



Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo
Dottorato di ricerca in STORIA, ANTROPOLOGIA, RELIGIONI
XXXII Ciclo

HANS BLUMENBERG E LA “SELBSTDESTRUKTION” DEL CRISTIANESIMO
La prima fase del suo pensiero (1946-1966): da Agostino a Nietzsche

Tesi di dottorato di:
Ludovico Battista
Curriculum: Storia delle religioni
SSD M/STO 07

Supervisore:
prof. G. Lettieri
Professore ordinario di *Storia del cristianesimo e delle chiese*
Dipartimento di STORIA, ANTROPOLOGIA, RELIGIONI, ARTE E SPETTACOLO
Sapienza Università di Roma

Sommario

Introduzione: Hans Blumenberg e la <i>Selbstdestruktion</i> del cristianesimo	3
Capitolo I: <i>Pascal</i>	15
1) Il giovane Blumenberg	15
2) <i>Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal (1947)</i>	20
3) <i>Una lettura fenomenologica di Pascal?</i>	28
4) Illuminazione divina o illuminismo?	35
5) Tracce successive di Pascal	47
6) Transito: Pascal e Agostino.	52
Capitolo II: <i>Agostino</i>	58
1) L'originarietà dell'ontologia cristiana	58
2) La <i>Selbstdestruktion</i> cristiana	69
3) Agostino tra fenomenologia e inconcettualità	76
4) Blumenberg allo specchio?	95
Capitolo III: <i>Cristianesimo e modernità negli scritti degli anni '50</i>	102
1) Blumenberg teorico della secolarizzazione, critico della modernità e del progresso	103
2) <i>Die ontologische Distanz</i>	109
3) Persistenza dell'orizzonte teologico	116
4) Il lavoro sulla genesi della modernità: da Agostino a Copernico	127
5) Modernità e anti-agostinismo: il rovesciamento definitivo del primo paradigma	138
6) L'apparire del progetto metaforologico di Blumenberg	147
Capitolo IV: <i>L'ambiguità della grazia</i>	159
1) Blumenberg e la letteratura: Kafka diagnosta della crisi moderna.....	159
2) Faust tra nichilismo e grazia	167
3) L'ambiguità della grazia. Graham Greene.....	174
4) Kant e il Dio di grazia	183
5) Rudolf Bultmann e l'inizio della crisi dell'impianto "teologico"	196
6) <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i>	208
- <i>Excursus: Kant e la questione della fede nella grazia</i>	212
- <i>Soglia: Bultmann e l'affacciarsi del problema della secolarizzazione</i>	228
Capitolo V: <i>Nietzsche, o del nuovo spirito della modernità</i>	235
1) H. Lübbe e i riferimenti teologici della <i>Legittimità dell'età moderna</i>	236
2) E. Voegelin e la modernità come gnosi	241
3) Il capovolgimento della tesi voegeliniana.....	249
4) La chiave della nuova prospettiva: Friedrich Nietzsche	258
5) Diversi tipi di memoria: Agostino e Nietzsche.....	263
6) La soglia del moderno e la traiettoria panteistica: Cusano e Bruno.....	277
7) Incipit Zarathustra. La svolta nietzschiana	284
Conclusioni	296
Bibliografia	306

Introduzione

Hans Blumenberg e la “*Selbstdestruktion*” del cristianesimo

In una delle rarissime testimonianze autobiografiche di cui il filosofo Hans Blumenberg (Lubecca, 1920 – Altenberge, 1996) ha fatto partecipi i propri lettori¹, egli ha descritto l'impressione che, da giovane, suscitò in lui una grande scritta a caratteri gotici presente nell'aula magna del Liceo di Lubecca, che così recitava: “La paura del Signore è l'inizio della sapienza” (Pr 1,7). A colpirlo, di quella esperienza, fu il fatto di aver spontaneamente interpretato il genitivo “del Signore” come *soggettivo*, piuttosto che *oggettivo*, facendo proprio, sin da allora, il convincimento che il desiderio umano di sapienza sia ciò che spaventa e mette in discussione la figura tradizionale di Dio, così come testimoniarebbe, peraltro, il mito della caduta di Adamo ed Eva. Per questo, quando egli ritrovò in uno scritto gnostico, scoperto a *Nag Hammadi*², la stessa interpretazione sovversiva che egli aveva fatto “ingenuamente” da giovane studente, non poté considerarla semplicemente una casualità: «il mio modo di leggere, da ragazzo, quella sentenza dell'aula magna ha continuato ad essere il contenuto della mia “teologia”, ammesso che meriti questo nome»³.

La riflessione di Blumenberg è attratta dai processi antropologici ed esistenziali di incremento della significatività, dai dispositivi “mitizzanti” di “prefigurazione” compiuti dalla memoria, attraverso i quali l'uomo costruisce le indispensabili narrazioni attraverso cui si autointerpreta e si costituisce come soggetto. Proprio per questo, quanto più tale aneddoto autobiografico sembra possedere dei tratti emblematici e favolistici, tanto più esso risulta interessante e rivelativo di uno dei motivi profondi del filosofare blumenberghiano, suggerendo una curiosa, ma significativa conferma della possibilità di individuare una costante della sua riflessione nella formula di O. Marquard, “*Entlastung vom Absoluten*”, ossia nell'idea che il suo progetto filosofico complessivo si debba pensare come descrizione dei processi umani di esonero, rimozione, elaborazione e distanziamento dall'assoluto, *in primis* quello teologico⁴.

D'altronde, questo episodio mi pare dire anche qualcosa in *più*, *di più radicale* dal punto di vista biografico: esso proietta, infatti, all'origine del domandare filosofico blumenberghiano, un gesto non semplicemente teorico, ma profondamente “esistenziale” – un “credo” spontaneo, anche per questo

¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M 1988, 2015⁸, pp. 28-32 (tr. it. *Passione Secondo Matteo*, Bologna 1992, pp. 61-66). Sulla centralità di questo passo come rivelativo della teologia di Blumenberg, cfr. J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, München 1998, pp. 295-298. Per alcuni altri sporadici accenni alla propria esperienza biografica, relativi al padre fotografo, che chiamano significativamente in causa il problema del venire alla luce, della creazione biblica e della genesi del concetto: cfr. anche H. BLUMENBERG, *Begriffe in Geschichte*, Frankfurt a.M. 1998, pp. 7-8.

² Si tratta dell'*Ipostasi degli arconti* (NH II, 4).

³ «Trotz seither erlangten besseren Wissens ist meine kindliche Lesart des Aulaspruches der Tenor meiner „Theologie“ geblieben, sofern sie diesen Namen verdient. Die Heilsveranstaltungen Gottes kamen zwar dem Menschen zugute, waren aber Vorkehrungen zur Sänftigung seiner Eigenmacht und Aufsässigkeit, Einladungen zu einer befriedeten Gemeinschaft unter Ausschluß derer, die sie durchaus nicht wollen» (H. BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, cit., p. 30)

⁴ Cfr. O. MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*, in F.J. Wetz – H. Timm, (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 17-27, in particolare p. 20: «Die Menschen halten das Absolute nicht aus. Sie müssen – in verschiedenster Form – Distanz zu ihm gewinnen. [...] die Menschen halten Gott nicht aus; darum erfinden sie – als erste Überwindung der Gnosis – das Mittelalter und – als zweite Überwindung der Gnosis – die Neuzeit: sie schützen sich vor dem „theologischen Absolutismus“ eines allzu allmächtigen Gottes, indem sie die Selbsterhaltungs- und Selbstbehauptungskultur und die wissenschaftliche Neugierkultur der Neuzeit erfinden»

definito come “teologico”⁵. Il presente lavoro è nato precisamente dall’idea che, seguendo questo *sentimento* di autoaffermazione contro il Dio biblico, si potesse e dovesse cercare di rintracciare un filo conduttore che consentisse di pensare l’interezza della riflessione blumenberghiana, dalla polemica contro la categoria di secolarizzazione fino alla sua teoria della metafora e del mito, sotto un profilo unitario, sistematico e coerente⁶, ricostruibile principalmente grazie al suo dialogo ininterrotto con le fonti della tradizione teologica, a cui restituire una decisiva importanza ermeneutica.

La ricostruzione biografica e filosofica della genesi e dello sviluppo della riflessione del filosofo ha, però, prodotto dei risultati sorprendenti e di molto superiori alle aspettative, scoprendo un intero versante giovanile della sua produzione in cui emerge una prospettiva in netta discontinuità, per non dire antitetica, rispetto alla successiva posizione matura. Il primo Blumenberg, la cui impostazione risente fortemente della riflessione heideggeriana prima che di quella husserliana, individua, infatti, proprio nella parabola della teologia cristiana la chiave di lettura per interpretare e per correggere la crisi di sensatezza della filosofia contemporanea, derivante dall’imporsi della “tecnica” come nichilistico orizzonte ultimo della realtà umana. Lavorando intorno alle figure di Agostino e Pascal, l’autore parte

⁵ «Diesen Menschen zu fürchten und seine Gottgleichheitsambition hart zu verfolgen durch eine ganze Geschichte hindurch, das erschien mir ganz zwanglos als der Inbegriff des in dieser Aula gepflegten Glaubens an jenen Anfang einer Weisheit, die viele Formen annehmen sollte» (H. BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, cit., p. 29).

⁶ La riflessione di Hans Blumenberg si può difficilmente ricondurre e delimitare entro ambiti, soggetti, tematiche filosofiche precise: la mancanza di argomentazioni esplicite, nonché l’enorme mole di citazioni e di riferimenti eruditi, l’intreccio indissolubile di commenti ed analisi, rendono i suoi testi enigmatici ed indominabili. Come spiega M. Russo, i suoi libri “assomigliano a marchingegni narrativi” in cui l’opinione dell’autore si nasconde sapientemente nelle pieghe infinite della sua scrittura, tentando di portare spesso a visibilità “qualcosa di non asseribile dimostrativamente” o tematicamente. Cfr. M. RUSSO, *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, pp. 257-286. Elementi significativi del suo filosofare sono, infatti, il rifiuto di una concettosità astratta e l’interesse marcato per la dimensione narrativa, ovvero irriducibilmente figurativa o metaforica, della razionalità umana. Senza dubbio è questo uno dei motivi per cui la sua riflessione esercita un così grande fascino sul lettore, il quale, trascinato come in balia delle onde dalla sua prosa erudita, viene costretto a seguire i suoi innumerevoli e tortuosi meandri, oltrepassando le linee di confine tra aneddotica, mito, favola e riflessione filosofica. D’altra parte, questo fatto ha posto esplicitamente il problema di un punto di vista unitario e sistematico entro il quale circoscrivere la sua produzione, sin dalla suggestione di Marquard, che ha tuttavia suggerito di limitarsi all’individuazione di un *Grundgedanke*, un’intenzione di fondo, piuttosto che ricercarvi un impianto sistematico. Non a caso, gli scritti dedicati all’opera del filosofo continuano a rispecchiare la molteplicità delle prospettive e delle direttive che scaturiscono dai suoi testi: per un sintetico panorama di questa situazione, cfr. P. CALONI, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano – Udine 2016, pp. 29-35, e J. C. MONOD, *Hans Blumenberg*, Paris 2007, pp. 12-16. Ritengo comunque possibile approfondire e sistematizzare ulteriormente l’idea di un *Grundgedanke* blumenberghiano, riprendendo l’impostazione che guida già lo studio dell’allievo di Marquard, F.J. WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993, ma per svilupparla intorno al perno del confronto con il cristianesimo. Il presente tentativo interpretativo non va, perciò, nella direzione di una teoria antropologica come sfondo *costante* della sua riflessione, come ha proposto recentemente F. GRUPPI, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Milano - Udine 2017; bensì piuttosto lavora per l’individuazione dell’intenzione fondamentale blumenberghiana nel *movimento stesso* di decostruzione del paradigma teologico cristiano e di ricerca di un presupposto *alternativo* ad esso per la definizione della razionalità moderna, che *sfocia* (piuttosto che *partire*) in una complessa teoria antropologica. Pur tenendo presente le interessanti analisi di O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenberg phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005, che rintracciano sin dai primi testi e dal primissimo confronto con Heidegger e Husserl una costante inclinazione in chiave antropologica del discorso blumenberghiano, ritengo infatti che il punto di vista relativo all’interpretazione del cristianesimo e del problema della secolarizzazione possa risultare come la cartina di tornasole dell’evoluzione e dello spirito della filosofia matura dell’autore. In questo quadro, mi pare che lo studio di Müller, insieme ai lavori di P. BEHERMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, Würzburg 1994; F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne bei H. Blumenberg*, München 2005 e N. ZAMBON, *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2017, restituiscano – seppur da prospettive diverse – degli aspetti che possono confermare l’impostazione della presente ricerca, così come il più recente studio di A. KLEIN, *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher. Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit*, Würzburg 2017, che ha lavorato sulla genesi e lo sviluppo del concetto di “assolutismo della realtà”.

inizialmente dall'individuazione fenomenologica di un orizzonte "cristiano" di storicizzazione e metaforizzazione delle categorie ermeneutiche della razionalità, una modalità teologica agostiniana di apertura di un orizzonte "originario" (in senso heideggeriano)⁷ dell'ontologia. Blumenberg esordisce, così, evidenziando la possibilità di rilanciare un sapere vivo, performativo, metaforico e antimetafisico a partire dall'eredità di un equilibrio teologico-antropologico cristiano, andato perduto, che restituisca i limiti del gesto autofondativo della soggettività cartesiana, caduto nell'impasse della pura teoria e nella spirale di un sapere che, mirando infinitamente alla certezza, sacrifica l'individuo all'ideale del progresso della conoscenza.

L'approfondimento in chiave storico-filosofica e storico-teologica di questi primi testi costituisce, quindi, un'inedita e straordinaria opportunità di rileggere in una prospettiva originale la proposta filosofica blumenberghiana, confermando la possibilità di individuare nel *corpo a corpo* con il cristianesimo e con la storia delle dottrine teologiche un aspetto fondamentale della sua ricerca, attraverso il quale essa si orienta nella progressiva ridefinizione del proprio statuto critico-metodologico. L'evoluzione della sua prospettiva filosofica, infatti, ruota evidentemente intorno alle risorse di razionalità e alle *aporie* derivanti dall'individuazione di tali dispositivi teologici di radicalizzazione dell'esperienza della finitezza e della contingenza; aporie che, però, lo porteranno infine a ritrattare interamente tale iniziale intuizione, identificando un orizzonte antropologico e radicalmente anti-teologico per la propria teoria metaforologica. In ogni caso, grazie a un rigoroso attraversamento critico di tale evoluzione e delle ragioni che soggiacciono alla riformulazione della posizione blumenberghiana, emergono le interlocuzioni fondamentali, le condizioni preliminari e le motivazioni più profonde della tesi matura, quindi le considerazioni sul significato complessivo della sua ridefinizione tendenzialmente anti-cristiana della razionalità moderna. Ne deriva un'immagine di Blumenberg che, pur non rovesciando quella finora indicata dalla critica, la complica grazie alla ricostruzione genealogica di un passato che continuerà ad ossessionare la ricerca blumenberghiana sull'inconcettualità, come dimostrato dal persistente confronto con il cristianesimo in tutta la sua opera, culminante in *Matthäuspasion* (1989).

Il presente saggio si presenta, perciò, come una ricognizione di alcuni dei primi testi e delle prime riflessioni giovanili di Blumenberg, alla ricerca del percorso che lo ha poi portato alla formulazione della tesi della *Legittimità dell'età moderna*⁸. Esso si articola in cinque capitoli: i primi due saranno dedicati alla descrizione del ruolo di due figure fondamentali per la comprensione del primissimo svolgimento della riflessione fenomenologica blumenberghiana: Pascal e Agostino; il terzo ed il quarto, impegnandosi invece nello studio degli scritti degli anni '50 e '60, si concentreranno sul progressivo emergere di una prospettiva sempre più critica nei confronti delle strutture di significazione cristiane, quindi sulla centralità del tutto strutturale che acquisisce la radicale messa in questione del paradigma della secolarizzazione. Ciò avverrà, dapprima, seguendo l'evoluzione dell'interrogazione blumenberghiana della genesi della modernità tecnologica, originariamente inscritta in una "rivoluzione" ontologica di cui è confessato essere responsabile il cristianesimo; poi, seguendo le riflessioni contemporanee intorno al problema della grazia, che chiariranno ulteriormente i motivi dello slittamento dell'orizzonte della prima indagine verso una tesi del necessario superamento moderno del dualismo apocalittico ed escatologico gnostico-cristiano. L'ultimo capitolo sarà infine dedicato a interrogare i motivi e la dinamica concettuale che si nascondono dietro la formulazione definitiva della tesi sul moderno, a partire dal recupero fondamentale della riflessione nietzschiana come prospettiva immunizzante rispetto al pericolo delle tesi sulla secolarizzazione, in quanto disattivante qualsiasi residuo teologico-conservatore. Esso sarà quindi preliminare alle osservazioni conclusive, che identificheranno in Nietzsche la figura chiave per intendere il peculiare rovesciamento della tesi blumenberghiana, vera e propria *Aufhebung* della posizione precedente, che conserva la validità delle intuizioni originarie sul rapporto tra storicità e cristianesimo, pur rispondendo al bisogno, divenuto consapevole, di uno scarto in senso antropologico e anti-teologico del problema dell'inconcettualità.

⁷ Si veda il secondo capitolo di questo lavoro per una trattazione e spiegazione del giovanile recupero blumenberghiano dell'ontologia fondamentale heideggeriana.

⁸ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966

Il periodo preso in esame si limita agli anni che vanno dal 1946 al 1966, data della prima composizione del capolavoro sull'età moderna, *Die Legitimität der Neuzeit*. In questo periodo, Blumenberg sviluppò la propria riflessione inizialmente sotto la guida di Ludwig Landgrebe, ex assistente di Husserl, che lo indirizzò verso la ricerca filosofica fenomenologica⁹. Dopo aver conseguito nel 1947 il dottorato, e nel 1950 l'abilitazione all'insegnamento, come giovane *Privatdozent* proseguì la propria carriera scrivendo un buon numero di articoli di stampo letterario e storico-filosofico, dedicati al problema della definizione dell'epoca moderna, del metodo scientifico e della tecnica. Successivamente, divenne membro del progetto dedicato alla storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*), a cui diede vita Erich Rothacker nel 1955 insieme alla *Deutsche Forschungsgemeinschaft* guidata da H. G. Gadamer, e all'interno del quale, nel 1958, ebbe luogo la leggendaria conferenza, dedicata al progetto metaforologico, che diede origine al celebre articolo del 1960, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, e che rese per la prima volta noto il nome di Blumenberg¹⁰. Probabilmente a causa del dissenso nei confronti della *leadership* gadameriana e della linea di condotta del gruppo, che non seguì le aspettative quanto a produzione e interazione delle ricerche, Blumenberg smise, a partire dal 1962, di partecipare alle riunioni della *Senatskommission*, per poi dimettersi nel 1965¹¹. Nel frattempo, divenuto professore e chiamato prima ad Amburgo (1958), poi a Gießen (1960), quindi a Bochum (1962), nonché membro dell'accademia delle scienze e della letteratura di Mainz (1960), cominciò a frequentare un nuovo gruppo di ricerca, riunito nel 1963 intorno ai suoi colleghi Hans Robert Jauss (1921-1997) e Clemens Heselhaus (1912-2000), intitolato *Poetik und Hermeneutik*. Anche per tramite di questo gruppo di ricerca, egli iniziò una proficua collaborazione ed uno stretto dialogo con alcune delle personalità intellettuali più importanti di quegli anni: Siegfried Kracauer, Reinhart Koselleck, Wolfgang Iser, Dieter Henrich, Jacob Taubes, Peter Szondi. Blumenberg, che dal '64 al '67 fu anche direttore insieme a Habermas¹² e Henrich della collana "Theorie" delle edizioni Suhrkamp, abbandonò la frequentazione del gruppo *Poetik und Hermeneutik* lentamente, verso la metà degli anni '70, dando poi vita all'immagine mitica dello studioso isolato che lavora freneticamente giorno e notte: ciò non deve far dimenticare, tuttavia, che la sua riflessione è maturata e si è sviluppata al centro dello sviluppo dei dibattiti culturali tedeschi¹³.

Per la sua estensione temporale e per i testi presi in esame, la presente indagine ripercorre in qualche misura il preziosissimo lavoro su Blumenberg recentemente svolto da K. Flasch¹⁴. Flasch ha il grande merito di aver operato, per la prima volta, una contestualizzazione complessiva della produzione giovanile, facendo così emergere in modo chiaro gli scarti, le differenti prospettive che ne animano lo sguardo rispetto alla maturità, nonché i motivi fondamentali – finora per lo più trascurati – del contesto storico e culturale in cui lo studioso si muoveva in quegli anni. Pur dichiarando il debito nei confronti della dettagliata opera di Flasch, il presente studio prende tuttavia, rispetto ad essa, anche una decisiva distanza, volendo porsi di *taglio* all'interno della ricostruzione evolutiva del percorso di Blumenberg,

⁹ Per queste brevi indicazioni sulla sua carriera accademica, cfr. F.J. WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, cit., pp. 11-15; A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*, New York 2015, pp. 14-16. Per ulteriori, preziosi accenni al contesto di relazioni accademiche di Blumenberg, cfr. A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Vignate 2016, pp. 11-41.

¹⁰ H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6 (1960), pp. 7-142, 301-305; verrà poi citato dall'edizione Suhrkamp, commentata da A. Haverkamp, Frankfurt a.M 2013.

¹¹ Notizia riportata sempre da A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences*, cit., p. 14. Si ricordi la lettera di Blumenberg a Taubes del 22 Marzo 1965, in cui egli critica la direzione gadameriana del gruppo di ricerca: Cfr. H. BLUMENBERG - J. TAUBES, *Briefwechsel 1961-1981*, Berlin 2013, pp. 46-52. Nel 1965 moriva anche Rothacker, per il quale Blumenberg tenne un solenne discorso funebre all'Accademia delle Scienze di Mainz, cfr. A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora*, cit., p. 18.

¹² In ogni caso, Blumenberg tenne una distanza crescente da Habermas, a causa della diffidenza e del dissenso in relazione ai movimenti studenteschi degli anni '60. Cfr. F. FELLMANN, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie un der kritischen Theorie*, Freiburg – München 1983, pp. 257-258. Cfr. anche A. BORSARI, *Introduzione* in Id. (ed.), *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, p. 15.

¹³ Come nota Marquard, cfr. O. MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*, cit., p. 26.

¹⁴ K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945-1966*, Frankfurt a.M 2017.

sottolineando quegli aspetti analitici che permettono di comprendere i nodi *teoretici* intorno a cui si svolgono le linee direttive principali del discorso blumenberghiano. Ci si propone, in altri termini, di lavorare su un lato non particolarmente sviluppato dall'indagine dello storico, ossia la connessione tra la prospettiva giovanile, filo-cattolica, e la genesi ed il significato filosofico più ampio dell'elaborazione del progetto metaforologico, approfondendo per esempio il nesso che unisce le prime riflessioni fenomenologiche, di stampo heideggeriano, con l'apparire dei primi scritti dedicati alla metaforologia, fino all'elaborazione di una "teoria dell'inconcettualità", in cui la riflessione sulla metafora e sul mito cambia totalmente di segno. Il testo di Flasch ha, come principale interesse, quello di isolare un momento chiave del percorso intellettuale blumenberghiano, per confrontarsi e approfondire *quei* nodi interpretativi fondamentali che la sua stessa ricerca di storico della filosofia – in particolare medievale e protomoderna – ha affrontato e continua ad avere a cuore. Al contrario, il presente lavoro scommette su una serie di testi considerati "minori" – perché preliminari alla stesura dei grandi studi della maturità – per poter approfondire e definire i presupposti e gli scarti complessivi dell'analisi, quindi i ragionamenti profondi che organizzano il discorso blumenberghiano, mirando ad individuare il filo conduttore dei problemi relativi ad una ridefinizione dello statuto anti-metafisico della razionalità moderna nel complesso, continuo confrontarsi del filosofo con i principali nodi della storia del pensiero teologico cristiano, dalla gnosi ad Origene, da Agostino al nominalismo trecentesco, da Cusano alla Riforma.

In questo orizzonte, per quanto non ne condivida gli esiti, la tesi qui espressa si rifà piuttosto all'interessante impostazione di P. Stoellger, che ha lavorato su alcuni di questi testi giovanili, proprio al fine di evidenziarvi l'origine di molti dei problemi sollevati successivamente dalla metaforologia¹⁵. L'obiettivo di Stoellger, tuttavia, mi pare maggiormente focalizzato sulla ricezione dell'indagine anti-metafisica blumenberghiana all'interno della teologia¹⁶: per tale motivo egli non opera una storicizzazione della posizione del filosofo, né sottolinea lo scarto tra la ricerca giovanile e la posizione matura. Pertanto, non mi pare percorribile la sua proposta interpretativa di un segreto e parallelo interesse teologico blumenberghiano, che individuerrebbe una "modalità" religiosa cristiana di esonero e di decostruzione dell'assolutismo, accomunando il giovane autore delle analisi su Agostino e poi su Cusano¹⁷ con quello ormai anziano di *Matthäuspasion*¹⁸, tralasciando così l'insieme di argomentazioni polemiche verso il cristianesimo¹⁹. Piuttosto, se la prospettiva degli studi giovanili è un'intuizione originaria, dalla quale la filosofia di Blumenberg si allontana sempre di più e consapevolmente, la traccia qui seguita servirà piuttosto a chiarire meglio la sua radicale *critica* alla teologia, evidente sin dalla sua prima ricezione in ambito critico²⁰, di cui si è occupato per la prima volta in maniera sistematica P.

¹⁵ P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt, Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihre religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000

¹⁶ Come dichiara apertamente nell'introduzione: «"Die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ist ... ein dringendes Desiderat", denn Gott komme wesentlich metaphorisch zur Sprache, formulierte Eberhard Jüngel 1974 programmatisch am Schluß seines Aufsatzes „Metaphorische Wahrheit“. Die vorliegende Studie wird dieses Desiderat nicht ausräumen, aber sie soll wenigsten ein Beitrag sein zur theologischen „Arbeit an der Metapher“ wie zur „Arbeit der Metapher“ an der Theologie. Dabei sind Umwege unvermeidlich. Wer an einer theologischen Metaphorologie arbeitet, ist darauf angewiesen zu klären, „was eine Metapher ist“» (Ivi, p. 1)

¹⁷ Per la prima parte sull'esordio della riflessione fenomenologica di Blumenberg, incentrato su temi di natura teologica, cfr. Ivi, pp. 17-71; per la parte su Cusano, cfr. invece: Ivi, pp. 384-409. L'indagine di Stoellger è comunque preziosa per la sua capacità di ripercorrere in modo attento, non rinunciando ad un autonomo approfondimento speculativo, l'intera genesi del progetto metaforologico, confrontandolo ad esempio con le riflessioni di Derrida e di Ricoeur, cfr. ivi, pp. 207-252

¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 484-498; e P. STOELLGER, *Die Passion als "Entlastung vom Absoluten". Negative Christologie im Zeichen der Tränen Gottes*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler [eds.], *Permanentes Provisorium*, Paderborn 2015, pp. 225-257.

¹⁹ Mi limito a ricordare, ad esempio, il violentissimo accostamento tra follia escatologica cristiana e la follia hitleriana che viene compiuto in H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, citato dalla più recente edizione *Taschenbuch* Frankfurt a.M. 2001, 2016⁵, pp. 80-85 [tr. it. *Tempo della vita tempo del mondo*, Bologna 1996, pp. 99-104].

²⁰ Cfr. ad esempio le immediate reazioni critiche, anche di stampo apologetico, che suscitò da parte teologica la *Legittimità dell'età moderna*: già nel 1967 W. PANNENBERG, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*,

Behremberg²¹, e che riemerge ancora – recentissimamente – nell’interessante volume di N. Zambon, che mette bene in luce come l’intera polemica filosofica di Blumenberg contro Husserl e Heidegger sia improntata a denunciarne i residui *cripto-teologici*²².

Il presente approfondimento mira dunque a specificare meglio e a rileggere in maniera più approfondita l’intenzione anti-teologica di Blumenberg, già sottolineata da O. Marquard, con la sua ormai nota definizione di “esonero dall’assoluto”²³, e da F. Heidenreich, che sottolinea con forza la dimensione autoaffermativa e nietzschiana che fa da sfondo alla sua polidimensionale riflessione²⁴. Ritengo, anzi, che si possano così riapprezzare alcune sollecitazioni originarie della *Blumenberg-Forschung*, relative alla dimensione filo-polyteistica e, in qualche misura, “spirituale” della reinterpretazione della razionalità moderna, sollevate originariamente già da Marquard e R. Faber²⁵, ma

ora in Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978², pp. 114-128, richiamò la necessità di non appiattare il mondo medievale sulla dottrina dell’onnipotenza divina e di considerare le ragioni teologiche e cristiane che legittimano l’autoaffermazione moderna. Nel 1968, D. RÖSSLER, *Christentum und Neuzeit. Erwägungen aus Anlaß eines Buches*, in H. J. Birkner – D. Rössler (Hg.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, pp. 91-100, criticò la sovrapposizione blumenberghiana tra teologia e religione, che finiva per connettere il destino moderno del cristianesimo alla crisi della teologia scolastica; così nello stesso volume U. WILCKENS, *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkung zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg*, pp. 127-142, si scagliò significativamente contro l’appiattimento del cristianesimo di Blumenberg sulla restituzione escatologica bultmanniana. Blumenberg si riferirà significativamente a Wilckens (in *Matthäuspasion*, cit., p. 31n) definendolo «einer der schärfsten und der scharfsinnigsten Kritiker» della sua tesi sulla legittimità dell’età moderna. Per un’ampia critica dell’interpretazione blumenberghiana del nominalismo trecentesco e della figura di Ockham, cfr. naturalmente J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*, Freiburg 1998. Ciò non ha comunque impedito anche una ricezione teologica positiva della critica blumenberghiana, raccolta come una sfida per ripensare una “teologia nel/del moderno”. Cfr. per esempio: T. RENDTORFF, *Rez. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit*, in «Theologica Practica» IV (1969), pp. 301-309; W. SPARN, *Hans Blumenbergs Herausforderung an die Theologie*, in «Theologische Rundschau 49 (1984), pp. 170-207; quindi J. DIERKEN, *Intransitive Selbsterhaltung. Hans Blumenbergs Verständnis neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses*, in M. Berger – M. Murrmann-Kahl (hg.), *Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende*, Gütersloh 1999, pp. 19-40; J. VON SOONSTEN, *Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenberg “Arbeit am Mythos”*, in O. Bayer (Hg.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart 1990, pp. 80-100. Sotto un certo profilo, anche gli studi più ampi (già citati) di P. Behremberg, M. Moxter e P. Stoellger possono essere fatti rientrare in questa traiettoria. Per una sintetica panoramica della questione, cfr. M. ZERRATH, *Vollendung und Neuzeit, Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011, pp. 9-14. Per la riflessione su un impiego teologico della riflessione blumenberghiana sulla razionalità moderna cfr. anche il più recente: L. RICKEN, *Selbstbehauptung in Fiktion: Zur Dynamik moderner Subjektivität bei Hans Blumenberg und Dieter Henrich*, Berlin 2014, pp. 87-100. Per una ricezione italiana della sfida di Blumenberg per la teologia, cfr. anche E. PRATO, *Digressioni sul mito*, Milano 1995, ed. E. CERASI, *Mito nel cristianesimo, Per una fondazione metaforica della teologia*, Roma 2011.

²¹ P. BEHERMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, Würzburg 1994.

²² Quindi la critica “fenomenologica” è contigua e conseguente rispetto alla tesi sulla modernità, cfr. N. ZAMBON, *Das Nachleuchten der Sterne*, cit., in particolare pp. 68-89; 93-160.

²³ O. MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*, cit., quindi anche F.J. WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, cit., pp. 28-67, e ID., „Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt“. *Über das Ende aller Theologie*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, 240-256

²⁴ F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne bei H. Blumenberg*, cit., pp. 16-17, 46, 84.

²⁵ O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, pp. 91-116; R. FABER, *Von der Erledigung jeder Politischen Theologie“ zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 86-99; e ID., *Der Prometheus-Komplex: Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg 1984.

anche dalla fondamentale restituzione di G. Leghissa²⁶. Tale questione emerge, invece, in maniera meno evidente all'interno dell'attuale ricerca sui vari aspetti della sua riflessione filosofica²⁷.

In tal modo, non si vuole, quindi, recuperare semplicemente un aspetto più o meno trascurato della sua interpretazione, ma operare una chiarificazione del motore e del movimento più intimo del filosofare blumenberghiano, che mi sembra preliminare e indispensabile per affrontare il problema dell'indagine metaforologica e delle sue basi (su cui si sono concentrati la maggior parte degli sforzi iniziali della *Blumenberg-Forschung*) quindi dell'impostazione *antropologica*, che emerge progressivamente nella produzione di Blumenberg, e che dopo la pubblicazioni di fondamentali opere del suo *Nachlass*, sta diventando l'orizzonte principale della ricerca sul filosofo²⁸.

²⁶ Cfr. G. LEGHISSA, *Mito dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg. Introduzione*, in H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, Milano 2002, pp. 5-35; ID., *Postfazione a H. Blumenberg, Uscite dalla caverna*, Milano 20019; pp. 637-640; quindi soprattutto ID., *Il Dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Milano 2004, pp. 253-285. Scrive Leghissa: «[...] intendere l'autoaffermazione quale risposta a domande che sono nate in un contesto teologico significa convocare sulla scena filosofica la presenza di elementi che non si lasciano ridurre alla teoresi, alla produzione di concetti atti a descrivere i fatti, e significa dunque attribuire una portata e un peso di grande rilievo alla componente direi *affettiva*, o se vogliamo *esistenziale*, implicata dalla svolta epocale che ha luogo con l'avvento dell'età moderna. Come se il moderno fosse latore di una sua specifica valenza religiosa, atta a riempire di senso il vuoto lasciato dalla cristianità. [...]. Ora, soprattutto a partire dalle indicazioni offerte dall'opera *Elaborazione del mito*, potremmo definire la proposta complessiva di Blumenberg come una lode del politeismo. [...]» (Ivi, p. 262, 280).

²⁷ Mi limito a citare solo i più recenti contributi contenuti in M. MÖLLER (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, che ritornano sul tema chiave del recupero dell'antico da parte dei moderni.

²⁸ I lavori relativi all'antropologia filosofica di Blumenberg costituiscono senz'altro la parte più significativa della produzione contemporanea, in continua espansione. L'aspetto di un implicito presupposto o sfondo antropologico si profilava in realtà come particolarmente rilevante già nei primissimi contributi interpretativi: ricordo, ad esempio, J. KIRSCH-HÄNERT, *Zeitgeist – Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine Wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, Frankfurt a.M. 1989; D. ADAMS, *Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology*, in «Journal of History of Ideas» 52 (1991), pp. 152-160; J. KOPPERSCHMIDT, *Hölen-Rhetorik. Anmerkungen zu Hans Blumenberg und seinem philosophischen Interesse an der Rhetorik*, in T. Müller (hg.), «Nicht allein mit den Worten». *Festschrift für Joachim Dyck zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1995, pp. 214-222. Relativamente al rapporto con Cassirer, che implica il delinarsi di un implicito presupposto o sfondo antropologico, cfr. anche E. RUDOLPH, *Metapher und Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer*, in R. Bernhardt – U. Link-Wieczorek (hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch, und Natur. Dietrich Rietschl zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1999, pp. 320-328; e B. RECKI, *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer*, in F.J. Wetz – H. Timm, (Hg.), *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 142-163; nello stesso volume, B. MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in Ivi, pp. 68-98, quindi V. PAVESICH, *Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology. After Heidegger and Cassirer*, in «Journal of the History of Philosophy» 46 (2008), pp. 421-448. Ricordo infine, il grosso volume collettaneo di J. KOPPERSCHMIDT (Hg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000. Peraltro, anche la ricerca italiana aveva saputo mettere perfettamente a fuoco questo tema, con le preziose intuizioni di studiosi italiani quali A. Borsari (A. BORSARI, *L'antinomia antropologica. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp.341-418); B. Accarino (ricordo solo *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg*, e *Vestigium umbra non facit, Astronetica, ostilità e amicizia in Hans Blumenberg*, entrambi in B. ACCARINO, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano – Udine 2002, pp. 67-121) e G. Leghissa. La questione antropologica è tuttavia esplosa con la pubblicazione di *Beschreibung des Menschen* del 2006, in realtà da poco preceduta da alcuni fondamentali volumi che hanno sistematizzato la questione, ossia, il già citato volume di F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., in particolare pp. 25-43; e di O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenberg phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005. Ricordo quindi i successivi contributi contenuti in R. KLEIN (hg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Würzburg 2009 (in particolare O. MÜLLER, *Anthropologische Vereinigungen des Bewußtsein. Überlegung zu einem Aspekt der phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, pp. 101-116; J. BAUER, *Maße der Distanz zur Natur. Blumenbergs Aufnahme der "positiven" Wissenschaften in seine Anthropologie am*

Sui numerosi, sempre decisivi passaggi “teologici” blumenberghiani, non sempre gli interpreti si sono sufficientemente soffermati, anche a causa della notevole complessità delle analisi e dall’ampiezza e densità dei suoi riferimenti culturali. Mi si consenta allora di rivendicare il ruolo niente affatto meramente ausiliario o complementare delle discipline storico-religiose, storico-teologiche e storico-filosofiche per la possibilità stessa di comprensione dei temi trattati dalla filosofia blumenberghiana. Lo sguardo storico è, in altri termini, assolutamente necessario nell’affrontare anche e soprattutto i nodi teorici: non solo, dunque, in prospettiva storiografica, ma per la possibilità stessa di entrare in quel circolo ermeneutico che attiene alla comprensione che vuole essere filosofica. Ciò vale, peraltro, anche nella prospettiva inversa: la riflessione teoretica e filosofica fa già da sempre parte, implicitamente e come sfondo, dell’impostazione metodologica e delle operazioni che compie lo storico. La presente indagine è, in questo senso, centrata sul complicato intreccio che lega indagini di natura apparentemente diversa, ma che devono inevitabilmente dialogare.

La riflessione di Blumenberg, complessivamente dedicata ad interrogare le radici religiose, filosofiche e culturali del moderno mondo occidentale, è senz’altro una delle ricerche intellettuali più ricche, stimolanti e coraggiose del secolo, e ha dato vita a quella che probabilmente è la più complessa e sistematica teoria del mito del secondo Novecento. Anche solo per questa ragione, essa meriterebbe la massima attenzione da parte di chi si occupa non solo di storia delle idee o della filosofia, ma anche di questioni relative alla storia e alla filosofia delle religioni, a partire dalla storia del cristianesimo. Eppure, la rilevanza dell’indagine blumenberghiana per l’indagine storico-religiosa non può essere limitata al contributo che essa può fornire relativamente all’oggetto e al contenuto della propria indagine, come la definizione della questione del mito, o come la ricerca su alcuni degli episodi più significativi della storia delle dottrine teologiche cristiane, a partire dalle pagine su Nuovo Testamento, gnosticismo, Origene, Lattanzio, Agostino, Tommaso, Scoto, Ockham, Cusano, Bruno, etc. Neppure è sufficiente richiamare il dialogo intrapreso da Blumenberg con la realtà della riflessione teologico-filosofica del proprio tempo, per esempio nel confronto con quella di Rudolf Bultmann, che lo inserisce a pieno titolo anche all’interno del dibattito sulle questioni teologiche contemporanee. L’atteggiamento della sua ricerca non è mai stato quello del teologo, né del puro storico: le sue sono spesso divagazioni estemporanee, o al contrario incursioni raddomantiche, approfondimenti mirati all’interno di un patrimonio di sapere sterminato ed indomabile, a cui egli – pur portando sempre il massimo rispetto in ordine a rigore critico e filologico – si è sempre rapportato con lo sguardo del “pensatore” o del “filosofo”, ossia di colui che ha presente la stretta connessione delle questioni storiche, e non vuole rinunciare ad abbracciarle insieme nella propria indagine. Sebbene i suoi testi si prestino senz’altro ad analisi, dibattiti e contro-argomentazioni di tipo storico-critico, come dimostrano ad esempio i lavori di E. Brient o J. Goldstein²⁹, o il già citato volume di K. Flasch³⁰, che non gli hanno risparmiato puntuali

Beispiel seiner Rede vom Freizeitgehirn, pp. 151-164; R. KLEIN, *Das Ende der Humanevolution? Blumenbergs Argumente gegen einer Erklärungsprimat von Darwins Evolutionstheorie*, pp. 165-182); in D. TRIERWEILER (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris 2010; e in M. MOXTER (Hg.), *Erinnerung an das Humane*, Tübingen 2011. Da menzionare, infine, l’originale volume di F. GRUPPI, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Milano - Udine 2017.

²⁹ E. BRIENT, *The Immanence of Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold of Modernity*, Yale 1995 e J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*, cit..

³⁰ K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit.. Non è possibile qui riassumere l’enorme mole di lavori che si sono cimentati con il problema storiografico sollevato da Blumenberg; basti ricordare l’estensione e la durata del dibattito originario che ha coinvolto gli stessi interlocutori contemporanei di Blumenberg: K. LÖWITH, *Rez. Die Legitimität der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau» 15 (1968), 195-201; H. G. GADAMER, *Rez. Die Legitimität der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau» 15 (1968), pp. 201-209; C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, Berlin 1970; quindi successivamente E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.M., 1976; ID., *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1999; ID., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2004; W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978; R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979; J. TAUBES (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, 3 Bd. (1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*; 2: *Gnosis und Politik*; 3:

obiezioni sui comuni luoghi di interesse della loro riflessione, in particolare medievali e protomoderni (Agostino, Tommaso, Ockham, Cusano), non è su singole questioni di tipo storiografico che il presente lavoro si vuole soffermare.

La straordinaria profondità dell'indagine di Blumenberg sta, infatti, nella sua capacità di far emergere l'intreccio del problema metodologico-storiografico, relativo alla questione della natura delle categorie e dei presupposti dell'indagine storica – che non sono mai neutri, ma sempre frutto di una determinata auto-interpretazione del soggetto che fa storia – con la constatazione che questa auto-interpretazione dello statuto della razionalità storico-critica si definisce, *inevitabilmente*, precisamente nel rapporto con la propria origine culturale e *religiosa*. Se, da una parte, bisogna ricordare come ricostruire i fondamenti del mondo moderno significhi rintracciare la natura alla base di tutte le forme del sapere che nell'ambito della modernità si sono sviluppate (storia delle religioni compresa), bisogna al contempo mettere in evidenza come riguardo questi fondamenti ne vada, *in primis*, proprio della definizione della loro genesi e del loro rapporto di dipendenza o di scarto nei confronti di quella *matrice religiosa* che li ha preceduti, per non dire prodotti – matrice in particolare cristiana, ebraica, musulmana, greca e romana.

L'evidente circolarità del ragionamento ci porta al cuore del problema di fondo della presente ricerca, ossia il “doppio” nesso che lega la storia del cristianesimo e delle religioni occidentali al problema metodologico più ampio delle discipline storiche, in quanto discipline il cui *oggetto* segue e precede peculiarmente la definizione del proprio statuto: segue poiché, come qualsiasi oggetto, è definito e studiato solo a partire da determinate premesse scientifiche, a-confessionali e critiche della razionalità; ma, al contempo, precede, perché queste premesse non possono considerarsi proprie di una razionalità eterna, astratta ed assoluta, ma storicamente situate, frutto di un processo conoscitivo, e quindi condizionate dal rapporto di scarto e di dipendenza proprio con quelle configurazioni storiche di senso che le hanno precedute e inevitabilmente determinate, ossia le “religioni” del mondo occidentale.

Letto sotto il profilo di questa – viziosa o virtuosa – circolarità ermeneutica, il problema della secolarizzazione pare divenire *il problema storico-religioso per eccellenza*, nel senso che, investendo la connessione tra religioni monoteistiche, religione e filosofia greco-romana, processi di storicizzazione o secolarizzazione e orizzonte della modernità, non solo comporta la consapevolezza autoriflessiva della specificità irriducibile, della genesi, della traiettoria storica e delle questioni metodologiche più profonde della disciplina stessa, ma pone persino la storia delle religioni e la storia del cristianesimo al centro del dibattito filosofico ed ermeneutico sullo statuto del sapere moderno, rivendicando l'assoluta centralità di queste discipline per la stessa attualità culturale e politica.

