donnent, après soixante-neuf ans au plus écoulés, trois successeurs dans trois royaumes différens; que ces auteurs, dis-je, fussent-ils cent fois plus habiles que Marsham, nous font l'histoire de leurs imaginations, & nullement celle des tems».

[27] Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., pp. 98 ss.

[28] Voltaire, *Le Lettere di Amabed*, cit., p. 145.

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

Piero Schiavo

The present paper revisits the history of Democritus ridens' *legendary image, transmitted by the Pseudo-Hippocratic Letters and by the well-known opposition between Democritus' laughter and Heraclitus' compassionate tears. The main idea is that this image represents a sort of "absolute metaphor" of the relationship between the philosopher and the multitude, or between epistemic knowledge and doxa. This absolute metaphor finds place at the intersection of three other famous metaphors analysed by Hans Blumenberg. The image I analyse has acquired different meanings throughout the centuries, according to the sensitivity of each age and according to the image of the philosopher that each age has embraced.*

Keywords: *Democritus ridens, Pseudo-Hippocratic Letters, Lucianus, Montaigne, Burton, Descartes, Encyclopédie.*

1. *Democrito esce dalla caverna*

Nell'ambito delle sue analisi delle metafore assolute, adottate come strumento ermeneutico per una lettura della storia della filosofia ripercorsa a partire dalla semantizzazione di alcune figure topiche e dalle loro traslazioni di senso in ogni epoca, in tre occasioni soprattutto Hans Blumenberg ha preso in considerazione il mutarsi nel corso dei secoli dell'immagine del filosofo e del rapporto tra filosofia ed esistenza[1]. Ora proponendo il riso della donna di Tracia come «prefigurazione più efficace e duratura di tutte le tensioni e le incomprensioni tra mondo della vita e teoria»[2]; ora mostrando nelle diverse elaborazioni e variazioni dell'immagine del naufragio,

[1] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6 (1960), pp. 7-142, pubblicato postumo in volume nel 1997, *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, [*Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M.V. Serra Hansberg, Milano, Raffaello Cortina, 2009]. Scrive Blumenberg che dalle metafore si ricavano «stili di condotta nel mondo» (p. 17), e che analizzando le metafore assolute nella storia è possibile tracciare una curva storica, unendo i vari punti messi in evidenza nell'analisi dei singoli casi (p. 37).

[2] H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987 [*Il riso della donna di Tracia*, trad. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1988, p. 11].

che introduce il secondo libro del *De rerum natura*, il «paradosso della metaforica dell'esistenza»[3], i rischi cioè dell'esistenza umana e la consapevolezza filosofica dei medesimi; ora, infine, leggendo il mito platonico della caverna come il racconto di ciò che accade quando il filosofo «si arrischia a dire la verità, a compiere il pericoloso passaggio dal mondo dell'illusione a quello del reale»[4].

Nell'intersezione semantica tra queste tre metafore si colloca, vorrei suggerire, la storia di un'altra celebre figura della filosofia e di un'altra posa del filosofo, protagoniste di una metaforica della contrapposizione tra *doxa* ed *epistème*, per dirla in termini specifici del lessico della filosofia, o tra lo sguardo miope dell'uomo e la vista più profonda e consapevole del filosofo, per citare Starobinski; una metaforica che ha come corollario la distanza spesso critica tra il filosofo e la condizione umana.

Il riferimento è ad un altro celebre riso, quello di Democrito, anch'esso di origini antiche e anch'esso dalle numerose evocazioni fino all'età moderna e oltre: un riso tramandato da due tradizioni distinte, ma in buona parte convergenti, che ne fanno entrambe il motivo di una critica alla vanità umana e allo stesso tempo della distanza – e dell'incomprensione – tra la moltitudine e il filosofo. Un filosofo che nella sua scelta di vivere appartato dalla società umana rivendica la propria superiorità, cercando una sorta di rivincita sui fraintendimenti che condannano la sua presunta eccentricità.

Da un lato, dunque, troviamo il motivo che vede contrapposti il riso sprezzante del filosofo di Abdera alle lacrime compassionevoli di Eraclito, entrambi rivolti al gran spettacolo del mondo che, non a caso, la tradizione iconografica ha solitamente rappresentato con un globo terraqueo inserito tra le loro due figure e spesso indicato da entrambi. Dall'altro, la storia di un testo apocrifo tanto famoso quanto apprezzato e a lungo ritenuto originale – le *Lettere* pseudoippocratiche sulla follia di Democrito – mantiene vivo nei secoli il racconto del leggendario incontro tra il filosofo dell'atomismo e Ippocrate, chiamato a curare la presunta pazzia del più saggio dei cittadini di Abdera, descritto come solitario nell'attendere ai suoi studi sulle carcasse degli animali, trasandato nel vestire, folle nel ridere di ogni cosa.

[3] H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 [*Naufragio con spettatore*, trad. it. di F. Rigotti, Bologna, il Mulino, 1985, p. 31].

[4] H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, [*Uscite dalla caverna*, trad. it. di M. Doni, Milano, Medusa, 2009, p. 638].

Ciò che questo contributo si propone di analizzare, ripercorrendo le suggestioni suggerite da Blumenberg e a partire da queste immagini e da una veloce ricognizione di alcune loro più importanti occorrenze, declinazioni e usi tra gli autori del Sei-Settecento in particolare, è il modo in cui è andata modificandosi l'immagine del filosofo nella modernità: dalla sua posa sprezzante rispetto alle ombre e alle passioni che confondono gli uomini, all'indifferente distanza dal naufragio della condizione umana, fino all'impegno militante per essa, allo scopo di fugare grazie al lume della ragione – e di una verità che ora diviene «acquisizione» e non più «dono»[5] – le ombre dell'ignoranza, e di combattere gli esiti pericolosi di alcune passioni, come superstizione e intolleranza.

2. *Il riso di Democrito tra antichità e modernità*

Democrito, dunque. È con lui, scrive Blumenberg, che per la prima volta entra in crisi il modello di cosmo greco. Non è un caso, allora, che il recupero del suo atomismo «nella forma datagli da Lucrezio ed Epicuro» rappresenti uno dei «fenomeni essenziali […] dell'età moderna ai suoi albori»[6].

Grazie all'ipotesi così moderna della pluralità dei mondi, innanzitutto: ipotesi con la quale l'Illuminismo «giocherà fino in fondo», nella sua portata critica «nei confronti dell'uomo e della coscienza della sua superiorità nel cosmo»[7], al fine di consentire l'autoaffermazione della ragione nei vuoti lasciati dalla teologia e dall'illusione antropocentrica.

Con la sua negazione di una razionalità alla base del creato, infine: all'ipotesi di un modello preesistente all'intervento plasmante del Demiurgo platonico viene contrapposta l'idea dell'assenza di qualsiasi *ratio creandi*[8]. Essendo inoltre le configurazioni degli atomi infinite, non solo sono possibili infiniti altri mondi, ma nulla rende necessario l'ordine del mondo in cui viviamo[9]: una realtà che continuamente si crea e si disgrega resta allora del tutto indifferente all'uomo, che perde così sia la sicurezza del suo primato teologico

[5] H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia,* cit., pp. 23-25.

[6] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988² [*La legittimità, dell'età moderna*, trad. it. di C Marelli, Genova, Marietti, 2009, p. 157].