In questo quadro, la riflessione blumenberghiana, nata in seno al progetto dell'*Archiv für Begriffsgeschichte* e alle questioni teoriche più delicate dello storicismo e della fenomenologia, mi pare rappresentare un'interlocuzione necessaria, dal momento che non si limita alla constatazione di questi nessi, ma fa valere un'istanza speculativa e critica di *denuncia* relativa al permanere di residui teologico-

Theokratie), Padeborn 1983-87; O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1987; J. HABERMAS, *Nachmetaphysische Denken*, Frankfurt a.M. 1988; ID., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005; ID., *Nachmetaphysische Denken II, Aufsätzen und Repliken*, Frankfurt a.M. 2012; C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge - London 2007. Per una sintetica panoramica di alcune delle prime critiche a Blumenberg cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 549-581. Oltre ai lavori precedentemente richiamati, mi limito perciò a ricordare: M. M. OLIVETTI, *Il problema della secolarizzazione inesauribile*, in «Archivio di Filosofia» LXXII (1976); R. M. WALLACE, *Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in «New German Critique» 22/1 (1981), pp. 63-79; G. CARCHIA, *Note alla controversia sulla secolarizzazione*, in «Aut Aut» 222 (1987), pp. 67-70; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino 1989; V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Vico a Blumenberg*, Roma-Bari 1998; G. BONAIUTI, *Tempo a senso unico. Modernità: da un luogo comune in memoria del futuro*, Milano 1999; il volume B. MAJ (ed.), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche» 1 (2001); G. LETTIERI, *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in A. Zambarbieri e G. Otranto (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Bari 2011, pp. 19-134; J.C. MONOD, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris 2012; R. BUCH, *Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg*, in «ZRGG» 64, 4 (2012), pp. 338-358; P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia 2019.

metafisici all'interno delle categorie della riflessione storiografica, come mostra l'intera sua critica all'idea di secolarizzazione. Essa si presenta come radicalmente decostruttiva di tutte quelle tesi che vogliano connettere indissolubilmente il destino della razionalità occidentale alla propria matrice culturale cristiana e all'ipoteca violenta di presupposti cripto-identitari. La restituzione di questo doppio nesso genealogico della disciplina della storia delle religioni con il proprio oggetto non può limitarsi ad un cripto-apologetico riconoscimento della "provvidenziale" matrice – e quindi condizione di possibilità – storico-religiosa all'origine del proprio sguardo, ma deve essere continuamente inquietata dallo spettro della violenza identitaria, eurocentrica ed imperialistica latente all'interno del proprio gesto di raccoglimento sintetico del mondo e della storia. Blumenberg può essere considerato, sotto questo punto di vista, all'interno di un processo post-nietzschiano di decostruzione genealogica delle categorie e delle strutture di significazione occidentali, o meglio di chiarimento e di ricollocamento del loro orizzonte di possibilità, che necessita di essere urgentemente disambiguato rispetto al tentativo teorico e politico di un riassorbimento identitario che esaurisca le loro potenzialità critico-emanipative.

Eppure, la significatività della sua riflessione mi pare risiedere in un fattore che complica ulteriormente la questione e intorno al quale sorge il presente lavoro. Blumenberg, infatti, non ha mai inteso, con tale gesto decostruttivo, *liberare* semplicemente la razionalità dalle incrostazioni avventizie di presupposti teorici confessionali e religiosi ad essa *estranei*: nella sua polemica contro il sostanzialismo delle filosofie della storia e della tesi della secolarizzazione, contro la filosofia di Heidegger ed i residui teologici della fenomenologia husserliana, contro l'agostinismo e contro la teologia-politica, egli è sempre stato orientato dalla consapevolezza dell'impossibilità di una "nuda verità" o di una razionalità "pura" che si imponga da sé, sopprimendo il passato e le sue riviviscenze odierne come mero errore falsificato. L'ipotesi che vorrei qui sottoporre è infatti quella secondo cui la ricerca intellettuale di Blumenberg dimostra come pensare fino in fondo lo statuto "inconcettuale", "metaforico" del sapere moderno comporti paradossalmente il dover *storicizzare* la sua pretesa come inscritta in una *opzione "esistenziale"* esercitata comunque verso il proprio passato, che rimane presente nella propria memoria. Con "opzione esistenziale" intendo qui una "scelta" autointerpretativa e di significazione del mondo che non può essere più pensata come neutra o razionalmente necessaria, ma che sottende, in qualche modo, una propria "spiritualità"³¹, una propria "fede" e "decisione" – che definisco come tali appunto perché sottratte alla ragione teoretica, ma espressione di un bisogno antropologico.

In questo senso, come per la riflessione di Nietzsche, la cui indagine genealogica culminava nel tentativo di definizione di una razionalità post-cristiana necessariamente *anti-cristiana* (e quindi paradossalmente dipendente dal cristianesimo), così anche una ricerca su Blumenberg potrebbe mostrare le aporie ineludibili in cui cade la ricerca di un paradigma interpretativo che – volendo costruirsi in maniera tale da pensarsi radicalmente libero da presupposti teologico-metafisici – in realtà continua a dover portare memoria del proprio atto auto-istitutivo quale gesto di rottura e risignificazione, di negazione e rimozione del cristianesimo. La specificità della riflessione blumenberghiana sta nella capacità di intuire ed andare a fondo in questo problema, sicché non è un caso che la sua indagine sia finita per instaurare un lungo e appassionante corpo a corpo con la storia delle dottrine teologiche, culminante non solo nella polemica riguardante le categorie storiografiche ed ermeneutiche di secolarizzazione e teologia politica, ma soprattutto nella ricerca di un paradigma interpretativo delle categorie della razionalità che, per essere radicalmente anti-teologico-cristiano, riscopra le risorse di razionalità del mito e delle categorie "pagane", greche e romane, lavorando per altro anche attraverso il confronto con alcuni grandi classici della storia delle religioni, come Freud, Kerényi, Malinovsky³².

L'obiettivo della presente ricerca va esattamente in questa direzione: attraverso una ricostruzione dell'evoluzione del primissimo pensiero blumenberghiano, essa vuole ripercorrere le tappe attraverso cui egli è giunto alla propria tesi definitiva, mostrando tuttavia come l'intuizione di un processo definibile come "secolarizzazione" *preceda* in realtà la sua negazione e confutazione successiva, e come l'interezza della sua riflessione matura vada intesa quale ritrattazione *antitetica* delle proprie originali

³¹ Cfr. la nota 26 (a proposito dell'interpretazione di Leghissa)

³² L'unico testo a iniziare questo tipo di lavoro di confronto e interazione è A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*, cit.

intuizioni e del proprio iniziale contesto culturale di elaborazione – cattolico – del problema dell'inconcettualità e della storicità dei nostri strumenti conoscitivi. In altri termini, si può e si deve indagare “contropelo” le condizioni ed evoluzioni biografiche ed intellettuali della ricerca blumenberghiana, non semplicemente per storicizzarne o negarne la validità, ma per chiarire un fondamentale dato ermeneutico: ossia che la sua ricerca si configura come una vera e propria definizione della “spiritualità” moderna, che entra apertamente in competizione con le strutture di significazione cristiane.

Il lettore di Blumenberg sa bene che egli non avrebbe mai potuto risolvere la questione del rapporto tra razionalità e religione nel senso del tradizionale togliamento definitivo del mito in favore di un nuovo, puro *logos*. L'esito del presente lavoro sarà allora chiarire nuovamente come l'intera riflessione sul mito e sulla metafora non si possa pensare come meramente “descrittiva”, ossia sotto il profilo dello “spettatore” o del teorico che si sottrae al naufragio conoscitivo delle categorie tradizionali ancorandosi ad un punto di vista neutro, più saldo o più generale, quale quello di una auto-fondata razionalità antropologico-scientifica. Piuttosto, essa si può pensare solo dentro il naufragio occidentale, come ricostituzione di mezzi di salvataggio provvisori a partire dallo strumentario mitico che ci è disponibile a partire dalla tradizione, e che è elaborabile solo *in rapporto* – di opposizione o continuazione spirituale – alla tradizione e al suo movimento interno di *crisi*.

La critica decostruttiva può e deve nuovamente rivolgersi anche contro i risultati della proposta blumenberghiana, sottolineando di nuovo la natura paradossalmente, obliquamente, ancora *confessionale* – ora “politeistica” e anti-cristiana – dei presupposti teorici della sua teoria della modernità, quindi i limiti e le aporie interne ad essa³³. Ciò porta a domandarsi se questo ragionamento non valga come esemplare monito iper-decostruttivo contro tutti i tentativi di fuoriuscita dalla violenza metafisica, che, pretendendo di liberare o rifondare su nuove basi teoriche (in questo caso fenomenologico-antropologiche) la possibilità metodologiche dei saperi, non possono davvero mai *immunizzarsi* dalla critica, ossia sottrarsi alla loro possibile radicale storicizzazione come gesti consegnati a *ripetere* la violenza metafisica, teologica e confessionale, seppure sotto altre forme.

Decostruendo anche la stessa critica blumenberghiana, non la si intende delegittimare, ma ci si richiama al diritto ad una critica *infinita*. Se in ciò dovesse vedersi una situazione radicale di *impasse*, di continuo capovolgimento dell'indagine contro sé stessa, rispondo con convinzione che tale condizione di indecidibilità è il presupposto ineludibile dell'esercizio della responsabilità, compresa *in primis* quella dello storico. Il lavoro cui egli è consegnato non può edificare, fondare, giustificare alcun senso definitivo, quindi nemmeno le proprie categorie interpretative, ma solo sospendere ogni volta la violenza omologante e auto-affermativa implicita in ogni *volontà di sapere*, per rendere giustizia alla singolarità della storia e dei suoi processi, dei suoi movimenti di scarto e di debito nei confronti di ciò che precede e segue. La razionalità storico-critica non può immunizzarsi da sé stessa, ossia garantire il proprio impianto contro la minaccia decostruttiva che essa stessa rappresenta: essa non poggia su saldi fondamenti (né di tipo metafisico, né di tipo antropologico), né può pro-gettare sé stessa; ma agisce rischiosamente, dimentica di sé, vive di futuro e di promessa, dell'orizzonte a-venire di un senso che sempre la trascende e che – per questo – rimane presente come ciò che la decostruisce all'infinito³⁴.

³³ «Alle teorie della secolarizzazione, in questo senso, non si può rimproverare una mancanza di fiducia nelle capacità che i moderni avrebbero nell'inventare nuovi miti; esse infatti avanzano piuttosto il legittimo sospetto che i nuovi miti possano produrre effetti più devastanti del dogma di cui vorrebbero sbarazzarsi. A chi voglia dimostrare infondato questo sospetto spetta un onere della prova non piccolo: si tratta nientemeno che della esibizione di una nuova religione civile, adeguata alle esigenze di una democrazia pluralista, capace di fare spazio alle molteplici differenze (e alla politicizzazione delle differenze) che rendono irriducibilmente complesso l'universo simbolico della tarda modernità. La politeologia proposta da Blumenberg in alternativa alla teologia politica pare annunciare questa religione dei moderni, ma non la esplicita fino in fondo, [...]» (G. LEGHISSA, *Il Dio mortale*, cit., p. 281).

³⁴ Ma non è questa ancora una tesi che opera una “secolarizzazione” di un dispositivo messianico-apocalittico cristiano? Lo storico che è pronto a correre questo rischio di autodecostruzione infinita, e si espone al pericolo auto-immunitario, non compie un gesto di “fede” secolarizzata, erede della fede cristiana per la quale all'atto kenotico seguirà una qualche salvezza del senso? Mi permetto di riprendere, in chiusura, le suggestioni di G. Lettieri, *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del*

Questa tesi è frutto di un triennio di ricerca dottorale svolto presso il dipartimento di *Storia, antropologia, religioni, arte e spettacolo* della Sapienza, nel corso di dottorato di *Storia, antropologia, religioni*. Desidero per questo ringraziare tutti coloro che hanno contribuito a rendere straordinariamente formativo questo periodo, a partire dal direttore della mia ricerca, il professor Gaetano Lettieri, la cui appassionante guida nelle questioni più profonde della storia del cristianesimo è stata per me fondamentale: senza di essa, nessuna delle mie indagini sarebbe potuta nascere. Questo lavoro deve molto a ciò che ho imparato attingendo dalla fonte viva della ricca attività di ricerca cristianistica e storico-religiosa che si svolge presso il dipartimento: voglio perciò ricordare in maniera riconoscente anche i prof. A. Camplani, S. Botta, M. Ferrara, E. Prinzivalli, A. Saggiaro per aver contribuito – relativamente ai miei interessi – alla creazione di un’atmosfera sempre vivace e proficua di studio, fatta di seminari, conferenze, contatto quotidiano; quindi desidero ricordare anche tutti i partecipanti al progetto del “Laboratorio Erasmo”, a partire dal prof. L. Geri.

Relativamente alle questioni più strettamente blumenberghiane, voglio ringraziare il professor S. Bancalari, il cui insegnamento di fenomenologia della religione mi ha fornito, già da laureando, moltissimi degli strumenti interpretativi che mi sono serviti per comprendere la riflessione di Blumenberg; il professor G. Leghissa, il ripetuto confronto con il quale su svariati temi è stato per me preziosissimo; il prof. B. Maj il cui insegnamento di lingua, letteratura e filosofia tedesca mi ha consentito di apprezzare per la prima volta la complicata scrittura dell’autore.

Un affettuoso ringraziamento speciale lo rivolgo infine ai miei colleghi e amici: la dott.ssa Maria Fallica, con cui ho condiviso numerosissimi momenti di questo triennio, e che ha generosamente, costantemente datomi consiglio e aiuto, anche leggendo il presente lavoro; i dottori A. Annese, F. Berno, M. Mantovani, L. Nisi, C. Prezezzi. Da tutti loro, grazie agli incessanti scambi di idee e al loro generoso impegno comune di ricerca, ho imparato davvero moltissimo. Quindi voglio ricordare l’affiatato gruppo di dottorandi di “Reading Class”: M. Ceravolo, C. Di Serio, A. M. Nencini, A. Pintimalli, con i quali il confronto su temi storico-religiosi è stato continuo ed estremamente stimolante. L’ultimo grazie lo devo riservare, infine, a colei che, standomi quotidianamente vicino, anche al di là delle mura universitarie, più di tutti ha supportato questo lavoro con pazienza e amore: la dott.ssa Giada Scotto.

cristianesimo, in A. Zambarbieri e G. Otranto (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Bari 2011, pp. 19-134, che vanno consapevolmente nella direzione *opposta* rispetto a quella blumenberghiana. Ritengo che, infatti, sia doveroso confessare questa possibile matrice, con tutti gli interrogativi derivanti da questo riconoscimento, proprio perché rimuoverla sarebbe, invece, ancora un tentativo di *prevenire* o di neutralizzare la critica, ossa la sfida ed il pericolo che essa rappresenta, alla luce della critica alla secolarizzazione.

Capitolo I

Pascal

I. Il giovane Blumenberg

Hans Blumenberg nacque nella città anseatica di Lubecca da una famiglia benestante, figlio di Josef Carl, *Kunstverleger* cattolico, e di Else Schreier, di origini ebraiche, convertita prima al protestantesimo, e poi al cattolicesimo nel 1939¹. Battezzato anch'egli come cattolico, fu cresciuto in un ambiente culturalmente prestigioso, quello del *Katharineum Gymnasium*, che aveva frequentato anche Thomas Mann, in cui egli si distinse sin da giovane per le proprie brillanti doti intellettuali. Nel proprio *Reifezeugnis*, il certificato di uscita dal ginnasio, datato 2 Marzo 1939, Blumenberg sosteneva di voler studiare teologia cattolica², la qual cosa ci presenta il macroscopico dato di partenza della presente ricerca: l'orizzonte inizialmente teologico-filosofico delle questioni d'interesse della sua riflessione, e comunque un ambiente familiare permeato da sensibilità di tipo religioso, vissuta evidentemente anche come fattore culturalmente distintivo, dal momento che Lubecca era una città prevalentemente protestante³. La recente pubblicazione, sulla rivista tedesca *Communio*, di una delle ultime lettere di Blumenberg nell'anno della sua morte, nel 1996, da parte del teologo Uwe Wolff (che ne è stato anche l'indirizzatario), suggerisce peraltro degli elementi significativi per ricostruire un suo percorso di fede autentica: egli si sarebbe addirittura voluto fare sacerdote, sarebbe dovuto andare a Roma a studiare teologia all'Università Gregoriana; restò per tutti gli anni Cinquanta un cattolico praticante, «attento a recitare ogni giorno una preghiera serale insieme ai figli maggiori», e manterrà ancora negli ultimi anni della sua vita, sebbene privo di fede, sentimenti di ammirazione per l'ordine gesuitico che lo iniziò alla filosofia, e per la Chiesa⁴.

¹ La madre sopravvisse alla persecuzione, per morire però l'11 Novembre 1945; Blumenberg perse tutti i parenti materni nell'olocausto. Per la ricostruzione dei dati biografici giovanili sulla vita dell'autore cfr. in particolare A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*, cit., pp. 7-16, quindi le precedenti sintesi di F.J. WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, cit., p. 11; e A. BORSARI, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 9-17. Ricordo, inoltre, le significative notizie riportate da M. THOEMMES, *Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 26.3.1997; e M. FELLMANN, *Gelebte Philosophie in Deutschland*, cit., pp. 257-258. Cfr. anche A. KADELBACH, „*Mißachtung*“ und „*Versöhnungsversuch*“. *Hans Blumenberg und Lübeck*, in C. Borck (hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, München 2013, pp. 254-271; e il più recente articolo di B. DAHLKE – M. LAARMANN, *Hans Blumenbergs Studienjahre. Schlaglichter auf Orte, Institutionen und Personen*, in «Theologie und Glaube» 107, 4 (2017), pp. 338–353.

² A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences*, cit., p. 11. Cfr. anche il *Lebenslauf* allegato alla fine della dissertazione di dottorato: H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 17 Dez. 1947, copia del dattiloscritto con sigla 19:TU457700 dell'Universität-Bibliothek Kiel, p. 108. In esso Blumenberg dichiara di aver studiato filosofia scolastica e neotomistica, e di aver continuato a studiare privatamente nell'ambito della filosofia medievale.

³ Thoemmes racconta come Blumenberg si scoprì ebreo solo di fronte ai primi fenomeni di discriminazione razziale: fino a quel momento egli, infatti, si era sentito solo “tedesco”, con l'unica particolarità di essere *cattolico* in una città improntata al protestantesimo. Cfr. M. THOEMMES, *Die verzögerte Antwort*, cit..

⁴ Notizie interessanti sulla fede di Blumenberg sono ricavabili da una lettera, recentemente pubblicata sulla rivista *Communio*, da lui inviata ad un più giovane amico teologo, U. Wolff, che a distanza di anni l'ha resa pubblica e commentata. Blumenberg alla sua morte non ha voluto una sepoltura cristiana, coerentemente a quanto trapela dall'impostazione atea dei suoi scritti: egli perse la propria fede durante gli anni '50. Il fatto è forse connesso – così riporta Wolff – ad un allontanamento dalla comunità religiosa di Bargteheide, da lui frequentata, in seguito ad un duro conflitto con il padre, in particolare quando quello, sostenuto dal parroco, volle come erede la sua nuova convivente, anziché il figlio Hans. Cfr. U. WOLFF, «*Der Mann, den alle schlagen, diesen schlägst Du nicht*» – *Hans Blumenbergs katholische Wurzeln*, in «*Communio*» 3, Mai – Juni 2014, La lettera di Blumenberg è riportata nello stesso numero: H. BLUMENBERG, «*Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben*». *Hans Blumenbergs letzter Brief*. Su questo interessantissimo particolare biografico, che getta una luce “psicologica” e biografica sull'evoluzione della ricerca blumenberghiana, torneremo più avanti nella trattazione.

In ragione di questo primo indirizzo di studi, a cui egli diede seguito iscrivendosi ad un istituto filosofico-teologico cattolico prima a Paderborn (nel 1939), e poi a Francoforte (dal 1940)⁵, vi furono, però, anche motivazioni circostanziali di tipo politico, dal momento che, in quanto figlio di madre ebrea, gli venne impedito sotto il regime nazista di frequentare università pubbliche⁶. Le prime vicende biografiche del giovane Blumenberg sono segnate dalla drammaticità della guerra, della discriminazione e della persecuzione nazista, che lo costringono, dopo la chiusura della scuola francofortese da parte dei nazisti, e dopo il bombardamento alleato di Lubeca, prima a tornare nella propria città natale per aiutare la famiglia, poi a lavorare dall'aprile 1943 presso il *Drägerwerk AG*, un'industria tedesca ancora esistente, produttrice su larga scala di apparecchiature tecnologiche, commerciali e mediche. Il direttore dell'azienda, il Dr. Heinrich Dräger, pur facendo parte del partito nazional-socialista, volle e riuscì a proteggere Blumenberg, almeno fino al 1945, quando egli fu portato al campo di lavoro di *Zerbst*, da cui fu liberato sempre nel 1945 – forse grazie ancora all'intervento di Dräger. Nascosto successivamente, fino alla fine della guerra, dal padre della futura moglie Ursula, a Lubeca, Blumenberg tornerà ad iscriversi in una università della nuova Repubblica Federale tedesca nel '46, a Kiel, quindi a conseguire il proprio dottorato e la propria abilitazione all'insegnamento sotto la guida di Ludwig Landgrebe, vecchio assistente di Husserl, in ambiente di riflessione fenomenologica.

La tragicità degli eventi biografici della primissima giovinezza non pare, in realtà, aver trovato espressione esplicita nei primi lavori blumenberghiani, se non in una acuita sensibilità per la traiettoria catastrofica del mondo contemporaneo, in cui la guerra pare divenire il termine ultimo di una cultura già impoverita dal predominio dei saperi tecnico-scientifici. Se ciò può apparire sorprendente, mi sembra convincente l'ipotesi, espressa da Angus Nicholls, che tal fatto possa esser stato dettato dall'ambiguità dell'esperienza blumenberghiana, i cui principali protettori furono paradossalmente due sostenitori del nazionalsocialismo, compreso il padre della futura moglie, che possedeva il grado di *Blockleiter*, ossia di responsabile della supervisione politica del quartiere⁷. In effetti, Blumenberg riserverà pagine durissime contro Hitler e la sua "follia" escatologica, quindi contro il nazionalsocialismo⁸, ma non affronterà mai distesamente il problema storico-politico del nazismo e dell'olocausto nei suoi lavori. La sua filosofia non tenterà mai di costruire e progettare direttamente un discorso politico su e dopo *Auschwitz*: piuttosto, egli si richiamerà sempre alla responsabilità etica come forma di depotenziamento della violenza politica e delle convinzioni ideologiche, come disincanto e saggezza pragmatica, capacità contingente di "evitare il peggio" tramite espedienti – a ben vedere, quella dei suoi salvatori.

Ciò tradisce forse il fatto che Blumenberg, pur scampato per poco alla persecuzione, e comunque vittima di discriminazione, volle vivere con assoluta discrezione la propria esperienza negativa, non

⁵ Alla Scuola superiore filosofico-teologica St. George, retta dai gesuiti, dove studiò con Caspar Nink.

⁶ Thoemmes riferisce che, nella primavera del 1939, pur essendo primo della classe, gli venne impedito di parlare alla cerimonia di addio, perché *Halbjude*. Il suo discorso fu letto da un collega: «Als "Primus" stand ihm traditionsgemäß des Recht der Abiturientenrede auf der Entlassungsfeier im Frühjahr 1939 zu. Er durfte die Rede nicht halten. Doch erstaunlicherweise verstand sich die nationalsozialistische Schulleitung zu einem Kompromiß: Blumenberg durfte die Rede immerhin schreiben, und ein Mitschüler seines Vertrauens konnte sie vortragen» (M. THOEMMES, *Die verzögerte Antwort*, cit.). L'episodio fu reso ancora più degradante dalla sensazione di incertezza di Blumenberg relativa al ricevimento o meno del diploma stesso di maturità. Blumenberg conserverà, inoltre, profondo risentimento verso alcuni suoi antichi compagni di scuola, che mantennero anche successivamente un clima imbarazzato con lui, di rimozione dello scandalo, o persino di discriminazione: alla sua partecipazione al giubileo d'argento del diploma, nel 1964, molti si tennero alla larga dal salutarlo o cancellarono la loro partecipazione. Egli non tornò più nella sua città natale: nel cinquantesimo anniversario della liberazione della città (1995), Blumenberg fu ufficialmente invitato a unirsi ai festeggiamenti, ma si rifiutò di venire, scrivendo una dolorosa lettera al sindaco di Lubeca, ricordando la sua precedente esperienza del 1964: «Ein einziger Betreiber jener „Welle der Empörung“ vom März 1939 drückte mir sein Bedauern». Cfr. A. KADELBACH, „*Mißachtung*“ und „*Versöhnungsversuch*“. *Hans Blumenberg und Lübeck*, cit., p. 257.

⁷ A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences*, cit., p. 13.

⁸ Si veda ad esempio H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit., pp. 80-85, o ancora le pagine, pubblicate postume, dedicate alla auto-mitizzazione hitleriana – presa come esempio per comprendere il processo prefigurativo del mito nella sovrapproduzione delirante di significatività – in H. BLUMENBERG, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014.

trasportandola nella dimensione intellettuale, tanto che egli sembra condividere l'atmosfera di tragico pessimismo, più che di scandalo e di trauma, che vive la Germania dopo l'orrore della guerra e del totalitarismo: le prime riflessioni filosofiche sulla bomba atomica, sulla deriva nichilistica del moderno, con l'esplosione della tecnica e del pericolo dell'autodistruzione dell'umanità, condividono paradossalmente il tenore conservatore di quelle degli ex-sostenitori del *Reich* M. Heidegger o C. Schmitt, o – volendo essere più drastici – lo stesso processo di rimozione della violenza totalitaria e della responsabilità politica nella più generale traiettoria di crisi della storia dell'occidente moderno⁹. In questo senso, appare significativo anche il racconto che K. Flasch riporta nella sua monografia su Blumenberg, relativo al contenuto di una loro conversazione avuta nel 1974 o 1975, a Münster, dopo una festa accademica¹⁰. Il filosofo, infatti, avrebbe condensato l'origine "esistenziale" del proprio domandare filosofico in due frammenti della propria esperienza giovanile: nella biblioteca gesuitica di Francoforte, dove avrebbe per la prima volta studiato Agostino e deplorato il suo divieto contro la curiosità umana; quindi durante il periodo passato presso l'industria di Dräger, dove, per rendersi utile, avrebbe iniziato studi di ottica, per comprendere il funzionamento dei telescopi che vi erano prodotti: in ciò si sarebbe prefigurato il futuro interesse per la storia dell'astronomia, e per la genesi della modernità connessa alla rivoluzione copernicana. Mi pare evidente che l'autorappresentazione del filosofo rivela qualcosa della natura traumatica della propria esperienza, seppur se nella forma del bisogno di elaborazione, come mostra la propensione per la magia della prefigurazione mitica, per quegli incrementi di significatività che a livello biografico inscenano il *destino* della propria riflessione e proteggono così dall'insensatezza gli eventi storici.

Da questo episodio, però, la presente indagine trae altri due elementi assolutamente significativi: da un lato, l'assoluta centralità riservata alla figura di Agostino; la scommessa del presente lavoro è infatti quella secondo cui è proprio intorno a questa centralità che diviene possibile ricostruire una linea di sviluppo della riflessione blumenberghiana che aiuta a rileggere per intero il suo progetto filosofico. D'altro lato, questo interesse verso la teologia si connette in modo precipuo con la questione della tecnica, della genesi della scienza e dello statuto tecnologico del sapere moderno. Questo intreccio tra teologia e tecnologia, lungi dal configurarsi – come risulta dal racconto blumenberghiano riportato da Flasch – nel senso del mero rifiuto dell'agostinismo e della liberazione dell'interesse teoretico-cosmologico con la svolta tecnico-poietica della modernità, in realtà sembra proporsi originariamente in chiave paradossalmente *invertita*, persino *confessionale*: ossia come crisi della modernità tecnologica e urgenza di un *ritorno* alla riflessione teologica. Ne dà testimonianza già il primo articolo di Blumenberg scritto dopo la guerra, *Atom moral*¹¹, dedicato alla denuncia della crisi morale dell'uomo europeo con lo sviluppo della fisica delle particelle e con la liberazione dell'energia atomica. Il giovane autore insiste sul vero stravolgimento operato dalla nuova indagine fisico-quantistica sulla coscienza della realtà contemporanea: l'universo subatomico *resiste* infatti all'oggettivazione teoretica¹², e

⁹ Sorprende notare, ad esempio, che in una lettera indirizzata a H. Jonas nel 1955 Blumenberg invitava l'amico a tornare in Germania, dove sarebbe stato più semplice confrontarsi col passato che all'estero, riferendosi ad un avvenuto superamento dei residui ideologici del nazional-socialismo. Cfr. A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences*, cit., p. 10. Così ha destato un certo stupore il tono di rispetto portato da Blumenberg per Schmitt nell'epistolario, senza che sia mai stato rivendicato o sollevato il problema del ruolo di Schmitt nel Reich. Cfr. H. BLUMENBERG - J. TAUBES, *Briefwechsel 1961-1981*, Berlin 2013. Si può, forse, suggerire che per Blumenberg – diversamente da suoi contemporanei, ad esempio Adorno, Habermas, Lévinas, Derrida – il nazismo non sia mai divenuto un problema "filosofico" particolare, se non come mera ideologia, e comunque non più strettamente attuale. Sull'interessante rapporto tra Blumenberg e Jonas, cfr. B. LAZIER, *Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World*, in «Journal of the History of Ideas» 64, 4 (2003), pp. 619-637.

¹⁰ Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 13-15.

¹¹ H. BLUMENBERG, *Atom moral. Ein Gegenstück zur Atomstrategie*, (1946, Nachlaß DLA Marbach), edito prima in: H. Raulff (hg.), *Strahlungen. Atom und Literatur*, Marbach 2008, pp. 125-136, ora anche in H. BLUMENBERG, *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, pp. 7-16, da cui cito. Per un'analisi di questo scritto, cfr. anche B. RECKI, *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, in C. Borck [hg.], *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg – München 2013, pp. 64-87, in part. pp. 76-80.

¹² H. BLUMENBERG, *Atom moral. Ein Gegenstück zur Atomstrategie*, cit., p. 10

capovolge l'approccio strumentale in esperienza di una sovra-potenza eccedente la comprensibilità umana. La "demonicità" della tecnica¹³ consiste nel fatto che essa si sottrae alla teleologia umanistica del sapere e produce l'autonomizzazione del dispositivo tecnico, spingendo verso l'autoliberazione della potenza atomica come irruzione distruttiva del caos e del nulla, come *destructio in nihilo* contrapposta alla *creatio ex nihilo* teologica¹⁴. Per recuperare allora la possibilità di una "cultura" [*Kultur*] nel senso di un rapporto con il mondo intersoggettivo ed eticamente fondato, Blumenberg propone una radicalizzazione in chiave "teologica" del problema della moralità della tecnica:

«Die Überführung der elementaren Energie in die technische Realität bedeutet eine Krise der ethischen Kraft der Menschheit. Die Atomtechnik ist ein eminentes Problem, an dem sich die moralphilosophische Besinnung der Gegenwart zu bewähren hat. Diese Besinnung setzt voraus eine eindringliche Analyse der einbezogenen Schichten der Wirklichkeit und die Aufstellung eines umfassenden normativen Horizonts. In der Konfrontierung beider entwickelt sich die Dialektik der „Atommoral“. Freilich ist das so entworfene Problem ein Problem der Grenze, nicht nur der Grenze von Erkenntnis und Praxis. Indem wir den Kulturbegriff zum Ansatz einer auf Normgewinnung zielenden Überlegung machten, schalteten wir, wie ausdrücklich vermerkt wurde, transzendente Bezüge des Themas methodisch aus. Vielleicht liegt aber das Schwergewicht der ganzen Frage

¹³ «Die Impulse und Forderungen gehen nun nicht mehr von den menschlichen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten aus, sondern vom technischen Produkt seinerseits, das darin von der verwandten auf Autonomie gerichteten Struktur der Wirtschaft mächtig unterstützt wird. Es tritt aus seinem Dienstverhältnis heraus und stellt umgekehrt den Menschen als Techniker, Unternehmer und Arbeiter in seinen Dienst; ja, es diktiert der ganzen menschlichen Gesellschaft Bedürfnisse und Zwecke auf, die ganz und gar nicht mehr vorgegeben sind. Hier nun liegen die tieferen Gründe für die Rede von der „Dämonie der Technik“, die wir indes nicht ohne weiters mitmachen wollen» (Ivi, pp. 10-11). Blumenberg pare individuare molto precocemente nell'atomica (intesa sia come fisica, che come bomba) il problema dell'autonomizzarsi e del rivoltarsi contro l'uomo del dispositivo tecnico, del capovolgere della volontà di conoscenza in passività al servizio della potenza sovraumana della tecnica, intesa come meccanismo impersonale ed automatico di auto-produzione e auto-esplicazione dell'energia. Se il breve scritto (non pubblicato) è effettivamente stato composto nell'immediato dopoguerra, all'indomani di Hiroshima e Nagasaki, Blumenberg pare così anticipare alcuni aspetti delle riflessioni di M. Heidegger (in particolare la conferenza di Brema sul *Gestell* del 1949 e lo scritto sulla tecnica del 1953) e G. Anders sulla tecnica: cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1953), in: *GA 7 (I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976), Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 5-36; e ID., *Das Ge-Stell*, in: *GA 79 (III Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen), Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 24-45; e G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956. Si sottolinei, però, come Heidegger insisterà sul fatto che la fisica atomica non fa che rendere esplicito qualcosa che è iscritto nel destino della tecnica *tout court* quale modalità di manifestazione dell'ente, cosa che Blumenberg non pare affatto intendere. Si ricordi anche K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1957.

¹⁴ «Ist die ungeheure Steigerung menschlicher Machtausübung in letzter Instanz auf den Machttrieb des Menschen zurückzuführen oder steht dieser selbst nur im Dienste der Autonomie des Technischen? Gewiß ist eines, daß nämlich die Möglichkeiten zur Gewinnung und Ausübung von Macht durch die Verbindung mit der Technik sich vielfach potenziert haben. Suchen wir dafür nach einem absoluten Maßstab, so bietet sich der uralte theologische Begriff der *Omnipotentia Dei*, der Allmacht Gottes dar; jedoch sind diesem unabtrennbar und aus innerer Notwendigkeit zugeordnet die Begriffe der göttlichen Weisheit und Güte. Wie stände es um eine Allmacht, zu der Weisheit und Güte nur in zufälliger und loser Verbindung stehen, wie es die Annäherung menschlicher Macht an absolute Maße bedeuten müßte? Ausdruck der göttlichen Allmacht ist in traditioneller Formulierung die *Creatio ex nihilo*, die Schöpfung aus dem Nichts; würde einer absoluten Macht des Menschen nicht so etwas wie eine *Destructio in nihilo*, eine Zerstörung ins Nichts zurück, entsprechen müssen? Es sei denn, daß dem allgemeinen Fortschritt auch eine ethische Perfektion gleichlaufen oder folgen könnte. Die akute Schärfe dieser Frage wird grell sichtbar, wenn wir sie uns in folgender Formulierung zur Besinnung stellen: In welchem Verhältnis steht das Maß äußerer Macht zu der Aussicht humanistischer und moralischer Faktoren, ihren Gebrauch wirksam zu beeinflussen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein» (Ivi, p. 11-12). Si noti il primo apparire di un tema su cui torneremo largamente e a più riprese: l'onnipotenza divina manifestata dalla *Creatio ex nihilo*. Essa già si presenta come una potenza assoluta che non può che minacciare l'uomo; a ben vedere, però, qui viene chiamata in causa come *contrapposta* all'assoluta potenza distruttrice della tecnica, in quanto l'onnipotenza divina è sempre controbilanciata dalla garanzia fiduciaria della sua bontà e saggezza, che vi pone dei limiti. Cfr. anche K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 29-35.

jenseits dieser Abgrenzung, im transzendenten Bereich? Das würde – in prägnanter Fassung, bedeuten, daß die Besinnung auf die Moral der Atomtechnik letztlich eine *theologische* zu sein hätte»¹⁵.

Cosa intende Blumenberg con questo riferimento alla teologia? Nel testo non si trova altro che un semplice accenno alla questione¹⁶, ma è in questa direzione che mi sembra possibile leggere l'intera prima riflessione blumenberghiana: ossia come un approccio in chiave teologica al problema urgente della riconnessione tra produzione tecnico-scientifica e mondo della vita umana. È per questo che il primo Blumenberg dedica attenzione ad una serie di teologi interessati allo sviluppo contemporaneo della fisica, come Heimo Dolch (1912-1984)¹⁷.

La riflessione blumenberghiana sembra nascere da un'intuizione assai lontana da quella intorno a cui sarà costruita la sua riflessione matura sulla natura delle categorie del sapere moderno: ossia una riscoperta del ruolo chiave dei dispositivi teologici cristiani per la comprensione e la *correzione* della deriva anti-umanistica della tecnica contemporanea. È chiaro, però, che in questa impostazione è già prefigurato *anche* il problema della riscoperta della natura depotenziata e metaforica dei nostri strumenti conoscitivi, ossia del ruolo della retorica e della metafora rispetto alle pretese assolute del concetto. Insistendo sul nesso che unisce le problematiche che sono oggetto dei primi lavori con quelle successive mi pare, infatti, possibile approfondire ulteriormente, in chiave ermeneutica, il recente volume di Kurt Flasch dedicato alla sua giovinezza, in particolare mettendo in luce il ruolo che ha la prima riflessione teologica nei confronti dell'elaborazione del progetto metaforologico. Sottolineare ciò, vuol dire inscrivere indissolubilmente il confronto con il problema della genesi della modernità *all'interno* di un coerente percorso di ricerca intellettuale quale chiarimento dei propri presupposti teorici nell'elaborazione di un discorso sulla storicità e retoricità dei nostri strumenti conoscitivi. Non si è infatti abbastanza sottolineato come l'indagine sulle metafore sorga precocissimamente, prefigurandosi sin dal primo articolo blumenberghiano dedicato alla realtà "linguistica" della filosofia, dove si critica la scissione tra concetti e linguaggio quotidiano¹⁸.

¹⁵ Ivi, pp. 15-16. Il passo suggerisce che il problema dell'atomica, con il suo capovolgimento anti-umanistico della tecnica, chiami inevitabilmente in gioco il riferimento ad una trascendenza, ad una sovrapotenza indisponibile al soggetto, che suggerisce di dover recuperare l'orizzonte teologico per una limitazione o ricomprensione morale del fenomeno.

¹⁶ «Die Weltbezogenheit des gemeinschaftlichen Handelns wiederum kann nur einen Grundzug haben: nämlich die herrschaftliche Stellung des Menschen zu aller natürlichen Gegebenheit, die in dem Gottesauftrag der Genesis „Macht euch die Erde untertan und herrschet!“ ihre volle Prägnanz gefunden hat. Können wir an diesem Punkte eine wirklich konkrete Ausarbeitung der beiden Elemente „herrschaftliche Stellung“ und „natürliche Gegebenheit“ gewinnen, so ließe sich aus dem Kulturbegriff der Rahmen für die moralphilosophisch-normative Durchdringung der hier aufgegebenen Probleme entfalten. Das kann hier freilich nur andeutend geschehen» (Ivi, p. 14). Ciò che sembra emergere tacitamente dal testo è dunque un richiamo ad un concetto di "cultura" teologicamente fondato, che esplica un rapporto dell'uomo con la natura che, pur finalizzato alla padronanza delle proprie condizioni di vita, trova un limite normativo di tipo teologico-ontologico proprio nel modello della potenza divina e nel rapporto creaturale con essa. Mi pare che ora si debba marcare piuttosto la *profonda* differenza con Heidegger, per il quale innanzitutto il problema non si può porre in termini umanistici, ossia di influenza di fattori morali e di imposizioni normative sullo sviluppo tecnico-scientifico. Cfr. la lettura di B. RECKI, *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, cit., che però trascura l'indicativo riferimento teologico contenuto nel testo.

¹⁷ Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 22-27.

¹⁸ H. BLUMENBERG, *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, in «Hamburger Akademische Rundschau» 1 (1946/1947), pp. 428-431. Cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 37-38. Stoellger mostra come in questo testo appaia la fondamentale tesi genetico-fenomenologica, per la quale le origini della costruzione dei concetti devono essere ricondotte al discorso quotidiano o poetico sul mondo. Blumenberg descrive, infatti, il movimento di sclerosi e di perdita del riferimento dei termini filosofici al parlato e alla quotidianità dialogica, avvenuto con la traduzione e tecnicizzazione dei termini filosofici greci in latino (tesi che ritroviamo, peraltro, sempre in Heidegger: M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes* [1935/36], in: *GA 5 [I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1976], Holzwege*, Frankfurt a.M. 1977, pp. 1-74; p. 8 [«Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort. Die Boden-losigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen»]). Troviamo quindi l'anticipazione di alcuni temi fondamentali della futura metaforologia:

II. *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal (1947)*

Decisivo appare sin da subito l'ambiente e l'orizzonte *cattolico* dei primi studi blumenberghiani, che però doveva combinarsi in maniera profonda con un'impostazione filosofica *fenomenologica*, derivante dal suo maestro a Kiel: Ludwig Landgrebe. A documentare questo incrocio sono senz'altro i due lavori accademici di Blumenberg, a cui ci si dedicherà nella restante prima parte del presente lavoro: prima di essi, tuttavia, mi parrebbe significativo dedicare la massima attenzione ad un piccolo, ma denso saggio blumenberghiano scritto probabilmente durante la stesura della tesi di dottorato, dedicato a Blaise Pascal, *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*¹⁹. In esso si annunciano infatti, in maniera incredibilmente condensata, alcune delle questioni che si mostreranno quali decisive chiavi di lettura dell'evoluzione del discorso blumenberghiano. Questo testo è stato, peraltro, stranamente sottovalutato dalla ricerca blumenberghiana: è stato analizzato dettagliatamente solo dal meritorio lavoro di Flasch, che però non ne considera a pieno la portata filosofica e fenomenologica, considerandolo piuttosto come una riflessione politico-esistenziale giovanile, che ne testimonierebbe il "conservatorismo" cattolico originario²⁰. Il piano di riflessione dello scritto mi pare, invece, assai più complesso, come confessa lo stesso titolo che recita a proposito del *diritto* dell'*apparenza*. Esso evoca immediatamente una questione tutt'altro che secondaria per il lettore: quella della legittimità.

Il testo si presenta come una riflessione sul ruolo guida dello "spirito francese" nel processo di distruzione e rifiuto (*Zersetzung und Verwerfung*) degli ordini sociali tradizionali occidentali, culminato nella Rivoluzione francese²¹. D'altro canto, Pascal è chiamato in causa per problematizzare questo processo, venendo indicato come più di una mera "rappresentazione di questo spirito". Del resto, la scelta del giansenista rappresenta un'opzione evidentemente contro-rivoluzionaria, essendo colui che di fronte all'emergere di questa crisi del sistema tradizionale di legittimazione politica, ha di nuovo conferito un certo valore, una certa consistenza e un certo *diritto* al senso della tradizione, come consuetudine e abitudine giustificate in sé stesse²². Blumenberg identifica la potenza e profondità del pensiero pascaliano nell'aver infatti compreso che proprio l'uomo rivoluzionario, che vuole rinunciare e liberarsi delle leggi tradizionali, ormai ritenute artificiali, avendo ormai perduto definitivamente il loro fondamento ontologico e assoluto nella realtà metafisica delle cose, ricade vittima di quell'illusione di cui voleva liberarsi.

l'indicazione del linguaggio quotidiano come originario, il bisogno di riconduzione della filosofia al mondo della vita, la critica al concetto filosofico.

¹⁹ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*, in «Philosophisches Jahrbuch» 57 (1947), pp. 413-430.

²⁰ K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 37-54: «Blumenberg kritisiert Pascals Pessimismus mit keinem Wort. Er schildert Pascals zynische Analyse des sozialen Lebens und schickt ihr das Lob nach, sie zeichne sich aus durch „festes und unbeirrtes Hinsehen auf die faktische Situation des Menschen“. [...] Ich sehe in diesem Aufsatz ein kostbares Belegstück für die Entwicklungsgeschichte eines jungen Philosophen in schwieriger Lage und für die philosophische Situation des Jahres 1946. Mich wundert sein Traditionalismus und Autoritarismus» (Ivi, p. 45); «Blumenbergs Sozialphilosophie von 1947 rühmte sich ihrer Illusionslosigkeit. Sie rechtfertigte die Gewaltordnung der wirklichen Menschenwelt» (Ivi, p. 51).

²¹ «Die führende Stellung, die der französische Geist im Prozeß der Zersetzung und Verwerfung der überkommenen und in verblaßten, entwerteten Bindungen verwurzelten gesellschaftlichen Ordnungen des Abendlandes innehatte und die sich im Fanal der Französischen Revolution manifestierte, ist nicht geschichtlich zufällig, sondern im Wesen dieses Geistes selbst begründet. Nirgend wo sonst ist das Denken so früh, so beharrlich und mit solcher Schärfe in jene feinen und verborgenen Bruchstellen und Risse eingedrungen, die sich zwischen Erscheinung und Wirklichkeit der menschlichen Ordnungsgebilde aufspüren lassen. [...] Diese Zuspitzung der gekennzeichneten Wesensrichtung des französischen Geistes muß im Auge behalten werden, um schließlich deutlich zu verstehen, daß Blaise Pascal mehr ist als Repräsentation dieses Geistes» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 413).

²² «Das nun bedeutet: die geschichtlich überkommenen, durch das dunkle 16. Jahrhundert zwar geretteten, aber in ihrer Fragwürdigkeit doch durchscheinend gewordenen Ordnungsformen sollen neu mit Gehalt und Wert erfüllt werden und dadurch ein unanfechtbares Recht auf ihren Bestand gewinnen» (Ibidem).