[7] Ivi, p. 163.

[8] Ivi, p. 158.

[9] Ivi, p. 163.

sulle altre creature, sia la tranquillità di un ordine teleologico pensato a sua misura, sia ogni garanzia di conoscibilità tanto di una verità non più passivamente ottenibile attraverso i paradigmi dell'*adeguatio* o della *contemplatio* – ma tutta da ricercare attivamente –, quanto di un ordine anch'esso tutto da produrre.

Lo aveva già intuito Luciano, che nel suo *Vitarum auctio* fonda teoreticamente [10] il riso del filosofo sui vuoti di senso di una realtà continuamente mutevole, presentando tuttavia Democrito in una situazione tipicamente democritea, in cui il filosofo è allo stesso tempo soggetto e oggetto del riso. Nell'asta dei filosofi messa in scena in questo dialogo, Democrito, venduto in coppia con Eraclito, risponde irriverente al compratore curioso del motivo del suo perpetuo riso, confessando di ridere perché tutto gli appare ridicolo in una realtà meramente *apparente,* dove ogni cosa non è che «vuoto e movimento e infinità di atomi» [11].

Lo aveva suggerito anche l'autore anonimo delle *Lettere* pseudoippocratiche, descrivendo un Democrito isolato e sprezzante delle faccende umane, occupato a riflettere sugli «infiniti altri Democriti» [12] e a dissecare la realtà, ora con lo sguardo più consapevole del teoreta – sia che cerchi la causa della follia nelle carcasse degli animali, sia più in generale che individui negli atomi e nel vuoto i principi della realtà medesima –, ora con lo sguardo più acuto del moralista che vorrebbe «scoperchiare le case» [13] per trovare argomenti per la sua critica alla vanità umana.

> sono illusi dalle cose comuni, che considerano *salde*, giudicando senza tener conto del loro *movimento disordinato* […] Se uno si preoccupa di fare ogni cosa secondo le sue forze, conserva la sua vita inconcussa, conoscendo a fondo se stesso e comprendendo chiaramente qual è la sua composizione [14].

È una questione di vista, afferma Democrito [15], proprio lui che, secondo una nota leggenda, si sarebbe accecato volontariamente

[10] È la tesi di Z. Stewart in *Democritus and the Cynics*, in «Harvard Studies in Classical Philology» 63 (1958), pp. 179-191.

[11] Luciano, *Opere*, ed. it. a cura di V. Longo, Torino, UTET, 1993, p. 513.

[12] Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, a cura di A. Roselli, Napoli, Liguori, 1998, p. 33.

[13] Ivi, pp. 73-74.

[14] Ivi, p. 69, corsivo mio.

[15] Ivi, p. 69-70: «la percezione sola, attraverso la precisione del pensiero, vede lontano». J. Starobinski, *Democrito parla*, trad. it. di F.F. Basso, in R. Burton, *Anatomia della malinconia*, trad. it. di G. Franci, Venezia, Marsilio, 1994, p. 29.

pur di evitare le distrazioni delle apparenze sensibili: uno sguardo debole e miope, che si ferma all'apparenza e abbraccia l'opinione, non vedrà mai né in profondità – gli atomi e il vuoto, e quindi il naufragio nell'instabilità del reale – né in lontananza – i mondi infiniti, e quindi il naufragio in un universo senza più centro –, e non saprà mai giudicare le azioni umane secondo il loro vero valore. Il filosofo allora, forte del suo sguardo più consapevole che solo a lui appartiene, non gode tanto della sua sicurezza sulla terraferma, né si compiace della sua estraneità al generale naufragio dell'umanità, ma ride beffardo di esso, con un riso «anticomunicativo» [16] che marca un distacco netto rispetto alla condizione umana.

In questo senso lo adotterà in un primo momento Montaigne che, ritiratosi nella solitudine meditativa della sua *librairie,* confesserà di preferire il riso di Democrito

> non perché sia più piacevole ridere che piangere, ma perché è più sprezzante, e ci condanna più dell'altro; e mi sembra che non possiamo essere mai tanto disprezzati quanto lo meritiamo […] la nostra propria e peculiare condizione è tanto ridicola quanto risibile.

Montaigne si fa così portavoce di una preferenza e di una posa condivise per tutto il XVI secolo e oltre, seppur con alcune oscillazioni e ripensamenti che smorzeranno infine la portata critica del riso e del distacco del filosofo. Le aggiunte apportate alla terza ed ultima edizione dei *Saggi* finiscono infatti per neutralizzare il riso di Democrito in virtù di un più indulgente relativismo che tollera la vanità come espressione naturale della condizione umana, e condanna la «rigidità tirannica» di chi deride e non sopporta «una forma diversa dalla propria» [17], riconoscendo che «è proprio dei più incapaci guardare gli altri uomini dall'alto» (III, VIII, 1249).

Debitore allo scetticismo di Sesto Empirico di recente riproposta [18], il filosofo rinuncia alla superiorità sulla folla, ma non per questo aderisce alla sua follia; senza smarrirsi nel generale naufragio, perde tuttavia a poco a poco la posizione privilegiata dell'osservatore dello spettacolo del mondo, ormai ben consapevole di una condizione

[16] Ivi, p. 31.

[17] Montaigne, *Saggi*, trad. it di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1998, III, VIII, 1236. M. aggiunge anche che non esiste «sciocchezza più grande e più cocciuta, né più stravagante, di sdegnarsi e stizzirsi delle sciocchezze della gente», *ibid.*

[18] H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, cit., pp. 80-81.

umana che accomuna tutti e che lo priva quindi del diritto di riderne («ogni uomo porta in sé la forma intera della condizione umana»[19]).

Nel 1621 Robert Burton darà alle stampe l'opera che lo rese celebre perlomeno in Inghilterra, l'*Anatomy of melancholy*, nascondendosi dietro allo pseudonimo di *Democritus junior* e giustificando la sua scelta nella lunga *Avvertenza al Lettore* premessa al testo di quella che si presenta come una vera e propria enciclopedia sulla "malattia elisabettiana" e un mosaico delle follie della condizione umana. Entrambi di temperamento malinconico perché entrambi – a suo dire – nati sotto Saturno; amanti perciò della solitudine studiosa e indifferenti alle «agitazioni e preoccupazioni del mondo»[20] e quindi semplici spettatori, al sicuro in «un posto elevato», «delle avventurose vicende degli uomini, di come essi recitino le loro parti […] come accade di solito sulla scena di un teatro»[21]; entrambi, infine, intenti nella scrittura di un saggio sulla follia, sia Democrito sia *Democritus Junior* contemplano come il saggio stoico il vano agitarsi degli uomini e la loro miseria. E ne ridono. La violenta satira di Burton contro l'umanità in generale, e contro i suoi connazionali in particolare, ricalca le parole di Democrito riportate da Ippocrate nella lettera a Damageto, ma con alcune importanti differenze che tradiscono la nuova immagine che il filosofo assume nel corso del secolo, sempre meno incline ad un riso solo distruttore e assai più geloso di conservare la *libertas philosophandi* che solo una vita ritirata può garantire e i cui esiti non interessano che indirettamente l'umanità.

Ecco allora che Burton stesso, al culmine della sua invettiva contro la follia umana e dopo continue invocazioni al filosofo di Abdera («cosa direbbe Democrito se ora vedesse…»; «se adesso Democrito fosse qui…»), ripete ciò che Erasmo aveva già detto circa un secolo prima, quando aveva evocato parossisticamente la veemenza di almeno mille Democriti per ridere adeguatamente di tutte le stoltezze umane, riconoscendo però subito dopo la necessità di un Democrito in più per ridere di tutti questi[22]. Nessuno, nemmeno il filosofo, può sottrarsi alle contraddizioni e ai rischi impliciti nella condizione umana, per cui nessuno ha diritto di ridere di nessuno: «è segno tipico di stoltezza […] chiamare gli altri stolti»[23].

[19] Montaigne, *Saggi,* cit., III, II, 1068.
[20] R. Burton, *Anatomia della malinconia,* cit., p. 52.
[21] Ivi, p. 53.
[22] Ivi, p. 90.
[23] Ivi, p. 112.

Se, come scrive Pascal citato da Blumenberg, «siamo tutti imbarcati», assai più saggio è allora cercare un rimedio, una cura alla follia dell'umana condizione, per se stessi innanzitutto. Burton la troverà nella scrittura stessa, rimedio attivo che lo salva dai rischi dell'ozio ai quali la sua attività di studioso lo espone e dei quali il suo temperamento melanconico si alimenta, e il risultato del suo lavoro potrà sempre suggerire al lettore un modo per controllare le passioni nocive che portano ai vari tipi di malinconia, la cui degenerazione è a fondamento di quella crisi che non toccava soltanto la società inglese, ma che più in generale formava e forma parte della condizione umana: il fanatismo e l'intolleranza dovuti alla malinconia religiosa, l'odio e la violenza provocate dalla mania, le condotte irrazionali indotte dalla malinconia erotica.

Spinoza, in una celebre lettera a Oldenburg[24], rifiuterà sia il riso di Democrito, sia le lacrime compassionevoli di Eraclito, collocandosi nella prospettiva filosofica di una ragione che si sforza di comprendere la natura e la condizione umana più che giudicarle.

Descartes, «Democritus alter»[25] per via dei suoi studi di anatomia su carcasse di animali[26] condotti nella solitudine appartata di una stanza ben riscaldata, e per via dei viaggi attraverso cui avrebbe voluto esplorare la natura delle cose e del mondo – «videor Democritum videre»[27] scriveva Fromondus a Plempius nel settembre 1637 (AT I, 402) – recupera sì il riso del filosofo di Abdera, sebbene non contro la follia della condizione umana, ma contro quanti, a seguito della pubblicazione del *Discours*, assimilavano la sua teoria all'atomismo degli antichi[28], accusandolo di aver scritto soltanto *Centones Democriti*. E lo fa a volte – confida a Huygens nel marzo del 1638[29] – «partecipando» dell'umore del filosofo d'Abdera, nel deri-

[24] «Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sanè periret. Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, & humanam naturam melius observandam, incitant», Spinoza a Oldenburg, in *Spinoza Opera*, Heidelberg, ed. Gebhardt, 1925, t. IV, p. 166, lettera XXX.

[25] Sorbière a Mersenne, 25 agosto, 1642, in *Correspondance de Mersenne* XI, 241.

[26] *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1966, I, 401. D'ora in avanti citato come AT: «perinde uti Hippocrates circa Abderam reperit Democritum», commento fatto da Plempius.

[27] Fromondus a Plempius, (settembre 1637), AT I, 402.

[28] Descartes a Plempius (3 ottobre, 1637), AT I, 413: «Dum meam philosophiam impugnare se putat, nihil preater inanem illam ex atomis & vacuo conflatam, quae Democrito & Epicuro tribui solet, similesque alias, quae ad me nihil attinent, refutat».

[29] Descartes a Huygens, (marzo 1638), AT II, 51: «ie vous auouë que i'ay participé en quelque façon à son humeur, lors que i'ay ietté les yeux sur le Liure que vous m'avez enuoyé

dere con lui sia chi interpretava troppo liberamente la dottrina «de cet Ancien»[30] sovrapponendola alla sua, o vantava la lettura delle sue opere[31], mai pervenute alla posterità e di cui Descartes ammetteva l'ignoranza; sia chi mostrava, invece, l'ignoranza dei testi cartesiani, o una loro lettura poco attenta[32]. Democrito, di nuovo, che ride di Democrito: se Burton tuttavia pretendeva proseguire la dottrina del filosofo di Abdera riscrivendone l'opera sulla follia – andata perduta secondo la leggenda –, Descartes vuole invece superarla.

I filosofi dunque abbandonano il riso mordace e accusatore delle responsabilità tutte umane del generale naufragio e scelgono di Democrito lo studio ritirato, la meditazione solitaria: nell'iconografia del filosofo, alle immagini del riso lentamente si affiancano e si sovrappongono quelle che rappresentano il pensatore in posa malinconica (Salvator Rosa tra tutti), colto in uno scenario arido e desolato, intento nelle sue meditazioni e indifferente, più che critico, alle follie del mondo.

Il Democrito di La Fontaine non ride più, ma resta come figura eccentrica agli occhi del popolo di Abdera che «le cose di false ombre confonde», e non capendo la profondità del suo pensiero, lo scambia per il sogno «di un infinito numero di mondi, / ch'ei forse vede d'altri pazzerelli / come lui popolati. E ancor discorre / d'atomi erranti, poveri fantasmi / del suo cervel che danza».

3. *Democrito* philosophe *spettatore del naufragio*

All'alba del XVIII secolo la condizione umana non è più motivo di riso, quanto piuttosto di solidarietà e prossimità. Teoria e mondo della vita, naufrago e spettatore si avvicinano nella consapevolezza

[…] ie me sius quasi mis à rire». Il libro di cui si parla è il *De natura lucis* di Ismaël Bouillau. Descartes ne parla anche in AT II, 396, di nuovo ripetendo l'accusa di parentela con la filosofia di Epicuro.

[30] *Ibid*.: «ie ne sçaurois dire s'il a raison ou non: car ie ne croy pas que ce qu'on nous rapporte de cet Ancien [Democrito], qui vray semblablement a esté un homme de tres bon esprit, soit veritable, ny qu'il ait eu des opinions si peu raisonnables qu'on luy fait accroire».

[31] Descartes a Mersenne, (30 agosto, 1640), AT III, 166: «I'admire ceux qui disent que ce que i'ay écrit ne sont que *Centones Democriti*, & ie voudrois bien qu'ils m'apprissent de quel liure i'ay pu tirer ces *Centones*, & si on a iamais veu quelques écrits où Democrite ait expliqué comme moy le sel, la nege hexagone, l'arc-en-ciel, &c».

[32] Descartes a *** (Huygens?), (giugno 1645), AT IV, 223: «voyant qu'il dit que la façon dont i'ay expliqué l'Arc-en-Ciel est comune, & que mes principes de Physique sont tirez de Democrite, ie croy qu'il ne les a pas beaucoup lûs».

di una situazione che accomuna tutti gli individui e che il filosofo può contribuire a migliorare a patto che esca dal suo isolamento e si proponga come modello di una ragione finalmente capace di «uscire dal suo stato di minorità».

La storiografia critica mostra il carattere leggendario del riso democriteo; la letteratura lo mette in ridicolo; la filosofia ne prende le distanze per riavvicinarsi all'umanità e rivolgere il riso contro altri bersagli.