L'uomo di Pascal è consapevole che gli ordinamenti umani non sono affatto come quelli "naturali", che l'uomo vi sta di fronte in totale libertà: «die Absage, die Aufkündigung, das „Renoncement“ ist seine eigenste Möglichkeit»²³. Il proprio dell'uomo è questo potere di sospendere, collocarsi al di sopra della legge, di rompere il vincolo del diritto, di potere disdire la norma. Quest'affermazione è, in fondo, l'intuizione fondamentale della sovranità. Se, però, egli fa uso di questa libertà nel sottrarsi alle leggi, egli non sfugge alla *necessità di un ordine*: la liberazione dalla legge originale non può mai essere affatto libertà dalla "legge" in generale; l'apostata e il ribelle si creano con le proprie forze sempre una nuova, propria legalità e sottopongono ad essa "con imbarazzante severità", maggiore della precedente²⁴. Proprio nel momento in cui si vorrebbe esercitare la propria signoria sul darsi della legge, vi si ricade immediatamente al di sotto, come per un'inevitabile meccanica (*Mechanik*), che Blumenberg così spiega:

«Es wird deutlich, wie der Mensch nach der äußersten Inanspruchnahme seiner Freiheit im „Renoncement“, einer zwangsläufigen Mechanik verfällt: in der Unmöglichkeit, die vertane wesentliche Ordnungsgesetzlichkeit wiederzufinden, sieht er sich vor die Notwendigkeit gestellt, doch *einer Ordnung überhaupt sich zu unterwerfen, will er nicht im Chaos der Rechtlosigkeit zunichte werden*. So ergibt sich ein erstes Prinzip jeder möglichen Lehre von der Gesellschaft bei Pascal: *das Prinzip der Faktizität aller sozialen Ordnungen*. Seine genetische Anwendung läßt sich an einer weiteren Niederschrift in den *Pensées* verfolgen: „die Bande (*les cordes*), die gemeinhin die Menschen in Achtung miteinander verbinden, sind Bande der Notwendigkeit; denn es muß verschiedene Rangstufen (*différents degrés*) geben, da alle Menschen herrschen wollen und nicht alle es können (*tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas*), sondern nur einige es können“»²⁵.

Il guadagno del pensiero di Pascal, sin dagli esordi del testo, si prospetta cruciale: egli ha compreso e tematizzato la natura fattizia, ossia storica e finita, degli ordinamenti sociali. Bisogna sentire certamente il peso filosofico del termine *Faktizität*, che il primo Blumenberg considera come il vero, imprescindibile guadagno della riflessione filosofica heideggeriana rispetto alla riflessione fenomenologica del primo Husserl²⁶. Con esso la filosofia heideggeriana aveva voluto introdurre al

²³ Ivi, p. 414.

²⁴ «Aber der Naturforscher Pascal weiß diese Ordnungsgesetze sehr wohl von aller naturgesetzlichen Determination zu unterscheiden; den Gottes- und Naturgesetzen seiner Ursprungsordnung steht der Mensch in königlicher Freiheit gegenüber, die Absage, die Aufkündigung, das „Renoncement“ ist seine eigenste Möglichkeit. Macht er jedoch von dieser Freiheit Gebrauch, so tritt eine eigene Art von Mechanik in Kraft: die Entbindung vom Gesetz des Ursprungs kann niemals Freiheit vom "Gesetz" überhaupt sein, mit Notwendigkeit schafft der Abgefallene und Aufsässige aus seinen Kräften eine eigene Gesetzlichkeit und unterwirft sich ihr mit peinlicher Strenge» (Ibidem).

²⁵ Ivi, p. 415.

²⁶ A proposito di questa considerazione, si veda il prossimo capitolo, dedicato agli scritti accademici. Sul termine chiave heideggeriano *Faktizität*, mi limito a citare il contributo di G. AGAMBEN, *La passion de la facticité*, in E. Escoubas (ed.), *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris 1988, pp. 63-84, ma soprattutto, il preziosissimo studio di A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Napoli 1998. Ardovino, che traduce *Faktizität* con *effettività*, ha il grande merito di ripercorrere l'elaborazione teorica del concetto, la cui comparsa risale già all'inizio della libera docenza di Heidegger presso Friburgo (1919), e che – come spiega lo stesso autore – non semplicemente precede biograficamente lo sviluppo dell'analitica dell'esistenza, ma soprattutto "circoscrive senza residui" lo sforzo speculativo che impegna Heidegger nella sua prima fase di riflessione, dal momento che intorno ad essa «si raccolgono tutte le determinazioni concettuali messe in campo per afferrare in modo originario il fenomeno della vita» (Ivi, p. 17-18). L'interesse per il lavoro di Ardovino consiste quindi nel fatto che egli dimostra come nell'elaborazione del termine "fatticità" decisiva sia la riflessione – svolta nel corso del semestre invernale 1920/21 – sulla vita fattizia come *christliche Lebenserfahrung* in Paolo di Tarso, ossia sull'esperienza autentica della vita effettiva nella sua storicità e temporalità come attuata dal cristianesimo paolino e derivante dal senso *escatologico* della venuta di Cristo. Il tema sarà non a caso sviluppato nel successivo corso su Agostino, in cui emergono già alcuni tratti fondamentali dell'analitica dell'esistenza che saranno ripresi in *Essere e Tempo*, come la cura e la deiezione. Cfr. Ivi, pp. 85-140. In ogni caso, il tema subirà nella matura della prospettiva heideggeriana una notevole evoluzione, con la radicalizzazione in chiave ontologica (per il tramite di Aristotele) e la sua iscrizione nell'analitica ontologico-esistenziale. Come

cuore della questione fenomenologica (la cui originaria aspirazione husserliana era quella di poter essere puri teoreti, ossia spettatori del reale) l'esperienza della finitezza e mortalità intrascendibili dell'uomo, a cui l'inezienza delle prestazioni della coscienza deve essere ricondotta. Con il termine fatticità, o effettività, infatti, si vuole rendere conto non della dimensione di mero *factum brutum* di qualcosa che sussiste, ma dell'essere costitutivamente temporale, storico ed individuale, ontologicamente infondato dell'esserci.

Aver considerato gli ordinamenti sociali come fattizi significa ora averli considerati non fondati in un ordine naturale delle cose, non metafisicamente riferiti ad una realtà ontologica superiore, ad un assetto predefinito, bensì come modalità umane di conferimento di ordine, storicamente prodottesi e modificabili. D'altronde – e qui si inserisce l'interessantissimo punto di vista blumenberghiano sulla questione – averli considerati come fattizi, storici, transeunti (quindi, come vedremo, “apparenti”), non implica che ad essi si possa sostituire un ordine migliore o più vicino ad una presunta “realtà” o “giustizia”. Il fondamento che si svela dietro ciascun ordinamento è, infatti, non un altro ordine o un dato ontologico originario, bensì piuttosto l'assenza totale di ordine, l'esperienza del caos e della guerra civile, quindi dell'annientamento. Ciascun ordine, nell'ottica di Pascal, è dunque legittimo dacché tiene a distanza lo scatenarsi del conflitto che si profila come l'unica realtà dietro l'illusione di ordinamenti giusti²⁷. La meccanica illusoria della legge è dunque inevitabile, giacché la necessità che la produce è iscritta nell'insuperabile dimensione conflittuale del reale:

«Die Notwendigkeit, von der hier gesprochen wird, ist nicht die des Wesentlichen und Wahren, sondern die nackte Notwendigkeit der Existenzfristung, der Selbsterhaltung; sie zwingt dem entfesselten Trieb aller nach Ungebundenheit und Herrschaft das Schema einer Rangordnung, eben als Ordnungsform überhaupt, und deren Respektierung auf. Aber auch das vollzieht sich nicht aus Vernunft und Einsicht, sondern als Ergebnis der Mechanik des Kampfes aller gegen alle, in dem die Stärkeren die Oberhand gewinnen und eine Machtausübung begründen, deren Formen und Regeln von ihnen festgelegt werden»²⁸.

Si noti come si profila qui, sin da subito, un peculiare taglio interpretativo del pensiero di Blumenberg, per il quale i processi di storicizzazione delle categorie metafisiche antiche sembrano sorgere sulla base di una carenza di tipo antropologico: ossia a partire dal riconoscimento dell'infondatezza e conflittualità della dimensione umana, dalla necessità nuda dell'autoconservazione come fonte di legittimità dell'illusione e della metafora, intesi quali strumenti di elaborazione finiti e antimetafisici dell'esistenza²⁹. La dimensione inevitabile della guerra civile, fondata nella natura

vedremo, la riflessione di Blumenberg tende a *riattivare* la matrice teologico-cristiana della distruzione fenomenologica mirante ad attingere questa “storicità” originaria.

²⁷ Si noti qui la prossimità con le affermazioni della teoria dello stato del XVII secolo: «Pour rendre compte du comportement humain observable, Pascal recourt à des principes (fr. 149) qui, quoique incompréhensibles pour la raison (la chute, l'hérédité du péché, les traces du premier état de nature, etc., fr. 131), n'en sont pas moins nécessaires à l'intelligibilité de leur objet. S'il en est ainsi, a fortiori peut-on recourir à une hypothèse qui, elle, n'a rien d'incompréhensible pour rendre compte des conséquences du désir de domination que l'on peut observer dans leur pureté et leur intégralité au sein de l'Etat. Il suffit, comme le font les philosophes politiques du XVII^e siècle, de faire abstraction de ce dernier et de déduire ensuite ce qui se passerait dans une situation où l'on verrait les hommes « commencer à se former » (fr. 828) sans que l'Etat le soit : le désir de domination universel et la haine mutuelle conduiraient comme chez Hobbes à un conflit général (ibid). Sans doute Pascal ne peut-il user du concept d'état de nature parce qu'il n'entend pas valider son transfert du domaine théologique au champ politique. Mais la référence au commencement de la formation des hommes fait bien écho au contenu de « l'état de nature par rapport à l'autrui » auquel Hobbes recourt dans le *De Cive* pour rendre compte de la conduite des hommes « sortis tout à coup de terre comme des champignons » » (C. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris 1993, pp. 54-55). Per un confronto della teoria politica pascaliana con Hobbes, a partire dai temi della “libido dominandi” agostiniana e del rapporto col diritto naturale, cfr. Ivi, pp. 39-99, 229-262.

²⁸ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 416.

²⁹ Il problema del presupposto antropologico della carenza costituisce uno dei principali aspetti problematici della riflessione blumenberghiana, oggetto per questo sin da subito della massima attenzione. In particolare, per una prima generale riflessione sul “non darsi senza mediazioni” della realtà, che altrimenti si presenterebbe come assolutismo, quale presupposto di tipo antropologico, e sul suo intreccio con il problema della

conflittuale del desiderio umano, legittima la limitazione della conflittualità originaria non tramite la ragione, che non può raggiungere più alcun fondamento razionale dell'ordine, ma tramite l'uso *razionale* dell'immaginazione, ossia il potere metaforico tramite il quale si costituiscono regole, ordini, distinzioni che non hanno alcun fondamento nel reale, ma il solo scopo di limitare la pretesa di tutti contro tutti, stabilendo forme legali dell'esercizio del potere³⁰. Blumenberg interpreta in tal senso i frammenti pascaliani su giustizia e forza: dal momento che "non ne sappiamo più nulla" di diritto vero, o di vera giustizia, che è perduta, abbiamo dovuto rendere giusto ciò che era forte, abbiamo dovuto *giustificare la forza*³¹.

«Hier wird deutlicher, wie Pascal die Entzogenheit der Ursprungsordnung versteht; es ist nicht so sehr die Unmöglichkeit, diese Ordnung oder wenigstens etwas davon noch zu erkennen, als vielmehr der Mangel dieser Erkenntnis an zwingender und allgemeingültiger Evidenz und die daraus folgende Ohnmacht der Wahrheit, die unsere Wirklichkeit ihrem Primat entzieht. Das hat die Verkehrung des Verhältnisses von Macht und Gerechtigkeit zur Folge: ist der Gerechtigkeit die ihr eigene Macht verloren, so muß man die faktische Macht zu rechtfertigen suchen. [...] In dieser Sichtweise verlieren die vielumkämpften Fragen der jeweiligen Gestalt der Macht an Gewicht; immer trägt Macht das Signum der *Notlösung*, des Ausweges vor der Drohung der Ordnungslosigkeit. Die unaufhebbare Situation des Menschen rechtfertigt die Notwendigkeit von Macht überhaupt. Dabei bleibt Raum genug, um die andere Bedeutungskomponente des „*justifier*“, den Anspruch der Annäherung und des Werfens an erkannten sittlichen Normen, gelten zu lassen»³².

storicità del mito, cfr. ad esempio G. CARCHIA, *Introduzione*, in H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Bologna 1991, pp. 7-19; M. RUSSO, *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, cit.; B. MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, cit.; G. LEGHISSA, *Mito, dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg*, cit.. Il problema della carenza antropologica è diventato oggetto di approfondimento perché intorno ad esso si costituisce il rapporto con l'antropologia filosofica di Cassirer e, soprattutto, di Gehlen (A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940), quindi uno dei nodi cruciali per comprendere l'intera fenomenologia "antropologica" blumenberghiana: cfr. quindi F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., in particolare pp. 33-39; e soprattutto O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit. Entrambi questi lavori mi paiono particolarmente preziosi, perché sottolineano 1) l'arrivo biograficamente successivo e tardivo sull'antropologia filosofica di Gehlen e Cassirer da parte di Blumenberg, condizionato proprio dall'impostazione fenomenologica di partenza (cfr. *Ivi*, p. 82-93), quindi 2) l'eredità importante della riflessione fenomenologica, anche heideggeriana, nello sviluppo della teoria complessiva. Il fatto che qui questo presupposto di tipo antropologico si presenti sotto forma del pessimismo antropologico che fa da sfondo alle teorie dello stato seicentesche, conferma la priorità genetica del lavoro blumenberghiano sui dispositivi di "secolarizzazione" rispetto alla successiva identificazione di un presupposto antropologico; ma su ciò torneremo presto.

³⁰ «Diesen Gedanken führt das zitierte Fragment weiter aus; „Und nun beginnt die Einbildung ihre Rolle zu spielen (*et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle*); bis dahin bezwingt die Gewalt die Wirklichkeit (*jusque-là le pouvoir force le fait*), jetzt erhält sich die Macht durch die Einbildung bei einer bestimmten Partei: in Frankreich bei den Edelleuten, in der Schweiz bei den Bürgern usw. Diese Bande, welche uns mit diesem oder jenem Stande in Ehrfurcht verbinden, bestehen also nur in unserer Einbildung. Daß also eine Ordnung der Macht in der von ihrer Ursprungsordnung abgefallenen menschlichen Gesellschaft überhaupt entsteht und sich zu erhalten sucht, das ist der feste Ablauf jener im Abfall in Kraft getretenen Mechanik; in einer anderen Notiz hat Pascal das ganz knapp so formuliert; „à cause de ce que la force règle tout“, „weil die Macht es ist, die alles ordnet“» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 416).

³¹ «Dem stellt Pascal sein Fragment gegenüber: „*Veri iuris*. Wir haben nichts mehr davon: wenn wir es noch hätten, hielten wir es nicht für eine Regel der Gerechtigkeit, daß man den Sitten seines Landes folgt. Darum ist man auf die Macht verfallen, da man das Gerechte nicht finden konnte“. [...] Zu Ciceros Negation „*non tenemus*“ tritt 'das „*ne plus*“, das Verlorensein dessen, was einmal ursprüngliche Wirklichkeit und voller Besitz des Menschen war.“»; «“Diese Begründung der Macht, die sich nicht aus gültigen Wesenseinsichten 'herleiten“ und auf sie stützen läßt, muß ihre Verankerung in der Realität des Menschlichen suchen, will sie Bestand haben“» (*Ivi*, pp. 415, 416).

³² *Ivi*, p. 417.

Dell'antico "*verum ius*" non possiamo evincere una "*solida et expressa effigie*", perché l'idealità e la trascendenza epistemologica dell'oggetto ci privano della possibilità di comprenderlo³³. Le conseguenze scettiche dell'affermazione della trascendenza dell'oggetto della conoscenza si mostrano, qui, in tutta la loro forza epocale. Non pare di esagerare nel rintracciare, in questi passaggi, un primo schema di lettura della modernità come auto-affermazione e la genesi di un paradigma metaforologico: di fronte alla scarsità dell'evidenza della verità, alla sua "impotenza", al suo non lasciarsi riconoscere e assicurare, si è dovuto lasciar spazio al *diritto* dell'immaginazione, ossia della forza della retorica e della finzione nella costruzione di *sensatezza*³⁴. Dato che nessuna conoscenza del vero ha abbastanza forza di persuasione, non si dà alcuna giustificazione ontologica dell'ordine, nessuna giustizia, e si è dunque dovuto giustificare l'uso della forza, ossia dell'arbitrio, dell'illusione e dell'inganno per la creazione di ordine³⁵. Pascal intende la giustizia come *fattizia*, *faktische Gerechtigkeit*: essa ha perso la sua fondazione onto-teologica, fondata sul realismo delle idee, è diventata storica, prodotto umano della forza e della simulazione, gioco illusorio³⁶: la sua legittimazione nasce dal bisogno di colmare ed evitare

³³ «[...] von jenem „*verum ius*“ können wir eine „*solida et expressa effigies*“ nicht gewinnen, weil die Idealität und erkenntnistheoretische Transzendenz des Gegenstandes ihn unserer Erfassung entziehen» (Ivi, p. 415).

³⁴ Blumenberg scriverà in *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*: «Was die Rhetorik betrifft, so lassen sich ihre traditionellen Grundauffassungen ebenso auf eine Alternative zurückführen: Rhetorik hat es zu tun mit den Folgen aus dem Besitz von Wahrheit oder mit den Verlegenheit, die sich aus der Unmöglichkeit der Wahrheit und folgere daraus das Recht, das Durchsetzbare für das Wahre auszugeben» (H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, originariamente edito in italiano, in «Il Verri. Rivista di Letteratura» 35/36 (1971), pp. 49-72; ora in ID., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 406-434, qui p. 406). Come ben osserva Müller, il problema è espresso da Blumenberg sempre nei termini della rivendicazione del "diritto" (ossia della legittimità!) della retorica, derivante da una mancanza di evidenza: «Das „Recht auf Rethorik“ und die „Schärfung der Aufmerksamkeit“ können als Grundformeln der Philosophie Blumenbergs beschrieben werden. [...] Absolute Wahrheiten und (platonischen) Evidenzen können nicht mehr handlungsleitend sein. Man muss vielmehr von Provisorien, Kompromissen, Konsensen ausgehen. Nicht mehr unerschütterliche Wahrheiten, sondern Hypothesenbildungen und theoretische Vorläufigkeit bestimmen Wissenschaft wie Rhetorik. [...] Die Rhetorik funktioniert nach dem „*principium rationis insufficientis*“. [...] Die Rhetorik ist damit das „Organ der *morale par provision*“» (O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 269-271). Il problema della mancanza di evidenza è chiaramente una variazione del problema dell'insufficienza antropologica: l'importanza che esso rappresenta consiste, però, nel fatto che la questione, così posta, conserva a livello genetico la traccia della sua impostazione originaria in chiave fenomenologica. Esprimere il problema del diritto della retorica nei termini della *mancanza di evidenza* significa infatti definirla internamente alla polemica nei confronti di Husserl e del suo persistente impianto platonico, consistente nel tentativo di mantenere il pensiero fermo all'evidenza. In ciò, come vedremo, Blumenberg inizialmente segue la stessa strada di Heidegger, di radicalizzazione del problema fenomenologico in chiave ontologico-esistenziale, per poi allontanarsi da lui e correggerla in senso antropologico-genetico. Come risulta dal lavoro del 1947, tuttavia, seppure già emergente su uno sfondo di riflessione fenomenologica, il problema della mancanza di evidenza è sviluppato a partire dai processi di decostruzione della metafisica interni alla tradizione filosofica, ed in particolare in Pascal: il problema è cioè comprendere quali presupposti *storici* stanno dietro l'apertura dell'orizzonte fattizio della razionalità moderna. Per questo si profila già lo stretto nesso tra indagine sulla razionalità moderna e presupposti della teoria metaforologica blumenberghiana. Ricordo che il nome di Pascal continua ad apparire anche nel saggio sopra citato del 1971: «Pascal hat in seine *Argument du pari* ein Modell dafür gegeben, das uns nur deshalb nicht mehr einleuchtet, weil es die Chance eines transzendenten unendlichen Gewinns mit dem Risiko eines endlichen Einsatzes vergleicht, das aber darin gültig bleibt, der Mensch müsse auf die seiner Selbstbehauptung und Selbstentfaltung günstige Chance einer theoretischen Alternative den ganzen Einsatz seiner Praxis bei jedem Risiko des Irrtums setzen» (H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung*, cit., p. 424).

³⁵ «[...] dann aber das in der gesellschaftlichen Wirklichkeit — die Produkt der Macht und der Imagination ist — faktisch als „gerecht“ Ausgegebene, zum Beispiel — angedeutet in mehreren Notizen der *Pensées* — die Faktizität des Erbrechts, den merkwürdigen Unterschied zwischen Feindestötung und Mord, das Mein und Dein, schließlich die „Usurpation der ganzen Erde» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., pp. 416-417).

³⁶ Sul problema chiave del gioco in Pascal, vedi il bel volume di L. THIROUIN, *Le hasard et le règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris 1991. Esso è centrale anche a livello della teoria politica: «Obéir à

la distruzione dell'ordine, che diviene palese di fronte alla situazione di insufficienza antropologica e alla situazione conflittuale creata dal suo desiderio³⁷. Il diritto è mera abitudine, svuotato di sacralità divina intrinseca, frutto della creatività funzionale, o mera moda³⁸: Pascal riduce il funzionamento sociale, come l'uomo stesso, a mera macchina svuotata di idealità. Piuttosto, il pensatore affida al libero *gioco* dell'immaginazione l'origine di qualsiasi ordine, o meglio al combinarsi di fantasia e forza effettuale³⁹.

In questi passaggi si individua non solo l'inversione del rapporto tra logica e retorica⁴⁰, tra concetto e metafora, conoscenza e gioco, che Blumenberg andrà definendo all'interno del suo intero percorso di ricerca intellettuale come obiettivo di una nuova "metaforologia"⁴¹, ma si sta anche

des règles auxquelles on ne reconnaît aucune valeur, mai que l'on s'interdit de modifier, c'est la définition que nous avons donnée au jeu. L'homme asservi aux vanités est donc un homme condamné à jouer» (Ivi, p. 84).

³⁷ «Das Problem der Gerechtigkeit erhebt sich noch einmal dort, wo es um die Einsetzung des Einzelnen in die gesellschaftliche Ordnung geht. Wird man das persönliche Verdienst und die Leistung zum Maßstab der Würdigkeit nehmen können, oder haben die überkommenen, scheinbar zufälligen Regeln des Ranges durch Geburt, und Herkunft ein besseres Recht? „Das größte aller Uebel sind die Bürgerkriege. Sie sind unvermeidlich, wenn man die Verdienste belohnen will, denn alle werden sagen, daß sie würdig sind. Das Unheil, das von einem Dummkopf zu befürchten ist, der durch das Vorrecht seiner Geburt in einem Range nachfolgt, ist weder so groß noch so unausweichlich.“» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., pp. 417-418). Come si vede, la situazione di sospensione teoretica e radicalizzazione effettuale della razionalità offre qui una chiave di lettura in chiave antropologica: in questo senso Pascal ha un suo antecedente nella logica dell'eccezione e della "effettualità" di Machiavelli – teorizzata proprio a partire dal presupposto della priorità della guerra o dello scontro come realtà naturale della convivenza umana. Individua tale nodo il bel libro recente di C. GINZBURG, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano 2018. Come proverò a mostrare, non ritengo comunque sufficiente spiegare la *raison des effets* di Pascal solo a partire dalla logica machiavelliana dell'eccezione, senza chiamare in causa la *dominante* logica teologica agostiniana (il dispositivo natura-grazia) che governa la sua restituzione della storia e del progresso.

³⁸ «Diese Art der Gerechtigkeit hat ihren Bestand in dem selbstverständlichen Hingenommenwerden das aus der Gewohnheit kommt. So ist es die „Mode“, die uns vor der Destruktion von Recht und Ordnung überhaupt, vor dem Chaos bewahrt. Denn alle diese Grundsätze einer uneigentlichen Gerechtigkeit, die er notiert, hält Pascal für genauso schwächlich im Wesentlichen und Absoluten begründet, wie ihr Gegenteil oder andere, mögliche Spielformen es wären. Hier deutet sich das verwunderlich Positive an, das ein Geist von der kritischen Schärfe und Unduldsamkeit Pascals in der Gewohnheit, der Mode zu erkennen vermag. Das wird sich noch deutlicher machen lassen» (Ivi, p. 417).

³⁹ «Welche spezifische aber der möglichen Formen einer Rang- und Machtordnung innerhalb der Gesellschaft realisiert wird, das ist dem freien Spiel der Kräfte im Bezirk der Imagination überantwortet; bezeichnend, daß auch hier Vernunft und Einsicht nicht zum Zuge kommen, die sichernden Haltungen von Anerkennung bis Gehorsam vielmehr ganz im Imaginativen begründet werden"» (Ivi, p. 416). Sul problema dell'immaginazione in Pascal, e sul suo ruolo che – pur confessato come finzione e come errore – rimane paradossale strumento di salvezza cfr. G. FERREYROLLES, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris 1995. Cfr. anche L. THIROUIN, *Le hasard et le règles*, cit., p. 87: «C'est un paradoxe constant, dans la pensée pascalienne, que le phénomènes les plus négatifs (les folies du monde) gardent néanmoins, sous un autre regard, un aspect positif, ne serait-ce que parce qu'ils nous éclairent sur notre condition. L'ambivalence est généralisée».

⁴⁰ Sul problema della *retorica* in Pascal cfr. L. MARIN, *Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal*, in «Versants : revue suisse des littératures romanes» 2 (1981), pp. 53-74.

⁴¹ A notare questa interessante anticipazione giovanile del tema dell'immaginazione è M. MOXTER, *Einleitung* in Id. (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologische Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. VIII-XXI, qui p. XVI: «Schon früh, zuerst wohl in dem 1947 im Philosophischen Jahrbuch veröffentlichten Text *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*, hatte Blumenberg auf solche imaginativen Vorgriffe aufmerksam gemacht. In diesem Text beschreibt er den Ordnungsschwund der Moderne, zu dem er auch den Verlust von anthropologischen Wesensaussagen bzw. den Verzicht auf sie rechnet, als einen Prozess der Umstellung des sozialen Zusammenhalts von naturhaften Bindung und äußerer Gewalt auf Imagination. Über das Selbstverständnis der Menschen und die Rolle, die sie in der Gesellschaft spielen, entscheide nicht mehr die gleichsam naturhaft vorgegebene, traditionelle oder machtförmig erzwungene Sozialordnung, sondern die je individuelle Antwort auf die Frage, welcher Gruppe man sich zugehörig sehe». Cfr. anche N. BOLZ, *Interlinearversionen der geoffenbarten Wahrheit*, in W. Oelmüller (hg.),

delineando un preciso schema di ricostruzione della genesi del sapere anti-metafisico moderno che trova in Pascal il suo momento cruciale. Mi pare evidente come tale testo risulti, in tal senso, degno della massima attenzione, al di là della constatazione dell'apparente conservatorismo: in esso si delinea infatti sin da subito, sebbene solo velatamente, l'intreccio indissolubile tra l'interesse metaforologico blumenberghiano e l'indagine sull'età moderna, ossia sui processi di decostruzione (qui filosofica e politica⁴²) della metafisica antica, nella direzione di una diversa concezione della razionalità⁴³. In quest'ottica, il nome di Pascal è di straordinario rilievo appunto perché, lungi dal rappresentare un momento di mera rottura, la sua radicale storicizzazione dell'ordine avviene all'interno di un quadro ancora apertamente teologico cristiano, in cui è Dio stesso il garante ultimo della concezione del mondo all'interno del quale l'uomo può scoprirsi creatura ontologicamente "inconsistente", aperta sull'abisso del nulla, quindi peccatrice e tendente alla violenza autodistruttrice.

Per giungere a mettere a fuoco il nodo storico-teologico e concettuale che queste pagine sollevano, è piuttosto da riconsiderare accuratamente il peculiare taglio con cui Blumenberg affronta la questione, che non porta – come farebbe pensare l'introduzione a proposito dello "spirito francese" di demolizione degli ordini costituiti – ad una ricostruzione della gloriosa via dell'emancipazione illuministica moderna, bensì, piuttosto, a un'attenzione per l'acutezza e la concretezza dello sguardo di chi ha dovuto pensare

Wahrheitsansprüche der Religion heute, Padeborn 1986, pp. 26-42, che giustamente nota la decisività del riferimento pascaliano nella precoce storicizzazione delle realtà sociali come frutto delle forze dell'immaginazione. Non condivido la critica che fa a Bolz P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, Würzburg 1994, p. 9: infatti, non mi pare che Blumenberg abbia un atteggiamento critico o non empatico verso Pascal: la frase che viene citata da Behremberg, relativa alla post-pascaliana risoluzione dell'individuo nell'anonimità della massa (che comunque afferma che Pascal non avrebbe potuto saperne ancora nulla), è infatti seguita dal riconoscimento dell'impulso al guadagno di un nuovo concetto di realtà sociale: «Dennoch: liegt nicht in einer Position, die jeden Rationalismus, jeden Fortschrittsevolutionismus und jede Geschichtslogistik radikal ausschließt und den Menschen in der nackten Faktizität seiner Situation ins Auge faßt, ein reinigender und stärkender Anstoß zur Gewinnung eines neuen sozialen Wirklichkeitsbegriffes? Gerade eine geschichtslos gewordene Gesellschaft verweist das Denken Pascals weniger auf die konstruktiven Kräfte der Vernunft, weniger auf das Pathos reiner und absoluter Forderungen, als auf die in der schlichten Mittelmäßigkeit und Schwäche des Menschen möglich werdende Kontinuität und Bindung. Pascal sah die Größe des Menschen nicht nur in der angespannten Höhenstellung des Weisen, sondern ebensosehr in der natürlichen und unreflektierten Mechanik der alltäglichen Triebkräfte: „Des raisons des effets marquent la grandeur de l'homme.”» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., pp. 427-428). Behremberg non nota, insomma, che Pascal è lodato (e non criticato!) per non aver fatto affidamento sulle pretese assolute della ragione.

⁴² Curiosamente, il suo esordio filosofico restituisce la ricostruzione di questa storicizzazione in senso eminentemente politico, sicché pare lecito interrogarsi sulla strana e inaspettata vicinanza di questo Blumenberg alle tesi sul processo di secolarizzazione moderna di Carl Schmitt, o alla sua riflessione su Hobbes, soprattutto laddove si evidenzia la genesi di ogni potere e la legittimità funzionale di ogni ordine dal pericolo dello stato di emergenza della guerra civile, quindi di fronte all'incapacità di auto-fondazione di ciascun ordinamento, cui soggiace sempre una decisione storica sottratta a qualsiasi criterio di giustizia. Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938; ID., *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in "Der Staat" 4 (1965), pp. 51-69. Sebbene sopravvaluti in senso nichilistico e meta-teologico il ruolo della crisi della modernità e delle guerre di religione, che indurrebbe ad uno "svuotamento" razionalistico e "metaforico" della teologia in "teologia-politica" (quindi avvicinando la posizione di Schmitt a quella di Blumenberg), cfr. in proposito la tesi su Schmitt di C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996. Ricordo come Blumenberg non citi alcun testo di bibliografia secondaria, eccetto J. BURCKHARDT, *Der Honnête Homme. Das Eliteproblem im siebzehnten Jahrhundert*, in Id., *Gestalten und Mächte. Reden und Aufsätze*, Zurich-München 1941.

⁴³ Si pensi anche al problema della scommessa, che in questo testo non viene tuttavia chiamato in causa: «Il pourrait en effet, au premier abord, sembler naïf de fonder sa foi en Dieu sur le simple intérêt qu'on a à ce que Dieu existe [...] Mais Pascal – qui ne cherche d'ailleurs aucunement à prouver l'existence de Dieu – a bien compris lui-même que la substance du pari résidait précisément dans ce passage du savoir à l'intérêt, ou (pour reprendre les termes d'Henri Gouhier) du rationnel au raisonnable : il consacre donc l'essentiel de sa première démonstration à justifier ce glissement, à fonder en raison ce renoncement de la raison» (L. THIROUIN, *Le hasard et le règles*, cit., p. 132).

fino in fondo – con radicale “realismo” – il problema della dimensione fattizia e illusoria degli ordinamenti sociali. Se tutti gli ordinamenti hanno il proprio senso *solo* nella gerarchizzazione inevitabile e illusoria della società, ossia nello scongiurare il disordine, allora, le consuetudini e le mode, le forme che il successivo spirito rivoluzionario bollerà come irrazionali e abitudinarie, hanno piena legittimità e sono da difendere rispetto all’ingenua idea di potersene semplicemente liberare, trovandone delle migliori. Quella che pare una “violenza” ed una chiusura conservatrice è, in realtà, dettata dalla radicalità dell’esperienza della minaccia, del pericolo abissale, quindi dell’urgenza che Pascal fa emergere, restituendo la contraddittorietà fondamentale dell’essere umano⁴⁴. La sua meccanica sociale è una meccanica dell’umano, che risulta determinato dal desiderio e dalla forza⁴⁵, ed è in realtà basata su una concezione dell’odio come essenza dei comportamenti umani verso gli altri⁴⁶. L’affermazione della storicità degli ordinamenti si lega indissolubilmente – come per Hobbes – al riconoscimento della naturale ostilità assoluta verso l’altro uomo: la dimensione della brutalità della forza. Nell’affermazione dell’essere al di sopra della legge si specchia la figura di ciò che è inquietantemente disumano:

«Pascal geht es keineswegs um eine Demaskierung der gesellschaftlichen Scheinordnung, er weiß zu gut, daß dieser Schein den Abgrund der menschlichen Natur *wohlütig verhüllt*. Er weiß ebenso, daß diese menschliche Natur und ihre Stellung im menschlichen Miteinander nicht von der Höhe eines reinen und unbedingten Seinsollens aus betrachtet werden darf; die Realität dieses Menschen hier ist nur zu verstehen in ihrer Bestimmtheit durch Haß und Begehrlichkeit. [...] Zwar ist die aus der Dynamik der „concupiscence“ erstellte Ordnung, gemessen an der wahren Bestimmung des Menschen, böser Schein, „*fausse image de la charité*“. Aber auch ein noch so heftiger Eifer für die verlorene Höhe des Menschentums darf uns nicht dazu verleiten, diese Ordnung des Scheins verächtlich in Frage zu stellen und zu zerstören — denn diese Ordnung ist der letzte Vorhalt über dem Abgrund des Hasses. Die „*fausse linage*“ hat ihr Recht und ihre Wahrheit aus der Realität des gefallenen Menschen»⁴⁷.

Pascal non si preoccupa affatto di smascherare l’ordine sociale illusorio; egli sa troppo bene che questa illusione copre in modo *caritatevole* l’abisso della natura umana decaduta, è l’ultimo baluardo prima dello scatenarsi del caos. Sebbene, dunque, quest’ordine sia dettato da concupiscenza, e restituisca solo una falsa immagine della carità, lo zelo non deve indurre a pensare di distruggerlo. Il pensiero pascaliano si riconosce nella sua radicalità solo se si comprende che l’opinione, l’immaginazione, non

⁴⁴ Si legga l’esaltazione blumenberghiana del realismo pascaliano: «Wird hier nicht die ganz eigene Größe solcher Art von Realismus 'deutlich'? Spürt man nicht, welche Gewalt sich ein. Geist von solcher Schärfe der Sicht und solcher Unbestechlichkeit der Maße, der ernüchternde Kritiker der zeitgenössischen Naturforschung antun mußte, um sein dem Unbedingten verpflichtetes und allem Scheinhaften feindliches Denken dem Gebot und der harten Notwendigkeit des nackten Ausweges, der Notlösung zu unterwerfen? Aber was Pascal immer wieder auf diese „Gewalt“ stößt, das ist die klare Ansichtigkeit der Drohung- des Chaotischen, 'der Vernichtung des Menschlichen, die in unserer Situation des „*Renoncement*“ beschlossen ist. Wieder ist es die Verschüttung jener gemeingültigen Evidenz und Perlucidität seinsmäßigen Wertanges und wahrer Würdigkeit, die uns zum Verzicht auf die Grundforderung des „*récompenser les mérites*“, zwingt und auf die Uneigentlichkeit des „*par droit de naissance*“ verweist. Das Stichwort „Bürgerkrieg“ meint hier alle Möglichkeiten der Entfesselung der Leidenschaften einer verdunkelten Wertsicht und Selbstwertung. Pascal entscheidet sich zugunsten von Tradition, Gewohnheit, konventioneller Sitte, erblichem Recht und der in ihnen fundierten Ordnung» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 418). K. Flasch evidenzia questi passaggi come rivelativi del primo realismo scettico e pessimismo blumenberghiano: «Blumenberg denkt zu pessimistisch oder zu realistisch, um das Phantasiegebilde des „herrschaftsfreien Dialogs“ zu postulieren: er sah mit Pascal hinter der Mehrheit „die Tyrannei der Macht“» (K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., p. 47).

⁴⁵ «„Begehrlichkeit und Macht sind die Quellen aller unserer Handlungen: die Begehrlichkeit verursacht die freiwilligen (*fait les volontaires*), die Macht die unfrei willigen“. So erscheint der Mensch als determiniert in seiner Schwäche und Durchschnittlichkeit; diese Determination erlaubt es Pascal, eine Art von Mechanik des Menschlichen anzusetzen. [...]» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 419).

⁴⁶ «Pascal geht es vielmehr darum 'die Notwendigkeit des Ansetzens an der Schwäche des Menschen tiefer zu begründen. „Alle Menschen hassen einander von Natur. Man hat, so weit man dazu imstande war, die Begehrlichkeit ausgenützt (*servi de la concupiscence*), um sie dem öffentlichen Wöhle dienstbar zu machen: aber damit täuscht man nur ein falsches Bild der Liebe vor, denn im Grunde ist das nur Haß“» (Ibidem).

⁴⁷ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 419.

sono i prodotti di soggetti liberi e sovrani, ma sono l'espressione del meccanismo impersonale dell'imporsi e del velarsi della forza, che muove il desiderio e la società⁴⁸. «*Hier ist Schein hinter Schein gelagert, ohne daß ein fester Grund sichtbar würde*»⁴⁹. Dietro l'apparenza si accampa altra apparenza, senza che un fondamento, nemmeno l'uomo stesso come soggetto sovrano, diventi visibile: il gioco di velamenti è un dispositivo impersonale che nasconde l'impossibilità di un'assicurazione razionale, quindi della ricostruzione di un ordine giusto. Blumenberg è quindi perfettamente cosciente che nel velarsi dell'*Abgrund* dell'odio, nella riconduzione meccanica dell'ordinamento alla dinamica della concupiscenza, si dà un decisivo sfondo di riflessione teologica, di tipo anti-umanistico, per il quale la decostruzione dell'uomo, del suo potere di costruzione di sensatezza, non è che l'effetto della dottrina relativa alla sua caduta originaria nel peccato, per la quale l'apparenza di ordini pacifici e razionali non è che una falsa, malvagia immagine della carità⁵⁰.

III. Una lettura fenomenologica di Pascal?

Si lasci per ora in sospeso la questione della matrice agostiniana del pessimismo pascaliano, su cui si tornerà a breve. Al momento, è sufficiente evidenziare che Blumenberg non è interessato a fornire una lettura storicizzante che operi una riconduzione o connessione genealogica tra dispositivi storico-filosofici e teologici. Quella prospettiva storico-genetica o storico-sociale che sembrava apparentemente annunciarsi nelle prime pagine del breve articolo (con il richiamo alla matrice francese dello spirito rivoluzionario) in realtà si attenua, come disattivata dall'emergere di un nuovo punto di vista, che si rivela essere il vero cuore teorico dello scritto. Il problema cui tiene Blumenberg è, infatti, come rivela il titolo, quello del diritto dell'apparenza "in quanto apparenza". In altri termini, la scelta di Pascal è motivata non da un bisogno di genealogia politica, ma dalla sua capacità di vedere "l'ultima profondità del problema affrontato". Finora il giovane autore si è limitato ad evidenziare "le relazioni, le leggi, le forze, le reti, l'uomo come membro della meccanica sociale", ma bisogna ora concentrare lo sguardo sul singolo come centro gravitazionale della realtà sociale. Come si rapporta la libertà dell'individuo rispetto a questa meccanica sociale?⁵¹

⁴⁸ «Der Prozeß der Meinungsbildung stellt sich dar als ein unauflösliches Ineinander des Verursachens und Bewirkterwirdens zwischen Macht und Meinung. Einmal wird die Macht als Königin der Welt bezeichnet, aber die Meinung bediene sich ihrer (*la force est la reine du monde . . . mais' l'opinion est celle qui use la force*); und weiter: die Meinung ist von der Macht geschaffen (*c'est, la force qui fait l'opinion*). In einer anderen *Pensée* ist die Meinung an die Stelle der Königin der Welt gerückt, die Macht aber wird als ihr Tyrann bezeichnet. Diese Metaphern leisten nicht mehr, als die in ihnen gemeinte Funktionseinheit von Macht und Meinung als Schnittpunkt der Paradoxe anzudeuten. Der Begriff einer „öffentlichen Meinung“ und der in ihr begründeten Gesellschaftsformen ist in diese ganze Verwicklung hineingezogen; er wäre nur dann ein sinnvoller Begriff, wenn diese öffentliche Meinung das Produkt freier und souveräner Subjekte wäre» (Ivi, p. 421). Questo intreccio di immaginazione e meccanismo sociale ha dato vita alla rilettura in chiave sociologica del pensiero di Pascal di P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano 1998.

⁴⁹ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 421.

⁵⁰ A proposito di questo aspetto agostiniano, negativo, dell'antropologia pascaliana, cfr. C. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris 1993, pp. 3-55: «le principe du comportement humain dans l'état de nature corrompue n'est pas la conservation de soi comme chez Hobbes ou Nicole, c'est l'amour-propre de vanité» (Ivi, p. 54)

⁵¹ «Eine sozialphilosophische Untersuchung könnte hier erschöpft sein; die Bedingungen einer möglichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft sind aufgewiesen, die Gesetzlichkeit ihrer Verwirklichung ist als eine Art Mechanik von Triebkräften erschlossen und die Voraussetzungen ihrer Festigkeit und ihres Bestandes sind in der Behauptung des Scheins erkannt. Aber das Gewicht des Pascalschen Denkens beruht darin, daß es den Menschen in seiner vollen Realität nie aus dem Blick verliert. So nimmt denn auch an dieser Stelle Pascals Denken eine Wendung, nimmt Richtung auf die letzte Tiefe der aufgegriffenen Problematik. Ständen bis hierher im Brennpunkt der Analyse Relationen, Gesetzlichkeiten, Kräfte, Geflechte, der Mensch in seiner Durchschnittlichkeit als Element und Glied der sozialen Mechanik, so wird nun der Einzelne, die ernst und voll genommene Person in ihrer Einmaligkeit als Gegenpol oder als Gravitationszentrum der gesellschaftlichen Wirklichkeit ins Helle gerückt. Wie steht die menschliche Person zu diesen Ordnungsgefügen und in ihnen, wie weit hängt das Gelingen der Konstitution von Ordnung an ihrer Einsicht und Entscheidung, wie verhält sich ihre Freiheit zu jener Mechanik? Schon ein erster Blick auf die Aufzeichnungen Pascals zu diesen Fragen zeigt, daß eine solche

Blumenberg ricorda a questo punto i tre discorsi sulla condizione dei grandi di Pascal⁵², nel quale egli offre “rivelazione senza riserve” di quanto finora mostrato, tramite la metafora del naufrago approdato per caso su un’isola sconosciuta, la cui somiglianza casuale con il Re scomparso fa credere agli abitanti che egli sia questi, finalmente tornato per governarli. L’autore sintetizza il senso del racconto pascaliano focalizzandosi sull’esperienza del singolo: egli accetta di divenire Re ma, allo stesso tempo, non può dimenticare qual è il suo vero stato naturale, e dunque l’illusione del suo riconoscimento. Egli ha, perciò, un “*doppio pensiero*”: uno che lo fa apparire come re, e l’altro con cui riconosce qual è il suo vero stato, e che solo per caso è capitato nel luogo dove ora si trova⁵³. Il naufrago nasconde uno dei due pensieri, ma questo, allo stesso tempo, rimane co-presente al primo. Pascal usa quest’esempio per ammonire i “grandi” a tenere sempre presente che la loro condizione non è “naturale”, ma meramente storica e casuale, sebbene socialmente necessaria: essi dunque devono svolgere il loro ruolo senza abusarne.

Blumenberg commenta questo episodio chiamando in causa altre *Pensée* di Pascal, a proposito dei livelli di ignoranza umana – ignoranza che è il *vrai siège* dell’uomo. Se il primo livello è quello dell’ignoranza naturale o inconsapevole, “popolare”, che scambia l’apparenza per la realtà, Pascal distingue nettamente l’ignoranza del saggio, che è consapevole di non poter sapere, e l’ignoranza mediana (tra quella popolare e quella del saggio) del “semi-saggio”, o del “mondo”, ossia di colui che, consapevole dell’illusione, non ha ancora raggiunto la chiara saggezza del non-poter-sapere, ma pretende piuttosto di poter liberarsi o governare l’illusione⁵⁴. Al contrario, i veri saggi sono consapevoli del profondo diritto dello *Schein*:

«So liegt der entscheidende Unterschied zwischen der Welt und den Weisen eben darin, daß jene ihr Wissen nach außen wendet, anwendet, ausmünzt, in Umlauf setzt, publiziert, während diese es aus einer anderen, tieferen Einsicht heraus in einer *Wendung nach Innen* verwahren und hüten»⁵⁵.