Se Pierre Bayle si mostra scettico riguardo all'originalità delle *Lettere* pseudoippocratiche, senza tuttavia negare un fondamento storico al racconto da esse riportato, Heumann negli *Acta philosophorum* impiega diverse pagine e altrettante argomentazioni per liberare la storia della filosofia da favole come quella delle *Lettere* sul riso di Democrito, la filosofia essendo una storia dei «Philo-sophos» e non dei «Philo-mythos», scrive ironicamente nell'introduzione. Brucker, infine, sancirà in modo ormai irrevocabile l'infondatezza della leggenda nata attorno al riso sprezzante del filosofo di Abdera («rumusculo vetusto») privandola di ogni esemplarità, e consegnerà all'*Encyclopédie* e al secolo dei Lumi più in generale un Democrito modello di ricerca scientifica e di sapienza sconfinata. Un'immagine perfetta, dunque, di un filosofo dell'età moderna e di una ragione che si auto-legittima, secondo Blumenberg, mostrandosi "autonoma" nella sua ricerca «della verità "nuda" della realtà»[33], "libera" nell'applicare il suo potere sul mondo – coadiuvato ora ancor più che nell'antichità dallo sviluppo della tecnica che l'applicazione della scienza aveva consentito –, "curiosa" verso una natura che si vuole penetrare in profondità, "enciclopedica" nel suo applicarsi ad ogni disciplina senza costringerla in un sistema che ne impedisca sviluppi ulteriori.

Un filosofo, anche, «che sa dividersi tra la solitudine e la compagnia degli altri, è pieno di umanità»[34], recita l'articolo *Philosophe* dell'*Encyclopédie*. Una filosofia raggiungibile soltanto al costo del ritiro dal mondo, ribadisce infatti Voltaire[35], diviene prigioniera della caverna e non conduce fuori di essa. Ne è esempio il Democrito «amoureux» messo in scena da Regnard nel 1700: filosofo sel-

[33] M. Spallanzani, *"Progresso dei Lumi" e "curiosità intellettuale". L'Illuminismo di Hans Blumenberg*, in «HUMANITAS», LXVI, 6 (2011), p. 1073

[34] M. Spallanzani, *Filosofi. Figure del* philosophe *nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio, 2002, p. 73.

[35] H. Blumenberg, *Uscite dalla caverna*, cit., p. 396 nota 94.

vaggio e bizzarro che odia la società e i buoni costumi, vive ritirato proprio in una grotta in cui di giorno formula strane teorie su atomi e mondi infiniti mentre ride degli uomini, e da cui esce solo di notte per studiare gli astri.

Trapiantato in una improbabile corte di Atene per seguire Criseide di cui è segretamente innamorato, Democrito viene deriso per l'intera *pièce* proprio per via del suo riso sprezzante e moralizzatore, al punto da perdere addirittura i tratti umani ed essere declassato quasi ad una ridicola curiosità etnologica:

> Il tient, à ce qu'on dit, et de l'homme et de l'ours ;
> il parle quelquefois, et rit presque toujours.
> On appelle cela, je pense… un Démocrite[36]

La sua sconfitta, allora, sancita dal finale ritorno all'originaria caverna, è la sconfitta dello spettatore misantropo e di una ragione «inutile», più che la vittoria delle ombre dell'irrazionale. Solo accettando le passioni come costitutive dell'uomo, senza tuttavia risultarne schiavo ma sempre agendo «dopo avere riflettuto»[37] – di nuovo il *Philosophe* dell'*Encyclopédie* –, e solo rinunciando all'isolamento critico dalla società, il filosofo può definirsi veramente tale.

Lo aveva capito Jacques Autreau, che in un'altra commedia anch'essa di successo dal titolo «Démocrite prétendu fou» mette in scena, trent'anni dopo Regnard, un Democrito «redento», assai più simile ai *philosophes* del secolo dei Lumi. Un filosofo che ride ancora, ma ride come un saggio, non più con il disprezzo del misantropo né per mostrare la sua presunta superiorità. Ride degli eccessi della ragione e di una Metafisica che non produce altro che «Châteaux en l'air», «metier où chacun produit sa chimere», consacrandosi invece ad una filosofia *utile* all'uomo e fondata sulle scienze[38]; ride della debolezza umana di cui egli stesso è vittima ma che accetta come corollario di una ragione limitata seppur non meno efficace entro i suoi limiti.

[36] J.-F. Regnard, *Démocrite amoureux*, Paris, Mossy, 1776, p. 22.

[37] M. Spallanzani, *Filosofi*, cit., p. 69.

[38] J. Autreau, *Démocrite prétendu fou*, Paris, Petite Bibliothèque des Théâtres, 1785, p. 66: «C'est à l'agriculture à present que je l'applique, / et c'est son plus utile emploi:/ nous soutenons des theses de Physique / mon Vigneron, mon Jardinier et moi; / mais toujours mes raisons cedent à leur pratique: / et quand nous disputons au milieu de mes choux / le Philosophe a souvent du dessous».

Ride di ciò che ostacola il progresso della ragione (fanatismo, intolleranza) e che pretende affievolirne il lume riportando l'umanità nel buio delle caverne: «Mon cher Philosophe», scriverà Voltaire a d'Alembert nel 1760, «somme totale la philosophie de Démocrite est la seule bonne. Le seul parti raisonnable dans un siècle ridicule, c'est de rire de tout»[39]. Il riso allora si converte in un'arma necessaria al trionfo della filosofia e della ragione: «Au milieu de toute votre gaieté» – scrive ancora Voltaire a d'Alembert – «tâchez toujours d'écraser l'inf… ; notre principale occupation dans cette vie doit être de combattre ce monstre […] Riez, Démocrite ; faites rire, et les sages triompheront»[40]. Ecco allora che Voltaire, esempio perfetto della tensione illuminista tra «curiosità teoretica» e compassione morale secondo il Blumenberg del *Naufragio con spettatore,* definendo se stesso «amante dell'umanità»[41], si ritrova a correggere il riso di Democrito con le lacrime di Eraclito, a seconda dell'oggetto a cui si rivolge[42]: «Le rôle de Démocrite est fort bon quand il ne s'agit que des folie humaines, mais les barbaries font des Héraclites. Je ne crois pas que je puisse rire longtemps»[43].

Se nel suo *Dialogue des morts* tra Democrito ed Eraclito Fénelon per primo aveva esortato ad abbracciare la solidarietà compassionevole del filosofo di Efeso perché «plus humain»[44] rispetto alla posa malevola del filosofo di Abdera, accusato di essere incapace di vedere nel genere umano, al di là delle diversità, «la société de vos amis, votre famille, vous-même»[45], in un altro *Dialogo* analogo, comparso nel 1756 nel *Journal encyclopédique* di Pierre Rousseau, l'anonimo autore sembra voler rovesciare la metafora del naufragio tutta a favore del naufrago medesimo. Inutile rimanere spettatori

[39] Voltaire, *Correspondance*, éd. Théodore Besterman, Paris, Gallimard, 1980-1992, (d'ora in avanti Voltaire, *Correspondance*), t. V, p. 913, lettera a d'Alembert.

[40] Ivi, t. VII, p. 548, lettera a d'Alembert del 30 gennaio 1764.

[41] Come scrive a Georges Lyttleton il 17 maggio 1750, in Princeton University Library, «Robert Taylor Library», RTC O1, *Voltaire Case*. Riprendo questa citazione da M. Spallanzani, *Filosofi,* cit., p. 35 nota 101.

[42] «Selon que les objets se présentent à moi, je suis Héraclite ou Démocrite», Voltaire, *Correspondance*, t. IX, p. 819, lettera a Marie de Vichy de Chamrond, Marquise du Deffand del 8 Mars 1769

[43] Voltaire, *Correspondance*, t. VIII, p. 549, lettera a Etienne-Noël Damilaville del 19 luglio 1766. E anche la lettera al Chevalier Jacques de Rochefort D'Ally del 16 luglio 1766, t. VIII, p. 544.

[44] Fénelon, *Dialogues des morts*, in *Oeuvres complètes de Fénelon*, Paris, Gauthier, 1830, vol. 6, pp. 251-252.

[45] *Ibid*.

lontani: assai più umano da parte del filosofo è partecipare al comune travaglio cercando di offrire una guida per uscirne.

> Quand on a le bonheur d'être assez éloigné d'eux [les hommes] pour ne point participer à leur travers, il faut, *par humanité*, s'en rapprocher assez pour les bien voir et leur donner de *bons conseils*[46].

Aiutare il naufrago riconoscendosi inevitabilmente partecipi della condizione umana e accettando i rischi di un coinvolgimento spesso pericoloso; riportare lo sguardo del teoreta su una scienza utile all'uomo che si esercita entro i limiti della sua ragione; rientrare nella caverna con la fiaccola di una ragione illuminata a costo di non essere compresi dai propri simili, e addirittura derisi: questo il ritratto di Democrito che Diderot[47] consegna al suo secolo nelle pagine dell'*Encyclopédie* (articolo *Arbre*), descrivendo la missione e il destino del filosofo attraverso la scena primaria di ogni filosofia, «l'avanture des premiers âges de la philosophie & d'aujourd'hui»:

> Le peuple rira du philosophe quand il le verra occupé dans ses jardins à déraciner des *arbres* pour leur mettre la cime en terre & les racines en l'air : mais ce peuple s'émerveillera quand il verra les branches prendre racine, & les racines se couvrir de feuilles. Tous les jours le sage joue le rôle de Démocrite, & ceux qui l'environnent celui des Abdéritains.

[46] Corsivo mio.

[47] Diderot aveva criticato Seneca che preferiva Democrito in *Essai sur la vie de Séneque le philosophe*, La Haye, Detune, 1779, p. 319: «O Séneque, homme si bon, je suis fâché de la préférence que tu donnes au rôle cruel de Démocrite qui se rit des malheureux humains, sur le rôle compatissant d'Héraclite, qui pleuroit sur la folie de ses freres».

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

Diego Donna

In the essay entitled Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität *(1969), Hans Blumenberg delved further into the idea of «self-conservation». Blumenberg reads this concept as a philosophical condensation of the Seventeenth and Eighteenth century scientific debate on the principle of inertia, following the meaning given by Spinoza to the verb* perseverare. *As a principle of Spinoza's physics, the conatus is distinguished by its intransitive way of operating, indicating as it does an activity that indefinitely conserves itself, unhinged from God's transitive* conservatio *of the world. As the principle itself underlying modern rationality, the inertia of* perseverare *expresses a power turned upon itself.*

Keywords: Blumenberg, Spinoza, Self-conservation, Conatus, Inertia.

Introduzione

In *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, un breve saggio del 1969[1], Hans Blumenberg analizza lo statuto dell'«autoconservazione», categoria speculare all'«autoaffermazione» discussa nelle celebri pagine di *Die Legitimität der Neuzeit* del 1966. «Con "autoaffermazione" – scrive Blumenberg in *Die Legitimität* – non si intende la pura conservazione biologica ed economica dell'essere vivente uomo con i mezzi disponibili alla sua natura. Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità»[2]. La *conservatio sui* è a

[1] H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der Modern Rationalität*, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1969, pp. 333-383, trad. it. a cura di E.C. Giannetto e M. Doni, *Autoconservazione e inerzia. Sulla costituzione della razionalità moderna*, Milano, Edizioni Medusa, 2016.

[2] H. Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (1966, 1974), trad. it. di C. Marelli, con un'*Introduzione* di R. Bodei, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Casa Editrice Marietti, 1992, p. 144.

sua volta presentata come la «categoria fondamentale di ogni essere», la quale trova nell'età moderna varie conferme: dal «principio di inerzia della fisica passando per la struttura biologica degli istinti, fino alla legittimità della formazione dello Stato»[3].

In *Selbsterhaltung und Beharrung* Blumenberg approfondisce lo statuto dell'«autoconservazione», questa volta però alla luce di un'indagine storico-filosofica, culminante nell'analisi della teoria spinoziana del *conatus*. L'«autoconservazione» spinoziana è per Blumenberg non solo il precipitato filosofico del dibattito scientifico seicentesco sul principio di inerzia, ma esprime il vero «principio della razionalità moderna»[4]. L'«autoconservazione» risponde infatti alla crisi del «contesto di contingenza medievale» su cui la scolastica aveva giustificato il governo provvidenziale sul mondo da parte di Dio. E in questo senso convoca la metafisica occidentale al suo compito più arduo: lasciare che le cose, ridotte al loro semplice «perseverare», siano infine abbandonate a se stesse.

1. Creatio *e* conservatio

Tradizionalmente, scrive Blumenberg, il governo di Dio sul mondo è giustificato dal riconoscimento dell'«indigenza permanente del mondo riguardo alla propria conservazione»[5]. Il richiamo al carattere difettivo dell'esistenza degli enti creati era stato usato da Agostino in chiave anti-gnostica per discolpare Dio dalla responsabilità del male, scaricandola sull'uomo, e recuperare così la creazione

[3] Ivi, p. 149. Per il dibattito sulla secolarizzazione in cui si inserisce questo tema, si vedano, fra gli altri, gli studi di: J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München, Fink, 2005; B. Maj (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, Macerata, Quodlibet, 2001; T. Gontier (a cura di), *Blumenberg, les origines de la modernité*, in «Revue de métaphysique et de morale», 73, 2012/1; G. Imbriano, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*, Frankfurt am Main, Verlag, 2018. Sull'autoconservazione come tema specificamente spinoziano nel dibattito sullo statuto della soggettivà moderna, si veda la raccolta di studi a cura di H. Ebeling, *Subjectivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976, in cui compaiono i contributi di R. Spaemann, *Bürgerliche Ethik undnichtteleologische Ontologie* (pp. 76-96), di M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung* (pp. 41-75), oltre a quello dello stesso H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung* (pp. 144-207). Fra gli studi: T. Matysik, *Hans Blumenberg's Multiple Modernities: A Spinozist Supplement to* Legitimacy of the Modern Age, in «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory», 90, 1, 2015, pp. 21-41; M. Amori, *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Napoli, Guida, 2008, pp. 94-98.

[4] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 34.