Il semi-saggio mondano mette in “circolo” la verità dell’illusione degli ordinamenti, la rende pubblica e ne fa economia, mentre il saggio ne fa segreto, la conserva e la custodisce internamente, rovesciando in tal modo l’esito dell’operazione del semi-saggio. Blumenberg ricorda quindi il pascaliano “*renversement continuel du pour au contre*” come logica dialettica dei gradi dell’ignoranza⁵⁶. Nel rovesciare il parere del semi-saggio, a sua volta rovesciamento della credenza popolare, il saggio comprende e giustifica l’opinione del popolo, ma da un altro punto di vista. È quindi interessante seguire l’andamento del ragionamento blumenberghiano:

Problemstellung nicht zureichend ist. Pascals Denken, immer hingespant auf volle Konkretion, kann den Begriff der menschlichen Person in solcher Ungeschiedenheit nicht stehen lassen; Differenzierung, und zwar gestufte und geschichtete Differenzierung, das Prinzip der „*gradation*“, bestimmt seinen Wirklichkeitsbegriff» (Ivi, pp. 422-423).

⁵² B. PASCAL, *Trois discours sur la condition des grandes*, in *Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 366-368

⁵³ «So hat er einen doppelten Gedanken: einen, der ihn veranlaßt, als König aufzutreten, und einen anderen, durch den er erkennt, was sein wahres Stand ist, und daß nur der Zufall ihn an den Platz gestellt hat, an dem er jetzt steht» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 422).

⁵⁴ «In einer *Pensée* erscheint der Mensch auf drei Stufen der Unwissenheit — daß Unwissenheit der wahre Ort des Menschen ist, wurde schon eingeführt —: erstens auf der Stufe der natürlichen Unwissenheit, für die die Bezeichnung „*le peuple*“ angewendet wird, die unreflektiert und ohne bewußte Selbstbestimmung diesen „*vrai siège*“ des Menschen einnimmt; zweitens auf der Stufe der für sich selbst entdeckten und in Selbstbestimmung zugeeigneten Unwissenheit, auf der wir die großen und weisen Seelen — die „*habiles*“ oder „*savants*“ — antreffen; drittens auf der zwischen diesen beiden gelegenen Stufe jener Unwissenheit, die sich nicht mehr selbstverständlich ist, aber auch noch nicht die klare Weisheit des Nichtwissenkönnens erreicht hat, die sich vielmehr mit dem Schein selbstgefälligen Wissens begnügt — auf dieser Stufe treffen wir auf die „*demi-savants*“ oder in einem dafür auch von Pascal eingesetzten Ausdruck: „*le monde*“. [...]» (Ivi, p. 423).

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ivi, p. 423.

«Der Weise hebt die Einstellung des Volkes seinerseits auf: „*le peuple est vain*”, weil es die Wahrheit nicht dort sieht, wo sie tatsächlich ist. Der Weise hat recht in diesem Urteil; denn die faktische Notwendigkeit der Geltung des Scheinhaften, die der Haltung des Volkes ihr Recht gab, darf doch nicht zur endgültigen Verwechslung und Ineinandersetzung von Schein und Wirklichkeit verleiten; dem Weisen erhebt sich der Anspruch, um die seinsmäßige Diskontinuität der beiden Bereiche ständig zu wissen, aber auch zugleich die verwahrende Verantwortung für dieses Wissen nicht aus dem Bewußtsein zu verlieren. So ist zwar der niedere Standpunkt im höheren *aufgehoben*; aber der höhere ist nicht der allgemeinere, er hat sein Recht nur in einem der äußersten Anspannung dieser „Doppelräumigkeit“ fähigen und damit eben weisen Denken. Die menschlichen Ordnungen aber sind verwahrt in jenem eigenartigen Ineinander von angemessenem Verhalten und unangemessener Erkenntnis auf der Stufe der unentdeckten Unwissenheit. „*La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se figurent.*”»⁵⁷

Il problema del semi-saggio è che egli non comprende l'apparenza nella sua necessità fattuale, per cui confonde, intreccia e fa economia di apparenza e realtà⁵⁸. Il saggio, invece, tiene distinti questi due ambiti e, perciò, supera e ricomprende (*aufhebt*) l'atteggiamento del popolo, portando la “responsabilità” (*Verantwortung*) di non lasciar svanire questo sapere dalla sua coscienza. L'atteggiamento del saggio non lascia che l'antitesi del secondo pensiero (gli ordinamenti non sono “reali”) neghi semplicemente la tesi (gli ordinamenti sono reali) del primo; egli, per così dire, permette – nascondendolo nello spazio sdoppiato dell'interiorità – che il secondo pensiero *si affianchi* paradossalmente al primo. Si produce una specie di sovrapposizione tra la tesi sull'essere e quella sul non essere della cosa, che però non produce un movimento dialettico di sintesi, ma un'articolazione di livelli che svuota il fondamento statico, metafisico-ontologico della realtà dell'ordine, senza perciò negarne la validità funzionale. La percezione ingenua dell'apparenza, che il popolo assolutizza e dogmatizza in oggettività esistente, non deve essere sostituita, ma *modificata*; nel mutamento dello sguardo del saggio la sua realtà viene *aufgehoben*, sospesa, disdetta internamente ma mantenuta su un altro piano.

Se, verso l'esterno, il saggio riconosce la validità della legge, quindi la legittimità della credenza ingenua, interiormente egli si sa al contempo libero da essa, in quanto infondata sul piano dell'essere: egli ne svuota la validità assoluta per la coscienza. Questo sdoppiamento tra interno ed esterno non si verifica, tuttavia, come ipocrisia o come doppia verità, come “nicodemismo spirituale”, bensì *all'interno del rapporto unitario* con la realtà degli ordinamenti. Ciò permette al contenuto dello *Schein* di non togliersi né oggettivarsi *tout court*, di non precipitare nel “*niedere Standpunkt*” (che nei termini della fenomenologia è quello dell'atteggiamento “naturale”), ma di essere tenuto in “alto”, sospeso, rilevato e ricompreso da un pensiero capace di tenersi nella *tensione* di questa “spazialità sdoppiata” che costituisce l'apparenza. Senza questa sospensione, l'uomo tenderebbe ad appiattire il fenomeno (lo *Schein*, inteso qui come storico-sociale, è in realtà velatamente generalizzato) sul suo contenuto, sul problema della sua falsità o verità, tanto nell'opinione che lo prende come vero in modo ingenuo, tanto nell'opinione di chi lo prende come falso e vuole sostituirvi un altro ordine, dimenticando il modo in cui esso si legittima ogni volta come risposta ineludibile alle esigenze della vita. Ciò che Pascal restituisce somiglia, allora, ad una struttura di sovrapposizione o tensione paradossale di due tesi contraddittorie, intese come due poli coesistenti, in cui però la contraddizione, agendo a livello della superficie del contenuto della tesi, non si scioglie semplicemente, ma indica piuttosto uno scarto tra il suo piano constativo e la sua pretesa a livello performativo⁵⁹. Il doppio pensiero pascaliano rivela quella sfasatura o quella duplicità interna che, disdicendo le pretese conoscitive del sapere, apre a una dimensione di autentica possibilità e storicità delle prestazioni di senso umane – la *raison des effets*, una ragione degli effetti, dell'effettività:

⁵⁷ Ivi, p. 424.

⁵⁸ Sul problema del semi-saggio come relativo al bisogno di calcolo e di assicurazione (teoretica), che non comprende lo statuto *arrischiato* della scommessa, cfr. L. THIROUIN, *Le hasard et le règles*, cit., pp. 28-30.

⁵⁹ «Contradiction dans le sens; cependant il ne s'agit pas de signifier mais de montrer, il ne s'agit pas de donner à lire et à comprendre mais d'indiquer et de faire signe» (L. MARIN, *Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal*, cit., p. 54).

«Die Haltung des Weisen gründet in einem Denken, das gleichsam doppelräumig ist, das sich im Spannungsfeld zweier Pole hält. Einmal ist es bestimmt durch einen radikalen Willen zur Wahrheit, durch ein bohrendes Ungenügen an allem Vordergründigen, das die Enthüllung des Wesenheiten in der Erscheinung verlangt. Sodann aber steht es unter dem Gebot jener Forderung, die Pascal unter dem Begriff der „*raison des effets*“ befaßt, der das Leitwort zu einer ganzen Reihe von Fragmenten abgibt, dessen Sinn aber in eindeutiger Übersetzung wiederzugeben nicht gelingt. Sicher ist das dem physikalischen Bereich zugehörige Begriffspaar „Ursache und Wirkung“ eine naheliegende und mögliche Bedeutung, aber eben doch nur eine schon sehr spezielle Verschiebung einer Grundbedeutung, die sich vielleicht bei Berücksichtigung der ganzen Reihe der so betitelten Notizen erschließt. Gemeinsam ist Ihnen der besondere Hinblick auf die *Auswirkung* des Denkens in die Realität hinein, auf das eigenartig *inkongruente Verhältnis* von Wahrheit der Vernunft und Notwendigkeit des sachlich und faktisch angemessenen Verhaltens, wie es eben den Weisen kennzeichnet. „*Raison des effets*“ ist also die Bestimmtheit des Handelns durch die unausgesetzte Bezugnahme auf die betroffene faktische Wirklichkeit, sie ist — „Vernunft der Wirkungen“. Die Doppelräumigkeit des weisen Denkens entspricht sehr genau jener Doppelschichtigkeit der Wirklichkeit als Schein und Sein. Der Durchstoß des Erkennens auf die Wahrheit des Seins wird entsprechend der „*raison des effets*“ *aufgehoben* und *verwahrt* in der Innenwendung des Subjekts; die Unterwerfung unter den Schein bestimmt seine Außenwendung»⁶⁰.

Ci si spinge forse troppo avanti, se si propone di riconoscere, qui, un accenno di lettura fenomenologica del “sapere” pascaliano?⁶¹ Non lo suggerisce anche l’uso reiterato del termine *Aufhebung*? Che si propenda o meno per una riattivazione consapevole, da parte di Blumenberg, del problema dello *Schein* come “fenomenologico”, mi pare si debba comunque rilevare come sembri profilarsi qualcosa che potremmo definire una “epochè” del saggio, che mette tra parentesi il punto di vista dell’oggettività reale, nel senso della questione del darsi ontologico e metafisico della cosa, per riconoscere il valore dell’apparire come “gioco di forza e immaginazione” valido per sé⁶². L’intuizione

⁶⁰ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 426.

⁶¹ Le successive analisi devono preliminarmente riconoscere il loro debito verso il testo di S. BANCALARI, *Logica dell’epochè. Per un’introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa 2015. Attraverso un serrato confronto con la storia della fenomenologia del religioso, ma in particolare con Husserl, M. Heidegger, R. Otto e E. Lévinas, Bancalari offre infatti una meditazione sull’articolazione interna del gesto fenomenologico per eccellenza, ossia l’epochè, suggerendo che la messa tra parentesi dell’atteggiamento naturale, che sospende l’ingenuità del rapporto quotidiano mettendo in discussione l’assunto della trascendenza reale degli oggetti intenzionati, quindi tramite la riduzione di ogni trascendenza all’immanenza della coscienza trascendentale quale unica fonte di senso, trovi non a caso nel problema di Dio, ossia di una trascendenza assoluta non riducibile, il proprio concetto limite e per questo chiarificatore della fisionomia dell’epochè. Bancalari scommette, infatti, sulla possibilità di non ridurre il profilo dell’epochè a quello della *Re-duktion*, ossia dell’atto finalizzato “all’intronizzazione del soggetto trascendentale”, ma prova a mostrare le pieghe, le deviazioni prese dalla fenomenologia, per mostrare piuttosto come tale gesto possa corrispondere ad un rapporto con la manifestazione come apertura alla sua ambiguità strutturale, irriducibile, che proprio la nozione religiosa di trascendenza, di paradosso, o di donazione, custodisce. Se la riduzione è la riconduzione delle realtà precedentemente percepite come oggettive alle operazioni della coscienza trascendentale che ne permettono l’apparire, circoscrivendo l’ambito della manifestazione intorno al fuoco della coscienza trascendentale, il problema è capire in che misura in ciò sia già in Husserl prospettato come una *decisione* del soggetto stesso, che riduce la realtà egologicamente, o se essa sia “preparata” da un’altra epochè, pensata per così dire *dall’interno dell’oggettività*.

⁶² Bancalari mostra, infatti, che nella più famosa delle presentazioni dell’epochè, quella del paragrafo 31, Husserl introduce l’epochè presentandola come un tentativo che comporta una “*Aufhebung*” della tesi dell’esistenza del mondo. Come viene spiegato, lungi dal voler però intendere un riferimento alla sintesi dialettica hegeliana, qui Husserl intende il termine probabilmente con quel significato di *aufheben* con cui Lutero ha tradotto il *katargein* dell’epistolario paolino, ossia quell’operazione di negazione che non semplicemente abolisce, ma “svuota”, disattiva, rende inoperosa, ossia non fa *uso della tesi*: «La tesi resta, ma *non vale*: come un apparecchio spento [...] il rapporto tra la tesi e l’epochè non è quello tra due contenuti, ma tra il porre (*setzen*) in cui la prima consiste e il contra-porre negativo (*setzen außer Aktion*) proprio dell’epochè. Proprio nel tentativo di esprimere l’eterogeneità dei piani su cui si collocano questi due modi del porre emerge nitidamente l’idea del “sovrapporre”, come né porre né contrapporre, né tesi né antitesi. Husserl infatti, nel distinguere il “non far uso” dalla privazione, [...] sostiene che si sta riferendo ad una “determinata peculiare modalità della coscienza, che si aggiunge (*hinzutritt*) alla semplice tesi originaria”. La sospensione non soppianta, ma si aggiunge alla tesi originaria, il che normalmente creerebbe una banale contraddizione. Non qui, però, perché il sopraggiungere dell’epochè “si

fondamentale pascaliana, che restituisce il diritto dello *Schein*, è lo sdoppiamento della conoscenza del mondo in un *doppio* pensiero, ovvero in un *doppio* modo di rapportarsi alla manifestazione. Blumenberg specifica che il punto di vista superiore non è quello più “generale” (*der höhere ist nicht der allgemeiner*): il problema non è generalizzare o formalizzare, né risalire dall’illusione al fondamento reale, che sarebbe semplicemente disponibile al di là della manifestazione. Il problema è piuttosto lasciar essere l’apparenza come apparenza, lo *Schein* come *Schein*. Questo mantenersi nella tensione dialettica del doppio pensiero è ciò che lascia libero di apparire – interdiciendolo nella sua pretesa di adempimento – il *senso di attuazione, pratico-performativo*, dell’apparenza, liberandola dalla fissazione dogmatica. Questa sospensione non è altro che una sorta di messa tra parentesi della sua validità ontologica, un’inibizione dal suo contenuto d’essere, un astenersi dalla sua reificazione che non annienta il suo “che cosa”, ma arretra alla sua dimensione esistenziale/funzionale, che implica anche un riconoscimento del carattere prepredicativo e prelogico del sapere, di tipo *effettuale*⁶³. La decostruzione dell’oggettività

contrappone a tutte le prese di posizione concettuali che vanno coordinate alle tesi e sono con questa incompatibili nell’unità del contemporaneamente” (*zugleich*). Il ragionamento di Husserl è perfettamente chiaro e conclude la parabola cominciata con l’analisi del tentativo di dubbio: la modalità aggiuntiva di coscienza si contrappone a tutte le tesi che sono “incompatibili” con la tesi di partenza, come lo è il dubbio, che proprio per questa questione è scartato come versione plausibile dell’epochè. [...] Ecco quindi la vera e propria formulazione logica dell’epochè: “Nel tentativo di dubbio, che è connesso con una tesi e, come noi presupponiamo (*voraussetzen*), con una tesi certa e duratura, la “messa fuori circuito” (*Ausschaltung*) si compie (*vollzieht sich*) in e con una modificazione dell’antitesi, e precisamente nell’*Ansetzung* del non essere, che forma quindi la base complementare del tentativo di dubbio”. [...] la *Aufhebung* non si risolve in una sintesi che amalgama tesi e antitesi in una nuova tesi [...] L’epochè si compie piuttosto come una “modificazione dell’antitesi”, la quale è “*Ansetzung* del non essere della tesi”. [...] Per queste ragioni ci sembra particolarmente felice la traduzione ricoeuriana: “supposition”. L’*Ansetzung* in cui l’epochè consiste è appunto una supposizione che però, come Husserl si affrettava a spiegare, non ha niente di finzionale, ma va compresa come sovra-posizione tra essere e non-essere del mondo, che può essere accolta in quella che più avanti Husserl definisce “modificazione di neutralità (dove è chiaro che il *nec uter* è un altro modo di dire il venir meno del terzo escluso): una modificazione che “*aufhebt*” [di nuovo!] e depotenzia (*entkräftet*) completamente ogni modalità dossica, ma in senso completamente diverso rispetto alla negazione”, il che rende possibile un “lasciare in sospeso”, tale per cui “la credenza non è più seriamente una credenza, l’ipotizzare non è più seriamente ipotizzare, il negare non più seriamente negare” (Husserl, *Ideen I*, §109)» (S. BANCALARI, *Logica dell’epochè*, cit., pp. 152-154). Mi pare incredibile la sovrapposibilità dell’analisi con il ragionamento pascaliano esposto sopra: anche qui, il diritto dello *Schein*, o la sua assunzione come tale, come “fenomeno”, non si produce a partire da una negazione semplice dell’essere del mondo, ma da una *segretazione* dell’antitesi, che produce la sua co-presenza spettrale con la tesi, una spazialità sdoppiata, che in questo modo *svuota dall’interno* la tesi dell’oggettività, senza negarla. Essa sospende l’oggettività non nel senso di una nuova possibile oggettività, ma la mantiene “sospesa”, la lascia in sospeso, mostrandone il *Vollzug, l’effet, il movimento di attuazione*. Naturalmente non mi pare casuale questa argomentazione blumenberghiana: essa dipende infatti da Heidegger e dalla riformulazione che Landgrebe stesso ha proposto della filosofia di Heidegger e Husserl.

⁶³ Si veda anche la restituzione di Bancalari della questione dell’*indicazione formale* in Heidegger come trascrizione dell’epochè husserliana: «l’indicazione formale, l’uso – o piuttosto il non uso – in cui essa consiste, accade esattamente come spostamento dell’attenzione dal contenuto al compimento (passando per il riferimento), proprio grazie all’inibizione di quest’ultimo che, a ben guardare, coincide con la sua liberazione: “un fenomeno deve essere pre-dato in modo tale che il suo senso di riferimento viene tenuto in sospeso” [...]. Se il *Vollzug* non viene tenuto “in sospeso”, viene immediatamente annichilito, perché subito si impone l’“atteggiamento”, cioè quel tipo di riferimento oggettivante e decadente che consiste appunto nello schiacciare il fenomeno sul suo contenuto, obliterando il compimento, in modo che tutto ciò che conta è la sua verità o falsità, la sua corrispondenza a quel che è o non è, piuttosto che il suo rispondere o meno alle esigenze e agli appelli della vita. [...] Se tutto questo è vero, si può a buon diritto parlare dell’indicazione formale come di una vera e propria trascrizione heideggeriana dell’epochè» (Ivi, pp. 178-179). Per una restituzione dell’indicazione formale, cfr. anche A. ARDOVINO, *Indicazione, esplicazione, appropriazione. Heidegger e il discorso della fenomenologia*, in ID., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Roma 2016, pp. 9-58. Naturalmente, bisogna sottolineare che qui Blumenberg non pare affatto esprimersi con una terminologia heideggeriana: «die Bestimmtheit des Handelns durch die unausgesetzte Bezugnahme auf die betroffene faktische Wirklichkeit, sie ist — „Vernunft der Wirkungen”». D’altra parte, cosa può intendere questo riferimento alla realtà fattizia dell’uomo, a questa ragione degli effetti? Il problema è quello dell’effetto, del fare, del campo semantico del “fatto”: ciò che, qui, interessa preliminarmente sottolineare è il riferimento al liberarsi del riferimento dalla sfera teoretica, che corrisponde e precede la

ingenua si connette a questo sguardo doppio con cui si custodisce, negandola internamente, la realtà della cosa, per lasciar vedere il contesto storico, pratico-attuativo, politico-funzionale, ossia il “carattere di attuazione” del sapere (*raison des effets*), alla luce di un nuovo afferramento esistenziale. Pascal decostruisce l’oggettività ingenua del mondo, per aprire o disostruire il retrocollegamento vitale con il mondo della vita umano, il sorgere dall’urgenza pratica di non cadere nell’abisso dell’ingiustizia. Le leggi vengono confermate come intimamente “revocate” per la coscienza: ciò significa, come spiega abbondantemente Pascal, usare provvisoriamente del mondo e dei suoi ordini, ma non “abusandone”, appunto perché su di esso non vi si può esercitare nessuna questione di diritto, ma solo di “fatto”⁶⁴. Non si tratta forse di qualcosa di molto simile a quell’operazione che Heidegger chiama “indicazione formale” (*formale Anzeige*), elaborata intorno alla formula paolina⁶⁵ “*hos mé*”⁶⁶

decostruzione del concetto che Blumenberg opererà nel resto della sua filosofia. Mi pare che, allora, si annunci qui la dipendenza della futura indagine metaforologica, come arretramento alla modalità di significazione originaria inconcettuale della vita, dalla riflessione fenomenologica post-heideggeriana, o meglio, come vedremo, sulla *Destruktion* come disostruzione di quelle incrostazioni che impediscono di esperire la dimensione vivente, attuativa, che mira al compimento, delle strutture di significazione. Ancora più significativo, che come nel primo Heidegger, che il pensatore grazie a cui si sviluppa questa riflessione sia Pascal, ossia un pensatore facente parte di una *Wirkungsgeschichte* paolino-agostiniana.

⁶⁴ «Le peuple qui vous admire ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle et il considère presque les grands comme étant d’une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez, mais n’abusez pas de cette élévation avec insolence, et surtout ne vous méconnaissez pas vous-même en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres. Que diriez-vous de cet homme qui aurait été fait roi par l’erreur du peuple, s’il venait à oublier tellement sa condition naturelle, qu’il s’imaginât que ce royaume lui était dû, qu’il le méritait et qu’il lui appartenait de droit ? Vous admireriez sa sottise et sa folie» (B. PASCAL, *Trois discours sur la condition des grandes*, in *Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 366-368, p. 366-367). Ricordo come E. Rudolf – a partire in realtà dal testo *Lebenszeit und Weltzeit* – abbia sintetizzato la riflessione di Blumenberg come una riflessione sulla diastasi e la sintesi tra verità e storia, tra “ragione” e “fatti”, sui pericoli di sacrificare o l’uno o l’altro polo della tensione. Evidentemente, nell’interesse verso la “raison des effets” pascaliana abbiamo una conferma di questa precisa intuizione: Rudolf non dedica però alcuna pagina a Pascal, concentrandosi piuttosto su Cusano e Bruno. Cfr. E. RUDOLF, *Geschichte statt Wahrheit. Zur Metakritik der historischen Vernunft*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 288-306.

⁶⁵ 1Cor 7, 29-31: «Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν. καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου [Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d’ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l’avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!]

⁶⁶ Si ricordi come l’indicazione formale heideggeriana venisse esplicita in un corso su Paolo, a partire dall’esemplarità della concezione paolina dell’*hos mé*: il che ci richiama al nesso cruciale tra gesto fenomenologico dell’epochè e fenomeno religioso cristiano: «Heidegger elabora la comprensione paolina della temporalità a partire dal modo in cui l’apostolo risponde alla domanda pressante dei membri della comunità di Tessalonica circa il “quando” della parousia. [...]. Paolo, nella lettura di Heidegger, decostruisce il presupposto implicito nella domanda, e cioè che la parousia sia un evento sostanzialmente omogeneo rispetto agli altri eventi intratemporali [...], il cristiano è chiamato a vivere, non ad attendere, la parousia. La preoccupazione dei Tessalonicesi, insomma, tradisce un carattere fondamentalmente teoretico, conforme all’atteggiamento, devitalizzante della comprensione del kerygma [...] Cosa può significare, per contro, compiere in prima persona l’annuncio, ossia vivere nel presente la parousia che è, a tutti gli effetti, un evento futuro, non presente? [...] il compimento della parousia non coincide con una semplice negazione o un sovvertimento dell’ordine mondano; d’altra parte è anche chiaro che qualcosa eccede il rimanere e che proprio in questo scarto consiste il compimento della parousia. [...] Il luogo paolino in cui viene approfondito il senso della scandalosa affermazione a “far uso” della propria chiamata è il celeberrimo passo di 1Cor 7, 29-31. [...] La brevità del tempo impone al cristiano la salvaguardia di uno scarto tra la figura del mondo nelle sue molteplici declinazioni e la sua revoca (il come non); scarto che culmina nell’opposizione tra “uso” e “abuso”, dove appunto quel che distingue il primo dal secondo proprio la disponibilità ad accogliere o meno la modificazione di un *hos mé*. [...] Il mondo resta integralmente quel che è, ma il “non” che investe il

Blumenberg spiega che il saggio non fa della propria intuizione il principio di una rivoluzione politica, non la espone pubblicamente, la tiene “segreta”, indisponibile⁶⁷: ma proprio per questo egli si apre all’autentica dimensione della sua storicità e fatticità: egli comprende “*die Leistung des Sich-Haltens über dem Abgrund der Nichtigkeit*”⁶⁸. È possibile un esplicito retroterra fenomenologico heideggeriano dietro le parole di Blumenberg: questa “*Innewendung des Subjekts*” è la vera rivoluzione; per questo la critica sociale di Pascal sarebbe “rivoluzionaria” nel senso più autentico⁶⁹. Corrispondentemente a questa introversione del soggetto, egli si scopre come singolo, «*einsam in dieser Erschütterung und Entsicherung seiner selbst*»⁷⁰. Il giovane Blumenberg è alla ricerca di quel piano dell’autenticità o dell’originarietà (come vedremo successivamente) che non è una trasformazione miracolosa del *Dasein*, ma un diverso “afferramento” o una diversa comprensione della propria insuperabile “inautenticità” o “dispersione” nel mondo⁷¹. Il pensiero di Pascal è un pensiero dell’inquietudine, che scuote dal basso verso l’alto l’autoevidenza e la stabilità della propria posizione nell’ordine umano, distruggendo l’illusione che l’esistenza di questo ordine si basi su qualcosa di più della nuda necessità di una limitazione dell’esistenza, permettendo infine la minaccia del caso abissale di traslucere (*hindurchscheinen*) attraverso la sottile copertura delle convenzioni sociali⁷². L’autenticità non è altro che questo “lasciar vedere attraverso”, che passa da un mettere tra parentesi, inibire, l’assicurazione del soggetto, quindi esporre sul nulla e sulla morte, sulla dimensione della possibilità, de-realizzare, far attraversare da una negazione la dimensione della quotidianità inautentica⁷³. Anche in Pascal il saggio deve usare del mondo come se non ne usasse, abitarlo in modo precario e svuotato di assicurazione, percependone l’esposizione sul nulla e restituendo la struttura estatica dell’esistenza. L’indicazione di Pascal è dunque, al di là della riflessione apparentemente politica, piuttosto legata in profondità al primo tentativo blumenberghiano di individuare l’origine di quella modalità di accesso all’esperienza della realtà, al di là della tradizione metafisica oggettivante, che è propria della tradizione fenomenologica.

Forse, dunque, non si sbaglia facendo apparire quest’eco fenomenologica delle affermazioni di Blumenberg. È infatti evidente che il tema di un’assenza di fondamento ontologico che, come tale, “consente” l’emergere di un ordine politico del tutto storico e fattizio, esibisce un nodo cruciale anche a livello fenomenologico: ossia il modo con cui l’esistente appare nella sua infondatezza *solo alla luce* di un paradossale sottrarsi originario del fondamento, che lo lascia libero e sospeso nella sua dimensione di possibilità. Lo schema qui proposto è in realtà una complicazione di quello più semplice di mera successione temporale tra antico ordine metafisicamente fondato, rottura della credenza ingenua,

compimento e non il contenuto, si aggiunge a quel che è e resta tale, non già semplicemente negandolo, ma aprendolo ad una costitutiva ambiguità» (S. BANCALARI, *Logica dell’epochè*, cit., pp. 181-186).

⁶⁷ Questa insistenza sulla secretazione come gesto che interrompe – o mette in moto – una economia del senso non può non ricordare la riflessione di Derrida su donazione, tempo e responsabilità, a partire (guarda caso) dalle pagine gianseniste di Baudelaire: cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris 1991; cfr. anche ID., *Donner la mort*, Paris 1999.

⁶⁸ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 427.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ In questo senso, la dinamica di inautenticità e autenticità, che sorregge la distinzione tra significazione sclerotizzata del concetto, che “reifica” la cosa, e la significazione vivente e performativa dello *Schein* pascaliano – non sottende una priorità della significazione originaria di un soggetto sovrano, ma anzi la rende da sempre inautentica, iscritta nella meccanica sociale. Cfr. H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 418: «Ist diese *Mechanik* einerseits Signum des Abfalls vom Eigentlichen und Wahrhaft-Menschlichen, so ist sie andererseits die sicherste Gewähr dafür, daß es möglich wird, die Richtungslosigkeit unserer falschen Freiheit in einer sozialen Ordnung von Macht her einzufangen».

⁷² « [...] für das forschende Gewissen selbst bringen sie eine äußerste Unruhe, indem sie die Selbstverständlichkeit und Festigkeit der eigenen Position innerhalb der menschlichen Ordnung von Grund auf erschüttern, die Illusion zerstören, der Bestand dieser Ordnung sei auf mehr als die nackte Notwendigkeit der Existenzfristung gegründet, indem sie schließlich durch die dünne Decke der gesellschaftlichen Konvention den Abgrund des Chaotischen in ganzer Bedrohlichkeit hindurchscheinen lassen» (Ivi, p. 427).

⁷³ L’*aufheben* del Pascal di Blumenberg è allora simile all’*aufheben* con cui Lutero traduceva il *katargein* paolino? Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino 2000.

apertura di un ordine storico e finito. La linearità di questa restituzione non comprende infatti che, affinché il pensiero del saggio continui a rapportarsi in modo libero e “disincantato” nei confronti dell’apparenza, egli deve mantenere – seppure nascosto, “dietro la testa”, come ricorda lo stesso Blumenberg – un riferimento all’essere (o alla giustizia) e quindi alla trascendenza di ciò che è reale, sebbene solo come ciò che gli è definitivamente sottratto. Ciò è manifestato nel modo più evidente dal problema del *doppio*: non si tratta di un unico, nuovo pensiero, ma di uno sdoppiamento: dell’inevitabile – passivo? – *portare memoria* da parte del naufrago della sua condizione originaria («*Mais, comme il ne pouvait oublier sa condition naturelle...*»⁷⁴). La giustizia non è semplicemente assente o non esistente: essa è *perduta*. E come tutto ciò che è perduto, rimosso, latente, essa è presente come ciò che fa “scontare” la sua assenza a ciò che propriamente dovrebbe assicurare, restituendolo nella sua “ingiustizia”, “infondatezza” e “storicità” radicale. L’assenza o la non evidenza della giustizia è ciò che, in quanto tale, *fonda in modo improprio* la finitezza, costituendo l’impossibilità di una qualsiasi giustificazione assoluta, reificazione e ricaduta nell’oggettività.

IV. Illuminazione divina o illuminismo?

La peculiarità del pensiero di Pascal sta nel restituire il rapporto di “uso” e di “gioco” del mondo come frutto non di una negazione semplice dell’essere, ma di una interiorizzazione, secretazione, rimozione del rapporto con il fondamento, consentita o prodotta dal fatto che è tale fondamento stesso a *sottrarsi irriducibilmente* alla presa e alla disponibilità del soggetto. Questo fondamento abissale e de-assicurante è restituito primariamente dal filosofo come caos o caso, sottratti per definizione al dominio razionale. Blumenberg tende, detto altrimenti, a restituire ciò primariamente in termini antropologici, come rapporto di velamento dell’*Abgrund des Hasses*, rispetto al quale tutte le apparenze sono “coperture” e forme di “oblio” dell’annientamento verso cui tende l’uomo, della nullità su cui è sospeso. A ben vedere, tuttavia, questa idea dell’odio non fa che configurare il rapporto originario dell’uomo con la realtà nei termini della *contraddizione*, del respingimento: il *bisogno* di apparenza deriva non solo dall’impossibilità del possesso o dell’evidenza, ma dalla posizione fondamentale dell’uomo verso il “reale” come necessaria *fuga* o *oblio* da esso. Precedentemente Blumenberg ha precisato che l’impossibilità della conoscenza e assicurazione metafisica di un *verus ius* non deve essere pensata nei termini di una mera *trascendenza ideale* del fondamento. Si tratta qui di un’*“Aufstand”* dell’essere umano.

«das „verum ius” hat bei Pascal nicht den Ort idealer Entrücktheit, sondern den des Verspielthabens im „Renoncement”, im *Aufstand* des Menschen. Zu Ciceros Negation „non tenemus” tritt das „ne plus”, das Verlorensein dessen, was einmal ursprüngliche Wirklichkeit und voller Besitz des Menschen war»⁷⁵.

Ci si può chiedere se dietro l’insistenza sul “*renoncement*” pascaliano, non si debba dunque intravedere un riferimento alla categoria heideggeriana della “*Geworfenheit*”, o quel rovinio (*Ruinanz*) che ne costituisce l’antecedente nelle lezioni degli anni Venti, che interpreta la dimensione della fatticità come “essere-via-da-sé”, il mettersi “contro” sé, e quindi tendenza all’occultamento (*Verhülltheit*) che nasconde il cadere nel nulla della vita⁷⁶. A ben vedere, comunque, ciò conferma che il fondamento non è semplicemente assente, ma si presenta come ciò che è stato rifiutato, come l’originariamente presente, che si annuncia ancora come assente e come interpellanza. Tornando a Pascal, se tale indicazione ci interessa, è perché essa ci ricorda che la giustizia non è semplicemente finzione, ma, in quanto “perduta”, rimane come esigenza (appello, interpellanza) interna di decostruzione dell’ingenuità della pretesa assoluta di giustizia. Ogni costruzione di sensatezza, come istituzione di ordine, riposa su un bisogno di apparenza che, come tale, non può essere superato, ma viene al contempo revocato come mero “sostituto”, “supplemento di giustizia”, che rimanda ad una giustizia sottratta (il pensiero dietro la testa)

⁷⁴ B. PASCAL, *Trois discours sur la condition des grandes*, cit., p. 366.

⁷⁵ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 415.

⁷⁶ In proposito, cfr. sempre A. ARDOVINO, *Ontologia e vita*, in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Roma 2016, pp. 169-220, per la messa in luce del chiaro sfondo teologico cristiano dietro l’indagine su tale dimensione della fatticità.

ed impedisce di assicurare ogni diritto come giustizia assoluta⁷⁷. Il senso della riflessione pascaliana è, infatti, che l'uso che se ne fa non deve mai "insuperbire": non bisogna abusare del diritto o dell'apparenza, bisogna avere contegno, non goderne e non appropriarsene, bisogna solo usarne. La metaforicità della prestazione degli ordinamenti viene così ritratta dal suo movimento espansivo, disdetta nel suo bisogno più intimo di assicurazione metafisica, di totale oblio del fondamento. Come ci ricorda anche Derrida a proposito di Pascal, la giustizia (originaria, ma perduta, distinta da ogni diritto, quindi rammemorata, ritornante, *revenant*, o avveniente), conservando un sovrappiù o un segno oppositivo rispetto al diritto, rimane la *condizione della decostruibilità del diritto*⁷⁸: "la nostra giustizia [si annienta] davanti alla giustizia divina". L'affermazione pascaliana secreta o iscrive un "silenzio" che impedisce la coincidenza di diritto e giustizia, blocca la comunicazione e la circolazione economica tra i due concetti, quindi li tiene in *tensione* in una singolare epochè⁷⁹ (che è la medesima tra essere e

⁷⁷ «Das Prinzip solcher Weisheit ist in der Formulierung Pascals das „*toute sédition prévenue*“, der Ausschluß jedes Aufstandes gegen die geschichtlich gegebene Gestalt der Gesellschaft; diese hat ihr ganzes Recht darin, daß sie genau wie jede andere mögliche Form derselben in unaufhebbarer Abstand zur verlorenen Ungerechtigkeit steht. An diesem Abstand vermag keine Form, Wandlung etwas zu kürzen. Immer hat es die jeweilige Ordnungsform mit der wesenhaften Ordnungslosigkeit des im „renoncement“ gefallen Menschen zu tun und muß mit ihr in faktischen Setzungen und Regeln sowie zufälligen Überkleidungen fertig werden. Das weise Denken hütet sich, in leichtfertiger Außenwendung, zerstörerischer Erkenntnisse dies Ordnungsbeginnen in Frage zu stellen. Das meint die zusammengefaßte Formel sozialer Weisheit in folgender Pensée: „Raison des effets. — *Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple.* Und nochmals unter dem Stichwort „Roi et tyran“: „*J’aurai aussi mes pensées de derrière la tête*» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 426).

⁷⁸ Ricordo quindi le pagine di Derrida sulla decostruzione come "giustizia", a partire proprio da Pascal e dalla decostruzione del diritto a partire da essa: «Mais au-delà de son principe et de son ressort, cette pensée pascalienne concerne peut-être une structure plus intrinsèque. Une critique de l'idéologie juridique ne devrait jamais la négliger. Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance : non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force, l'instrument docile, servile et donc extérieur du pouvoir dominant, mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe. La justice — au sens du droit (right or law) ne serait pas simplement mise au service d'une force ou d'un pouvoir social, par exemple économique, politique, idéologique qui existerait hors d'elle ou avant elle et auquel elle devrait se plier ou s'accorder selon futilité. Son moment de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. [...] L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes une violence sans fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont injustes en soi: au sens de « illégales » ou « illégitimes ». Elles ne sont ni légales ni illégales en leur moment fondateur. Elles excèdent l'opposition du fondé et du non-fondé, comme de tout fondationnalisme ou de tout antifondationnalisme. Même si le succès de performatifs fondateurs d'un droit (par exemple et c'est plus qu'un exemple, d'un État comme garant d'un droit) supposent des conditions et des conventions préalables (par exemple dans l'espace national ou international), la même limite « mystique » ressurgira à l'origine supposée des dites conditions, règles ou conventions — et de leur interprétation dominante. Dans la structure que je décris ainsi, le droit est essentiellement déconstructible, soit parce qu'il est fondé, c'est-à-dire construit sur des couches textuelles interprétables et transformables (et c'est l'histoire du droit, la possible et nécessaire transformation, parfois l'amélioration du droit), soit parce que son ultime fondement par définition n'est pas fondé. Que le droit soit déconstructible n'est pas un malheur. On peut même trouver la chance politique de tout progrès historique. Mais le paradoxe que je voudrais soumettre à la discussion est le suivant: c'est cette structure déconstructible du droit ou, si vous préférez, de la justice comme droit qui assure aussi la possibilité de la déconstruction. La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe. La déconstruction est la justice» (J. DERRIDA, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Paris 1994, pp. 32-35).

⁷⁹ «Mais dans le moment où le crédit d'un axiome est suspendu par la déconstruction, dans ce moment structurellement nécessaire, on peut toujours croire qu'il n'y a plus de place pour la justice, ni pour la justice elle-même, ni pour l'intérêt théorique qui se porte vers les problèmes de la justice. C'est là un moment de suspens, ce

apparenza), rilanciando costantemente un termine contro l'altro. Blumenberg pare consapevole di questo lato pratico-etico del pensiero pascaliano:

«Die Sozialkritik Pascale ist radikal; sie ist radikaler als das meiste, was auf diesem Gebiet seither unternommen wurde. Aber gerade, weil sie nicht in der ersten Analyse stecken bleibt, kommt sie zu ganz eigenen Folgerungen. Sie ist so radikal, daß sie an der Wurzel der sozialen Wirklichkeit die Drohung des Chaos zu erblicken vermag. Sie nimmt diese Drohung wiederum radikal ernst und macht ihre Ansichtigkeit zum Kriterium der sozialen Weisheit überhaupt. [...] So sind die menschlichen Ordnungen bei Pascal einer *verzweifelt angespannten moralischen Leistung* des Einzelnen anheimgegeben. Diese Leistung kann der einzige Gegenstand einer „Politik“ im Sinne Pascals sein. Aber sie ist mehr als das — sie ist die Größe, die dem Menschen in der Gefallenheit verblieben ist»⁸⁰.

Tale sdoppiamento e tensione tra diritto e giustizia, essere ed apparenza, è un'esperienza paradossale tramite la quale viene latentemente chiamata in causa l'idea di una trascendenza, di una *memoria* fantasmatica dell'assoluto (eccedente ed indisponibile alla soggettività razionale) dentro l'apparenza e dentro il diritto, che chiama alla sua relativizzazione, in nome del totalmente Altro (la giustizia nascosta, perduta) che si annuncia *nella* relazione con l'ordine illusorio. Il fatto che Blumenberg restituisca primariamente questa dinamica in termini antropologici, come arretramento dello sguardo del saggio sulla consapevolezza – storicamente prodottasi a causa delle guerre civili – della vanità degli ordinamenti⁸¹, non esaurisce dunque il problema che la scelta di Pascal rappresenta. La questione, infatti, è se l'autore tocchi alcune delle questioni più delicate proprio perché nel francese si dà una cornice e uno sfondo *teologico* in cui quest'esperienza antropologica si articola come sospensione/decostruzione dell'immanenza assoluta del senso a partire dalla trascendenza divina. In tal senso si legga un passaggio assolutamente fondamentale, nella parte finale del testo:

«In einem großen Fragment hat Pascal die Konzeption der Gebundenheit des Erkennens und Verhaltens an eine menschliche Stufenordnung nochmals erweitert und vertieft; es ist mit dem Leitwort „gradation“ überschrieben und lautet: “Das Volk ehrt Personen von vornehmer Abstammung. Die Halbweisen verachten sie, indem sie sagen, daß die Geburt kein Vorzug der Person, sondern des Zufalls ist. Die Weisen ehren sie, nicht nach der Denkweise des Volkes, sondern aus einem Gedanken heraus, der noch hinter dem ausgesprochenen Gedanken liegt (par la *pensée de derrière*). Bis hierher bewegt sich Pascal innerhalb des schon geläufigen Schemas; aber nun sprengt er dieses und überbaut es durch eine wesentliche Ausweitung des Begriffes menschlicher Wirklichkeit: Die Frommen, die mehr Eifer als Wissenschaft haben, verachten die Vornehmen, trotz jener Erwägung, die ihnen die Achtung der Weisen verschafft; denn sie urteilen darüber auf Grund einer neuen Einsicht (par *une nouvelle lumière*), welche die Frömmigkeit ihnen verleiht. Aber die vollkommenen Christen ehren sie -aus einer anderen, höheren Einsicht heraus (par *une autre lumière supérieure*). So lösen die Ansichten über Für und Wider einander ab — im Maße man Einsicht hat (selon *qu'on a de lumière*). In der Wirklichkeit des gläubigen, des christlichen Menschen wiederholt sich also jene Gegensätzlichkeit der Haltungen zum Scheinhaften, wie sie schon in den Bereichen „le monde“ und „les savants“ festzustellen war. Der Ursprung ist freilich ein anderer geworden; die Motivation ist aus dem Bezirk der Subjektivität herausgenommen und einem „höheren Licht“ zugeschrieben. Für eine Beschäftigung mit der Pascalschen Erkenntnislehre würde das erst volle Relevanz bekommen; hier ist

temps de l'epokhé, sans lequel en effet il n'y a pas de déconstruction possible. Ce n'est pas un simple moment : sa possibilité doit rester structurellement présent à l'exercice de toute responsabilité si celle-ci ne doit jamais s'abandonner au sommeil dogmatique, donc se renier elle-même. Dès lors, ce moment se déborde lui-même. Il en devient d'autant plus angoissant. Mais qui prétendra être juste en faisant l'économie de l'angoisse ? Ce moment de suspens angoissant ouvre aussi l'intervalle de l'espace où des transformations, voir des révolutions juridico-politiques, ont lieu. Il ne peut être motivé, il ne peut trouver son mouvement et son élan (un élan qui, lui, ne peut être suspendu) que dans l'exigence d'un surcroît ou d'un supplément de justice, donc dans l'expérience d'une inadéquation ou d'une incalculable disproportion. Car, enfin, où la déconstruction trouverait-elle sa force, son mouvement ou sa motivation sinon dans cet appel toujours insatisfait, au-delà des déterminations données de ce qu'on nomme, dans des contextes déterminés, la justice, la possibilité de la justice ?» (IVI, pp. 45-46).

⁸⁰ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 427.

⁸¹ «Blumenberg sah in Pascals Reflexionen nicht die Präsenz des zeitlosen Augustinismus,[...] sondern wahre anthropologische Erkenntnis, die er der neuen Orientierung der führenden Schichten zur Verfügung stelle» (K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., p. 42)

wesentlich, daß die Welthaltung des Weisen als Geltenlassen des Scheins und Verwahrung der eigenen Durchsicht übereinstimmt mit und in einem tieferen Sinne Bestätigung findet an dem erleuchteten Vorbild des vollkommenen Christen»⁸².