[5] Ivi, p. 54.

all'economia della salvezza[6]. Secoli dopo, il tema della contingenza degli enti finiti è al centro della prima parte della *Summa Theologiæ* di Tommaso d'Aquino, che risale dai segni di contingenza del mondo al riconoscimento dell'esistenza di Dio. Tuttavia, lo schema con cui il pensiero medievale legge il rapporto tra finito e infinito è inficiato secondo Blumenberg da gravi difficoltà. La prima consiste nella confusione fra due modelli di mutamento: generazione e corruzione, creazione e annichilimento. La prima delle cinque vie tomiste, che risale dai moventi mossi al primo motore, si rifà a un'idea di mutamento che Blumenberg giudica «pericolosa» poiché confonde il punto di vista metafisico dell'essere dell'ente con quello cosmologico della generazione. Come «atto puro» Dio è la causa prima del mondo e il «valore limite della causalità motrice»[7]. Il problema, sottolinea Blumenberg, è che *movere* significa «*facere aliquid ex materia*, ma non *producere res in esse* nel senso del radicale *ex nihilo*»[8]. Segue la «cristianizzazione deviante» di Aristotele:

> La scolastica, nell'uso del termine "moto", supera Aristotele che lo aveva limitato alle tre categorie della quantità, della qualità e del luogo, dunque escludendo la prima categoria, quella di sostanza. Così facendo, sulla base dello schema del moto, non aveva ritenuto di cogliere il sorgere di un ente in quanto tale. […] Per Tommaso, motore è il *generans*, dunque il creatore, qui significativamente designato con un termine altrimenti riservato al discorso trinitario: *moventur per se a generante, quod facit ea esse gravia et levia* [*Fisica*, VIII, 8]. Quindi ciò che per l'aristotelismo doveva valere per il rapporto generazionale organico e che qui è usurpato nella cosmologia, è una cristianizzazione di Aristotele chiaramente deviante, che va a cogliere i moti naturali nel contesto della creazione[9].

[6] Si vedano gli studi di B. Maj *Secolarizzazione, Gnosi e ontologia storica. Contributo a una* Ortbestimmung *dello "storicismo" di Blumenberg*, in *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, cit., pp. 27-59; J. Monod, *Philosophie de la métaphore. Penser avec Blumenberg*, Paris, Hermann, 2017, p. 114, che osserva: «Blumenberg présente la catégorie de la sécularisation comme une "catégorie de l'injustice historique". D'après lui, elle aurait son origine dans ce qu'il analyse comme un "échec de la resistance de la gnose"».

[7] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 56.

[8] *Ibid*. La prova dell'esistenza di Dio funziona soltanto quando all'*actus primus* del mondo si aggiunga il suo *actus secundus*, quando cioè il moto in quanto categoria determinata di ogni realtà fisica presupponga già l'esistenza del mondo. Cfr. H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 68. Ma non si ricade così nell'originaria definizione aristotelica del motore immobile, la quale implicava appunto l'eternità del mondo escludendo l'atto di creazione? Sulla *Christianisierung* del cosmo aristotelico, si veda N. Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, Paderborn-München, Fink, 2017, pp. 36-42.

[9] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 58.

Quanto al teorema della *creatio ex nihilo*, con questa formula si intende la relazione di dipendenza assoluta dell'essere della creatura dal creatore. Nella formalizzazione che ne dà Tommaso d'Aquino, la creazione indica l'uscita o la produzione dal principio di una cosa nell'essere secondo la sua intera sostanza. La chiave interpretativa di Tommaso è il rapporto di partecipazione: *ex nihilo* significa impossibilità di ammettere una materia o un soggetto pre-esistente all'atto creativo, pena il venir meno della generazione assoluta dell'essere della cosa nella sua totalità. Non vi è nulla della creatura che non dipenda interamente da Dio, ossia la creatura è "nulla" quanto al proprio essere al di fuori dell'azione creatrice e conservatrice divina.

La specificazione che *creatio non est motus* (Dio produce il suo effetto istantaneamente e non secondo la successione del prima e del poi) esaspera così il tema della contingenza come perno della relazione ontologica. Alla tradizionale metafora della dominazione o della reggenza di Dio sul mondo, si accompagna l'idea della «simultaneità del mosso e del movente»: «ciò che non ha la propria realtà da se stesso, sta con essa in un rapporto di indifferenza, che si esprime sempre nella rimovibilità di questa realtà»[10]. Al contrario, se un ente può sussistere in assenza della sua causa, ciò vorrà dire che la causa è solo in apparenza sufficiente a conservare il suo effetto[11].

Onnipresenza e provvidenza sono dunque i due attributi di cui si serve la teologia cristiana per bilanciare il volontarismo dell'atto di creazione. Dio trascende la propria creazione senza smettere di permearne ogni singola fibra. La metafora è quella dell'atmosfera rischiarata dai raggi solari, la quale indica l'«elemento della presenza, di una regolare ed effettuale naturalità e affidabilità»[12]. Dio è ovunque in quanto causa dell'essere di ciascun ente. La dipendenza *secundum esse* della creatura dal creatore conferma l'idea di una specifica presenza di Dio nel mondo. Da essa discende la distinzione fra causa prima e cause seconde. «Ecco – conclude Blumenberg – che si presenta l'intero problema della conservazione, in quanto Dio, nella misura in cui pone le nature delle cose come principi del loro "moto", determina anche il loro comportamento, rispetto al quale egli dà loro e conserva la *virtus*»[13].

[10] Cfr. H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., pp. 61, 65-66.
[11] *Ibid*.
[12] *Ibid*.
[13] Ivi, p. 58.

Significativamente, aggiunge il filosofo tedesco, anche Ockham userà l'allegoria del Sole, ma per sottolineare, questa volta contro la metafisica della sostanza e della partecipazione, la radicale equivocità fra creatore e creatura. Ne è conferma la possibilità che il mondo sia ridotto a puro *nihil*. Viene meno cioè la fedeltà che contraddistingueva l'operare di Dio sulla natura e che giustificava, rendendola accettabile, l'idea di contingenza. L'elemento della continuità «prossima alla naturalità» che caratterizzava l'azione conservatrice di Dio entra in crisi, così come il nesso fra *conservatio* e *præsentia*. Si accentuano le metafore organiche della corruzione e del declino: tutto ciò che si muove mostra la propria caducità. La creatura manca del diritto alla propria esistenza: «se questa idea di fondo è corretta – commenta Blumenberg – la causa prima, rispetto al mondo da essa causato e a ciò che in esso si conserva, non significa un'aggiunta continua, bensì soltanto la continua restituzione di una perdita» [14].

Dalla crisi di fiducia nella permanenza delle cose create in quanto effetto della potenza e del governo di Dio emerge fra Sei e Settecento il concetto di «creazione continua» [15]. La *creatio continua* è per il cartesiano Formey l'altra faccia della sproporzione fra il potere assoluto di Dio sulla propria creazione e il minimo di possibilità che questa è in grado di esercitare su se stessa:

> *Nous ne sommes rien de nous-mêmes. Dieu est tout*. […] Il mondo in ogni istante cadrebbe nell'annientamento, se non fosse cautelato da un esplicito contro-atto della volontà di Dio. L'annientamento è la sua tendenza immanente, la conservazione è il contro-effetto trascendente [16].

L'idea di una sostanza semplice, continua Blumenberg, punto di emanazione delle monadi create come «lampi» o «bagliori», si declina nella *Théodicée* di Leibniz in una «fitta serie di singoli atti che

[14] Ivi, p. 65. Per le conseguenze della riflessione sul tema della contingenza nell'antropologia blumenberghiana si vedano i lavori di P. Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano, Mimesis, 2017; P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000; D. Trierweiler (a cura di), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris, Puf, 2010.

[15] Cfr. H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., pp. 68-71. Cfr. M. Doni, *Inizio e fine del giardino. Estasi e inerzia*, in «Filosofia e Teologia», XXXI, 2, 2017, pp. 228-238; E. Giannetto, *Hans Blumenberg, il significato storico del principio d'inerzia e la* creatio continua, in *Autoconservazione e inerzia*, cit., pp. 5-30.

[16] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 38.

suscitano soltanto l'apparenza della solidità sostanziale, così come una pellicola che scorre fa scomparire la discontinuità del suo substrato di immagine»[17]. Quanto alla creazione continua di Descartes, essa è per Blumenberg ancora debitrice delle posizioni tardomedievali: «occorre una causa che rinnovi la mia creazione in questo istante, e proprio questo è ciò che significa l'espressione: mi conserva nell'esistenza»[18]. Dal *continuum* della conservazione divina si passa con Descartes al tempo discreto dell'«esperienza interiore»[19], la quale rivela all'io le perfezioni che non è capace di dare a stesso. Solo Dio, causa assoluta delle essenze e delle esistenze, garantisce la verità delle nostre idee nonché la corrispondenza fra le idee e l'essenza delle cose materiali.

È tuttavia con la prova cartesiana dell'esistenza di Dio che la concezione moderna della causalità conosce per Blumenberg una svolta. Descartes tenta infatti sia nelle *Meditationes* sia nelle risposte alle prime e alle quarte obiezioni una via alla prova dell'esistenza di Dio non più negativa, bensì positiva. Dio è causa efficiente di tutte le cose, esistenti e possibili, ovvero è causa «efficiente e totale» dell'essere e del conoscere essendo anche «causa di sé»[20]. Questa idea inaugura la svolta della razionalità moderna, che Spinoza porterà a compimento, indicando con la definizione di *causa sui* ciò che produce se stesso in virtù della propria essenza o natura:

> La funzione che Spinoza svolge in questa storia concettuale consiste innanzitutto nell'alto grado di astrazione che egli ha attribuito al principio dell'autoconservazione, al di là della sua tradizione organico-metaforica e della sua applicabilità etica e politica. […] Nella sua generalizzazione astratta, il principio dell'autoconservazione […] ha perduto ogni implicazione teologica. […] Non c'è più il fattore interno della distruzione, analogo all'invecchiamento e all'affaticamento, come fatalità immanente delle cose[21].

[17] Ivi, p. 62.
[18] Ivi, p. 37.
[19] Ivi, p. 74.
[20] Cfr. Descartes, *Primæ* e *Quartæ Responsiones*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (tirage en format réduit Vrin, 1996) [AT], VII pp. 108-114, 212-213. Per il confronto fra lo statuto della *causa sui* in Descartes rispetto alla tradizione (da Tommaso a Suarez) nonché alle sue implicazioni nella filosofia di Spinoza, si veda, fra gli altri: J.-L. Marion, *Entre analogie et principe de raison: la* causa sui, in *Descartes, Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, pp. 305-334. Cfr. anche V. Carraud, Causa sive ratio. *La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*, Paris, PUF, 2002.
[21] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., pp. 74-75.

Passando dalla metafisica alla fisica, o dalla teoria della sostanza infinita alla teoria dei modi finiti, l'autoconservazione indica nella duplice forma della *causa sui* e del *conatus* un'attività che conserva se stessa. Dalla *conservatio* del mondo da parte di Dio si passa all'autodeterminazione di Dio in tutte le sue modificazioni, la contingenza degli enti creati si rovescia nello sforzo (*conatus*) di autoconservazione. L'autoconservazione «ri-occupa» così, sotto la forma di una potenza che riproduce se stessa, le posizioni lasciate vacanti dal crollo della fiducia medievale nella conservazione del mondo da parte di Dio.

2. Causa sui

La prima definizione della prima parte dell'*Ethica* recita: «per causa di sé intendo (*intelligo*) ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente» [22]. Da tale definizione prende corpo una nuova concezione positiva dell'infinito: l'essere rimanda al primato della «causa», l'infinito è inscritto nella nozione positiva di *causa sui*, la causa è immanente a ciascuno dei suoi effetti. Punto di snodo della riflessione metafisica post-cartesiana, la *causa sui* di Spinoza si sbarazza del concetto di creazione, così come dell'idea di creazione continua. L'univocità tra finito e infinito invalida l'opposizione fra l'immutabilità di Dio e la mutevolezza delle cose finite su cui i teologi giustificavano l'onnipotenza e la provvidenza divina. La realtà, scrive Blumenberg, non ha più «bisogno di essere "pura" per poter predicare da essa l'immutabilità» [23].

Se si sposta l'attenzione dalla sostanza infinita ai modi finiti, il centro di tutte le operazioni è il *conatus*. Blumenberg ne esalta l'«alto grado di astrazione», che neutralizza sia la *conservatio* teologica medievale, sia lo schema fisicalistico delle *vires se conservandi* proprie del naturalismo antico. Il *conatus* non è l'unità organica dell'esistenza, bensì la «norma di un processo» [24]. Sottraendolo non solo all'interpretazione stoicizzante di Dilthey ma anche al naturalismo rina-

[22] Spinoza, E, I, def. 1, in *Opera*, 4 voll., hrsg C. Gebhardt, C. Winter [G.], Heidelberg, 1925, II, p. 45 [*Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007. Edizione di riferimento italiana (M.)], p. 787.

[23] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 74.

[24] Ivi, pp. 45, 75-76.

scimentale di Telesio, Bruno, Campanella, Blumenberg fa del *conatus* spinoziano il principio per il quale «la cosa è lasciata a se stessa»[25].

Autonomia è in effetti sinonimo per Spinoza di causa di sé, o produzione da sé della propria ragion d'essere. Lo stabilisce, sulla scorta della prima definizione della prima parte dell'*Ethica*, la proposizione 7 della terza parte, dedicata alla natura dei modi finiti e delle loro affezioni: il *conatus* è l'«essenza» di ciascun modo finito, o la forza che ciascun modo impiega per conservare se stesso[26]. Se dunque la «cosa non viene distrutta da nessuna causa esterna, continuerà a esistere sempre per la stessa potenza per la quale esiste attualmente»[27]. Ora, in ragione del rigido determinismo della fisica spinoziana, ogni azione dei corpi è anche una reazione a cause esterne, mosse a loro volta da altre cause, e così via all'infinito. Che sia la causa delle affezioni del modo o la reazione alle determinazioni esterne cui oppone resistenza, ciò che non cambia è la natura del *conatus*: pura tendenza all'autoconservazione. Su questo aspetto si gioca per Blumenberg il destino della causalità moderna. L'autoconservazione rappresenta infatti per la filosofia ciò che per la scienza fisica è il concetto di inerzia, ossia il criterio grazie al quale misurare lo "stato" dei corpi. In nessun caso questo «principio universale astratto» potrà fornire risposte però circa la ragione dell'"essere degli enti". Analogamente al principio di inerzia di Newton, l'autoconservazione spinoziana dà senso solamente a «determinate domande», ossia quelle riguardanti la grandezza e il rapporto tra le forze[28]. Per essa, la domanda metafisica sul perché dell'essere anziché il nulla non costituisce un problema. Ciò che «ha bisogno di essere interrogato non è più lo statuto, bensì il mutamento di qualunque oggetto o condizione»[29].