Nella realtà del credente, dell'uomo cristiano, si ripete quella contrarietà di atteggiamenti all'illusorio e di riaccettazione a partire da un nuovo punto di vista. L'origine di questa conoscenza, però, è diventata diversa; la motivazione viene tolta dalla sfera della soggettività e attribuita ad una "luce superiore", ossia alla rivelazione divina. Che Blumenberg spiega immediatamente dopo così:

«Pascal hat das in einer anderen *Pensée* angedeutet: "Die wahren Christen gehorchen den geltenden Ordnungen nichtsdestoweniger, auch wenn sie Torheiten darstellen, nicht weil sie die Torheiten, sondern weil sie die Ordnung Gottes achten, welche die Menschen diesen Torheiten untertan gemacht hat, um sie zu strafen..." Hier ist an den letzten und absoluten Grund gerührt, der auch dem Weisen noch verborgen blieb, der die Anerkennung der faktischen Ordnung und die Unterwerfung unter ihre Scheinhaftigkeit zur Forderung macht: der Mensch bejaht darin die strafende 'Gerechtigkeit für den Frevel seines „renoncement". Hier wird klar, wie Pascal das paulinische Wort von der Untertänigkeit unter die obrigkeitliche Gewalt und von der Obrigkeit, die von Gott ist, verstehen muß (Rm 13). Die Gewaltenordnung der wirklichen Menschenwelt gehört hinein in das Verhängnis der strafenden Gottheit, als solche ist sie Verstoßung und Bewahrung, Strafe und Gnade zugleich. [...]

Der Christ Pascal fälscht die zufälligen Ordnungen der Welt durchaus nicht um in notwendige und göttliche Ordnungen; aber daß dem Menschen überhaupt das verzweifelte Ringen um Endgültigkeit und Sicherung seiner Ordnungsformen zugefallen ist, daß er sich der Nichtigkeit unterwerfen muß um seines nackten Bestandes willen, darin sieht Pascal das Verhängnis der göttlichen Gerechtigkeit und damit das Unausweichliche und Hinzunehmende»⁸³.

Questi ultimi due passaggi sono chiaramente cruciali nell'economia della presente ricerca. Da un lato, il primo passo presenta una progressione della conoscenza, in cui il grado della saggezza cristiana sembra semplicemente proseguire e riprodurre il movimento di scarto e di *Aufhebung* compiuto dal saggio rispetto al sapere del mondo. Dall'altro, Blumenberg evidenzia come non si tratti, in realtà, di una mera direzione comune del movimento della saggezza cristiana e pre-cristiana, bensì piuttosto del toccare «l'ultima e assoluta ragione», che è rimasta nascosta anche al saggio, che fa del riconoscimento dell'ordine fattizio e della sua sottomissione alla fatticità una "*Forderung*", una richiesta. Vi è insomma una progressione della conoscenza che dal sapere del saggio si approfondisce e chiarisce nella motivazione teologica, descritta nel riferimento alla "illuminazione", che toglie il riferimento alla soggettività e svela un punto di vista *ulteriore*, rappresentato come esperienza della trascendenza. Blumenberg non sviluppa in maniera approfondita la questione, evocandola semplicemente, ma questo passaggio è senz'altro decisivo per indicare il luogo dove si manifesta il problema che segna in profondità la sua prima riflessione fenomenologica, ancora latente: ossia la connessione tra il gesto fenomenologico di distruzione della metafisica, di sospensione e di riconduzione delle prestazioni umane di senso al loro radicamento antropologico e vitale, ed il dispositivo che innesta questa stessa distruzione a partire da un pensiero dell'"illuminazione", ossia aperto *a* e *da* una trascendenza che si manifesta irriducibile all'orizzonte immanente della soggettività. Il doppio sguardo del saggio, che rivela un doppio vincolo nei confronti dell'oggetto, si connette all'irruzione di un elemento eterogeneo, che è in realtà una via di fuga rispetto all'immanenza del soggetto, ossia è attestazione di una trascendenza interna-esterna alla coscienza che si rivela *come luce*. Su questo problema, rilanciato dalla stessa radicalizzazione heideggeriana del problema dell'essere, lavorava contemporaneamente anche il maestro di Blumenberg, l'ex allievo di Husserl Ludwig Landgrebe, che, come vedremo meglio successivamente, vedeva svilupparsi in Agostino i nodi cruciali del problema fenomenologico.

Per ora, è sufficiente accennare al fatto che l'individuazione di Pascal non appare dunque casuale, ma si connette alla questione della matrice teologica dei dispositivi di apertura del pensiero sulla storicità. Questa capacità di radicalizzare la performatività storica della ragione come "ragione degli effetti" emerge a partire dalla *richiesta* divina di obbedienza e sottomissione alla vanità, connessa alla

⁸² H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 425.

⁸³ *Ibidem*.

dottrina del peccato. La dimensione di “*renoncement*”, ossia di “caduta” e dispersione dell’uomo si svela sul fondamento teologico del peccato, in quanto espressione della ribellione contro Dio e della perdita della giustizia originaria, equivalente teologico dell’impossibilità di evidenza, ed in quanto dimensione che la fede – gesto non ancorabile a qualsiasi presupposto teoretico - esige. La ragione perde qualsiasi capacità teoretico-metafisica, si scopre meramente effettuale, sospesa sul nulla dell’esistenza umana, condannata al gioco e all’illusione, a partire dalla luce gettata dalla rivelazione cristiana, che scopre l’essenza umana come contraddittoria perché condannata ad assecondare un’esistenza inautentica, senza (perché disobbediente a) Dio. La tendenza all’oggettivazione e all’oblio della propria condizione di ignoranza costitutiva, di cui il saggio invece diviene consapevole (con il pensiero dietro la testa), viene ora quindi “sospesa” e illuminata a partire dall’appello e dalla richiesta divina di sottostare alla vanità del mondo come “destino” della giustizia divina⁸⁴.

Ci si può chiedere se anche il termine *Verhängnis*, sorte o destino, non abbia in proposito un senso ambiguo, non solo teologico, ma che richiama indirettamente le speculazioni heideggeriane (che preferivano il termine *Ge-schick*) a proposito dello statuto insieme eventuale e “destinale” (predestinato?) del problema dell’Essere per l’uomo⁸⁵. In ogni caso, mi pare chiaro che questo inciso blumenberghiano, più o meno consapevolmente, stia indicando un problema capitale, e cioè se l’indagine fenomenologica sulla dimensione fattizia, storica ed estatica umana, non sia semplicemente frutto di un’autoanalisi finalmente trasparente dell’uomo, ma si radicalizzi piuttosto in senso anti-soggettivistico a partire dalla storia di occultamento e di svelamento della dimensione di accadimento o rivelazione dell’Essere stesso, o del Fondamento/Dio, quindi come connessa al *destino interno* della storia della metafisica. Non si tratta, in termini più semplici, di prendere “umanisticamente” coscienza della dimensione antropologica sottostante alle prestazioni umane di senso, bensì piuttosto di capire come questa stessa esperienza sia resa possibile dalle categorie dell’“accadere” eventuale, indisponibile e appellante del Fondamento/Dio. Il che, posto il taglio blumenberghiano su Pascal, significa piuttosto dire: chiedersi se la scoperta della storicità non sia a sua volta storicamente dipendente da una traiettoria

⁸⁴ Si vedano le parole riassuntive di Flasch: «Blumenberg denkt ontologisch: Alle irdischen Erscheinungen sind nur Schein. Die Überlegung seiner Pascal bewegt sich innerhalb des metaphysischen Dualismus im Kontrast zwischen Wesen und Faktum Idee und Einzelding, Freiheit und Notwendigkeit. Blumenberg schrieb Pascal diesem Dualismus zu. [...] Aber bei Blumenbers Pascal verändert ein neues Motiv alles: die verdüsterte Interpretation des Christentums. Blumenbergs Untersuchung ist eine philosophische, aber er hält die Möglichkeit höherer, göttlicher Erkenntnis offen; sie bestätige die Einsicht des Weisen. Das „erleuchtete Vorbild des vollkommenen Christen“ lehre das Allesgeltenlassen. Vollkommene Christen haben ein höhere Erkenntnisquelle als Philosophen, und gerade sie anerkennen die Ordnungen der Scheinwelt, nicht weil sie Schein, sondern weil sie Anordnung Gottes sind. Die Menschen haben das Leben in der Wahrheit und im Glück des Paradieses durch Ungehorsam verspielt, Gottes Zorn habe sie den Torheiten der Faktizität unterworfen, um sie zu strafen. Und der wahrhaft Glaubende sehe Gottes Strafen als Recht an und nehme sie genauso kritiklos hin wie seine Wohltaten. Die Strafen kommen von Gottes Gerechtigkeit, die Wohltaten habe wir nicht verdient, sie stammen aus Gottes Barmherzigkeit. Die „Gewaltenordnung der wirklichen Menschenwelt“ gehöre hinein in das „Verhängnis“ der strafenden Gottheit. Man beachte die Wortwahl: Vom „Verhängnis“ der strafenden Gottheit ist die Rede. Christen nehmen es „als Strafe und Gnade zugleich“ an, daß Gott sie der Nichtigkeit unterworfen hat» (K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., p. 48).

⁸⁵ Heidegger mira così a distinguere la propria concezione dell’invio dell’essere da quella intesa come semplice sorte o “destino individuale”. Cfr. in tal senso, la *Lettera sull’umanismo*: Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* (1946), in GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), *Wegmarken (1919-1961)*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 313-364: «Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins „geworfen“, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüten, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es wie es erscheint, ob und wer der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierenden die Wahrheit des Seins zu hüten» (Ivi, pp. 330-331). Che la svolta esplicitamente anti-umanistica di Heidegger ruoti intorno a questo termine mi pare naturalmente una conferma della profondità del confronto con il problema teologico: può il *Geschick*, quale restituzione di un rapporto con l’essere di tipo estatico-eventuale, sottratto alla disponibilità del soggetto, cancellare la sua provenienza dall’esser-destinato all’uomo della pre-destinazione?

di esaltazione della finitezza umana e di decostruzione dell'ontologia e della metafisica greche proprie della tradizione teologica cristiana, ed in particolare – come specificheremo poi – agostiniana.

Questa questione è stata sollevata già dalla recente ricerca su Heidegger stesso⁸⁶, atta a mostrare come il suo pensiero filosofico non sia stato semplicemente nutrito dalle categorie teologiche dell'esperienza cristiana (colpa, angoscia, peccato, decisione, avvenire, evento, chiamata), quindi a partire da un confronto con alcuni grandi protagonisti della tradizione teologica (a partire da Agostino e Lutero, ma anche Duns Scoto, Meister Eckhart), ma sia addirittura *scaturito* dalla ricerca sulla temporalità originaria della vita fattizia in Paolo di Tarso e nella sua restituzione dell'esistenza escatologica del cristiano come sospesa tra il "già" e il "non ancora" della parusia, in un vivere "come non usando" del mondo⁸⁷. Pur non potendo entrare nel dettaglio di queste analisi heideggeriane, si ricordi comunque come la capacità di Paolo di arretrare sulla dimensione di appello all'attuazione dell'annuncio cristiano si spiegasse a partire dal carattere non meramente oggettuale della "parusia", ossia non riducibile a mero evento futuro omogeneo agli altri eventi infratemporali, ma piuttosto "vissuto" nella dimensione paradossale della fede, scissa tra un "ora!" dell'attuazione ed il "non ancora" ed il "ritardo" del compimento, che destabilizza qualsiasi possesso e abuso delle cose di questo mondo, la cui figura sta tramontando.

Ebbene, cercando di entrare anche nel merito teologico della questione – cosa che Heidegger trascurava di fare –, questa esperienza "paradossale" ed "ambigua" della fede ("attuazione" o vita, senza alcun sapere, senza l'assicurazione che esso garantisce) è in realtà il frutto o il corrispettivo della nozione di Spirito, ossia del dono escatologico divino, che – come caparra del Regno – presentifica, pur lasciandola indisponibile e a-venire, la pienezza del tempo. La vita del cristiano è estatica e "vive il tempo stesso"⁸⁸, perché aperta dall'idea di una "presenza" di Dio come "dono", ossia paradossalmente indisponibile, *segreta*, sottratta alla visibilità e a qualsiasi assicurabilità – (dietro la testa?) – che per questo non toglie *tout court* la figura del mondo, ma la sospende (sospendendo il tempio, la legge, i poteri arcontici delle dominazioni storiche). In quanto Colui che vivifica i morti, lo Spirito (che è spirito di Cristo, del messia Morto-Risorto) è catastrofica logica di sovversione delle gerarchie mondane, quindi negazione dell'Essere e del mondo; allo stesso tempo, però, in quanto sempre eccedente e a-venire rispetto alla stessa autocoscienza del soggetto, esso è paradossalmente rivelato proprio dalla provvisoria (seppure svuotata, disdetta di qualsiasi senso salvifico, quindi libera) sottomissione alla vanità delle logiche mondane⁸⁹. Lo Spirito è il movimento dialettico dell'*Aufhebung*: si rivela nascondendosi, vivifica uccidendo e mortificando. Ma dire Spirito, o dono (o persino destino se si intende con ciò la dimensione umanamente incomprensibile della predestinazione della grazia), significa rilanciare la questione dell'epochè o della decostruzione ben al di là del cristianesimo originario (a cui lo stesso Heidegger sembra averlo confinato), ossia – come sembra suggerire anche il testo di Blumenberg stesso – all'interno della stessa tradizione cristiana come traiettoria del paolinismo, e come problema della grazia.

È per questo che ritengo tutt'altro che secondario il fatto che Blumenberg rintracci una chiave per sciogliere il sottocutaneo ragionamento teologico pascaliano nella citazione di *Romani 13*, indicando nel rapporto di Paolo verso il potere (svuotamento e riconoscimento provvisorio) la logica pascaliana di raddoppiamento dello sguardo cristiano. Così come mi pare rivelatorio che Blumenberg sottolinei come

⁸⁶ Cfr. sempre A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Napoli 1998.

⁸⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21)*, in GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1995, p. 128. È curioso come anche Heidegger avesse ragionato – come fa Blumenberg a proposito di Pascal – proprio sul particolare effetto scandaloso sul piano politico del pensiero di Paolo, a partire dal "sorprendente" invito paolino a "conservarsi nella propria chiamata" anche se schiavi, che chiama ad una logica più radicale di conversione nella temporalità autentica rispetto a quella che vorrebbe semplicemente sostituire ad uno stato di cose un altro.

⁸⁸ Ivi, p. 80

⁸⁹ Sulla dottrina della grazia agostiniana come motore della giansenistica dialettica aporetica pascaliana, che mira all'indecidibilità e alla scommessa della fede, cfr. solo G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999, in particolare il capitolo V, *Pascal: Ermeneutica e retorica del paradosso*, pp. 189-299. Su ciò si tornerà nel breve excursus in conclusione del capitolo.

questa sottomissione al destino della divinità che punisce è contemporaneamente, per il cristiano, *Verstoßung und Bewahrung*, infrazione e conservazione, *Strafe und Gnade*, pena e grazia. Solo la rivelazione dialettica di Dio, *sub contraria specie*, permette di comprendere questa coesistenza, sovrapposizione e co-implicazione di maledizione e redenzione, castigo e grazia: la rivelazione non agisce come gloriosa trasfigurazione dell'esistente, ma come riafferamento della finitezza umana a partire dall'eccedenza della donazione dello spirito (la luce). E qui si annuncia anche un terzo considerevole elemento, ossia la nozione stessa di "illuminazione", ossia della conoscenza della propria ignoranza come derivante da un atto di rivelazione/donazione di luce, la quale, proprio per questo, non consente al soggetto di risalire al fondamento come presenza metafisica, ma piuttosto come trascendenza che *si nasconde* e fa scontare la sua indisponibilità nell'atto di rivelarsi. Se, all'interno dell'articolo, non c'è sviluppo della questione, si dovrà presto mostrare come Blumenberg stesse contemporaneamente lavorando, nella sua dissertazione di dottorato, esattamente a questa idea, in particolare relativamente ad Agostino e all'agostinismo medievale, interpretato come capace di "originarietà" nella comprensione dell'essere. A confermarlo già qui è una interessantissima nota di Blumenberg, che scrive:

«Hier befindet sich im Begriff „la lumière“ in seiner Doppeldeutigkeit von „Einsicht,“ und „Erleuchtung“ das Wortelement „lumen“ auf einer schwebenden Zwischenstufe zwischen der augustinischen Illumination und dem Bedeutungsfeld der „Aufklärung“»⁹⁰.

La luce pascaliana si trova nella sua ambiguità di intuizione e illuminazione, quindi in un grado intermedio e oscillante tra l'illuminazione agostiniana e il campo semantico dell'illuminismo, ovvero tra illuminazione come grazia e affermazione del potere di illuminazione della ragione stessa. Se è vero che in questo commento si può intravedere l'ambiguità della riflessione blumenberghiana su Pascal, intenta primariamente a mettere in evidenza il fondamento antropologico della riflessione sulla storicità delle categorie filosofiche e la loro dimensione protoilluministica⁹¹, d'altra parte, come viene osservato alla fine del testo, Pascal è paradossalmente più interessante e più rivoluzionario dei futuri rivoluzionari, perché non si fa attrarre dalla *nuda verità*, ma la comprende e l'affronta per riaffermare e rilegittimare il gioco illusorio, ma inevitabile, di velamento del reale da parte delle prestazioni di senso umano⁹². In gioco è proprio quel surplus di problematizzazione che il conservatore anti-umanista – e aggiungerei: teologo! – Pascal conserva, consentendo una critica verso la stessa tradizione illuministica incipiente, che sarà in qualche modo "semi-saggia".

⁹⁰ H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., p. 430 (nota 36).

⁹¹ «Blumenberg situated the metaphorological project from the very beginning within the Enlightenment tradition, and he did so in a decisive way» (A. FRAGIO, *Hans Blumenberg and the Metaphorology of Enlightenment*, in C. Borck [hg.], *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg – München 2013, pp. 88-107, qui p. 95).

⁹² «Erst der aus dem Abstand von drei Jahrhunderten durch die Geschichte weitergleitende Blick vermag die Frage nach den Gefahren des politischen Ethos Pascals aufzuwerfen. Er sieht in der „Hinterhältigkeit“ — im genauen Wortsinne — der „*pensée de derrière*“ die Versuchung zu all jenen Haltungen angelegt, die in der modernen Welt und dort gerade in jüngster Zeit im Bezirk von der Ironie bis zum Zynismus aufgebrochen sind. Freilich ist die Strenge der Innenwendung als Zentrum dieses Ethos dabei immer mißachtet oder gar nicht als Forderung erkannt worden. Pascal hat jenen Reiz noch nicht ermessen können, den das „*Nackte*“ der Wahrheit auf den Geist der kommenden Jahrhunderte ausüben würde. Wenn er die *Verhüllung des Abgrundes noch als eine Gnade* empfindet, so deshalb, weil er um die zerstörerische Feindlichkeit des Dahinter weiß, weil er den „verächtlichen Untergrund des Menschlichen“ — „*ce vilain fond*“ — unter der „*superficie*“ der „bewundernswerten Spielregeln“ unserer Ordnungen⁴⁵ nur verdeckt, nicht überwunden weiß. Und wenn Pascal den sozialen Aufstand und die Revolution in das Einzelgewiesene verlegt, konnte er um die beispiellose Verflüchtigung von Gewissen und um die ebenso beispiellose Vernichtung der Einsamkeit des Einzelnen in der Masse wissen, die nach ihm möglich werden würden? Und was kann die Forderung, der Bewahrung des geschichtlich gewordenen Formenschatzes einer Zeit bedeuten, deren geschichtliche Verwurzelung und deren Formbestand zerstört oder entwertet sind? Dennoch: liegt nicht in einer Position, die jeden Rationalismus, jeden Fortschrittsevolutionismus und jede Geschichtslogistik radikal ausschließt und den Menschen in der nackten Faktizität seiner Situation ins Auge faßt, ein reinigender und stärkender Anstoß zur Gewinnung eines neuen sozialen Wirklichkeitsbegriffes?» (H. BLUMENBERG, *Das Recht des Scheins*, cit., pp. 427-428).

Sicché proprio l'individuazione di un'oscillazione tra illuminismo e illuminazione, nella sua provenienza agostiniana, ci conferma in modo palese che a essere in gioco è esattamente il problema di una ricostruzione della traiettoria *teologica* di decostruzione della tradizione e *liberazione* della dimensione vitale, pre-logica, pre-teoretica dell'esistenza. L'antropologia della ragione illuministica sorge a partire o dentro la teologia dell'illuminazione, intesa come rivelazione teologica della trascendenza donativa che decostruisce ogni assicurazione metafisica del senso⁹³. Del resto, la luce, come scriverà Derrida, è «l'arché che comanda e comincia il discorso» in generale, nel senso di ciò che «dà l'iniziativa, tanto nel discorso filosofico quanto in quello della "rivelazione" [...], di una possibilità più originaria di manifestazione»⁹⁴. In questa ambiguità tra dispositivi teologici e antropologici Blumenberg sembra intravedere, sin da suoi esordi, la *questione cruciale* per il pensiero filosofico. Tutta la sua ricerca si andrà profilando come tentativo di sciogliere negativamente questa ambiguità, ossia di comprendere e smontare la connessione tra dispositivi di matrice teologica, processi moderni di storicizzazione, affermazione della finitezza/metaforicità del pensiero, radicamento antropologico e anti-metafisico della ragione. La cosa sorprendente è che il primo Blumenberg non avverte ancora questa esigenza di scongiurare il pericolo di una connessione, e pare piuttosto propendere per una riattualizzazione e un rilancio della questione cruciale come interna alla tradizione metafisico-teologica, contro la tendenza heideggeriana alla mistificazione del pensiero e al nascondimento delle sue fonti⁹⁵.

⁹³ È recentissima (di poche settimane) la pubblicazione dal Nachlaß di Blumenberg degli appunti di alcune lezioni tenute nell'inverno 1982/83 sul problema metaforologico della "nuda verità", che lo stesso Blumenberg aveva confessato a R. Wallace di voler editare dopo *Höhlenausgänge* (1989) e *Quellen und Ströme* (rimasto anch'esso inedito, recentemente pubblicato postumo). In esse è dedicato a Pascal un capitolo in cui si ripercorrono alcune delle analisi svolte precedentemente, ora sotto una luce però più distaccata e critica. Significativo comunque che Blumenberg ancora scriva: «Es versteht sich, daß die Rede von „Aufklärung“ bei Pascal keinen Antagonismus von Vernunft und Religion bedeuten kann. Dennoch tritt die Metaphorik des Lichtes gerade in einem Schema der sich jeweils aufhebenden Stufen von Weisheit zutage. [...] Es ist der Hinterkopf, wo die Aufklärung stattfinden, nahezu noch ununterschieden von der Erleuchtung – wenn man einmal zugesteht, daß Hintergedanken in Hinterkopf gehalten werden. Es sind Gedanken, die nicht nur auf die nackte Wahrheit sinne, sondern auf die Folgen, die sie hat wenn es nicht mehr oder noch nicht selbstverständlich ist, daß die Wahrheit in jedem Fall recht hat » (H. BLUMENBERG, *Die nackte Wahrheit*, Berlin 2019, pp. 70-71).

⁹⁴ J. DERRIDA, *Fede e sapere. Le due fonti della religione*, in J. Derrida – G. Vattimo (edd.), *La religione*, Roma – Bari 1995, pp. 3-73, qui p. 8.

⁹⁵ Sicché mi sento di condividere l'idea di Adams che nel riferimento del primo Blumenberg al *Deseinsgrund heideggeriano* sia già implicita una misura e un'impostazione di tipo antropologico; vorrei però sollevare la questione se questa prima impostazione si risolva davvero del tutto nel problema dell'antropologia, ossia se non sia originariamente connessa ad un punto di vista teologico che conserva un residuo non solubile a livello immanente, una sorta di credito (il problema che ossessionerà Blumenberg) nell'apertura di un orizzonte antropologico che solo in tal modo non ricade nell'auto-reificazione. Cfr. D. ADAMS, *Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology*, in «Journal of History of Ideas» 52 (1991), pp. 152-160. Per una conferma dell'intuizione di Adams, si potrebbe addurre un significativo passo di *Beschreibung des Menschen*, opera del *Nachlass* blumenberghiano recentemente edita, dove egli traccia un chiaro parallelismo tra Heidegger e Gehlen, illuminante il proprio percorso filosofico: «Was bedeutet „Faktizität“ als ein Terminus, der im Rahmen einer phänomenologischen Theorie auftaucht? [...] Der Sachverhalt „Faktizität“ ist die Negation jeder platonisierenden Vorgabe, in derer Tradition so etwas wie „Wesenheit“ bedeutet hatte, daß „Existenz“ nur noch zu jener hinzutreten brauchte, um das ohnehin und aus sich heraus Mögliche zum Wirklichen zu machen. [...] „Faktizität“ hieß für den scholastisch versierten Heidegger: akute Unterminierung des Bewußtsein durch seine Kontingenz, die die Willentlichkeit der theologischen Schöpfung konservierte, ohne deren Garantimomente noch einzuschließen. Das Dasein mit seiner „Faktizität“ hatte nicht mehr im Rücken: Sein oder Nichtsein war allein seine Sache, eben seine „Sorge“ im Verhältnis zu deren Mächtigkeit es nichts weiter zu sein vermochte. [...] Man kann die Anthropologien Heideggers und Gehlens unter diesem Gesichtspunkt der „Optimierung“ von Theoriebildung lesen: Sie sind Reduktionen von Wesensausstattungen als Erschwerungen von Existenz bis zur Nahezu-Unmöglichkeit. Heidegger reduziert auf die nackte Faktizität des Daseins, Gehlen auf den Grenzwert der Lebensfähigkeit durch Instinktverlust und Organpassungsausfall. Der entscheidende Unterscheid beider Theoreme besteht darin, daß bei Heidegger die „Faktizität“ ein im Bewußtsein ständig gegenwärtiges, auch in Verdeckungen der Alltäglichkeit noch wirksames Moment ist – die immer mögliche Eigentlichkeitsseite des Daseins –, während bei Gehlen die organische Reduktion ein imaginärer Durchgangspunkt

Non c'è alcun accenno negativo al Dio d'arbitrio; l'antropologia blumenberghiana è la fatticità cristiana, esperita per di più da Pascal grazie alla luce dell'illuminazione divina. Non è allora un caso che – come vedremo nel prossimo capitolo – Blumenberg stesse lavorando contemporaneamente su Agostino come origine dei dispositivi storico-teologici di decostruzione della metafisica alla base della stessa riflessione heideggeriana, quindi come modalità per ripensare la riflessione fenomenologica quale paradossale via di accesso al problema fondamentale della storicità⁹⁶.

È difficile sottovalutare la portata delle questioni sollevate già da questo scritto. *In primis*, infatti, ad un livello più semplice e superficiale, si può individuare qui il generarsi di una traiettoria chiave della prima riflessione blumenberghiana: lo scarto della modernità, la genesi della razionalità illuministica, della sua capacità critica verso la tradizione ed il suo concentrarsi sui bisogni umani e sulla storicità degli ordinamenti. Ad un livello più profondo, la questione appare però significativa per la definizione dell'intero progetto filosofico blumenberghiano, che rintraccia il motore dei dispositivi di arretramento sulla dimensione fattizia della vita e sulla sua motilità fondamentale – oscillante tra oblio di sé e autoafferramento – già in Pascal e in una traiettoria di riflessione filosofica che, come vedremo, si rivelerà di matrice agostiniana. La riflessione matura di Blumenberg partirà, infatti, dall'assunto secondo cui l'uomo non è essenza determinabile quale oggetto delle scienze positive, ma come soggetto capace di distanza nei confronti della realtà, ossia di storicità, sospensione, ritardo rispetto alla tendenza all'attuazione immediata e irriflessa dell'atteggiamento naturale. Egli descriverà questa dimensione fattizia come sospensione sul nulla, in termini heideggeriani come *Angst* originaria, derivante dall'essere andato sempre già distrutto del “mondo della vita”, che si esperisce come assolutismo della realtà⁹⁷. Il testo su Pascal sembra anticipare molto di ciò: vale a dire l'esigenza del ritardo, della sospensione e della “distanza”⁹⁸ dall'attuazione irriflessa dell'ordine (che ne svela l'illusorietà) che il “pensiero dietro la testa” pascaliano rappresenta, così come nell'essere fattizio, sospeso tra grandezza e miseria, dell'uomo pascaliano, a cui è sottratta la giustizia originaria a causa del peccato, eppure paradossalmente operante come *memoria* nella relativizzazione di quella presente. In questo scarto tra tempo oggettivo e tempo della vita⁹⁹, nella capacità di sospendere e mettere a distanza il mondo, si dà il fondamento teorico (la memoria dell'assolutismo divino, il suo esser sempre contro l'uomo a causa del peccato) del rapporto metaforico, simbolico con la realtà, mai diretto (come conoscenza o apprensione), ma sempre indiretto, come deviazione dal nulla, alleggerimento, fuga, oblio. Il pensiero, a causa del sottrarsi o stare-contro del Dio pascaliano, non può tenersi all'evidenza, non può raggiungere la verità, e deve rivolgersi perciò

der Evolution ist, der eine lange und erfolgreiche Geschichte von Kompensationen eingeleitet hat, in deren Resultat diese Geschichte nicht mehr bewußtseinswirksam ist, sondern nur hypothetisch nachkonstruiert werden kann. [...] Der Befund hingegen, den die Daseinsanalytik als „Faktizität“ erhebt, läßt sich als anderer Aspekt derjenigen Feststellungen auffassen, die in Gehlen Terminologie seit Herder das „Mängelwesen“ beschreiben. Gehlen hat gerade diesen Begriff durch eine nützliche Übertreibung zur Reindarstellung gebracht » (H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, pp. 215-218).

⁹⁶K. Flasch fa notare la distanza tra questo giovane Blumenberg e l'autore della *Legittimità dell'età moderna*: «Von der Unerträglichkeit des Willkürgottes ist hier nicht die Rede. Der Mensch ist „der Abgefallene und Aufsässige“ [...] Blumenberg fragt in keinem einzigen Satz, wofür die Menschen bestraft werden. Der „strafende Gott“ hat die „Verstoßung“ der ganzen Menschheit ausgesprochen. Straft Blumenbergs Gott nur, weil er strafen will? Dann wäre er Tyrann und Willkürgott. Natürlich glaubten Paulus, der späte Augustin, Luther und Blumenberg zu wissen, wofür die Menschheit mit Recht verstoßen worden ist. Der Pascallese Blumenberg läßt 1946 vermutlich absichtlich die augustinische Erbsündenlehre unerwähnt. Später wird er offen mit ihr kämpfen, von der Legitimitätsschrift bis zur *Matthäuspassion*» (K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 49, 53).

⁹⁷B. MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit* in F.J. Wetz – H. Timm, (Hg.), cit., pp. 68-98.

⁹⁸«La position de la vérité n'est autre que celle du jugement « à distance » de ceux qu'il s'agit de juger et dont le discours simule les positions sans que cependant cette position du jugement soit assignable» (L. MARIN, *Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal*, cit., p. 62).

⁹⁹Su cui l'autore si soffermerà, in tutt'altri termini, in H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit.: l'elemento decostruttivo sarà, infatti, proprio l'esplosione del problema “cosmologico” contro la teologia e la metafisica antiche. A ben vedere, però, non troviamo anche in Pascal il senso di sbigottimento pascaliano di fronte all'infinita dell'universo e al caos sottostante la realtà umana? Non c'è insomma, qui, una sorta di indecidibilità tra orizzonte cosmologico-infinitista moderno e prospettiva teologico-antropologica agostiniana?

alla retorica, intesa come modalità inconcettuale e pre-teoretica, giocosa e immaginativa di elaborazione del mondo. Lo *Schein* pascaliano è già, potenzialmente o latentemente, ciò che sarà l'esonero gehleniano per la successiva riflessione blumenberghiana¹⁰⁰, quindi la metafora, modalità di senso depotenziata che non è precipitata nel concetto, ma è rimasta sospesa come orientamento provvisorio, inconcettuale e pratico di senso, dal momento che se ne avverte la dimensione di non-ovvietà e non-evidenza, gioco tra urgenza di fronte all'annientarsi della vita e facoltà dell'immaginazione. L'essenza indefinibile (e quindi al contempo ricca e mancante) dell'uomo, che Blumenberg articolerà a partire dal confronto anche con Cassirer e Gehlen, si svela qui nel contesto fenomenologico husserliano e heideggeriano, ma soprattutto nel lavoro sulla tradizione filosofico-teologica dell'uomo come esistenza peccaminosa e quindi condannata allo *Schein*.

Sono numerosi gli studi che dimostrano come la filosofia matura di Blumenberg vada costituendosi attraverso un confronto fondamentale non solo con la fenomenologia husserliana, ma anche con una certa traiettoria del neo-kantismo, che trova il proprio punto di riferimento, in particolar modo, in Cassirer¹⁰¹. Il presente lavoro non intende mettere in discussione il fatto che le categorie fondamentali tramite cui Blumenberg andrà elaborando e costruendo la propria filosofia debbano essere ricondotte alla lettura e ad un confronto con quelle cassireriane (dal problema di sostanza e funzione, fino alle nozioni chiave di funzione espressiva e pregnanza simbolica); ciò è reso palese dal fatto che la metaforologia, quale tentativo di rintracciare ed esplicitare il rapporto pre-categoriale fra uomo e mondo, è sin da *Paradigmen zu einer Metaphorologie* esplicitamente connessa da Blumenberg alla riflessione kantiana sul simbolo¹⁰². D'altro canto, ritengo altresì evidente – come hanno evidenziato altri interpreti¹⁰³ – che il problema del primato della *praxis* e la decostruzione dell'atteggiamento teoretico, che sembrano precedere e originare (sia in senso cronologico che logico) l'interesse di Blumenberg per la metafora in quanto tale, non si spiegano affatto solo tramite il funzionalismo cassireriano, ma primariamente come dipendenti da un'esigenza di ripensamento in chiave storica dell'impostazione

¹⁰⁰ Il riferimento gehleniano è chiaramente a: A GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940, riedito Wiesbaden 1978. Come cercheremo di dimostrare, il passaggio a Gehlen è mediato a mio parere da Nietzsche.

¹⁰¹ La figura di Cassirer per Blumenberg è stata oggetto di molti studi; mi limito a ricordar i più significativi: B. RECKI, *Der praktische Sinn der Metapher*, cit.; M. HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000, pp. 291-307; R. KONERSMANN, *Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der historischen Semantik*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 121-141; P. STOELLGER, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz*, in D. Korsch – E. Rudolf (hg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. E. Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000, pp. 100-138; V. PASEVICH, *Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology. After Heidegger and Cassirer*, in «Journal of the History of Philosophy» 46 (2008), pp. 421-448; C. POLKE, *Symbol, Metapher, Kultur. Beschreibung des Menschen bei Ernst Cassirer und Hans Blumenberg*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 42-57; O. MÜLLER, *Anthropologische Vereinigungen des Bewußtsein*, cit.; ma soprattutto il recente lavoro monografico, sistematico sul rapporto con Cassirer e Husserl, P. CALONI, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano – Udine 2016.

¹⁰² *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6 (1960), pp. 7-142, 301-305; riedito da Suhrkamp anche nell'edizione commentata da A. Haverkamp, Frankfurt a.M 2013.

¹⁰³ In particolare, menziono Philipp Stoellger, Felix Heidenreich e Oliver Müller. A Stoellger (*Metapher und Lebenswelt*, cit.) si devono le prime intuizioni sull'heideggerismo giovanile, riprese anche da Heidenreich: cfr. in particolare F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., pp. 38s, dove si evidenzia come Blumenberg riprenda il concetto heideggeriano di *Angst* quale fondamento dell'inadeguatezza essenziale dell'essere umano, nella riformulazione antropologica dipendente da Gehlen. Torneremo su queste pagine nel prossimo capitolo, dove si mostrerà il precoce inserimento del tema heideggeriano della fatticità in una prospettiva *genetico-fenomenologica*. Müller mi pare giustamente esplicitare l'ipotesi di un arrivo tardivo su Cassirer e Gehlen: cfr. O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 82-93. Vedi però anche successivamente: «Es kann also zwar mit einem gewissem Recht gesagt werden dass Blumenberg seine Philosophie in vielerlei Hinsicht in eine große Nähe zu Cassirer gerückt hat. Er ist aber offensichtlich nicht in der Lage, seine anthropologischen Anfang einfach von Cassirer zu übernehmen, sondern er bedarf – was *prima vista* erstaunen mag – in seiner Reflexion über den Menschen immer noch der theoretischen Rahmenvorgang der Husserlschen Phänomenologie» (O. MÜLLER, *Anthropologische Verunreinigungen des Bewusstseins*, cit., p. 102).

fenomenologica, che è espressamente dipendente da Heidegger e dalla sua polemica contro Husserl¹⁰⁴, come vedremo anche nel prossimo capitolo. Il problema della metafora o dell'inconcettuale è, in realtà, preparato da quello fenomenologico della *Destruktion* o del *Vollzugssinn*, il senso di attuazione, cui l'epochè fenomenologica heideggeriana (l'indicazione formale) mira ad arretrare¹⁰⁵. In tal senso, si può sostenere che il problema che Blumenberg delinea successivamente tramite le categorie cassiriane può essere considerato come una ristrutturazione filosofica di questioni che erano state già sollevate tramite una prima, diversa via d'accesso, che – per i motivi che si tenterà di evidenziare – è stata poi scartata dall'autore, che inizierà anzi una dura polemica verso Heidegger¹⁰⁶. Sarà proprio la connessione polemica della filosofia di Heidegger con dispositivi di matrice teologica (di origine dualistica: Agostino e la gnosi) a costituire il terreno di una delle principali accuse blumenberghiane, ed è perciò lecito ipotizzare che l'abbandono della filosofia heideggeriana come paradigma insufficiente, ambiguo o regressivo (per la sua dimensione anti-antropologica rivelata dalla "svolta") sia *intrinsecamente* connesso al rigetto dell'agostinismo e al discorso sulla razionalità moderna come autoaffermazione e come liberazione da qualsiasi ipotesi teologica cristiana.

Ciò conferma indirettamente come in queste prime analisi sia in ballo un'intuizione fondamentale che la successiva indagine ribalterà come oggetto critico, ossia la matrice storica teologico-cristiana del gesto fenomenologico heideggeriano di radicamento esistenziale delle prestazioni umane di senso. L'interesse per questo testo deriva quindi dal suo mostrarci l'origine unitaria delle questioni del filosofare blumenberghiano, in un contesto in cui la "*Standortbestimmung des Menschen*" non si svela a partire da un'astratta indagine antropologica, ma si riscopre latente nella tradizione ed emergente grazie a dispositivi teologici. Del resto, se si pone mente alla successiva critica di Blumenberg a Cassirer ci si accorge come essa porti traccia delle questioni appena sollevate. Si legga infatti in "*Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*":

«Aber diese Theorie Cassirers verzichtet darauf zu erklären, weshalb die „symbolischen Formen“ gesetzt werden; das Faktum, dass sie in der Kulturwelt in Erscheinung treten, läßt den Schluss auf das animal symbolicum zu, das sein „Wesen“ in seinen Kreationen äußert. Eine Anthropologie des „reichen“ Menschen läßt auf der Basis einer gesicherten, zumindest unbefragten biologischen Existenz Schicht um Schicht das Kulturgehäuse der „symbolischen Formen“ emporwachsen. Die Anreicherung der nackten Existenz steht in keinem Funktionszusammenhang zu ihrer Möglichkeit. Aber sofern Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist, hat eine „philosophische Anthropologie“ zum Thema zu machen, ob nicht die physische Existenz gerade erst das

¹⁰⁴ Per un articolo sulla comune decostruzione heideggeriana e blumenberghiana di Husserl, che però si limita ad evidenziare le analogie senza tentare una ricostruzione genetica della prospettiva di Blumenberg che evidenzia il debito verso Heidegger, cfr. M. HÖFNER, *Leben als Reden. Rhetorik, Ethik und die Frage nach dem Menschen bei Hans Blumenberg und Martin Heidegger*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz der Natur*, cit., pp. 23-41: «Blumenberg und Heidegger suchen in ihren phänomenologischen Untersuchungen diesen Platonismus Husserls zu überwinden. Sie räumen dabei beide die Rhetorik – im weiten Sinn des „Rhetorischen“ – einen zentralen Platz in ihren jeweiligen Konzeptionen ein und entwickeln zumindest Ansätze einer Ethik, die sich an die Konsequenzen eines auf Evidenzen verzichtenden Denkens hält. [...] Blumenberg entwirft seine Konzeption der Rhetorik als Antwort auf die Probleme einer menschlichen Lebenspraxis, die ohne Evidenzen auskommen muss, verliert jedoch gerade diese Praxis wieder aus dem Blick, indem er die theoretische Einstellung des Zuschauers dominant werden lässt. Für Heidegger dagegen ist das Verständnis menschlichen Lebens als Praxis basal [...]» (Ivi, p. 24) «Um diese Aufspaltung zu vermeiden, ist es aus Heideggers Sicht notwendig, den intentionalen Gegenstandsbezug menschlicher Erfahrung nicht als Auszeichnung des Bewusstseins zu begreifen, sondern in den Vollzug menschlichen Lebens als In-der-Welt-sein einzubetten, und darum unterscheidet Heidegger nicht nur mit Husserl zwischen dem „Bezugssinn“ und dem „Gehaltssinn“ der Erfahrung, sondern verankert beide im (zeitlichen) „Vollzugssinn“ menschlichen Lebens» (Ivi, p. 37).

¹⁰⁵ Il prossimo capitolo su Agostino approfondirà maggiormente la questione della *Destruktion*.

¹⁰⁶ Sebbene non sia opportuno anticipare già da subito la questione, si può comunque osservare che sarà proprio la segreta connessione della filosofia di Heidegger con dispositivi di matrice teologica (di origine dualistica: Agostino e la gnosi) una delle principali accuse blumenberghiane ad essa, ed è perciò lecito ipotizzare che l'abbandono della filosofia heideggeriana come paradigma insufficiente, ambiguo o regressivo sia *intrinsecamente* connesso al discorso sulla razionalità moderna come autoaffermazione e come liberazione da qualsiasi ipotesi teologica cristiana.

Resultat derjenigen Leistungen ist, die dem Menschen als „wesentlich“ zugesprochen werden. Die erst Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, dass der Mensch existieren kann»¹⁰⁷.

Il problema dell'impostazione cassireriana è che essa si astiene dallo spiegare il modo in cui sorgono le cosiddette "forme simboliche": Cassirer postula l'idea dell'uomo come "animale simbolico", che "per essenza" si esprime nelle sue creazioni simboliche: ossia un'antropologia dell'essere umano "ricco", che connette le prestazioni razionali umane ad un sostrato antropologico assicurato, non interrogato nella sua dimensione di bisogno. Proprio in ciò risiede anche il limite dell'impostazione cassireriana, che considera l'esistenza "culturale" non solo come un fatto ovvio, ma come l'elemento "proprio" dell'umano, che si pone teleologicamente il compito di una sempre più raffinata organizzazione culturale e scientifica del mondo. In questo contesto lo statuto della retorica rimane ambiguo, perché essa rappresenta una via il cui compito pare essere semplicemente provvisorio e perfezionabile, a partire dall'ideale filosofico del raggiungimento di una perfetta autotrasparenza del soggetto razionale nelle sue costruzioni di senso. Ciò che questa concezione non fa emergere è proprio la dimensione irriducibile e insuperabile della retorica, che risulta chiara a partire invece dalla constatazione della perdita dell'evidenza e dell'impossibilità dell'auto-conoscenza: ossia un'antropologia dell'animale mancante o povero, che deve usare le risorse simboliche a propria disposizione per elaborare e colmare il proprio mancato adattamento organico e biologico all'ambiente, ossia il proprio continuo essere sospeso sulla possibilità della morte e dell'annichilimento. La retorica ottiene la sua legittimità dal fatto che l'esistenza umana non è assicurata: non è ovvio che l'uomo possa esistere. Come è stato già fatto giustamente notare da Heidenreich, qui Hans Blumenberg sta seguendo la critica già heideggeriana a Cassirer, che nel 1929 aveva ammonito che l'interpretazione del mito sarebbe rimasta "zufällig und richtungslos" senza il suo riferimento ad una ontologia dell'esserci¹⁰⁸. Pur lasciando cadere il problema ontologico, la questione rimane sostanzialmente la medesima: la possibilità di comprendere l'attualità della retorica non si dà senza una connessione ad una concezione antropologica che radica le sue prestazioni nell'angoscia del rapporto originario con il mondo, restituito nei termini dell'urgenza di elaborare, distanziare, allontanare le condizioni in cui si troverebbe una sua esistenza meramente naturale, la quale, in base alle possibilità della sua esistenza fisica, è incapace di sopravvivenza ed esposta all'assolutismo della minaccia della morte. Ciò che Heidenreich manca di notare è però il prosieguo del passaggio:

«Der Typus einer solchen Überlegung ist in der neuzeitlichen Staatsvertragstheorie vorgebildet, die die Notwendigkeit der Begründung des bürgerlichen Zustandes des Menschen daraus deduziert, dass sie im „natürlichen“ Zustand einen Widerspruch gegen die Bedingungen der Möglichkeit physischer Existenz findet. Bei Hobbes ist der Staat das erste Artefakt, das nicht die Lebenssphäre in Richtung auf eine Kulturwelt anreichert, sondern ihren tödlichen Antagonismus beseitigt. Philosophisch ist an dieser Theorie nicht primär, dass sie das

¹⁰⁷ H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung*, cit., p. 414.

¹⁰⁸ F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., pp. 86-88, quindi anche O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 227-232, ma soprattutto 241-250. È stato dimostrato che Blumenberg ha dato particolare attenzione alla disputa di Davos del 1929: in particolare decisiva è stata la ripresa del problema del "terminus a quo" di una filosofia dei mondi simbolici. Heidegger, infatti, distinguendo tra *terminus ad quem* e *terminus a quo*, aveva criticato il collega per il fatto che, mentre il primo aspetto sarebbe del tutto chiaro, nel senso del progetto di una filosofia della cultura, rimarrebbe del tutto problematico il *terminus a quo* dell'interrogazione filosofica, ossia il problema ontologico, intorno al quale si sviluppa la riflessione heideggeriana. Anche Blumenberg prenderà quindi le distanze dalla teleologia neo-kantiana di Cassirer precisamente sollevando questo problema di una mancanza del terminus a quo, traducendo però il limite che Heidegger poneva in termini ontologici in termini antropologici. Blumenberg nota la mancata integrazione della ricerca cassireriana con lo sviluppo un punto di vista antropologico che giustifichi le prestazioni di senso umane come prestazioni di un'animale carente che non mira alla certezza o alla trasparenza concettuale, ma piuttosto al distanziamento creativo e immaginativo. D'altra parte, egli non vuole rinunciare al punto di vista di Cassirer, ossia al tentativo di una teoria dei mondi culturali: per questo, egli integrerà il punto di vista di Heidegger intendendolo appunto solo come bisogno di un postulato antropologico (e non ontologico) che delinea la fatticità del mondo della vita come concetto limite – appunto ipotetico terminus a quo – per la ricostruzione e storicizzazione del movimento di elaborazione simbolica. Cfr. in proposito anche la precedente nota su Heidegger e Gehlen, nota 95.

Auftreten einer Institution wie des Staates – und noch dazu des absolutistischen – erklärt, sondern dass sie die vermeintliche Wesens-Bestimmung des Menschen als des „*zoon politikon*“ in eine funktionale Darstellung überführt. Ich sehe keinen anderen wissenschaftlichen Weg für eine Anthropologie, als das vermeintlich „Natürliche“ auf analoge Weise zu destruieren und seiner „Künstlichkeit“ im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung „Leben“ zu überführen. [...] Mit Gehlen Absolutismus der „Institutionen“ kehrt die Anthropologie in gewisser Weise zu ihrem Ausgang im Modell des Staatsvertrags zurück. Die Diskussion um diese Anthropologie hat bis heute nicht geklärt, ob jene fatale Rückkehr unausweichlich ist»¹⁰⁹

Sorprendentemente, il modello di riferimento di una tale antropologia anti-essenzialistica è confessato essere quello scaturito dall'elaborazione della riflessione politico-giuridica del 17° secolo, che articola la costruzione dello stato moderno a partire dal rifiuto del modello del diritto naturale classico, partendo piuttosto dalla necessità funzionale del potere come risposta al bisogno derivante dalla situazione di mancanza di giustizia o di conflittualità naturale umana. In questo caso Blumenberg si riferisce esplicitamente ad Hobbes, al suo capovolgimento del giusnaturalismo e al rifiuto della descrizione essenziale aristotelica dell'uomo come “animale politico”. Eppure non si può non paragonare tale considerazione anche alla precedente riflessione su Pascal, così come compiuta nell'articolo del '47. Perché la retorica riguadagni legittimità, come diritto dello *Schein* di fronte all'essere, deve appoggiarsi ad una concezione del fondamento essenziale come sottratto, che “libera” l'uomo come essenza in fuga, sospesa e ritardante rispetto alla sua tendenza naturale all'annientamento. I predicati sono “istituzioni” solo quando qualsiasi riferimento “essenziale” è stato svuotato o ribaltato, per lasciar posto al senso pratico del giudizio. Del massimo interesse è dunque l'affermazione che per una moderna antropologia filosofica Blumenberg non veda alcuna strada alternativa a quella intrapresa alla soglia della modernità *a partire dall'antropologia negativa di stampo hobbesiano*, come conferma il fatale ritorno destinale della riflessione antropologica all'assolutismo delle istituzioni con Gehlen. Tutto ciò dimostra come, anche nella riflessione più tarda, l'interesse di Blumenberg verso l'antropologia incroci il problema della razionalità moderna e della sua “esplosione” come capacità costruttiva a partire dalla decostruzione delle essenze propria di un modello teologico assolutistico – come anche Hobbes conferma. L'antropologia negativa – punto di partenza della fenomenologia antropologica – non è esito di una concezione cristiana, pessimistica, agostiniana dell'uomo? L'ipotesi di partenza di un nesso tra ricerca sull'“inconcettualità” e dispositivi teologici cristiani pare confermata dall'attenzione posta sulla dottrina moderna dello stato come modello fondante di un'antropologia anti-essenzialistica, sebbene – come potremo vedere solo successivamente – la tesi della *Legittimità dell'età moderna* intenderà sciogliere questo nodo in maniera tale da evitare qualsiasi “tesi della secolarizzazione”.

V. Tracce successive di Pascal

Resta, per ora, da chiedersi che fine faccia la figura di Pascal nella successiva opera di Blumenberg, data la rilevanza che abbiamo attribuito alle intuizioni ivi presenti: la preferenza accordata ad Hobbes nel saggio del '71 pare lasciar intendere uno spostamento dell'attenzione sul versante razionalistico-costruttivo, politico e “autoaffermativo” della questione, lasciando cadere lo sguardo di Pascal tendente ad un approfondimento “esistenzialistico” e soggettivo della propria condizione antropologica. L'articolo giovanile sembra tradire un'attrazione verso l'autenticità soggettiva ed esistenziale, di tipo heideggeriano, di cui il successivo Blumenberg illuminista si libererà, non tornando più sistematicamente sul pensatore francese. Eppure questi non scompare semplicemente dalle pagine di Blumenberg. Ancora in *Paradigmi per una metaforologia*, lo scritto programmatico del 1960, Pascal rappresenta un momento chiave all'interno della ricostruzione dei presupposti storici e filosofici di un progetto metaforologico. All'interno del capitolo dedicato alla metafora della “nuda verità”, metafora chiave della tradizione metafisica che conserverebbe al proprio interno un dispositivo di subordinazione dei velamenti e travestimenti storici rispetto all'essenza profonda della verità, Pascal rappresenta ancora colui che ha saputo penetrare questa dialettica senza lasciarsi attrarre dall'abisso illusorio della nuda

¹⁰⁹ H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung*, cit., pp. 414-415. Nota questo decisivo passaggio anche P. BEHREMEBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., p. 41.

verità¹¹⁰ – come diceva espressamente anche l’ultima parte dell’articolo del ’47. La coscienza dell’inessenzialità delle leggi come mere regole di un gioco funzionale alla stabilità di un ordine non inficia la loro razionalità ed il loro diritto, dal momento che non si può trovare un ordine di tipo “essenziale” o assoluto: si è sempre, inesorabilmente in un gioco di “distanziamento” – come Pascal obietta a Montaigne. Il pensiero pascaliano esalta perciò la legittimità dell’immaginazione e della fantasia come modalità con cui si è venuti a capo di un’impossibilità originaria, quella di attuare la giustizia di un regno di eguali, di contro alle pretese di una ragione il cui uso indiscriminato pretende di attingere *tout court* il vero e il giusto. Si noti come il veloce, cursorio percorso blumenberghiano attraverso le restituzioni di questa metafora fondamentale della tradizione metafisica occidentale culmini in maniera non casuale nella contrapposizione operata da Kierkegaard tra “nuda” verità – fredda, indifferente e persino “oscena”, perché desiderata *voyeuristicamente*, senza coinvolgimento esistenziale – e una verità “per me”, ossia una verità “che ti edifica” e ti costituisce nella relazione con essa, una verità nella quale *si viva*¹¹¹. In questi passaggi riemerge esplicitamente il problema del riferimento vitale, esistenziale, personale, nel quale si rivivifica il rapporto con il mondo rispetto alla pretesa di verità

¹¹⁰ «Diese Dialektik von sozialer Verkleidung und „nackter Wahrheit“ hatte schon Pascal durchschaut. Für ihn ist Verkleidung Ausdruck der Faktizität aller Selbstordnung des menschlichen Miteinander, der Wesenslosigkeit seiner Gesetze als bloßer Spielregeln. [...] Es erscheint Pascal lächerlich, daß Montaigne für die hier in Spiele stehende Distanz einen Grund verlangt, daß er nach Vernunft ruft (*d’en demander la raison*). Die Phantasie hat den Menschen geholfen, über die praktische Unmöglichkeit ihrer Gleichheit bei Unerfindbarkeit einer essentiellen Rangordnung hinwegzukommen: *Obéissance – de fantaisie*. Zu den gesunden Ansichten des Volkes zählt Pascal, daß es die Menschen nach dem Äußeren unterschieden hat, denn das ist das einzig Vernünftige – *cannibales se rient d’un enfant roi*. Das große Fragment 82, das das Stichwort Imagination trägt, handelt von der Bebilderung der Faktizität der Menschenwelt, von der gnädigen Bilderwand der sozialen Figurinen, in die wir uns eingeordnet finden. Was die Aufklärung versuchen wird, ist hier als vergeblich bezeichnet: *jamais la raison ne surmonte l’imagination alors que l’imagination démonte souvent tout à fait la raison de son siège*. [...] Gerechtigkeit und Wahrheit sind zwei allzu feine Punkte, als daß unsere groben Mittel sie treffen könnten. Aber der Mensch hat das Glück, so eingerichtet zu sein, *qu’il n’a aucun principe du vrai et plusieurs excellents du faux*. Von dieser Position aus hat Pascal den rücksichtslosen Gebrauch der Vernunft, ihr Bestehen auf der „nackten Wahrheit“, mit Skepsis herankommen gesehen» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., pp. 67-68).

¹¹¹ «Kierkegaard große Tagebuchnotiz vom 1. August 1835 rückt die Metapher von der „nackten Wahrheit“ in ihren radikalsten Aspekt: die Indifferenz des Objektiven zu gerade diesem einen Leben, seine Unergiebigkeit für die Frage, die sich Kierkegaard nach der „Bestimmung“ seiner Lebens stellt. Da gilt es, *eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit ist für mich, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will. Und was nützt es mir dazu, wenn ich eine sogenannte objektive Wahrheit auffände... eine Welt konstruieren könnten, in der ich dann wieder nicht lebte, sondern die ich bloß für andere zur Schau hielte... viele einzelne Phänomene erklären zu können, wenn sie für mich selbst und mein Leben keine tiefere Bedeutung hätten? ... Was nütze es mir, daß die Wahrheit vor mir dastände kalt und nackt, gleichgültig, ob ich sie anerkannte oder nicht, eher ein ängstliches Schaudern bewirkend als eine vertrauensvolle Hingabe... Das ist es, was mir fehlt, und deshalb stehe ich da wie ein Mann, der Hausrat sammelte und eine Wohnung mietete, aber noch nicht die Geliebte gefunden hat, die des Lebens Glück und Unglück mit ihm teilen sollte*. Die Metapher der Nacktheit setzt ein Verhältnis des Außer-einander-seins voraus, ein Voyeur-Verhältnis, während Kierkegaard nach der Wahrheit sucht, in der er leben kann. Seine bisherigen Erkenntnis-Erfüllung gebracht, aber kein tieferes Mal in ihm hinterlassen. Es kommt mir vor, als hätte ich aus dem Becher der Weisheit nicht getrunken, sondern wäre in ihn hineingefallen. In der Predigt „Das Ultimatum“, die „Entweder-Oder“ beschließt, heißt es über diesen Wahrheitsbegriff: *... man kann ein Ding viele Male erkannt haben, es versucht haben, und doch: erst die tiefe innere Bewegung, erst die unbeschreibliche Rührung des Herzens, das erst gibt dir die Gewißheit, daß das Erkannte wirklich dir gehört, daß keine Macht es dir entreißen kann; denn nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich*» (Ivi, p. 77). Anche in questo caso mi pare che la riflessione blumenberghiana si presti ad una rilettura capace di esibire un nodo di tipo fenomenologico: in particolare, colpisce la definizione *voyeuristica* del gesto fenomenologico husserliano, che mira alla pura visione, contrapposta alla traiettoria pascaliano-kierkegaardiana che ne mostra il limite indicando la dimensione attuativa e ogni volta mia dello sguardo. Una datità che riempisse pienamente l’intenzionalità del soggetto sarebbe infatti per Kierkegaard “nuda e fredda”; essa potrebbe essere *esibita* agli altri, ma non avrebbe alcun significato più profondo *per me*. Al contrario egli cerca *l’amata, una verità nella quale possa vivere*. Cfr. in tal senso il piccolo, ma interessante contributo di S. BANCALARI, *Fenomenologia e pornografia*, Pisa 2015.

oggettiva e “nuda” dell’atteggiamento teoretico. Pascal ritornerà anche nel capitolo sulla metaforica del mondo incompiuto, come colui che ha intuito che, tramite l’idea cartesiana di metodo, si venga a costituire l’idea di un’unità morale dell’umanità, che mostra come l’uomo “*n’est produit que pour l’infinité*”: al mondo senescente agostiniano corrisponde un’umanità incompiuta che tende progressivamente al meglio, senza mai avvicinarsi per questo al vero¹¹².

L’essenzialità dei riferimenti al filosofo ancora nel 1960 suggerirebbe che la traiettoria blumenberghiana continui a considerarlo quale momento decisivo nella ricostruzione dei presupposti storici di un’indagine metaforologica; eppure si può constatare che le pagine su Pascal non trovino poi così ampio spazio nella successiva gigantesca produzione di Blumenberg e si perdano diluiti nella mole di riferimenti eruditi dei successivi lavori. Si può anzi notare che, ora, il riferimento a Pascal cambi tendenzialmente di segno: ad esempio, si rammentino dei passaggi di *Genesis der kopernikanischen Welt*, dove Blumenberg tende piuttosto a sottolineare – al contrario di quanto emergeva latentemente in precedenza – come lo scetticismo antropologico non significa ancora una reale torsione verso un’aspettativa storica di reale progresso scientifico e tecnologico¹¹³. Difatti, sottolinea ora il filosofo, una certa impostazione antropologica è ancora piuttosto il correlato di una situazione umana funzionale ad un’apologetica cristiana. L’infinito spostamento in avanti dei limiti della conoscenza non ha, per Pascal, il reale significato di una progressiva emancipazione, ma quello più nascosto di sancire la situazione di un intrascendibile “non ancora”, propria dell’uomo prima dell’*eschaton*. Detto altrimenti, l’infinito implica che l’uomo in ciascuna situazione storica è parimenti distante – in quanto infinitamente distante – da esso. L’infinitizzazione delle conoscenze nascoste, rivelata dalla nuova scienza, tende perciò a umiliare e non esaltare l’uomo nel suo compito di conoscenza, a restituirlo, in ogni progressivo grado di approfondimento del proprio oggetto, come rimanente nella stessa identica posizione rispetto ad un impossibile grado di conoscenza definitivo. Sia nel microcosmo che nel macrocosmo, quanto più ci addentriamo nell’oggetto, tanto più ci accorgiamo di quanto possiamo ulteriormente conoscere. La sproporzione tra oggetto e soggetto non può essere mai parzialmente colmata, neppure nel tempo: le scienze naturali sono perciò rivelazione di miseria intrascendibile, della frustrazione dello sguardo che vorrebbe fissarsi appagato su qualcosa, ed è invece costretto, come in uno zoom fotografico progressivo, a passare di scenario in scenario, di mondo in mondo, sia in senso microscopico (con l’osservazione microscopica della natura) che macroscopico (con l’osservazione telescopica delle stelle e delle galassie).

Similmente in *Lebenszeit und Weltzeit*, Blumenberg riflette ancora nello specifico sul problema dell’“uomo universale” in Pascal, che sembra costituire uno sfondo di riflessione già pienamente moderna, alludendo ad uno sviluppo storico progressivo dell’umanità come unico soggetto. Blumenberg concentra l’attenzione sulla prefazione al trattato pascaliano sul vuoto, dove si trova affermata la dottrina di un progresso universale delle scienze come risposta all’originaria insufficienza delle capacità naturali umane. Mentre gli animali posseggono un istinto che li conserva naturalmente nel loro stato senza bisogno di progredire nelle conoscenze,

¹¹² «Es war Pascal, der in dem fragmentarischen „*Traité du Vide*“ zuerst den Sinn der cartesischen Methodenidee darin gesehen hat, daß sich durch die Generationen hindurch die Einheit einer gerichteten Anstrengung der Menschheit konstituieren ließ, die nicht mit jenem Individuum und jener Generation neu anzusetzen brauchte und damit endlich der Weltaufgabe eines Wesens gewachsen wurde, *qui n’est produit que pour l’infinité*. Die Menschliche Vernunft realisiert sich gerade darin, daß sie die Vielheit der Individuen wie einen Menschen – *cet homme universel* – fungieren läßt. [...] Der immer „unvollendete Welt“ die hier noch unter der Metapher des alternden Universums entwickelt verborgen liegt, entspricht der immer unvollendete *homme universel*, der hier aus de platonischen universale der humanitas gerade übergeht in das regulative Ideal der Arbeitseinheit der Menschheit» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., pp. 88-89)

¹¹³ «Pascals Unendlichkeit ist mehr der endgültige Vorbehalt als der Erweiterungsraum der menschlichen Theorie, alles andere als eine unendliche Aufgabe. [...] jede Anstrengung, sich mit diesen Unendlichkeiten zu messen, schlägt in einen Akt der Selbstdemütigung um. Die Naturerkenntnis ist zum *grand sujet d’humiliation* geworden» (H. BLUMENBERG, *Der Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1975, poi 1981, 2014⁶, III Band, p. 741-744). Si noti che ora, con lo totale stravolgimento della prospettiva matura, Pascal fa coerentemente parte di quella storia di umiliazione delle pretese di autoaffermazione umana di cui partecipano Agostino, il nominalismo trecentesco e Lutero.

«Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est un fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés»¹¹⁴

Di nuovo, si deve sottolineare come Pascal rappresenti perfettamente il punto blumenberghiano di partenza per l'elaborazione di una "fenomenologia antropologica": l'uomo universale pascaliano non è l'intelligenza pura protagonista di un irrefrenabile progresso spirituale verso la piena conoscenza, bensì il genere biologico che elabora diversamente e storicamente il suo modo di adattamento alle esigenze naturali dell'ambiente, portando memoria cosciente dei suoi errori. Pascal decostruisce qualsiasi ingenua teleologia del processo conoscitivo che miri al conseguimento di una vera conoscenza essenziale, e fonda il progresso scientifico su base strumentale-funzionale, nel bisogno di autoconservazione della vita umana, diversa da quella degli altri animali perché sospesa su un'esistenza biologicamente incoerente o inassicurata.

Il filosofo sottolinea però come questa infinitezza del progresso umano sia la forma mondana di traduzione della vocazione all'infinitezza divina, che, se, da un lato, svela l'insufficienza umana come stimolo inesauribile alla conoscenza¹¹⁵, dall'altro serve però come antidoto all'infinito in atto bruniano, con la sua pretesa di fruire panteisticamente della pienezza paradisiaca qui e ora¹¹⁶. Questo significa anche che in ogni momento storico il saggio può elevarsi al di là della storia e comprendere la vanità del processo di approfondimento della conoscenza, meramente strumentale e naturale, che rimane sempre parimenti lontano dal proprio ideale di onniscienza¹¹⁷. Il favore accordato da Pascal all'infinito deriva dal fatto che egli lo considera una cattiva infinità. Il progresso non è che l'acuirsi di questa suscettibilità alla delusione e alla frustrazione della conoscenza: esso è frutto del fatto che in ogni momento si presuppone un accesso sovratemporale dell'uomo a sé stesso nell'interesse della sua storia, come memoria che, nel trattenere la pienezza dell'esperienza trasmessa, mantiene aperta la motivazione della futura¹¹⁸. Tale uomo universale è perciò sempre *lo stesso*, e nel suo progresso, perfettamente statico nei

¹¹⁴ B. PASCAL, *Préface sur le traité du vide*, in *Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 230-232.

¹¹⁵ «In der Betrachtung des religiösen Metaphysikers kann diese Art von Unendlichkeit zur weltlichen Minderungsform jenes anderen Unendlichkeit werden, deren unentwegte Vergeblichkeit gerade Stimulus des Ungenügens ist, das dem Bekehrten Aussicht auf Bekehrungen gibt. Pascals Verhältnis zum unendlichen Raum und zur unendlichen Zeit steht in den *Pensées* unter dem nie vergessenen Satz: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye*» (H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit., p. 174).

¹¹⁶ «Erst die durch Methode im Erkenntnisprozess geeinigte Gattung wäre befreit von der auf Überstürzung angelegten Erfüllungsversessenheit des Individuums. Sie kann warten oder sollte es können, bleibe nicht der Hiatus ungeschlichtet, dass das Individuum sich die Geduld der Gattung nicht leisten kann. Da liegt potentielle die Verschärfung, die Pascal einbringt, indem er mit dem unendlichen Programm des theoretischen Prozesses zugleich die Verführung durch Faszination endlicher und diesseitiger Erfüllungen und Paradiese entkräftet. Zugleich ist bei ihm die potentielle Unendlichkeit des menschheitlichen Subjekts in der Zeit die einzig denkbare Antithese zu der erschreckenden kosmischen Unendlichkeit des Giordano Bruno. Denn als deren unweigerliche Konsequenz der „Erfüllung“ war nur der Pantheismus denkbar» (Ivi, pp. 175-176)

¹¹⁷ «Für ihn wird das Wesen des Menschen selbst zum Subjekt des geschichtlichen Prozesses, in dem er seine Bestimmung zur Unendlichkeit darin realisiert; in jedem Augenblick dieser Geschichte kann über den endlichen Lebensrahmen der Individuen hinausgegriffen werden auf die Vergangenheit und auf die Zukunft. Die jeweils Gegenwärtigen befinden sich in derselben Situation, die die antiken Philosophen vorgefunden hatten, wenn sie ihr Lebensalter bis zu dieser Gegenwart hatten ausdehnen können. Friedrich Schlegel wird dafür die gewollt blasphemische Formel finden: Philosophieren heißt die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen. Pascal hätte dem nicht einmal widersprochen, denn aus dem Suchen ließ sich ein Nicht-finden machen» (Ivi, p. 176).

¹¹⁸ «Die Gunst Pascals für die Unendlichkeit der Geschichte beruht darauf, dass er sie für eine schlechte Unendlichkeit hält. Die Chance des Fortschritts liegt darin, dies immer entdeckbarer werden zu lassen: im Masse, wie er die Hinfalligkeit der Menschengattung widerspricht, steigert er die Anfälligkeit für Enttäuschung an ihrem Fortbestand. So kann die Folge der menschlichen Generationen angesehen werden, als sei sie ein identischer Mensch, der ununterbrochen existiert und im Zusammenhang einer einzigen Erfahrung steht: *comme un même*

confronti di ciò che conta veramente (ossia l'infinità teologica). Come risulta evidente, il discorso del Blumenberg maturo sposta il focus della questione sul ruolo della metafisica teologica come elemento di *resistenza* e di *ritardo* rispetto ad una piena legittimazione ed esplosione illuministica del desiderio di conoscenza umana. Pascal fa ora parte di questa storia solo parzialmente, anzi come modello problematico. Nel saggio *Lebenswelt und Technisierung*, pubblicato nel 1981, l'autore arriverà addirittura a contrapporre Pascal a Leonardo da Vinci: il primo tiene ancora lo sguardo orientato verticalmente, per scorgere nell'abisso insondabile il riferimento ad una trascendenza extramondana; il secondo vede invece l'infondatezza come possibilità orizzontale dello spazio di gioco creativo¹¹⁹.

L'intuizione principale da cui era partito Blumenberg, ossia l'idea che in Pascal si darebbe una complicazione dell'atteggiamento ingenuo verso il mondo, una decostruzione dell'atteggiamento teoretico e della sua pretesa di essere meri spettatori del mondo, nella direzione della scoperta di una ragione "degli effetti", riemerge continuamente, anche e soprattutto per tramite del riferimento al tema della scommessa. Ad essa, tuttavia, non è più dedicata l'attenzione che si riserva al gesto inaugurale di un pensiero autentico. Persino in *Naufregio con spettatore*, in cui il tema è esattamente quello della critica alla pretesa husserliana di poter assistere ai fenomeni senza esservi coinvolti, e la cui citazione posta in esergo è tratta dal *pensiero della scommessa*, "*Vous êtes embarqués*", che esprime appunto l'impossibilità di sottrarsi alla scelta, l'impossibilità della neutralità e l'assolutezza del coinvolgimento, la riflessione di Blumenberg parte piuttosto dalla *ricezione nietzschiana* di Pascal. Se, infatti, già quest'ultimo aveva, contro Montaigne, individuato nella situazione scettica dell'impossibilità di sapere una condizione che non esenta, ma rilancia il bisogno di scommettere, rispetto al quale non ci sono altre soluzioni, l'interesse di Blumenberg si concentra però adesso sulle parole nietzschiane, che apprezzano Pascal ("l'unico cristiano logico") come colui che ha anticipato l'idea di un desiderio di vivere che non punta alla mera autoconservazione, ma all'intensificazione assoluta, alla vincita infinita¹²⁰. L'immagine

homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. [...] Das Postulat des *homme universel*, von dem Pascal in diesem Zusammenhang spricht, gilt nicht nur für die Konstitution der Zeit einer konsistenten Erfahrung, sondern auch für die Nutzung des in dieser Zeit vollzogenen Fortschritts als eines Ertrages, der in jedem Augenblick so etwas wie die Überzeitlichkeit des Menschen voraussetzt: eine Erinnerung, die durch die Fülle der tradierten Erfahrung nicht an der eigenen hindert und zugleich die Motivation der zukünftigen offenhält. Wie sollte sonst jede Gegenwart ihren Anteil am Gesamtprozess haben können?» (Ivi, p. 177)

¹¹⁹ «Das Auge vom Typus dessen Pascal wird durch die Vertikale ins Bild fixiert, die dunkle Unergründlichkeit des Abgrundes bannt den Blick nur deshalb, um das Denken ganz für die Chance der entgegengesetzten Richtung, der Transzendenz, entschlossen zu machen; - eine Auge, wie das Leonardos nimmt hingegen spontan die Horizontale im Bilde wahr, die Chance, die beider Ränder des Abgrundes zu verbinden und das Hindernis zu überbrücken oder in der Leere des Abgrundes den Spielraum für die Erprobung eines mechanischen Vogels zu erblicken» (H. BLUMENBERG, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in Id., *Wirklichkeit in denen wir Leben*, Stuttgart 1981, pp. 7-54, qui p. 7). Cfr. W. KÖHNE, *Zeitzeugenschaft im Verborgenen. Der Philosoph als Seismograph der geistigen Situation der Zeit*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 409-425, qui pp. 413-416.

¹²⁰ Cfr. H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 23-26. Questo discorso pare essere ripreso e confermato dalla recentissima pubblicazione dal Nachlaß di Blumenberg degli appunti di alcune lezioni tenute nell'inverno 1982/83 sul problema metaforolgico della "nuda verità": in esse è dedicato a Pascal un capitolo in cui si ripercorrono alcune delle analisi precedentemente svolte, in particolare nel primissimo articolo del 1947, ora sotto una luce però più distaccata e critica: è, infatti, Nietzsche il riferimento principe del testo, con cui esso si apre. In questo senso, l'interessante capitolo su Pascal non fa che riprendere il ragionamento maturo qui ricostruito: sebbene si riconosca ancora la capacità di Pascal di interrogare il gioco di velamenti assoluti della verità, se ne riconosce allo stesso tempo il freno nei confronti di un'autentica pretesa illuministica. Cfr. H. BLUMENBERG, *Die nackte Wahrheit*, Berlin 2019, pp. 62-73. Significativa quindi la pagina che si sofferma sulla sua importanza per Nietzsche: «Nietzsches Respekt von Pascal hat mit dessen Fähigkeit zu zählen etwas zu tun. Vom verächtlichen Alltagschristen sagt er einmal, er sei *eine erbärmliche Figur, ein Mensch, der wirklich nicht bis drei zählen kann*... Man darf vermuten, daß Nietzsches Affinität zu Pascal auf dem Eindruck des Arguments der Wette beruht: auch die Ideen vom Übermenschen und von der Ewigen Wiederkunft verlangen höchsten Einsatz auf äußerste Ungewißheiten, so wie bei Pascal das endliche Leben auf das unendliche Heil ein rationaler Einsatz gewesen sein sollte, wie gering seine Chance auch sein mochte. Wenn die Christen an den ewigen Vorteil wirklich glaubten, schreibt Nietzsche im Zusammenhang der Verachtung des

dell'essere imbarcati e naufraghi pare perciò esplodere positivamente solo nello slancio vitalistico nietzschiano verso il mare aperto, inevitabile e irreversibile, senza meta, né porti o rifugi dalla tempesta, e persino “senza imbarcazioni” (come ebbe a dire Overbeck a proposito della sua follia): slancio “folle”, amante del rischio, perché solo da esso si può ricavare un godimento simile a quello antico, greco, dello spettatore, sebbene ora *maggiore*.

Da questa panoramica emerge come la riflessione blumenberghiana, pur non ricusando le proprie intuizioni giovanili, le abbia sostanzialmente ritrattate a partire da un nuovo punto di vista. Pascal rimane cruciale oggetto d'interesse, ma ciò che nell'articolo costituiva l'aspetto implicito che principalmente attirava lo sguardo del filosofo, ossia gli effetti storicizzanti e decostruttivi del quadro di una teologia dell'infinito o dell'assoluto, è ora divenuto l'elemento di resistenza rispetto allo sviluppo di una razionalità moderna del tutto anti-teologica. Non mi pare quindi di far torto al percorso di Blumenberg connettendo questa evoluzione di pensiero ad un più ampio lavoro di riflessione sulla storia delle dottrine teologiche, che dopo esser partito proprio dall'intuizione del ruolo cruciale della tradizione cristiana e, in particolare, dell'agostinismo all'interno della storia occidentale del pensiero, comincia successivamente a sentire l'esigenza di articolare in maniera più complessa il rapporto con tale tradizione, sottolineandone piuttosto lo *scarto irriducibile* e gli elementi anti-moderni. L'articolo di Pascal, presentandoci come in una prefigurazione condensata molti temi che faranno da sfondo all'intera riflessione blumenberghiana matura, è in questo senso una perfetta conferma della presenza di una tale traiettoria complessiva di elaborazione e ritrattazione: ma per addentrarci ancora di più nella questione dovremo dedicarci alla tesi di dottorato che contemporaneamente Blumenberg stava scrivendo e discutendo, in cui la figura chiave sarà, non a caso, Agostino. Prima di lasciar spazio a queste analisi nel prossimo capitolo, può esser opportuno chiarire brevemente, in un brevissimo *excursus*, perché si è finora dato per scontato questo importante nesso tra Pascal e Agostino.

Excursus I. Transitio: Pascal e Agostino.

La scommessa su cui riposa saldamente la presente indagine è che Pascal non rappresenti casualmente un punto di emersione e condensazione dei problemi della prima ricerca blumenberghiana, ma lo sia per il fatto che, al cuore del suo filosofare, si agita la riflessione di Giansenio e, dunque, per suo tramite e non solo, di Agostino. Se la questione non potrà essere naturalmente esibita in questa sede, potrà d'altronde essere utile fare alcune osservazioni a margine dei testi di Pascal che Blumenberg approfondisce nel suo lavoro. Mi permetto, in proposito, di ricordare una delle *Pensées* pascaliane, dedicata al rapporto tra interiore ed esteriore:

«Dieu ne regarde que l'intérieur, L'Eglise ne juge que par l'extérieur. Dieu absout aussitôt qu'il voit la pénitence dans le cœur ; l'Eglise, quand elle la voit dans les œuvres. Dieu fera une Eglise pure au-dedans, qui confonde par sa sainteté intérieure et toute spirituelle, l'impiété intérieure des superbes et des pharisiens. Et l'Eglise sera un assemblée d'hommes dot le mœurs extérieures soient si pures qu'elles confondent les mœurs des païennes ; s'il y en a d'hypocrites, non si bien déguisés qu'elle n'en reconnaisse point le venin, elle les souffre. Car encore qu'ils ne sont pas reçus de Dieu qu'ils ne peuvent tromper, ils le sont des hommes qu'ils trompent. Et ainsi elle n'est pas déshonorée par leur conduite, qui paraît sainte. Mais vous... vous voulez que l'Eglise ne juge (ni de l'intérieure, parce que cela n'appartient qu'à Dieu, ni de l'extérieur, parce que Dieu ne s'arrête qu'à l'intérieur. Et ainsi lui ôtant tout choix des hommes, vous retenez dans l'Eglise les plus débordés et ceux qui la déshonorent si

Alltagschristen, müßten sie einen erkennbar höheren Einsatz auf Erreichung dieses Gewinns durch Preisgabe vorläufiger Güter und zeitlicher Bequemlichkeiten wagen. Und der Übermensch ist eine Figur des äußersten Risikos, des gewagtesten Kalküls. Der Spieltheoretiker Pascal, dem sein eigenes Wette-Argument am Ende suspekt geworden war, so daß er ausschied aus dem Apologie-Komplex – dieser Kalkulator war es, der weiter als bis drei zählen konnte» (Ivi, p. 68). Per una restituzione generica dell'importanza della traiettoria Pascal – Kant – Nietzsche per l'orizzonte della riflessione blumenberghiana sulla svolta copernicana cfr. H. BRAUN, *Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt. Kosmologisches Defizit im Denken der Neuzeit*, in in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 387-406; qui p. 401-402. Sull'antropologia blumenberghiana come restituzione di una mancanza e del pericolo costante: cfr. F. J. WETZ, *Der Mensch ist das Unmögliche. Blumenbergs Phänomenologische Anthropologie im Nachlass*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 62, 2 (2008), pp. 274-293, p. 280-281.

fort que les synagogues des Juifs et sectes des philosophes les auraient exclus comme indignes et les auraient abhorrés come impies) »¹²¹

Per ricapitolare la questione, mi pare particolarmente appropriato questo passaggio, innanzitutto perché Pascal dispiega in maniera esemplare il proprio ragionamento sul rapporto tra esteriorità ed interiorità, su cui Blumenberg si era concentrato. Dal momento che l'interiorità è sottratta, conoscibile solo dallo sguardo assoluto di Dio, alla Chiesa terrena non resta che occuparsi dell'apparenza della sua santità esteriore. Non per questo tale apparenza è svuotata di legittimità: in quanto dimensione intrascendibile, essa riguadagna il proprio senso funzionale come immagine della vera Chiesa dei puri, la cui gloria deve vincere anche nel mondo. Se pure essa dovesse essere composta da ipocriti, che lo fanno mossi da mero desiderio estrinseco, non per questo risulta disonorata, dal momento che in nessun modo è possibile, per l'uomo, distinguere davvero tra autentico e inautentico servizio di Dio. La dimensione del segreto dell'interiorità, in cui Dio si nasconde, finisce dunque per legittimare l'esteriorità come esteriorità, se pur sospendendola come meramente funzionale ad un orizzonte storico e pratico, come dimensione relativa e non luogo di vera conoscenza e disponibilità del senso profondo. La Chiesa è sistema universale di mediazione che risulta paradossalmente "sospesa", "svuotata" di rivelazione sacrale assoluta, ma non per questo disdetta dal suo compito storico di rappresentazione.

Il gesuita (il voi del testo), invece, denuncia la distanza e l'incoerenza tra interno ed esterno, volendo adeguare, connettere interiorità ed esteriorità: egli vuole, in altri termini, far *economia* del *segreto* dell'interiorità, portarlo all'esterno e farlo circolare, quindi al contempo *régler le cœur* e purificare la Chiesa, rendere visibile e disponibile alla chiesa il giudizio sull'intenzione. Ma, proprio facendo ciò, egli è costretto ad accettare il peccato e l'imperfezione, e dunque elaborare una complessissima casuistica entro la quale tentare di distinguere ciò che è consentito e ciò che non lo è nel gioco di legge e desiderio del soggetto. Riprendendo le categorie delle *Pensées* politiche, il gesuita è il "semi-saggio", che non ha compreso la dimensione del tutto sottratta della verità, ossia la realtà predestinata, razionalmente indisponibile, della grazia, e che dunque crede di poter governare soggettivamente il rapporto tra interno ed esterno. Come il semi-saggio non si rassegna mai alla vanità e arbitrarietà del potere e degli ordinamenti sociali, cercando di togliere e sostituire il presente, adeguando e mediando i due ordini di grandezza, il gesuita cerca di connettere i due ordini della natura e della grazia, cerca di unire Dio al mondo. La morale dell'intenzione gesuitica è il tentativo di attribuire superbamente alla libertà del soggetto la capacità di *mediare* tra il piano delle opere e quello interiore della fede, ossia di rendere assoluta la giustificazione per propri meriti. Il giansenista Pascal ribadisce invece la distanza, impedisce la coincidenza di diritto e giustizia, blocca la comunicazione e la circolazione economica tra interiorità e esteriorità, tenendoli in tensione, *perché confessa che l'unica mediazione e giustificazione possibile è quella di Gesù Cristo, ossia quella operata dalla grazia*¹²².

¹²¹ B. PASCAL, *Pensée 923-905*, in *Pensées, Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 493-641, qui p. 622.

¹²² G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista*, cit.: «La confessione della grazia predestinata e la polemica antipelagiana sono quindi il senso unico e fondante delle *Pensées*, apologia paradossale di una verità mondanamente misconosciuta e contraffatta. [...] Tutto dipende dalla grazia di Dio, e l'espressione "*pauvres de la grâce*" è equivoca: se Dio non concede il dono della grazia, coloro che ne sono privi, i poveri della grazia, ottengono la condanna proprio perché non hanno invocato, né chiesto la salvezza: ma ciò non significa affatto che la preghiera, quindi l'ottenimento della salvezza, dipenda esclusivamente dal chiedere dell'uomo; è vero cioè che sarà dato soltanto a chi chiede, ma è la grazia che agostinianamente concede la stessa preghiera, l'invocazione a Dio. Dunque, chi ha la grazia è davvero povero di grazia, non la determina ma la riceve come colui che non ha in sé nessun merito. [...] Le *Pensées* si basano su una sistematica intenzionale dialettica dell'ambiguità, che permette di invitare allo sforzo e riconoscere i meriti, come di confessare l'assoluta gratuità della grazia. [...] per Pascal la cifra è un segno che rimane del tutto indecifrabile in assenza dell'atto divino, essendo qualsiasi allegoria spiritualmente efficace soltanto se svelata dalla grazia divina. [...] il Pascal delle *Pensées* dichiara la fenomenicità, la vanità persino di qualsiasi ordine metafisico evidente o geometrico, sì che il vero ordine teologico è quello umanamente del tutto occulto e incerto che nessun metodo metafisico, ma solo la grazia è capace di illuminare nell'interiorità umanamente inattuabile del cuore. [...] la stessa antirazionalistica apologia dell'abitudine, la riduzione dello stesso spirito a macchina, automa condizionato o inclinato più dalle

Sicché lo stesso pensiero del cuore, la memoria che disdice o sospende la presa dell'intenzionalità dell'intelletto, non è l'intimità a sé stesso del soggetto capace di governare il gioco di apparenze, bensì piuttosto l'atto umanamente nascosto di Dio, l'indisponibile atto donativo e illuminativo divino, che in maniera eventuale e predestinata dona misteriosamente al soggetto la sua capacità di vivificare segretamente – dietro la testa – le opere che egli stesso deve confessare sempre come meramente esteriori. È per questo che Pascal insiste in maniera cruciale sul nascondimento di Dio, ma non in termini di statica irraggiungibilità trascendente, bensì in quelli agostiniani di illuminazione-accecamento, ossia di paradossale *volontà* di nascondimento e ottenebramento, reiezione della creatura: il tema del segreto si lega indissolubilmente, in questo senso, a quello del dono¹²³, razionalmente inafferrabile perché gratuito, la cui nozione la tradizione cristiana sin da Agostino fa irrompere potentemente all'interno del discorso teologico-metafisico, a partire dall'idea di un fondamento ontologico *personale* che si rivela pienamente solo in dimensione apocalittico-escatologica, come *croce* e fine del mondo.

Sicché mi pare essenziale sottolineare che la riflessione di Pascal sulla giustizia, e sul meccanismo di sospensione e decostruzione della metafisica, è da cima a fondo orientata e guidata dal suo agostinismo teologico. Il “doppio” pensiero del saggio cristiano, la tensione tra memoria e intelletto, restituisce nient'altro che l'articolazione dualistica agostiniana tra subordinato piano delle affermazioni semi-pelagiane su libero arbitrio e potere di costruzione della ragione, e piano assoluto, profondo (ma secretato!) della grazia predestinata, che “ritratta” o “sospende” dall'interno il primo, pur non “sostituendolo” o “superandolo” mai. Si tratta, in altri termini, di una «vera e propria *Aufhebung* del fenomeno relativo della libertà umana, del fenomeno della causa seconda, nell'assoluto della grazia divina, nel noumeno della causa prima»¹²⁴ della predestinazione: sicché la coesistenza dei due pensieri è solo apparentemente contraddittoria, perché uno (quello della giustizia o della grazia come rivelazione che toglie il peccato) continua a fondare l'altro (le istituzioni politiche o le opere della volontà umana), pur se come evento indisponibile che, fondando, fa pagare la sua indisponibilità assoluta sospendendo il fondato, tenendolo in tensione e indicandone il contro-movimento a vuoto di auto-assicurazione. Del resto la grazia, ossia il dono dello Spirito divino, non è semplicemente oggetto rappresentabile di una rivelazione, ma si consegna nella fatticità o temporalità umana come ciò che la eccede ogni volta, e che eccedendola la restituisce autenticamente a sé stessa: in tal senso solo tale concezione teologica agostiniana della grazia come evento indebito, immeritabile, irresistibile ed *efficace*, è capace di rivelare la dimensione dell'interiorità umana come sottratta e occulta, abisso inattingibile allo stesso potere di significazione e dominio del soggetto, e per questo *pensiero dietro la testa* – ossia non oggettivabile, non “intenzionabile” dallo sguardo – che restituisce l'andare a vuoto della libera (e vana) intenzionalità dell'uomo, svelandone la capacità autenticamente “fattizia”, ossia pratica, performativa e immaginativa.

Nell'andare a vuoto, l'intenzione appare come intenzione, come azione di cui è sospeso il compimento, come un “fare”. A partire dall'idea della grazia, la memoria – l'organo della teologia, contrapposto all'intelletto organo della filosofia¹²⁵ – non è un luogo in cui l'intenzione può arretrare, ma ciò che si affianca al mondo svelato dalla coscienza e lo “sdoppia”, capovolgendolo: ciò che abita dentro lo sguardo del soggetto svuotandolo, mettendolo fuori gioco, facendolo diventare gioco, distrazione, oblio. In questo senso, il dispositivo anti-metafisico della grazia *rilancia* ambiguamente l'intelletto come malinconicamente sciolto dal vincolo del proprio compimento conoscitivo e dalla propria assicurazione

abitudini esterne che da decisioni interiori, trova il suo vero senso soltanto nella confessione della grazia come forza altra e irresistibile che vivifica interiormente, anima ciò che l'uomo da parte sua non può che ripetere meccanicamente, tutt'al più abituarsi a fare per predisporre al dono della grazia. La macchina è la definizione dell'uomo messa a punto mediante prove, dimostrata razionalmente; ricostruire la struttura della macchina umana, identificare e dimostrare la dottrina dell'uomo, significa nient'altro che mettere a punto uno strumento autonomamente inanimato, una vera e propria marionetta, che solo la grazia può, se vuole, animare [...]. La “*raison des effets*” è la logica della contraddizione esistenziale sistematicamente evidenziata, per essere confessata solo cristologicamente mediabile» (Ivi, pp. 229, 230, 231-232, 234, 238, 246-247). Sul rapporto di Pascal con Agostino, cfr. naturalmente anche P. SELLIER, *Pascal et S. Augustin*, Paris 1970.

¹²³ Cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris 1991; ID., *Donner la mort*, Paris 1999

¹²⁴ G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista*, cit., p. 209

¹²⁵ Ivi, p. 278-281.

ontologica, come pura costruzione ipotetico strumentale, intenzione e immaginazione produttiva, il cui contenuto di verità è tenuto in sospenso, per lasciare libero di apparire il senso tecnico-provvisorio, performativo. Solo a partire da questa peculiare torsione anti-platonica e anti-anamnestic della tradizione teologica, il ricordo può ben essere definito come l'organo del "fattizio"¹²⁶ e motore dell'immaginazione; solo alla luce di questo agostinismo si comprende lo statuto sospenso, antidogmatico, ma non scettico, e neppure relativistico, della morale pascaliana: il provvisorio è qui divenuto davvero "permanente"¹²⁷. Pascal, dichiarando l'impossibilità per la ragione umana di regolare il cuore, ossia di orientare e connettere esterno ed esterno, affidando tutto alla grazia, restituisce alla ragione la sua dimensione "fattizia", e ne esalta così il carattere irriducibilmente *retorico*, non assicurato ad alcuna evidenza, quindi vano e depotenziato, consegnato inevitabilmente al gioco, quindi ombra della vera significazione retorica divina.