In questo senso, l'autoconservazione «sta alla base di ciò per cui si domanda ragione»[30] segnando il punto più acuto nella crisi della causalità aristotelico-scolastica. Spinoza non si è limitato a disattivare l'impianto della teologia cristiana facendo collassare la causalità divina in quella naturale. Più radicalmente, la teoria del *conatus* isola la causalità dei modi finiti nella circolarità intransitiva della

[25] Ivi, p. 47.
[26] Cfr. Spinoza, E, III, prop. 7, G. II, p. 146.
[27] Spinoza, E, III, prop. 8, dem., G. II, p. 147; M. p. 906.
[28] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 77.
[29] Ivi, p. 74.
[30] *Ibid*.

conservazione di stato, liberando quest'ultima dall'onnipotenza di Dio. L'esistenza riproduce indefinitamente se stessa dopo aver perso le coordinate del governo divino sul mondo.

Blumenberg conclude così che il *perseverare in statu suo* non è «un principio razionale moderno fra i tanti, ma il principio stesso della razionalità moderna[31]. L'«età moderna considera l'autoconservazione (*conservatio sui*) come la categoria fondamentale di ogni essere»[32]. Una categoria che rimane estranea a qualsiasi forma di dominio o negazione della natura, principali capi d'accusa di cui si serve la *Dialektik der Aufklärung* per scagliare la propria condanna contro la razionalità moderna. La strategia spinoziana del *conatus* non rimanda agli effetti distruttivi di una ragione autoesclusasi dall'ordine della natura. Del resto, nella prospettiva spinoziana, qualsiasi "ritorno" alla natura è scongiurato dal fatto che la sostanza infinita è essa stessa natura, ossia causa immanente ed eterna di tutti i processi naturali e storici. Scrive Blumenberg:

> Nessuna via di incremento o arricchimento conduce a Spinoza, poiché in quest'ultimo l'amore di Dio non è la condizione della conservazione, bensì la manifestazione dell'autoconservazione in quanto quintessenza di ciò che l'ente possiede già da sempre in sé come proprio *modus* e che non ha più bisogno di sviluppare[33].

Sfidando il teorema della creazione dal nulla Spinoza non presta dunque il fianco a nessuna delle minacce nichiliste che tanto preoccuperanno le filosofie del Novecento. Limitandosi al crudo fatto della conservazione, la *conservatio sui* oltrepassa l'alternativa metafisica fra *creatio* e *reductio ad nihilum*, così come il lamento moderno di fronte a una natura perduta. La *conservatio sui* indica semmai una pura condizione di stato, affrancata dal destino biologico degli enti creati. Al di là, quindi, di ogni dialettica fra dominio e liberazione, o fra tragedia e speranza, tutti enti dell'immaginazione, avrebbe detto lo stesso Spinoza, che non rimandano ad alcun correlato oggettivo. Il supremo *intelligere* spinoziano supera l'alternativa tra autoaffermazione e annientamento rispondendo non alla «minaccia» della contingenza ma alla condizione che accompagna qualsiasi stato del modo finito. Se la si vuole intendere come «essenza» dell'uomo, non

[31] Ivi, p. 34.
[32] H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 149.
[33] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 34.

potrà che essere un'essenza paradossale, o un «principio di ragion insufficiente», per usare le parole di Blumenberg: correlato necessario di ogni esperienza possibile, il *conatus* non è infatti in senso stretto né la causa che produce né l'essenza che spiega il passaggio dalla passività all'attività dei modi finiti. L'autoconservazione indica piuttosto lo sfondo, o la condizione permanente di tutte le operazioni dei modi, attive o passive, a seconda che siano causa o effetto delle determinazioni esterne.

In questo senso, l'autoconservazione spinoziana compensa anche la metafora «energetica» e ancora antropocentrica della volontà di potenza con cui le pagine della *Legitimität* rispondevano, sulla scorta di Nietzsche, a una «costruzione del mondo» non più garantita[34]. *Causa sui* o *conservatio sui* è il principio «astratto» che accompagna ogni esperienza possibile. L'unica via per intenderlo è di porsi *sub specie æternitatis*, senza farsi catturare dalla caducità delle cose.

Conclusioni

Il dispositivo occidentale della creazione e del governo divino del mondo si divide fra i due poli della creazione e della conservazione, entrambi parte, secondo Blumenberg, dell'operare di Dio, sintesi di intelligenza e volontà. La teologia cristiana intende l'azione salvifica come una continua operazione sulle cose: la causa prima dispone liberamente le creature e le governa. Questo è il modo con cui i teologi tentano di ricomporre la scissione gnostica fra un Dio salvifico, ma incapace di prendersi cura del mondo, e un Demiurgo attivo, ma integralmente consegnato al male. La *perseveratio* spinoziana taglia i ponti con la domanda sull'origine e la finalità degli enti creati. Il filosofo di Amsterdam accoglie gli assunti di fondo della fisica cartesiana – l'identificazione fra corporeità e estensione, l'omogeneità della materia, l'impossibilità del vuoto, l'equivalenza di moto e quiete nel quadro del nuovo paradigma inerziale – ma li traduce in un'operazione autoriflessiva, votata alla pura conservazione di sé. Questa operazione è per Blumenberg il principio stesso della razionalità moderna, ossia la risposta alla crisi della macchina teologica medievale della creazione e della provvidenza.

[34] Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 149.

In *Selbsterhaltung und Beharrung* Blumenberg coglie dunque il potenziale di senso che l'autoconservazione spinoziana rappresenta per la comprensione della razionalità moderna, la legge in controluce alla reazione vitalistica di Nietzsche, ma ne intravede anche i rischi. Il motivo non è difficile da intuire: avendo abbandonato l'idea di una crescita organica o spirituale, la permanenza indefinita nel proprio stato non ha più nulla a che vedere con la ricerca della felicità. «Il mondo che sopravvive non ha bisogno di nessun aiuto e di nessun contributo energetico per sussistere eternamente come mezzo della felicità dei beati»[35]. Se il «mondo che sopravvive» non dà più senso all'escatologia, anche la speranza decade. L'autoconservazione dei moderni è diventata «metafora della mera economia della rassegnazione»[36].

[35] H. Blumenberg, *Autoconservazione e inerzia*, cit., p. 85.
[36] Ivi, p. 87.

27. dianoia

Ragione e mito.
Hans Blumenberg e la costituzione della razionalità moderna
a cura di Diego Donna e Piero Schiavo

MARTIN RUEFF, MARIAFRANCA SPALLANZANI
Hans Blumenberg e l'ermeneutica dell'Illuminismo. Qualche pagina d'introduzione

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

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

JEAN-CLAUDE MONOD
Curiosité insatiable et raison humaine : sur une tension de la philosophie des Lumières

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

CARLO GENTILI
Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito

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

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

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

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

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

PAOLO CALONI
La ragione sulla soglia fra assolutismo e contingenza della realtà

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

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

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

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

€ 30,00 i.c. ISSN 1125-1514