Blumenberg (sia prima, da giovane, che successivamente: cambia *l'accento*, ma non la sostanza delle analisi) ha ragione nel sottolineare come la matrice teologica-agostiniana complichì e ritratti qualsiasi troppo semplice inclusione del pensiero pascaliano in una traiettoria di elaborazione dell'idea di progresso: i gradi della conoscenza pascaliana non sono meramente inseriti nel processo di inseguimento di un senso spirituale sempre ulteriore, eppure universalmente suasivo e lentamente approssimantesi, bensì ancor più radicalmente trascesi interamente dalla dimensione avveniente, anarchica e indisponibile del senso ultimo, rivelato dalla grazia, e quindi nel loro complesso svuotati di qualsiasi vero progresso teleologico verso il vero. Quello di Pascal è un avanzare senza progresso, un approfondirsi sempre più "inessenziale" della conoscenza, un inevitabile distrarsi all'infinito. Tutta la realtà umana è attraversata dall'ombra opacizzante del peccato, sicché l'infinito pascaliano dell'universo non ha alcun tratto vitalistico o positivo, ma è piuttosto gelido, abissale silenzio, sproporzione assoluta, "cattiva infinità", disperazione della conoscenza, alienante rivelazione di condanna. Esso così indica la verità del proprio opposto: la donazione divina come ciò che unicamente può trasformare la morte in vita, l'alienazione in elezione e fruizione. Ciò vale anche per l'aspetto politico: emerge, anche qui, quale filo conduttore dell'indagine, l'agostinismo, che considera la politica come fondata nella dimensione della concupiscenza violenta e prevaricatrice umana. Questa rimane immagine dialettica della vera carità, che estaticamente può essere fruita solo segretamente e sentimentalmente nel cuore, il luogo interiore e invisibile, ma anarchico (perché indisponibile al soggetto) di partecipazione alla Chiesa autentica creata dallo Spirito di Cristo. Del resto si ricordi come l'immagine del naufrago scambiato per re dell'isola nel terzo dei discorsi sulla condizione dei grandi venisse definito come "*roi de concupiscence*", e esplicitamente opposto a Dio vero "*roi de la charité*", attestando esplicitamente la consapevolezza del dispositivo *teologico* di vanificazione delle realtà umana che soggiace alla metafora.

Il gioco pascaliano è quindi ambiguo, al contempo confessione di vanità insuperabile, di rassegnazione all'impossibilità del vero, e logica dell'umile sottomissione *kenotica* del cristiano, che

¹²⁶ U. H. RASMUSSEN, *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichen und Möglichkeit. Hans Blumenbergs und Paul Ricoeurs Denken als nach-metaphysische Erinnerungsarbeit*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 117-133; qui p. 128. Sul tema della memoria, seppur sviluppato a partire dalla questione del mito, cfr. anche P. CALONI, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, cit., pp. 252-284.

¹²⁷ Faccio qui eco al titolo di un interessante volume su Blumenberg, che però ha colpevolmente trascurato del tutto la figura di Pascal. Cfr. M. HEIDGEN – M. KOCH – C. KÖHLER, *zur Einleitung*, in *Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege*, Paderborn 2015, pp. 9-24. In realtà, il primo Blumenberg (diversamente dal successivo) è anti-cartesiano, riconoscendo nella fatticità pascaliana piuttosto che nell'ontologia cartesiana quella capacità di abitare "stabilmente" la contingenza, senza dover mirare ingenuamente ad una certezza assoluta che sacrificerebbe la soggettività individuale: sul rapporto con Cartesio torneremo più avanti, nei prossimi capitoli. Su Pascal come anti-cartesiano, cfr. ancora G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista*, cit. pp. 266-267: «L'onto-teo-logia cartesiana, volta ad esorcizzare il dubbio e a fondare la luminosa evidenza della propria identità spirituale, si rovescia in una filosofia della contingenza e della probabilità, e quindi dell'insuperabilità del dubbio, del rischio, del "pari"; il soggetto certo di Sé, autoevidente, si rovescia in un soggetto opaco, agostinianamente del tutto incapace di autofondarsi, nella sua stessa interiorità del tutto esteriore a se stesso, del tutto s-fondato dalla grazia».

riconosce nella follia del mondo, delle regole arbitrarie della società, la giusta punizione per il peccato¹²⁸. L'ordine della natura, della legge e della libertà è confessato sempre come equivoco, insieme immagine e parodia di quello divino, come obbedienza e disobbedienza all'appello divino: la logica delle contraddizioni e dell'ambivalenza emerge come ombra del pensiero paradossale e abissale della gratuità del dono divino, che non permette di essere riconosciuto, assicurato e ridotto in un'*economia razionale* della salvezza, ossia calcolato¹²⁹. La dialettica tra miseria e grandezza, scetticismo e dogmatismo, negazione e affermazione dell'apparenza, si rivela comprensibile solo a partire dalla dialettica operata dall'avveniente dono di grazia, che fa rimbalzare su sé stesso ogni tentativo umano di assicurazione metafisica, rivoltando sempre il pro e il contro. La *raison des effets* è anch'essa comprensibile sul solo fondamento della tema della grazia: come mostra anche il frammento 100-467, dedicato alla ragione degli effetti¹³⁰:

« Raison des effets. Épictète. Ceux qui disent : vous (avez) mal à la tête, ce n'est pas de même. On est assuré de la santé, et non pas de la justice, et en effet la sienne était une niaiserie. Et cependant il la croyait démontrer en disant ou en notre puissance ou non. Mais il ne s'apercevait pas qu'il *n'est pas en notre pouvoir de régler le cœur*, et il avait tort de le conclure de ce qu'il avait des chrétiens. »¹³¹

Proprio per questo motivo, Pascal può accentuare fino all'eccesso una restituzione della razionalità come meccanismo svuotato di spirito, come abitudine e inclinazione automatica, che regola impersonalmente e tecnicamente una realtà umana fondata sul bisogno e sulla necessità. Il gioco della necessità e dell'immaginazione non fa capo ad un soggetto sovrano, o ad un'intelligenza umanistica capace di vivificare, governandola, un'altrimenti arida ragione tecnica, ma rimane metodo ordinatore automatico anch'esso trascendente, che si manifesta come dominio alienante. La vita umana è il non avvento di sé stessa, il suo processo di occultamento e cancellazione nell'impersonale, che rimane comunque a sua volta equivoco, perché dialetticamente esposto all'irruzione della vera vita (quella dello Spirito) del tutto eterogenea. Si può vedere qui il profilarsi del problema da cui si era partiti: la contaminazione indissolubile di questione della tecnica e teologia?¹³² Non è il punto di vista teologico

¹²⁸ «Le jeu trouve ici une signification profonde : l'impossibilité d'échapper à l'arbitraire, de remplace les règlements fantaisistes en ayant recours à des valeurs véritables, est la forme que prend la punition des hommes après la chute. La soumission aux règles de la société perd alors on caractère de simple résignation (renforcée par la crainte de la guerre civile) : elle peut devenir un acte d'humilité chrétienne. En obéissant aux folies, en jouant, le Chrétien accepte une punition qu'il reconnaît méritée. [...] Ce difficile équilibre dans les exercices de la foi est le même que face aux lois politiques : il consiste à garder conscience de l'inanité, savoir que les règles qu'on respecte n'ont aucune valeur intrinsèque, mais que dans leur vanité même réside leur signification. Le chrétien qui veut être humble sans tomber dans la superstition, se retrouve dans la position du joueur : affranchi et soumis à la fois. Les formules, les rites, sont pour lui des conventions. Il sait que d'autres cérémonies ne permettraient ni plus ni moins un rapport authentique avec Dieu. Mais il accepte cette inintelligence temporaire, par mortification» (L. THIROUN, *Le hasard et les règles*, cit., pp. 84-87).

¹²⁹ «C'est un paradoxe constant, dans la *pensée* pascalienne, que les phénomènes les plus négatifs (les folies du monde) gardent néanmoins, sous un autre regard, un aspect positif, ne serait-ce que parce qu'ils nous éclairent sur notre condition. L'ambivalence est généralisée. Le divertissement, par exemple, n'est ni bon ni mauvais. Il sert de remède, permet à l'homme de supporter sa condition ; c'est donc un bien. Mais l'usage de ce bien se révèle pire que le mal [...] La considération cependant du divertissement n'est pas vaine : elle découvre à l'homme une dimension essentielle de sa nature, si bien que « la plus grande de [ses] misères » se transforme en indice précieux de sa grandeur [...] Le divertissement est donc, de façon inséparable, un bien et un mal : un bien dont l'usage est mauvais, un mal dont la reconnaissance est bonne. Il en va de même de nos lois» (Ibidem).

¹³⁰ Ad averlo suggerito è G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista*, cit., p. 247, da cui sono riprese le brevi osservazioni nel testo.

¹³¹ B. PASCAL, *Pensée 100-467*, in *Pensées, Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 493-641, qui p. 511.

¹³² Come già notato, siamo qui in presenza di un primo approccio filosofico molto distante da quello che sarà lo spirito della riflessione matura; eppure ci si può chiedere se rimanga qualcosa a livello generale (o *spirituale*) del primo gesto intellettuale blumenberghiano. In effetti, uno delle questioni interpretative sollevate da alcuni (a partire da F.J. Wetz) consiste nell'individuazione di un atteggiamento o un tono malinconico,

di Pascal a permettere una rifondazione (e dunque un contenimento) e una risignificazione teologica – nell’illuminazione – dell’inautenticità della vita, intesa come destinata a scoprirsi mera macchina, impersonalità, automatismo? Anche la genesi della politica dall’ingiustizia, da cui la riflessione di Blumenberg era partita, non è dunque frutto di uno scetticismo conservatore, ma più in profondità anch’esso il correlato di un intreccio tra problema della macchinazione, della significazione vivente e dell’assolutismo teologico. L’insensatezza della struttura, della *condanna alla vanità del gioco*, è qui ancora – forse – sopportabile e abitabile come strategia divina di salvezza, come *provvidenza*¹³³. Nell’agostinismo, nella dottrina della grazia, si dà la chiave per una rilettura teologico-esistenziale, quindi vivificante, dell’inautentica e ambigua realtà umana¹³⁴, che nella modernità si è svelata come macchinazione, come mera tecnica impersonale al servizio di scopi producentesi immanentemente alla realtà sociale umana.

compensatorio, realisticamente pessimista nei confronti dei limiti dell’umano e della modernità: in tal senso, mi pare interessante, sebbene risulti per certi versi estrinseco, e quindi pericolosamente fuorviante, l’accostamento fatto da D. Thomä con la traiettoria di Baudelaire e Paul Valéry: l’indicazione è, infatti, niente affatto banale, proprio alla luce delle considerazioni sul primo Blumenberg pascaliano: «Mit Baudelaire läßt sich deshalb Neuzeit oder Modernität so verstehen, daß das Zeitliche in einer bestimmten Erfahrung, einer bestimmten Situation sich selbst genügt; insofern folgt man genau nicht Blumenbergs Anweisung an den Erinnernden, sich von der eigenen Gegenwart abzuwenden, setzt sich aber umgekehrt auch nicht seiner Kritik an der Gegenwart als einem illusionären „Anfang“ aus. Jene Modernität dient nicht als Auftakt zu einem zukunfts zugewandten Geschichtsprozeß, nicht als illusionäre Emanzipation vom Faktischen, sondern zur Auszeichnung eines Augenblick, in dem die Chronologie verschwunden ist, die für Blumenberg das skandalon der Lebenszeit und Lebenskurze birgt. [...] Blumenberg ist von jenem Konzept nicht so weit weg, wie dies seine melancholisch getönte, kompensatorische Haltung zur modernen Kontingenz glauben macht. Äußerlich wird dies daran deutlich, daß auf der Mitte zwischen Baudelaire und Blumenberg ein gemeinsamer Bezugspunkt zu finden ist: Paul Valéry, dessen Baudelaire-Nachfolge evident ist und dem Blumenberg einen frühen, wichtigen Essay widmet. [...] Die „Teilnahme“ des Schönen „an der Sterblichkeit des Menschen“ kommt mit diesem Antiplatonismus, der Baudelaire, Valéry und Blumenberg gemeinsam ist, an den Punkt das Schöne nicht mehr gegen die Gebrechlichkeit, Anfälligkeit oder auch Häßlichkeit des Menschen gerichtet ist, sondern in ihm selbst zu finden ist – mit Blumenberg: in „einer Ekstase in die Immanenz“ [H. BLUMENBERG, *Sokrates und das objet ambigu, Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes*, in F. Wiedmann (hg.), *Epimeleia, Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Helmut Kuhn zum 65 Geburtstag*, München 1964, pp. 285-323, qui p. 292] » (D. THOMÄ, *Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben: Spannungsverhältnisse*, in F.J. Wetz – H. Timm, *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 266-287; qui pp. 285-286)

¹³³ Anche se naturalmente, tale provvidenza predestinata rimane sottratta allo sguardo umano, perché fondata sul Dio di grazia, quindi antropologicamente paradossale: è questo il problema che provocherà il rovesciamento della prospettiva successiva. Sul gioco come provvidenza e strategia suprema, cfr. L. THIROUIN, *Le hasard et le règles*, cit., p. 209: «Il n’en reste pas moins que, dans bon nombre de ses considérations apologétiques, Dieu est présent en quelque sorte comme le Stratège Suprême: une intelligence souveraine qui prévient toutes les manœuvres de ses adversaires et qui parvient même à les retourner à son propre avantage. La providence divine se manifeste donc dans les Pensées sous un jour original, comme une systématique parfaite, que l’apologiste invite à contempler. Le contenu de la Révélation est certes plus important que sa stratégie, mas la qualité de cette dernière est déjà une marque de Dieu».

¹³⁴ Non si dimentichi, quindi, l’esibizione del problema dell’ambiguità a livello fenomenologico. Anche qui, l’ambiguità della grazia si svela allora essere un problema cruciale come restituzione paradossale ed indecidibile momento istitutivo dello stesso sguardo fenomenologico.

Capitolo II Agostino

I. L'originarietà dell'ontologia cristiana

Alla luce delle considerazioni svolte nel precedente capitolo, non può risultare casuale il fatto che Blumenberg, nel primo testo sistematico e più estesamente sviluppato, la tesi di dottorato *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*¹, lavorasse su un ripensamento della questione fenomenologica a partire dalla storia della teologia cristiana medievale. Il documento in questione, intorno al quale ruota di fatto l'intera scommessa della presente ricerca, è un testo teoreticamente molto denso, che probabilmente per questo e per la sua forma stilistica fu in qualche misura criticato da Landgrebe o dalla commissione². Sebbene la prosa blumenberghiana sia nota per la propria sofisticatezza e densità di riferimenti, si può dire, in effetti, che pochi altri suoi testi condividono il medesimo sforzo filosofico, direi "scolastico", di adottare un rigore argomentativo e una terminologia tecnica così precisi, di matrice evidentemente heideggeriana. Non per questo, esso non si presenta come un'opera massimamente originale nel riutilizzare le categorie a propria disposizione, orientato da problemi che Blumenberg ha messo a fuoco in maniera obliqua rispetto alla propria letteratura di riferimento. Metabolizzate, infatti, alcune questioni cruciali heideggeriane, è altresì evidente che esse costituiscono solamente lo sfondo teorico di un'elaborazione nuova e personale, che emerge *in primis* dall'utilizzo principale di fonti storico-filosofiche medioevali, e che ha come obiettivo il recupero dell'esperienza storica "autentica" custodita dalla tradizione della teologia cristiana.

Come viene dichiarato esplicitamente nell'introduzione, il problema cui mira la riflessione blumenberghiana è chiarire il rapporto dell'impostazione filosofica, del suo sguardo orientato alla storicità della vita, con la tradizione. Blumenberg ricorda infatti che, se lo sguardo filosofico non si rivolge (*nach außen*) all'immobile moto degli astri, ma ha di mira quella realtà autentica interiore (*nach*

¹ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 17 Dez. 1947, copia del dattiloscritto con sigla 19:TU457700 dell'Universität-Bibliothek Kiel. La tesi di dottorato, che ha attirato l'attenzione di molti studiosi di Blumenberg ed è spesso citata, è stata oggetto di approfondita e specifica analisi solo da parte dei lavori di P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 17-69, che ha formulato l'ipotesi cruciale che qui si trovano le tracce di una precoce formulazione del problema metaforologico, di A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Vignate 2016, che mette in luce le origini heideggeriane per chiarire in che misura la "Destruktion" blumenberghiana si installi in una nuova prospettiva, focalizzata sul problema del concetto di epoca, di A. KLEIN, *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher. Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit*, Würzburg 2017, pp. 74-84, che ne dà una preziosa e puntuale restituzione sintetica, e di K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 57-159, che tende invece a storicizzarla come emblema della prima posizione "cattolica" di Blumenberg. Sebbene propenda senz'altro per quest'ultima restituzione, alcune preziose intuizioni di Fragio e dell'impostazione di Stoellger saranno riprese e sviluppate nel presente capitolo. L'originalità dell'analisi consiste però nella focalizzazione della questione storico-teologica cruciale che si annuncia nel discorso blumenberghiano, in particolare grazie alla figura di Agostino. Ho già anticipato alcune delle considerazioni che seguono nell'articolo L. BATTISTA, *Lo scarto della filosofia di H. Blumenberg. Agostino nell'evoluzione del progetto metaforologico*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» 83/1 (2017), pp. 185-240. Per una precedente ricezione italiana degli scritti accademici, cfr. anche A. BORSARI, *L'antinomia antropologica. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in Id. (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 341-418.

² K. Flasch riferisce alcune informazioni ricavate dai documenti trovati nell'archivio DLA di Marbach: Blumenberg il 18 Giugno 1948 diceva a Landgrebe che avrebbe inviato il lavoro a Siegfried Buchenau, editore responsabile della casa editrice Marion von Schröder; tuttavia, la stampa non ebbe mai luogo. Viene poi riferito che Landgrebe, quando dovette supportare la successiva tesi di abilitazione di Blumenberg di fronte alla facoltà, la lodò rimarcando il fatto che avrebbe evitato le difficoltà linguistiche della tesi precedente – che evidentemente erano state fatte notare. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., p. 57.

innen) che si rivela al singolo come motilità e mutevolezza della sua propria esistenza³, allora il peso della tradizione non può essere il medesimo che grava sulle scienze che si sviluppano secondo un continuo progresso delle conoscenze. Rimandando ora esplicitamente ad Heidegger e alla sua inconfondibile terminologia, egli sostiene che, affinché il domandare filosofico possa diventare “originario”, ossia capace di arretrare al significato esistenziale del proprio interrogare, esso deve “distruggere” o decostruire (*Destruktion*) la tradizione e le sue categorie interpretative sclerotizzate⁴. Tale *Destruktion* non consiste, tuttavia, semplicemente nel liberarsi dal peso della tradizione come autorità, quanto piuttosto nel “dischiuderla” riattualizzando il senso vivente, storico-attuativo delle sue

³ «Wo man gebannt auf den Kosmos und sein nach exakten Gesetzen faßbaren Geschehen blickt, wo die ganze dem Menschen zugängliche Wirklichkeit am Umlauf der Sphären und an der Mechanik der Körper zu hängen scheint, da muß sich der Begriff der Wirklichkeit an dieser kosmischen Unverwandtheit und *übergeschichtlichen* Gesetzmäßigkeit ausrichten. Einem solchen Wirklichkeitsverständnis kann die Geschichte des philosophischen Denkens nur im Schema des „Fortschrittes“ erscheinen [...]. Aber ist dies denn die dem Menschen *nächst* erfahrbare Wirklichkeit, durch die *hindurch* erst er anderer Bereiche gewahr würde [...]? Oder drängt sich ihm nicht vielmehr zuerst und vor allem die eigene Existenz in ihrer völlig andersartigen Struktur auf? Diese Fragen dürfen nicht voreilig und von einem heutigen Blickpunkt aus beantwortet werden; bedurfte es doch offenbar in der Geistesgeschichte immer erst außerordentliche Anstöße, ja Erschütterungen, um den „nach außen“ gewandten, immer schon außen verweilenden und sogar das eigene Selbst von außen gewahrenden Blick des Menschen „nach innen“ zu wenden» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 3). Si notino i corsivi di Blumenberg, che sottolineano la dualistica contrapposizione tra la sovrastoricità scientifica (lo sguardo che comprende il sé da fuori) e la struttura temporale dell’esistenza esperita da dentro. Naturalmente, qui Blumenberg dipende esplicitamente da M. HEIDEGGER, GA 2, *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt a.M. 1978, pp. 29-30: «Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. [...] dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden» .

⁴ Non è possibile affrontare qui, sinteticamente, un tema così delicato come quello della *Destruktion*, termine (distruzione o decostruzione) che dalla prima riflessione friburghese sino all’epoca di *Essere e Tempo* (§6) indica la disposizione fondamentale verso l’ontologia tradizionale da parte della fenomenologia ermeneutica heideggeriana. È opportuno però ricordare come il tema della distruzione sia legato a doppio filo a quello dell’indicazione formale, come dice Heidegger stesso: Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt a.M. 1985, p. 141: «Konkret ist die formale Anzeige teils da, wo sie je in Funktion kommt, prinzipiell aber im Zusammenhang mit der phänomenologischen Destruktion, als einem Grundstück phänomenologisch geistesgeschichtlicher Interpretation, ins Klare zu setzen»; e ID., *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), Frankfurt a.M. 1992, p. 248; «Bei unserer Arbeit der kritischen Destruktion (der Objektivierungen) sind diese Begriffe nicht eindeutig festgelegt, sondern sie deuten nur hin auf gewisse Phänomene, sie zeigen in ein konkretes Gebiet hin-ein, sie haben daher einen bloß formalen Charakter (Sinn der *formalen Anzeige*)». Cfr. A. ARDOVINO, *Ontologia e vita*, cit., p. 192. Ricordo ciò per evidenziare come quanto detto nel precedente capitolo, visto sotto il profilo del gesto fenomenologico dell’epochè, va tenuto presente anche a proposito del tema della *Destruktion*, intesa come attuazione del gesto di sospensione della tradizione ontologico-metafisica tradizionale. In altri termini, la *Destruktion* mira a liberare la storicità vivente, sottostante alle categorie interpretative sclerotizzate in un’ontologia sostanzialistica, a distruggere i contenuti reificati nella storia dell’ontologia per farne emergere il loro perduto senso originario d’attuazione. Per un’utilissima sintesi – che qui deve essere data per scontata, almeno in minima misura – della complessa terminologia blumenberghiana rimando a Cfr. F. VOLPI, *Glossario*, nell’edizione italiana di M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1971, 2001¹⁸, pp. 580-613.

risposte, ossia delle sue categorie interpretative⁵. In altre parole, come era stato originariamente tematizzato nel saggio di Pascal, il filosofo non semplicemente si libera delle istanze cristallizzate della tradizione, non le assume né le nega *tout court*, ma ne decostruisce la presunta oggettività e autoevidenza, sospendendole nel proprio significato attuativo-performativo.

Per questo, ancora utilizzando la terminologia e le movenze della filosofia di Heidegger, la distruzione deve riguadagnare “la storicità della storia della questione dell’essere e la liberazione in essa di una interpretazione adeguata della comprensione vivente-presente dell’essere”⁶. Come risulta dal titolo stesso, l’impianto più profondo del lavoro, è debitore *in primis* dell’impostazione heideggeriana del problema dell’“originarietà” del domandare filosofico posta in *Essere e tempo*⁷. Affascinato dal

⁵ «Das soll nicht negativ eine „Abschüttelung der ontologischen Tradition“ bedeuten, sondern ihre Zurückführung auf die ihr jeweils zugrundeliegenden „ursprünglichen Erfahrungen“. [...] Die Destruktionsforderung stellt nicht den geschichtlichen Rang ontologischer Konzeptionen infrage, sondern sie will das Ansetzen des ontologischen Fragens aus der Lebendigkeit des Wirklichkeitsbewußtseins freigeben und gewährleisten gegen den Überhang der Tradition» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 5).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit.. Il giovane Blumenberg cita e utilizza ampiamente anche altri scritti dell’ultimo periodo marburghese, immediatamente precedenti alla cosiddetta “svolta”, in particolare ID., *Vom Wesen des Grundes* (1929) in ID., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), *Wegmarken* (1919-1961), Frankfurt a.M. 1976, pp. 123-177. In essi si insisteva significativamente sulla *trascendenza* dell’esserci (ossia dell’esistenza), ossia sul suo “oltrepassare” sempre i singoli enti, nel modo dello slanciarsi in avanti [*überschwingen*] della *libertà* del progetto [*Entwurf*] nel *mondo*. («Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. [...] Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene »Art« von Grund, sondern der Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde» [Ivi, pp. 164-165]). Prima di ogni rapporto con le singole cose in quanto tali, l’esserci (l’uomo) ha già da sempre orientato in una pre-comprensione l’ambiente nel quale essi possono apparire significanti, in base al proprio libero e infondato progettarsi in avanti, che anticipa i significati nel rapporto con il “mondo”- ambiente. Questa impostazione finiva dunque per concentrarsi sul carattere *ontico* della fondazione dell’ontologia, in quanto quest’ultima è la riflessione che si insedia su un inevitabile rapporto esistenziale preliminare con l’essere che precede e fonda quello con i singoli enti. Ogni manifestazione ontica è tale per un essere-nel-mondo, ossia ha luogo sempre in una “situazione emotiva”, un rapporto *pre-predicativo* (e quindi *pre-concettuale*), “più originario”, con l’*essere* dell’ente, ossia la sua manifestazione nella totalità del pro-getto dell’esserci: «Die Satz Wahrheit ist in einer ursprünglicheren Wahrheit (Unverborgenheit), in der *vorprädikativen* Offenbarkeit von Seiendem gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei. [...] Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht im stimmungsmäßigen und triebhaften Sich-befinden inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden. Doch selbst diese vermöchten nicht, weder als vorprädikative noch als prädikativ sich auslegende, Seiendes an ihm selbst zugänglich zu machen, wenn ihr Offenbaren nicht schon immer zuvor er-leuchtet und geführt wäre durch ein Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden. *Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem*» (Ivi, pp. 130-131). È questo il periodo in cui Heidegger elabora il tema della “differenza ontologica”, ovvero l’“originaria correlazione tra mondo e comprensione dell’essere, l’“originaria coappartenenza” di rapporto all’ente e comprensione d’essere, che intende radicare maggiormente il problema dell’essere all’interno delle possibilità di auto-comprensione dell’esistenza: «Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden Seiendes in seinem Sein und Sein von Seiendem. Sie gehören wesentlich zusammen auf Grund ihres Bezugs zum Unterschied von Sein und Seienden (*ontologische Differenz*). Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß das Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die Transzendenz des Daseins» (Ivi, pp. 134-135). Uno degli esiti di questo sviluppo della riflessione heideggeriana era stata l’idea che la storia della filosofia sia considerabile come la concretizzazione dell’essenza metafisica dell’esistenza, e dunque debba essere sottoposta ad una «distruzione dell’ontologia» come reinterpretazione della metafisica sulla scorta non più della nozione di presenza e di sostanza, ma come fondata in «un’analitica ontologica dell’essenza finita dell’uomo», ovvero nella “natura” dell’esserci, da comprendere come originaria finitezza e storicità dell’esistenza, che si scopre abissalmente libera. Questo significa anche che già subito dopo il 1927 la questione della distruzione recuperava in un certo modo l’istanza genuina di un’ermeneutica della fatticità: la domanda sull’essere comincia a

modo heideggeriano di affrontare il problema della storicità, Blumenberg ne riprende il costitutivo riferimento alla “questione ontologica”⁸ quale modalità di mettere a tema, da un lato, la tendenza metafisica alla riduzione dell’*essere a ente* (ossia a “oggettivare” l’esperienza storica, a ridurre il mondo a totalità di cose irrelate, meramente disponibili, in sé indifferenti per l’esistenza) e, dall’altro, la possibilità di riguadagnare l’originarietà del rapporto estatico ed eventuale con l’essere, ossia l’originario radicamento delle “risposte di senso” nell’esistenza storica individuale. Nei termini dello stesso Blumenberg, l’ontologia è la «dottrina fondamentale dell’esperienza della realtà»⁹. La distruzione fenomenologica deve perciò ricondurre la tradizione ontologica a quelle esperienze originarie che ne costituiscono i limiti di possibilità, ossia l’apertura nei confronti della storicità dell’esistenza umana: in questo senso essa ha di mira l’oggi¹⁰. Originario è ciò che riguadagna il proprio rapporto costitutivo nei confronti dell’esistenza umana, intesa come libertà di progetto, di significazione, di elaborazione dell’angoscia che costituisce il soggetto. Ne deriva che l’originarietà non viene fatta valere *sic et simpliciter* contro il passato, ma semplicemente contro l’autorità che il passato pretende di esercitare per la comprensione dell’essere, oggettivando le risposte alle domande del filosofare e non lasciando trasparire il riferimento costitutivo alla vita che le genera. Ciò implica che – come si sottolineava già nel precedente capitolo a proposito della ragione degli effetti – la *Destruktion* è la modalità tramite cui il primo Blumenberg mette in questione il primato della teoresi e l’assolutezza tradizionale del concetto, arretrando alla sua dimensione viva, performativa e storica, ossia metaforica. Se il compito di una metaforologia sarà, successivamente, quello di liberare lo statuto della metafora dal suo stato di opacità e asservimento al concetto (e alla teoria), ossia di risalire, al di là delle sedimentazioni tradizionali, al processo storico, immaginativo e vivente della significazione, allora è bene tenere presente come questo compito di decostruzione e rigenerazione si profili in modo implicito già sotto il segno di una fenomenologia di stampo post-heideggeriano.

In questa operazione si cela, però, sin dall’inizio del lavoro, anche un aspetto di profonda critica all’impostazione heideggeriana, considerata ambigua nel trattare il problema dell’originarietà. Nell’uso concreto del concetto, infatti, l’idea di originarietà pare subire significative oscillazioni, dal momento che, piuttosto che mirare alla liberazione dei contenuti interni alla tradizione, essa pare trasformarsi e venire orientata da una concezione prescrittiva della comprensione dell’essere che finisce per contrapporre l’intera tradizione metafisica all’originarietà del primo domandare della filosofia greca. L’autore attua, perciò, una vera e propria critica allo Heidegger “ermetico” della svolta per aver individuato nell’ontologia greca, o meglio nei presocratici, un ipotetico inizio “puro” del pensare, che si sarebbe andato corrompendo a partire dall’interpretazione dell’essere come mero prodotto, sostanza

comprendersi non solo come basata sulla storicità (la struttura ontologica concettualmente chiarificata) dell’esserci, ma di fatto storica, cioè come “accadimento di un’esperienza d’essere”: cfr. A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, Napoli 1988, p. 217. Per una sintetica restituzione della questione, cfr. E. MAZZARELLA, *Heidegger a Friburgo*, in Id., *Ermeneutica dell’effettività. Prospettive ontiche dell’ontologia heideggeriana*, Napoli 1993, pp. 19-45; C. ESPOSITO, *Il periodo di Marburgo*, in F. Volpi (ed.), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 113-166. Oltre Heidegger, si ricordi anche il richiamo a N. Hartmann (1982-1950), il quale, aderendo ad una prospettiva fenomenologica husserliana, aveva delineato l’esigenza di un’“ontologia critica”. Cfr. N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, De Gruyter, Berlin - Leipzig 1935.

⁸ Come riporta K. Flasch, nel suo esemplare di *Essere e Tempo*, accanto al passaggio che recita „Alles Entspringen im ontologischen Felde ist schon Degeneration” [M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 442], Blumenberg annota: „Ontologisches Prinzip für das Verständnis von Geschichte”. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., p. 59

⁹ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 4. Come rileva perfettamente K. Flasch, l’interpretazione blumenberghiana dell’ontologia non ha solo Heidegger alle proprie spalle, ma anche i citati Nicolai Hartmann e alcuni neoscolastici, come il maestro francofortese di Blumenberg, il gesuita Caspar Nick. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., p. 58.

¹⁰ «Er [der leitende Begriff der Ursprünglichkeit] ist zugespitzt gegen der verdeckende Vorrang der Vergangenheit als auf ihr sachliches Recht unbefragter und unfragwürdiger Autorität in diesem Heute, nicht gegen die geschichtliche und als solche ihrem Recht nach ausgewiesene Gegenwärtigkeit des Vergangenen in der heutigen Wirklichkeit» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 5)

e, quindi, semplice presenza, quasi che l'originario significasse metafisicamente situarsi all'origine¹¹. Originario deve invece essere considerato ciò che si fa valere *dentro* il processo della ricezione della tradizione, come quel sapere capace di riattingere al movimento (metaforico e "progettuale") della significazione¹².

Ripetuto in altri termini, la *Destruktion* non mira a quella che egli aveva definito già nell'articolo su Pascal come "la nuda verità", ma ad abitare dentro la tradizione per riguadagnarne il retro-collegamento con il mondo della vita. Nel momento in cui, invece, Heidegger contrappone tutta la metafisica all'originario accadimento d'essere che si sarebbe manifestato all'origine del pensare occidentale, in Grecia, egli costruisce una sorta di "filosofia della storia" che rischia di ricadere in un misticismo della verità primordiale, rispetto alla quale tutto è escrescenza o caduta. Capovolgendo il discorso heideggeriano, Blumenberg ritiene quindi che proprio l'epoca medievale, da Agostino fino alla scolastica – periodo che Heidegger aveva bollato come quintessenza dell'impostazione metafisica e come sclerotizzazione del filosofare in mera tradizione dottrinale¹³ – risulti paradigmatica per porre fino in fondo il problema dell'originarietà. Sin da subito, il giovane cattolico Blumenberg deve, allora, smarcare la sua interpretazione dalla restituzione della scolastica come traiettoria della "*Seinsvergessenheit*", culminante nell'impostazione cartesiana. Ricordiamo, infatti, come fosse innanzitutto Cartesio l'oggetto della critica heideggeriana alla tradizione metafisica, perché egli avrebbe ricondotto l'interezza del domandare filosofico al problema della *certezza* e a quello del metodo della conoscenza. Secondo una prospettiva critica condivisa dal giovane Blumenberg, Cartesio ha ridotto l'intero problema dell'essere a quello della sostanza, ossia a ciò che assicura la stabilità, determinabilità e misurabilità della realtà, a partire dal bisogno di autoassicurazione del soggetto conoscente. Così facendo, egli avrebbe precluso alla totale dimenticanza della vera esperienza della storicità umana, dando impulso a quel processo di riduzione della conoscenza all'evidenza che produrrà la crisi della filosofia moderna. Certamente, questo processo può vedersi già anticipato nella ricezione di Aristotele nella scolastica, ma il problema rappresentato dalla filosofia medievale non può essere ridotto a mero preludio

¹¹ «Weniger in der entwerfenden Vorgabe des die Destruktion fundierenden Ursprünglichkeitsbegriffes, als in der Orientierung und dem Vollzug dieser selbst wird sichtbar, daß für Heidegger Ursprünglichkeit als adäquate Bezogenheit geschichtlich-genuinen Wirklichkeitsbewußtsein und dessen autochthoner Auslegung nicht eindeutig die leitende Idee bleibt. Während die Destruktion zunächst das gegenwärtige Wirklichkeitsbewußtsein und seine ontologische Auslegung vom verdeckenden Überhang traditioneller Elemente zu begreifen hätte und ferner rückgreifend dasselbe für ein ursprüngliches Verständnis vergangener Epochen der Ontologiegeschichte leisten könnte, drängt sich bei Heidegger das Abzielen auf die Möglichkeit einer absoluten *Normgebung* des Seinsverständnisses auf. Ob freilich die Existenzanalyse dies zu leisten bestimmt ist [...] oder ob die *Ursprünge* selbst der Philosophiegeschichte die Norm von *Ursprünglichkeit* abzugeben hätten, das bleibt ungeklärt. Vieles – zumal wenn man den Umkreis der Zeugnisse über „Sein und Zeit“ hinaus erweitert und den Fortgang des Heideggerschen Denkens einbezieht – deutet auf die Neigung hin, das frühgriechische Denken, eben die uns erreichbaren Ursprünge des Philosophierens, als normativen Hinblick des Ursprünglichkeitsbegriffes zu nehmen» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 6).

¹² «Die Leitidee der Ursprünglichkeit verweist auf diese geschichtliche Horizontgebundenheit des Seinsverständnisses. Das bedeutet keine Relativierung der Ontologie, wenn man eine solche nicht schon darin zu sehen glaubt, daß Wirklichkeit nur in faktisch-geschichtlichen Horizonten und nicht in einem absoluten An-sich dem Menschen gegeben ist; diese „Relativität“ allerdings ausschalten zu wollen, würde heißen, ein anderer Subjekt der Philosophie zu unterschieben als den Menschen. [...] Die derart umrissene Leitidee von Ursprünglichkeit läßt sich nicht hier oder dort in der Geschichte der Ontologie als erfüllt lokalisieren, um alle übrigen geschichtlichen Ausprägungen unter den Titel des Abgleitens und Verfallens zu stellen» (Ivi, p. 11).

¹³ In *Sein und Zeit*, infatti, questi aveva criticato l'interpretazione "teologica" dell'essere come *ens creatum*, in quanto essa avrebbe ridotto gli enti a meri prodotti di una causa ultima, quindi avrebbe compreso l'"essere" sempre solo come quel sostrato che garantisce eternamente la presenza della realtà e che consente al soggetto di elevarsi ad un piano a-temporale di conoscenza, senza interrogarsi sull'inquietante dimensione della sua libertà storica. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 33: «Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes». Sulla differenza tra l'interpretazione della *Destruktion* heideggeriana e quella blumenberghiana, evidentemente incentrata intorno al problema della liberazione della storicità e dell'approccio pre-teoretico con la totalità della realtà, cfr. A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Vignate 2016, pp. 57-66.

del cartesianesimo: piuttosto Cartesio rappresenta una *Überholung* dell'ontologia scolastica, compiuta tramite un recupero dell'orientamento cosmologico della filosofia antica¹⁴.

In questo ultimo punto si deve individuare il vero scarto del giovane Blumenberg rispetto ad Heidegger: l'atteggiamento "metafisico" (che indica quell'impostazione che tende all'oggettivazione e alla neutralizzazione dell'infondatezza storica della realtà) viene, infatti, significativamente identificato nella tendenza predominante del pensiero greco, di tipo cosmologico¹⁵: è la dottrina platonico-aristotelica – non quella cristiana – che pensa l'essere degli enti sempre e solo come "prodotto" di cause, rimanendo all'interno di una logica di risalimento al fondamento statico. Il bisogno del pensiero antico è sempre stato quello di ridurre l'inquietante dimensione del divenire alla staticità rassicurante di leggi naturali o di fondamenti ontici, quindi accordando pieno privilegio metafisico alla "presenza" come modalità dell'essere¹⁶. Esso non si è posto, perciò, la domanda più radicale sul fondamento della realtà, ossia sulla libertà e storicità che fanno da sfondo alle nostre categorie ermeneutiche, ma piuttosto si è mosso sin dall'origine alla ricerca di una dimensione ontologica fissa ed eterna cui ancorare le nostre categorie conoscitive. Ciò che ha permesso di modificare la tendenza oggettivante del sapere, che tende

¹⁴ «Vielmehr steht Descartes schon in einem anderen Horizont und repräsentiert nicht mehr den Gehalt der scholastischen Begriffe, die er verwendet. So ist der cartesische Substanzbegriff in seiner Starrheit der des ein für allemal Meßbaren und quantitativ Bestimmaren. Der Einbruch mathematischer Strukturmomente in die Ontologie, der schon beim späten Plato bedeutsam wurde, wiederholt sich her mit der Mächtigkeit der Anzeige des naturwissenschaft-technischen Zeitalters, welches erst in seinem Endergebnis in einer radikalen Entsubstantialisierung und Funktionalisierung diesen Ansatz selbst ad absurdum geführt haben wird. Was also an Descartes sichtbar wird, das könnte man eher als eine Überholung der scholastischen Ontologie durch die kosmologische Orientierung der Antike, denn als Ergebnis der mittelalterlichen Seinsphilosophie selbst charakterisieren. Freilich kann man den Ansatz dieser Überholung schon in der Hochscholastik, und zwar mit der Vollrezeption des Aristoteles, erkennen; aber eben dieses Faktum muss gerade als *Einbruch* in die Ursprünglichkeit des christlichen Seinsverständnisses gewertet werden» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 8),

¹⁵ «Von seinen Anfängen her ist das griechische Denken wesentlich kosmologisch bestimmt. [...] Noch im reifen Stadium des griechischen Denkens läßt sich zeigen, daß die allgemeinsten und fundamentalen Konzeptionen der Philosophie sich an bestimmten engeren Gegenstandsbereichen exemplarisch orientieren [...]. Das gilt in hohem Maße noch und gerade für Aristoteles, der den kosmologischen Trieb der Griechen zu höchster Universalität führt» (Ivi, pp. 21-22). Sottolinea correttamente questo aspetto come cruciale A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora*, cit., pp. 66-67.

¹⁶ Blumenberg sottolinea che la domanda sull'essere, pur esplicitamente formulata dai greci, sia scivolata sulla questione del rapporto di derivazione tra gli enti, in cui in gioco è il problema cosmologico del divenire. In altri termini, non si dà domanda sul fondamento infondato del rapporto con gli enti, ossia sulla storicità e finitezza dell'esserci, ma si reifica la domanda sul senso in domanda sulla provenienza e sulle cause delle cose, dimenticando il rapporto con l'essere: «Für ihn (Aristoteles) ist Philosophie - zugleich als Prototyp der Wissenschaftlichkeit überhaupt – das Fragen nach den Grund als Ursprung. Grund ist bestimmt als das Woher des Seienden. [...] Das Seiende weist als Gewordene auf da Woher seines Werdens zurück; aber dieses Werden begründet nicht, daß es überhaupt ist, sondern es ist nur die Bewegung des immer schon Seienden durch seien sich verändernde Bestimmtheit hindurch zu dem so und so Bestimmten hin. [...] Entscheidend ist, daß in dieser Ursachmetaphysik die ontologischen Möglichkeiten der Frage nach dem Seinsgrund schon als ausgeschöpft erachtet werden [...] Bei Aristoteles wird die Frage nach dem Seinsgrund eingengt auf die Frage nach der Herkunft der gewordenen Gestalt. Der kosmische Vorgang ist ein Gestalt- und Formprozeß; das Auseinander-Hervorgehen von Seiendem aus Seiendem ist der Inbegriff der kosmischen Verläufe, das Problem der Herkunft und Ableitung demgemäß der Inbegriff des kosmologischen Fragens. [...] Eine der meistumstrittenen Fragen der Aristotelesrezeption der Scholastik, die „aeternitas mundi“, ist der ins Doktrinale übertragene Titel für die Unfragwürdigkeit eines absoluten Seinsgrundes bei Aristoteles» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 21-22.). Condivido quindi l'osservazione di Flasch, che evidenzia come Blumenberg tenda ad omogenizzare la riflessione greca sotto il segno di Aristotele e dell'impostazione fisico-cosmologica, sebbene l'intuizione dietro la critica di stampo heideggeriano debba essere intesa in senso molto più lato, come denuncia di una tendenza del sapere alla copertura della propria origine esistenziale, nell'idea del puro spettatore Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 82-87. Noto, infine, come Blumenberg usi lo studio di Aristotele di W. BRÖCKER, *Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1935.

ad assicurare il soggetto nella posizione del puro teoreta, spettatore di una realtà assoluta, è stata l'irruzione dell'esperienza della storicità connessa ad un fenomeno totalmente nuovo: il *cristianesimo*.

«Der Einbruch des Christentums in die antike Welt bedeutete eine Versetzung und Neuzentrierung des Wirklichkeitshorizontes von geschichtlich einzigartiger Radikalität»¹⁷.

Il presupposto dell'intera tradizione filosofica medievale è del tutto diverso rispetto alle premesse del filosofare greco: una religione incentrata intorno ad un annuncio apocalittico di redenzione escatologica. L'eternità e l'armonia del cosmo antico vengono inevitabilmente scosse dall'irruzione del messaggio di salvezza come evento storico-apocalittico: di fronte alla nuova salvezza extramondana la realtà non può essere ridotta alla statica immutabilità delle leggi naturali del divenire. In questa rivendicata esperienza di esposizione umana all'evento e al nuovo¹⁸ – così lascia intendere Blumenberg – il cristianesimo sottrae il terreno alla metafisica e all'ontologia classica. In esso, l'uomo viene strappato dall'antica sicurezza dell'essere per essere assegnato alla “cura della propria salvezza” (*Sorge um sein Heil*)¹⁹.

Non sfugge certamente il riferimento heideggeriano alla “cura”²⁰: Blumenberg intende così specificare che, se si è data, storicamente, una filosofia “originaria” capace di far valere all'interno delle proprie categorie l'esperienza più profonda dell'assoluta fatticità e storicità umana, essa è sorta dalla contaminazione della filosofia greca con la fede cristiana. L'accesso privilegiato per comprendere la filosofia scolastica è confessato essere Agostino, ossia colui che ha rifiuto e assorbito l'eredità del pensare filosofico greco in una riflessione totalmente nuova, orientata dalla forza della concezione cristiana della realtà.

«Das leitende Prinzip der Ursprünglichkeit legt einen anderen, prospektiven Zugang zur mittelalterlichen Scholastik nahe, der mit dem Namen *Augustinus* bezeichnet ist»²¹

Il giovane Blumenberg pensa che proprio nella riflessione di Agostino e della successiva tradizione agostiniano-francescana si possa rintracciare la capacità di ricondurre le categorie filosofiche alla loro dimensione storico-esistenziale. L'ontologia heideggeriana diventa così lo sfondo teorico per riscoprire la profondità e la radicalità della riflessione medievale: in questi termini, l'impostazione heideggeriana si accosta anche al tentativo di rilettura della metafisica teologica operata dal filosofo Peter Wust, citato da Blumenberg²². In questa operazione non si tratta, però, solo di salvare la scolastica dalla cosiddetta “distruzione dell'ontoteologia”, ma soprattutto di capire come *dentro di essa* accada già qualcosa come una “*Destruktion*”. L'interesse per la filosofia medievale è dato proprio dal fatto che essa continua ad utilizzare categorie elaborate storicamente nel contesto dell'antichità classica e pagana, ma le sospende nel loro compimento metafisico, riferendole ad un rapporto estatico con il fondamento dell'essere, ossia Dio. In questo aspetto si nasconde l'osservazione filosoficamente più profonda e rilevante che l'autore vuole far valere contro Heidegger: l'originarietà non può essere una dottrina

¹⁷ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 2

¹⁸ In questo riferimento al *novum* cristiano non si può non vedere un riconoscimento del carattere escatologico come dimensione peculiare del cristianesimo, ossia il fatto che la qualità positiva di “*novum*” è in realtà esattamente un portato cristiano, per il quale la rivelazione dispiega un'eccedenza costitutiva rispetto alla disponibilità del presente e delle sue fondamenta.

¹⁹ Ivi, p. 3

²⁰ Termine chiave dell'analitica esistenziale heideggeriana che intende restituire la dimensione già da sempre immersa nei propri comportamenti mondani dell'Esserci (*Dasein*), ossia il suo essere davanti-a-sé, gettato, dell'essere-nel-mondo, che è un essere-presso-le-cose. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., §39-45, 57, 63-65.

²¹ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 8.

²² P. Wust (1884-1940), sotto l'influsso di Max Scheler, aveva proposto una reinterpretazione della metafisica cristiana come scaturente dall'esperienza esistenziale. Cfr. P. WUST, *Der augustinish-franziskanischen Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit*, in «Wissenschaft und Weisheit» 1 (1934), pp. 3-7. L'attrazione verso l'esistenzialismo è testimoniata anche dalla citazione di J. WAHL, *Realism, Dialectic and the Transcendent*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 4 (1944), pp. 496-506.

dell'essere opposta *tout court* alla storia della metafisica, ma, come detto precedentemente, deve essere considerata come ciò che si fa valere *dentro* il processo della ricezione della tradizione, come quel sapere capace di *rivivificare* le forme di significazione della realtà alla luce di un riorientamento generale dell'esperienza. Non si tratta di delineare una comprensione dell'essere a partire da un'analisi esistenziale, né di indicare nelle origini del filosofare la prima luce da cui germina la storia dell'essere. Proprio là dove il peso dell'autorità tradizionale ed il processo della ricezione diretta delle *auctoritates* sembrano essere massimi, l'occhio acuto del filosofo deve avere di mira la "ricezione indiretta": quell'approccio che evidenzia «l'unità e la totalità dell'esperienza della realtà», l'integrità del rapporto con essa che costituisce «*das außertheoretische Fundament der Seinsinterpretation*»²³. Il cristianesimo rappresenta perciò il cuore dei problemi, perché, pur avendo inizialmente recepito le categorie della riflessione antica, ne avrebbe modificato l'intenzione profonda, quella dell'assicurazione della presenza dell'ente, richiamando al loro statuto attuativo storico-esistenziale le elaborazioni dottrinali precedenti e riportando radicalmente l'ontologia alla sua "destabilizzante possibilità di domanda"²⁴.

Si noti come ad Heidegger sia addebitato allora proprio quel difetto di radicalità decostruttiva che nel precedente capitolo, a proposito del saggio su Pascal, era stato avanzato a proposito della critica illuministica che presume di liberarsi *tout court* delle categorie tradizionali di significazione, attingendo ad un piano originario "in sé". Al contrario, Agostino e Pascal sono pensatori del massimo interesse perché capaci di stare dentro la tradizione metafisica decostruendola, ossia stando dentro la tensione irrisolvibile tra, da un lato, il bisogno di strutture di significazione, di assicurazione di un senso unitario e continuo della realtà, e, dall'altro, l'esperienza della radicale fatticità umana²⁵. Entrambi consentono – con parole che Blumenberg non usa ancora – di "metaforizzare" e ricomprendere la tradizione sotto il profilo del suo "senso performativo", ossia di assorbirla senza esserne gravati, di sospenderne la verità assoluta, pur conservandone la validità. Insomma, non si tratta di uscire dalla metafisica tramite una filosofia originaria (sia pure essa la stessa analitica dell'esistenza), pena la ricaduta in una nuova ingenua oggettivazione.

Già a quest'altezza, si può intuire dunque la massima importanza di questo testo: come per l'articolo su Pascal, l'interesse di Blumenberg muove dalle questioni teoretiche della filosofia heideggeriana verso quella tradizione filosofica cristiana (chiaramente identificabile nella traiettoria dell'agostinismo) che è alla base dei processi di storicizzazione e decostruzione della metafisica antica. Piuttosto che mirare ad una formalizzazione della domanda sull'essere, Blumenberg si preoccupa di liberare le modalità di accesso all'autentica storicità dell'esistenza custodite dal linguaggio della tradizione. Il cristianesimo e l'agostinismo sono confessati essere l'oggetto privilegiato di una tale operazione, perché all'interno di essi si può rintracciare evidentemente un dispositivo di "autodecostruzione" o "autodistruzione" (*Selbstdestruktion*) storicamente determinante per comprendere la stessa possibilità del gesto fenomenologico:

«Gerade das wird die vorliegende Untersuchung zu erweisen haben, daß diese innere Spannung auch die in einmaligem Maße von der Autorität der Tradition in Anspruch genommene Philosophie des christlichen Mittelalters zu einer Art *Selbstdestruktion* aus der Kraft ihrer genuine Erfahrungen heraus treibt. So wenig also

²³ Cfr. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., pp. 12-14, 78-92.

²⁴ «Diese Darstellung [...] zielt darauf zu zeigen, wie in dieser Auseinandersetzung die Ontologie überhaupt erst wieder zu ihrer fundamentalen Fragemöglichkeit kommt» (Ivi, p.34).

²⁵ «Die Reflexion des Mittelalters, zumal in seiner augustinischen Linie, ist geradezu angetrieben von dem Grunderlebnis dieses Kontrastes zwischen Faktizität und Kontingenz der Wirklichkeit, in der sich der Mensch vorfindet, und der Gewißheit und Sicherheit, mit der er sich den Seinssinn erschlossen weiß» (Ivi, p. 10). Condivido quindi il giudizio di O. Müller, che così sintetizza lo scritto di abilitazione: «Sie ist in gewisser Hinsicht eine Auseinandersetzung mit Heidegger gegen Heidegger. Blumenberg greift Heideggers Gedanken der Destruktion der Geschichte der Ontologie aus Sein und Zeit auf und zeigt, dass dieser in seinem Ziel – durch die Analytik des Daseins zu einer gewissen Ursprünglichkeit des Seins durchzudringen – ungerechtfertigterweise eine ontologische Position unterschlägt, die bereits in der Scholastik ausgearbeitet wurde. [...] Natürlich liegt in Blumenbergs Analyse eine Provokation, da sich Heidegger zunehmend von den theologischen Anfängen seiner Philosophie distanziert hat: gerade im Katholizismus findet sich nun doch ein authentischer Zugang zum Sein» (O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., p. 51)

Ursprünglichkeit ein beliebiger noch ein spezifisch „moderner“ Anspruch des Philosophierens ans sich selbst ist, so wenig ist Destruktion ein Zuwachs für das philosophische Verhalten – es sein denn als explizites Postulat»²⁶

Non può che sorprendere l'emersione precoce di questo tema della *Selbstdestruktion*, soprattutto considerando gli straordinari echi filosofici, da Derrida a Nancy, che esso produce²⁷. Al di là di mere suggestioni, è indubbio però che esso intenda suggerire un – inatteso – rilancio anti-heideggeriano del problema del cristianesimo come fenomeno storico determinante per comprendere la possibilità, interna alla tradizione filosofica, di critica alla metafisica e ai suoi sistemi di chiusura e immunizzazione rispetto all'esperienza destabilizzante della storicità e della finitezza. Siamo qui in presenza di una sorta di implicita tesi della “secolarizzazione”, o – meglio – di auto-secolarizzazione cristiana?

Blumenberg non pare interessato ad una sistematica ricostruzione della matrice storica della filosofia heideggeriana, ossia ad analizzare – pur riconoscendole – le dipendenze della sua analitica esistenziale dalla rilettura di Agostino²⁸. Eppure, è significativo che egli sembri riattingere ad intuizioni fondamentali che si collocano alle radici del pensiero di Heidegger, il quale aveva elaborato nella prima fase della sua riflessione il problema di un'ermeneutica della vita fattizia proprio a partire dal confronto con l'esperienza religiosa cristiana. Come già ricordato, le principali questioni teoriche della filosofia heideggeriana, a cominciare dal fondamentale bisogno di risalimento ad un rapporto pre-teoretico con il mondo, si sono infatti sviluppate parallelamente ai corsi friburghesi dedicati alla mistica, a Paolo ed Agostino²⁹: la critica di Blumenberg sembra, quindi, rilanciare esplicitamente, contro l'evoluzione in senso ontologico e formalizzante della ricerca heideggeriana – passata dalla riscrittura della filosofia greca e di Aristotele sulla base delle categorie della temporalità guadagnate precedentemente –, l'Heidegger fenomenologo della vita religiosa cristiana. Così, assolutamente rivelativo appare il nome di Agostino: ricordo, infatti, come moltissime delle analisi sulla tendenza deietiva della vita, quindi sulla modalità di essere “già da sempre occupati” nel mondo, restituito come cura (*Sorge*), siano per la prima volta rintracciabili – e per questo sembrano scaturirne – nel corso tenuto da Heidegger sull'Ipone³⁰. Il filosofo di Meßkirch manterrà un profondo legame con Agostino, ed in particolare con le *Confessioni*: fino ancora all'inizio degli anni '30 ne consiglia assolutamente la lettura e la include

²⁶ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 6.

²⁷ J.-L. NANCY, *La décloison. La Déconstruction du Christianisme*, Paris 2005. Sulle affinità e le possibili intersezioni tra alcune intuizioni di Blumenberg e di Derrida, sono presenti alcuni interessanti contributi: C. DEMARIA, *Metaforologia e grammatologia: illeggibilità del mondo e indecidibilità del testo*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 109-140; che però trascura tendenzialmente la critica di Derrida a qualsiasi paradigma metaforologico; quindi P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 207-252; e D. MENDE, *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München 2013, in particolare pp. 189-245, che invece fanno giustamente interagire la riflessione blumenberghiana con la polemica di Derrida contro Ricoeur. Entrambe, purtroppo, non mettono a fuoco il nesso che unisce la questione metaforologica al problema heideggeriano della *Destruktion*, quindi – in Blumenberg – al problema della secolarizzazione. Su alcuni aspetti della questione si tornerà più avanti

²⁸ «Überall, wo nur engeren Ausschnittes der philosophischen Problematik behandelt werden, konnten denn auch mit Fleiß „Vorläufer“ für diesen oder jenen Zug der Existenzanalyse gefunden werden. Aber wenn etwa auf die augustinische Anthropologie hingewiesen wird, wie Heidegger selbst es tut bzw. nahelegt, dann gibt es im Grunde doch nur einen Bezug zur Existenzanalyse: die Totalität des Fragens selbst hier wie dort; dagegen ist es von geringer Bedeutung, daß die Existenzanalyse „u.a. aus einer Interpretation der augustinischen Anthropologie erwachsen ist“ (R. Schneider, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt a.M. 1938)» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 7).

²⁹ Le trascrizioni di questi corsi sono state raccolte in M. HEIDEGGER, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1995. In realtà, dei lavori di fenomenologia della religione aveva già dato notizia O. PÖGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963; 1990³, pp. 36ss.

³⁰ Rimando, per un'analisi approfondita, sempre ad A. ARDOVINO, *Esistenza ed effettività*, cit., pp. 113-137. Cfr. anche C. ESPOSITO, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento / 1*, Roma 2000, pp. 87-124.

nelle esercitazioni dei propri corsi³¹; significativamente l'origine del percorso filosofico di due allievi di Heidegger, Arendt e Jonas (quest'ultimo, peraltro, amico di Blumenberg e da lui spesso citato), partirà proprio da una riflessione su Agostino³².

Questa capacità di intuire la profondità e la provenienza teologica della riflessione heideggeriana si deve ricondurre anche alla direzione di Ludwig Landgrebe (1902-1991) fenomenologo ed ex-assistente di Husserl tra il 1923 ed il 1930, il quale conosceva forse questi corsi. In ogni caso, la figura di Landgrebe risulta di assoluto rilievo, dal momento che il primo lavoro blumenberghiano sembra inserirsi nei binari di una traiettoria interpretativa già aperta, in realtà, dal maestro, di cui Blumenberg era allievo proprio ai tempi della stesura e della pubblicazione della sua opera maggiore, *Fenomenologia e metafisica*³³ (1949). Questi riprendeva soprattutto il pensiero dell'ultimo Husserl, per riconoscere tuttavia l'esigenza di una *reciproca integrazione* con quello di Heidegger. In *Phänomenologie und Metaphysik* – opera che qui merita di essere brevemente richiamata e sintetizzata – l'indagine si apre con il riconoscimento dei limiti della riduzione trascendentale husserliana, il cui pericolo è cadere in una determinazione astratta e idealistica della soggettività, quella della pura coscienza, che escluderebbe da sé la dimensione trascendente e fattizia della vita³⁴. Anche Landgrebe ritiene quindi che la fenomenologia possa andare avanti solo affrontando il problema sollevato da Heidegger: ossia la decostruzione del presupposto teoretico husserliano del “puro spettatore”, non coinvolto, e la considerazione di questo atteggiamento come uno dei modi derivati del movimento di auto-attuazione della vita stessa³⁵. Proponendo quindi una reinterpretazione parallela della storicità del mondo-della-

³¹ Si veda in proposito la lettera riportata all'amica Elisabeth Blochmann del 12 Marzo 1933 (M. HEIDEGGER – E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach 1990, p. 62), riportata in nota da A. ARDOVINO, *Esistenza ed effettività*, cit., p. 116.

³² H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin 1929; H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930. Del resto, il nome di Agostino si staglia anche dietro a quelli di Lutero e Kierkegaard, che Heidegger confessa essere due dei suoi quattro punti di riferimento, insieme ad Aristotele e Husserl: «Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, de jener hasste. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mit Husserl eingesetzt» (M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt a.M. 1988, pp. qui p. 5).

³³ L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.

³⁴ «Selbst wenn zugegeben wird, daß die Frage nach der Subjektivität des Menschen und ihrer Geschichtlichkeit den Vorrang haben muß vor der Frage nach der Geschichtlichkeit der Weltgeschichte, [...] so bleibt doch die Frage, ob der Boden nicht zu eng ist, wenn die Subjektivität in ihrer Geschichtlichkeit als *Bewußtsein* bestimmt wird. Ist nicht Bewußtsein nur *eine abstrakte Bestimmung* des Menschen, nur ein *Moment* seiner konkreten, vollen Menschlichkeit seiner konkreten Lebendigkeit? [...] Ist nicht die volle menschliche Natur der Träger der Geschichtlichkeit, und die *Geschichtlichkeit des Bewußtsein* nur ein *Abglanz der Geschichtlichkeit des Lebens*? [...] Muß nicht an Stelle des *Bewußtsein* das *Leben* treten, freilich nicht in einem naturalistischen Sinne, sondern in dem Sinne, in dem es von Dilthey charakterisiert wurde als das von innen Bekannte, so wie es im konkreten Erleben und Verstehen gegeben ist? [...] Und was noch weiter führt: kann die genetische Enthüllung der Geschichte des Bewußtseins wirklich auf konkrete, lebendige Geschichte führen, da doch nach Husserls eigenster Absicht alle Intentionalanalyse, statische sowohl genetische, es nicht mit faktischen Zusammenhängen des Bewußtseingeschehens, bzw. mit faktischen Korrelatverhältnissen von Gegenstand und intentionalen Gerichtetsein-auf zu tun hat, sondern mit *Wesenszusammenhängen*? [...] Liegt nicht in der Orientierung an der Subjektivität qua bewußter und das ist intentionale gerichteten Subjektivität schon die Richtung weg von der Konkretion des geschichtlichen Lebens in den Bereich der reinen Idealitäten, der reinen Wesenszusammenhängen und Wesenheit und, als deren Korrelat, in den Bereich einer sie erschauenden abstrakten Subjektivität? » (Ivi, pp. 29-31). Il capitolo in questione era stato già pubblicato nel 1939: Cfr. anche Cfr. L. LANDGREBE, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, in «Revue Internationale de Philosophie» 15 (1939), pp. 277-316

³⁵ «Einen Hinweis auf die Richtung, in der wir suchen müssen, geben die zahlreichen Stellen in Sein und Zeit, in denen sich Heidegger gegen das theoretischen „nur hinsehen“ des „unbeteiligten Zuschauer“ wendet als die Weise, in der sich nach Husserl die Welthabe und Erfahrung ermöglichender Strukturen der Subjektivität und von da aus der Sinn des Seins überhaupt erschließen sollen. Nicht die Reflexion des unbeteiligten Zuschauers könne es sein, die das leistet, sondern nur der Vollzug der Existenz selbst; und alle Philosophie hat nur die Funktion, die schon immer geschehende Metaphysik ausdrücklich werden zu lassen» (L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, cit., p. 90; cfr. anche le seguenti).

vita husserliano e dell'essere-nel-mondo heideggeriano³⁶, Landgrebe si distanziava anche dallo stesso Heidegger considerando l'obiettivo della riduzione fenomenologica una *riattualizzazione* della metafisica, ossia un rilancio delle possibilità della conoscenza come riconnessione del soggetto finito con la totalità dell'essere assoluto³⁷.

La parte più interessante del lavoro è, però, quella relativa alla riformulazione del problema husserliano dell'intersoggettività: la modalità con cui, infatti, la coscienza singola viene in contatto con l'assoluto irriducibile alla coscienza è quella dell'assoluta trascendenza della soggettività altrui, che si annuncia nell'apertura di un mondo come oggettivo, ossia valido anche per altri³⁸. Da esso, il filosofo deriva la priorità originaria dell'esperienza del "tu", ossia dell'alterità irriducibile alla riduzione egologica, come condizione trascendentale dell'evidenza, che precede la distinzione tra conoscenza e sentimento³⁹. Si noti come Landgrebe presenti questa problematica come una modalità di riconquistare un motivo fondamentale dell'intera filosofia occidentale, perduto con l'imporsi del cartesianesimo, ossia quello della trascendenza divina – l'assoluto come soggettività assoluta dell'Altro – che si annuncia dentro la soggettività come "tu" della sua interlocuzione. Il riferimento immediato è, guarda caso, ad Agostino:

«Ohne ausdrücklich auf Augustinus zurückzugreifen und vielleicht ohne sich über diese Beziehung überhaupt Rechenschaft zu geben, setzt Husserl die Augustinische Einsicht in den Vorrang der Erfahrung des Du für alle Selbstgewißheit des Ich und für all sein Wissen wieder in ihre Recht ein. Für Augustinus ist das unmittelbare Vernehmen des Anrufs Gottes die letzte Wurzel alles Wissens des Ich von sich selbst und damit das Ich selbst allererste konstituierende Erlebnis. Dieses Vernehmen ist nicht ein Akt des Intellekts, der bloßen Erkenntnis, es ist aber auch nicht eine bloß gefühlmäßige Gewißheit, sondern es steht jenseits der uns geläufigen Unterscheidung von Glauben und Wissen, und bezeichnet eine totale Befindlichkeit, die ursprünglicher ist als alle solche Unterscheidungen von Aktarten oder Seelenvermögen. [...] Erst durch diese Einsicht wird es möglich, die Descartes'sche Enge des Ego zu überwinden und der Augustinischen Lehre von dem Vorrang der Evidenz des Du

³⁶ Ivi, pp. 101-131.

³⁷ «Den Weg zum Absoluten nirgends anders mehr suchen zu können als in der Tiefe der Subjektivität, ist das Schicksal, dem auch diese Ausgangssituation der Phänomenologie unterstellt ist. Aber kraft ihrer Methode gibt sie die Möglichkeit, die Subjektivität in ihrer Mächtigkeit so zu verstehen, daß das Zurückgeworfensein auf sie in ihrer radikalen Vereinzelung nicht wie bei Heidegger ein Stehenbleiben bei der Faktizität endlichen Daseins bedeutet, sondern daß sich diese Faktizität der je-eigenen Subjektivität, dieses Residuums der Weltvernichtung, als der Eingang zur Metaphysik, zur philosophischen Erkenntnis des Absoluten und der endlichen Subjektivität in ihrer Beziehung zur absoluten Subjektivität, zum Absoluten als Subjektivität erweist, womit die philosophische Erkenntnis ihre ursprüngliche Funktion der Bindung der endlichen menschlichen Subjektivität an das Ganze des absoluten Seins wieder erhält» (Ivi, pp. 166-167). Si noti, comunque, la presa di distanza da Heidegger e dal suo volersi attenere alla finitezza o a come la vita è abitualmente o per lo più, che anche Blumenberg farà propria.

³⁸ «Die Welt ist *objektiv als intersubjektiv*. Ich bin auf sie intentional bezogen, genauer gesagt nicht auf die Welt, sondern auf Dinge in der Welt, auf weltlich Seiendes in der Weise, daß zum Sinne seiner Gegebenheit gehört nicht „nur für mich, sondern auch für die Anderen“ [...] ein anderes „Subjekt“ gegeben ist, ein Seiendes, das selbst ist in der Weise des Habens eines [...] Bewußtsein. [...] Diese Korrelation zwischen dem Gedanken eines Seienden und dem Gedanken eines möglichen Subjekts, für das es seiend ist, ist unaufhebbar» (Ivi, p. 171).

³⁹ «Das gehört zum Sinn der Gegebenheit des Anderen, des Du: daß er mehr ist als in System intentionaler Pole, daß er selbst bewußtseinsmäßig gemeint und erlebt ist als Zentrum eigener intentionaler Leistungen. [...] So ist die Weise der Gegebenheit des Du, des Andere, eine viel ursprünglichere als die des bloßen Dinges, des Objekts, und wir verstehen nicht, was unsere Welt als Korrelat unseres Ich-bewußtsein ist, wenn wir sie einfach von ihren fertigen Produkten her, deren eines mein den Objekten gegenübergesetztes Ichsubjekt selbst ist, als eine Welt von Objekten aufzubauen suchen. Dies ursprünglicher Art der Gegebenheit des Du, des Anderen, hat nichts mit Gefühlen zu tun, sondern ist eine Weise der Gegebenheit, die ursprünglicher ist als die Scheidung von bloßem Erkennen und Gefühl. *Sie ist also eine Evidenz, die mit zum Bestand dessen gehört, was unser Bewußtsein in seiner vollen Konkretion ausmacht.* [...] Die Ausschaltung der Generalthesis der natürlichen Einstellung, die Einklammerung des Weltglaubens, nämlich des Geltenlassens der Thesis einer Welt von Objekten an sich, hat also als Residuum nicht nur die Welt als Korrelat meines je-eigenen Bewußtsein, als Welt nur für mich – vielmehr ist das nur *ein erster methodischer Schritt*, der aber alsbald erweist, daß bei ihm nicht stehen geblieben werden kann, sondern daß diese Welt für mich Sinnesstrukturen trägt, die nicht rein durch Beziehung auf mich *solus ipse* verstanden werden können» (Ivi, pp. 173-178).

zu ihrem Recht zu verhelfen. Damit wird auch erst wieder die Lehre des Augustinus von der menschlichen Seele verständlich [...]»⁴⁰

Insomma, già Landgrebe, nel presentare la propria riformulazione della questione fenomenologica, riconosceva il cruciale ruolo storico di Agostino come modello fenomenologico da contrapporre a Cartesio, e come modalità di descrivere l'“assoluto trascendente” che si annuncia come residuo della riduzione egologica nella forma del “tu” dell'intersoggettività⁴¹. La tesi di Blumenberg, nel tornare sulla tradizione teologica, lavora dunque nel solco di una ricerca inscritta – secondo quanto scrive lo stesso Landgrebe – nell'origine stessa dell'indagine fenomenologica⁴², di cui egli sa riconoscere pienamente la rilevanza, a tutti i livelli.

II. La *Selbst-Destruktion* cristiana

Entrando nel vivo dell'argomentazione blumenberghiana, si deve notare come il testo intenda sviluppare un'argomentazione sistematica: il secondo capitolo della dissertazione è distinto in quattro sezioni, ognuna delle quali intende verificare punto per punto se l'interpretazione dell'essere rispettivamente come *Hergestelltsein*, *Vorhandenheit*, *Wesenheit* e *Gegenständlichkeit* (ossia i modi dell'interpretazione inautentica) sia ascrivibile anche al medioevo cristiano⁴³. Sin dalla prima sezione, l'autore inizia un lungo e serrato confronto anche con Aristotele, sottolineando come la concezione classica dell'essere come “esser-prodotto” si debba addebitare proprio all'Areopagita. Come si è già accennato, è *in primis* greca e aristotelica la formulazione della domanda filosofica sull'essere come dottrina delle cause, ossia sull'origine del divenire. L'interrogativo fondamentale nel mondo antico non è il quesito leibniziano “perché l'essere in generale è?”, ma “da dove proviene l'esser-così o colà?” [*Woher*]⁴⁴. Detto altrimenti, esso scivola fatalmente sulla questione del rapporto tra gli enti, in cui in gioco è il problema del retrocedimento alla causa ultima, immobile ed eterna: insomma, Aristotele esaurisce in senso fisico la questione ontologica. Sin dai suoi inizi il pensiero greco è determinato essenzialmente in senso fisico-cosmologico, e questo impedisce alla questione sul fondamento dell'essere in generale di emergere⁴⁵. La dottrina hylomorristica platonico-aristotelica rimane all'interno di una logica dell'assicurazione dell'essere come presenza, esprimendo la condizione di possibilità per la quale l'anima si rivela capace di innalzarsi ad un piano a-temporale e a-storico di “conoscenza” teoretica dell'essente vero per eccellenza: la sostanza⁴⁶. Il modello aristotelico è espressione culminante

⁴⁰ Ivi, pp. 183-184.

⁴¹ Pensando anche al successivo tentativo blumenberghiano di correggere la fenomenologia husserliana anche attraverso un ripensamento della questione cruciale dell'intersoggettività, la presenza di Agostino è quindi rilevantissima, oserei dire che è al centro di tutte le questioni fenomenologiche; ma su ciò torneremo più avanti.

⁴² Landgrebe specifica in nota: «Daß sich Husserl mit Augustinus in der Zeit der Konzeption der Methode der Reduktion beschäftigt und zumindest die Confessiones studiert hat, geht aus seinen Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein hervor. Diese stammen von 1904/1905, die erst Darstellung der intersubjektiven Reduktion wurde bereits 1920 entworfen» (L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, cit., p. 206).

⁴³ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., pp. 20-77.

⁴⁴ «Nicht das Überhauptsein, sondern nur das gestaltliche So-und-so-Sein findet in der aristotelischen Metaphysik sine Auslegung. Das Überhauptsein bleibt selbstverständlich und in allem Fragwürdigen mitverstanden. Es rückt nie in jene Fragwürdigkeit selbst ein, die Leibniz in dem „cur aliquid potius existit quam nihil“ als die radiale Frage nach dem Seinsgrund aufgeworfen hat» (Ivi, p. 21).

⁴⁵ «Sie ist eine den kosmologischen Horizont absolut transzendierende Frage» (Ivi, p. 22).

⁴⁶ Questo aspetto è sviluppato da Blumenberg nel secondo paragrafo del secondo capitolo, quello dedicato all'essere come *Vorhandenheit*. Partendo da Platone, per arrivare ad Aristotele, Blumenberg nota che il problema di un ambito per eccellenza della realtà viene sempre risolto in favore del matematico e dell'etico, ma ciò impedisce di affrontare davvero e per intero la questione fondamentale, ossia: che cosa quindi significa “essere” in generale? Se è pienamente essente solo l'idea, che tipo di realtà ha ciò che è privo di valore e disprezzabile, come sporczia, capelli e simili? Cfr. Ivi, pp. 36-37. Allo stesso modo la dottrina aristotelica finisce per concepire la conoscenza come ricezione o apprensione del momento formale o ideale della cosa. Cfr. Ivi, pp. 43-48.

di questo atteggiamento: esso mira alla classificazione per generi e specie, e non si rivolge alla singolarità esistente ma all'universale, solo il quale è ontologicamente significativo⁴⁷.

A imprimere uno straordinario impulso alla domanda sul fondamento, in direzione della sua radicalità ontologica, è stato invece l'influsso della rivelazione cristiana sulla speculazione filosofica. Per l'autore, ciò sarebbe avvenuto con l'ingresso nella speculazione cosmologica della nozione di creaturalità, giunta a piena consapevolezza con Agostino⁴⁸. Essa ha permesso di considerare l'esistenza a partire da un paradossale fondamento personale, il Dio creatore, che si sottrae ad ogni tentativo di fondazione e, quindi, assicurazione in senso esclusivamente fisico e metafisico⁴⁹. La dottrina della *creatio ex nihilo*, infatti, pur rimanendo una risposta all'antico problema cosmologico "da dove" provenga il mondo, individua l'origine nella azione libera e personale di Dio, permettendo quindi di intendere la realtà non come ciò al cui fondo giace un sostrato eterno che ne assicura l'esistenza, bensì come oggetto di decisione assoluta, quindi come "metafisicamente" sospesa, inassicurata, contingente o "storica". Nella fondazione del cosmo non è infatti in gioco il semplice risalimento ad una sostanza ultima che ne spieghi la stabilità ontologica, ma la sua subordinazione alla potenza divina, che è assoluta e che si rivela come colei che dispone liberamente della storia e del destino umano⁵⁰.

In questione vi è ancora l'esibizione di un problema fenomenologico cruciale: ossia l'indicazione di un fondamento che, proprio per la sua dimensione personale, ossia ri-velantesi e avveniente, nell'atto di fondare fa scontare la sua indisponibilità al bisogno metafisico di assicurazione del soggetto. Blumenberg esprime chiarissimamente ciò: Dio come fondamento d'essere non è ridicibile ad una causa fisica e la dottrina agostiniana della creazione, esponendo il mondo sulla dimensione della possibilità assoluta, lo comprende nel suo carattere paradossalmente s-fondato, ossia storico e pre-destinato, cioè creato, temporalmente finito e aperto estaticamente alla trascendenza, quindi al futuro come orizzonte indefinito⁵¹. Ciò significa però aprire un'autentica comprensione dell'essere del mondo come pro-getto,

⁴⁷ «Diesem kosmischen Seins-bereich aber ist der Vorrang des Wesensgestaltlich-Allgemein entnommen und angemessen. Die kosmologische Auslegung der Seins-erfahrung erschöpft sich in der klassifizierenden Gliederung, in der Gewinnung von Art- und Gattungseinheiten, in denen die physische Formenfülle bis ins Letzte wissenschaftlich verfügbar gemacht werden kann. Dieser „unteren“ Grenze des Wissenswerten und in der Erfahrung sich Abhebenden entspricht die Grenze des ontologisch Bedeutsamen» (Ivi, p. 53).

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 23-32. Di Agostino, Blumenberg cita principalmente il *De Genesi contra Manichaeos*, le *Confessiones*, il *De Genesi ad litteram* e il *De Trinitate*, oltre ad altri brevi riferimenti a testi quali: *De vera religione*, *Acta contra Felicem Manichaeum*, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, *Opus imperfectum contra Iulianum*. In nota si trova il passo intorno cui ruota l'argomentazione: «Quid placuit Deo facere coelum et terram? Respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, Quare fecit Deus coelum et terram? Respondendum est ei, *Quia voluit* » (AGOSTINO, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 2, 4). Relativamente alla letteratura secondaria, Blumenberg cita in realtà pochi studi storici, e prevalentemente storici della filosofia neotomisti, accomunati dal tentativo culturale di un recupero della "filosofia cristiana": E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustine*, Paris 1929; ID., *Platonisme, Aristotélisme et Christianisme*, Vrin, Paris 1945; M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Augustinus*, Münster 1927; R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt a.M. 1938. Relativamente ad Agostino, Blumenberg cita C. BAUMKER, *Witelo*, Münster 1908; J. RITTER, *Mundus Intellegibilis. Untersuchung zur Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt 1938.

⁴⁹ «Schöpfung erfasst als das aus der Tiefe der personale Spontaneität hervorgehende, in willentlichen Entschluss ansetzende Tun Gottes. Schöpfung ist deshalb letztes Woher des Gründens, über das hinaus es kein Rückfragen gibt. Sie ist willentliche Setzung, und damit ist der Seinsgrund selbst willentlich» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 24)

⁵⁰ «Die in der Geschichte als dem gottverhängten Geschick erfahrene Macht, diese absolute und freisetzende Hoheit, ist exemplarisch für die Erfassung der in der Gründung des Kosmos wirkenden Macht, nicht umgekehrt» (Ivi, p. 23).

⁵¹ «In der Tat lässt sich die augustinische Metaphysik als starker Vorstoß gegen das substanziale Seinsverständnis gerade in den Zügen ansprechen, in denen die Ursprünglichkeit der christlichen inneren Erfahrungen zur Geltung kommt. [...] Augustinus stellt sich ständig auf einen gewissermaßen historischen und

come infondato e allo stesso tempo “gettato”, dischiudendo una dimensione di libertà “consegnataci” o “inviataci”⁵².

Indicando una causa noumenica indisponibile, la dottrina della *creatio ex nihilo* impedisce il gesto metafisico di risalimento alle cause e, nel far ciò, produce una trasformazione nella comprensione del senso attuativo-performativo della struttura metafisica: essa non mira più ad offrire un acquietamento, ma ad aprire una dimensione di inquietudine esistenziale che – sottraendo all’uomo la possibilità di determinarsi in base ad una conoscenza ultima – lo chiama ad una responsabilità o a una decisione. Il mondo è frutto dell’assoluta, sovrana “libertà” divina, non di un suo “pro-durre”, che mira all’uso come nello *Herstellen* umano. Secondo le categorie heideggeriane, questo implica che, da un punto di vista ontologico, la creazione intera non si offre originariamente all’uomo come mero “utilizzabile”, come mera presenza o essenza neutra e universale⁵³, ma si rivela autenticamente nella prospettiva della salvezza⁵⁴, ossia come “qualcosa che costringe alla decisione” («*was uns zur Entscheidung zwingt*») ⁵⁵. La stessa concezione della materia in Agostino si sottrae alla logica dell’ilomorfismo platonico-aristotelico, perché, essendo anch’essa creata, non è principio totalmente altro dalla forma, che spiega la (de)gradazione ontologica della realtà, ma saldamente unita ad essa nell’essere sottoposta al potere creativo divino, e dunque – paradossalmente – pienamente essente e buona⁵⁶. Ciò dispiegherà i suoi

rein faktischen Standpunkt. Das in der Spontaneität des göttlichen Willens gründete Sein der Schöpfung ist nicht ein endgültig in sich Beruhendes und für sich Abgesetztes; vielmehr bleibt es dem strafenden oder begnadenden Willen Gottes ebenso verfügbar wie den letzten heilsträchtigen Entscheidungen der menschlichen Freiheit. [...] Die derart zutage kommenden Strukturen befasst Augustinus unter dem Begriff der “*mutabilitas*”; sie ist der Inbegriff der Abkünftigkeit des weltlichen Seienden, der diese kennzeichnet als “*a Deo, sed non de Deo, ex nihilo*”. Das “*mutari posse*” ist Index der Geschöpflichkeit, ist der ontische Grund von Faktizität, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Seienden» (Ivi, pp. 63-64).

⁵² «Die zentrale christliche Erfahrung der Aufgegebenheit des eigenen Heilsschicksals erweist sich als der eigentliche Antrieb der Frage nach dem Seinsgrund; die griechische Gleichgültigkeit und Selbstverständlichkeit dieser Frage ist innerhalb des christlichen Horizontes unmöglich» (Ivi, p. 31). «Der Seinsgrund Bonaventuras ist nicht Prinzip oder Auslösung einer *in sich* ablaufenden Weltbewegung, sondern ist der gründende *Entwurf* personaler Vorsehung» (Ivi, p. 32)

⁵³ «An Husserls angestrebter „Neutralität“ zum Daseinsmodus des Seienden entzündet sich Heideggers, aus dem Grundtrieb seiner philosophischen Haltung kommender Widerspruch, der im Existenzbegriff seine terminologische Prägnanz erhält» (Ivi, p. 50).

⁵⁴ «Der geschaffene Kosmos hat nicht den Sinn eines instrumentales „Dienstes“; dafür ist schlechthin exemplarisch die Freiheit des Menschen, die jede dienliche Verfügbarkeit infrage stellt; Freiheit ist der äußerste Widersinn für ein Hergestelltes. Das geschaffene kann daher auch nicht aus Verweisungs- und Bewandtniszusammenhängen heraus interpretiert werden wie das Hegestellte. Der willentliche Grund der Schöpfung offenbart sich als „*beneficentia*“, und „*bonitas*“. Ebenso ist die Schöpfung auch keiner *Hinsicht* unterstellt; ihren Sinn faßt Augustinus zusammen in dem Worte *Heil*; das für ihn einen ausgesprochen ontologischen Gehalt hat» (Ivi, p. 27).

⁵⁵ Ivi, p. 50.

⁵⁶ «Dieser erste Stoff ist nicht das autonome Andere, sondern fest im Griff der schöpferischen Mächtigkeit. [...] Kann doch ein schaffender Wille nur Wesenhaften, Werhaltiges, Sinnvolles bezielen. Wenn daher Augustinus die Materie charakterisiert als „in *comparatione* perfectorum informē“, dann liegt darin eine entscheidende Umkehrung der „Blickrichtung“: nicht im rückblickenden Fragen nach dem Grund von Sein, sondern im Vorblick auf das Gestaltvollendete ist die Materie zu bestimmen, sie rückt ganz in den Bereich des Überhaupt-Seienden, ist „*capacitas formae*“ und „*posse formari*“» (Ivi, p. 26). Blumenberg evidenzia anche in Duns Scoto l’eliminazione della materia dal discorso ontologico: «Die bedeutsame Weiterführung ursprünglicher Antriebe der christlichen Wirklichkeitssicht bei Duns Scotus ist die Eliminierung der Materie aus der Ontologie. [...] Die Materie ist nicht mehr Träger des Irrationales, Wesen- und Gestaltlosen, sondern positive Entität, sie ist erkennbar und in einer göttlichen Idee gegründet, das heißt: wesenhaft, teilhabend an der gesamtgeschöpflichen kosmologischen Konstitutionselemente, streng korrelativ dem Formelement. Die „*Compositio*“ ist damit wieder ein rein kosmologisches Deutungsschema, die Materie hat eindeutig die ontologisch unbedeutsame Stelle, auf die ein christliches Seinsverständnis sie verweisen mußte» (Ivi, p. 34). Per una più complessa restituzione del problema della materia che evidenzia questo aspetto ontologico, mettendolo però più esplicitamente in relazione con gli effetti anti-platonici della dottrina della grazia, cfr. G. LETTIERI, *It doesn’t matter. Le metamorfosi della*

effetti nelle dottrine gnoseologiche medievali che, pur recependolo, tendenzialmente decostruiranno o trasformeranno il modello aristotelico del processo della conoscenza⁵⁷.

La metafisica cristiana sposta la direzione dello sguardo dall'universale cosmico alla concrezione individuale: essa non è più rivolta al movimento eterno degli astri, o ai generi e alle specie, ma alla singolarità storica umana posta di fronte a Dio, chiamata ad una decisione, ossia la fede. Le categorie greche di sostanza e di essenza, con il loro bisogno di definizione logica e stabilizzazione ontologica, falliscono e si deformano di fronte all'ultima irrequietezza cristiana per la salvezza individuale. L'uomo si scopre come individuo consegnato a sé stesso e insostituibile nel proprio destino, «realtà ogni volta unica e singolare, di cui ne va di sé stessa, che è rimessa a sé stessa per la decisione»⁵⁸. Da platonica identità immateriale del soggetto, che spiega la capacità naturale di movimento anagogico verso le realtà ontologiche superiori, l'anima diviene singola coscienza ripiegata su sé stessa e perciò consegnata al suo più intimo sé come "gettata", esistenzialmente sospesa. Agostino compie una vera e propria "Aufhebung"⁵⁹ della metafisica, decostruendo l'eredità del pensiero platonico e delle sue categorie, insediando il bisogno della definizione oggettuale e della proiezione di strutture logiche sulla realtà nel riconoscimento preliminare della fatticità dell'uomo⁶⁰. L'esperienza di sé, della propria nullità,

materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (edd.), *Materia*. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo – Roma 7-9 gennaio 2010, Firenze 2011, pp. 75-173

⁵⁷ Cfr. Duns Scoto e Tommaso d'Aquino nella seconda parte del paragrafo II, dedicato all'essere come *Vorhandenheit*. Cfr. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., pp. 44-48, ma anche nel paragrafo III, a proposito del problema dell'individuazione, Ivi, pp. 55-60.

⁵⁸ «[...] als je einmalige und einzige Wirklichkeit, der es um sich selbst geht, die sich selbst zur Entscheidung aufgeben ist» (Ivi, p. 54). Esempio di ciò sono, chiaramente, le *Confessioni*: se la dottrina teologica confessa la salvezza per sola grazia ed elezione divina, quindi la vanità dei tentativi umani di costruire un discorso razionale che possa raggiungere, possedere e assicurarsi la verità divina come sapere salvifico, il luogo della rivelazione del senso passa dalle pagine speculative e dalle categorie platoniche della razionalità immateriale alla confessione dell'impossibilità e della vanità dell'atto conoscitivo umano, quindi dell'assoluta contingenza della creatura, tenebra visitata dall'atto illuminativo divino che la svela nella sua vita finita e mortale. Quanto più l'atto rivelativo è atto elettivo, eventuale, gratuito, quanto più esso insiste dialetticamente su una natura dispersa e fattizia, priva di meriti, e per questo esistenzialmente "denudata" al suo movimento di ricerca personale e quotidiano. Ne deriva l'intuizione, di portata epocale, di una assolutizzazione e vivificazione teologica della singolarità irriducibile ed irripetibile del singolo, assoluta contingenza toccata dall'eterno. Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Brescia 2001, pp. 151-175. Ciò significa comunque che la scrittura confessiva non è semplicemente auto-biografia, ma è permessa dalla visitazione dell'Altro in me che mi costringe a denudarmi: in tal senso cfr. J.-F. LOYTARD, *La Confession d'Augustin*, Paris 1998, pp. 90-103. Per la nozione di etero-biografia, scrittura dell'altro, cfr. M. FERRARIS, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino ad Heidegger*, Milano 1992. L'opera di Ferraris è stata influenzata anche dalla riflessione di Derrida sulla confessione come "circoncisione" operata dall'Altro, nutrita dal confronto indiretto con Agostino: cfr. J. DERRIDA – G. BENNINGTON, *Jacques Derrida, Circonfession*, Paris 1991.

⁵⁹ «Indem nicht eine philosophisch festgeprägte Form des Weltverständnisses sich gleichsam noch einen religiösen Bereich angliedert oder überordnet, sondern indem die Bekehrung eine radikal metakinetische Grundlegung des Wirklichkeitsbezugs erst vollzieht, kann die Glaubenshaltung die antik-philosophischen Elemente auffangen und aneignen, nicht umgekehrt. In dieser *Aufhebung* der Metaphysik ist nun das verwirklicht, was bei Aristoteles gescheitert war: der Umbruch von der kosmologischen zur theologischen Orientierung des Weltverständnisses» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 38).

⁶⁰ In questa intuizione Blumenberg coglie uno degli aspetti più rilevanti della teologia di Agostino: ossia il processo di secolarizzazione della metafisica, connesso alla subordinazione della *cognitio metafisica* alla dottrina della grazia indebita, gratuita ed irresistibile: «Si assiste con Agostino alla prima coscienza desacralizzazione della metafisica, ridotta a lex mondanizzata, razionalmente neutralizzata: dottrina vana, idolatrica comprensione oggettivante, littera occidens, se priva della grazia, dello Spiritus; signu – comunque equivoco e pervertibile – della grazia, se dallo Spiritus illuminata» (G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Brescia 2001, p. 124). Come vedremo, Blumenberg sembra intuire questo aspetto proprio relativamente alla dottrina della *creatio ex nihilo*, in quanto atto onnipotente, assoluto e dialettico (donazione che elegge il nulla) che respinge la capacità di penetrazione della ragione: non a caso, esso è il modello a partire viene pensato l'atto di grazia e viceversa. La teologia dell'onnipotenza divina presuppone

dischiude quell'orizzonte autentico, l'esser ogni volta proprio dell'esistenza, che è il retroterra di tutti gli atteggiamenti verso il mondo⁶¹. In altri termini, la riflessione teorica antica viene ricondotta all'originaria richiesta di senso dell'esistenza: qui la filosofia non sarebbe stata dottrina astratta, bensì riflesso immediato di questa apertura su di sé dell'esserci, "vita", azione performativa grazie alla quale l'uomo è stato in grado di comprendersi, "prendersi carico" delle proprie possibilità, quindi fondare la propria realtà singolare e collettiva⁶².

L'ipponate dà spazio al *pathos* cristiano della storicità, della dinamica esistenziale: a costituire la fondamentale condizione fattizia dell'uomo sono la peccaminosità, ossia la caduta e l'identificazione con il mondo delle cose, dimentica del proprio essere singolare, e la conversione, vale a dire la ripresa di questa condizione alla luce di una più autentica possibilità storica di apertura a Dio come decisione e fede⁶³. Il *nihil* da cui viene tratta la realtà è kierkegaardianamente la negazione sottesa all'esistenza in quanto pura possibilità: ciò che Heidegger definisce il «nullo fondamento di una nullità»⁶⁴. Con Agostino, l'esistenza guadagna dunque la propria autenticità nella fede come partecipazione al progetto divino del mondo: Blumenberg propone così un'interpretazione complessiva dell'*Existenz* heideggeriana, ossia l'esistenza divenuta concettualmente trasparente a sé stessa nella sua infondatezza⁶⁵, come scaturente dal contatto delle categorie filosofiche con l'esperienza della storia

infatti sia la personalizzazione e antropomorfizzazione spirituale del fondamento divino, in quanto volontà amorosa, sia la storicizzazione della sua volontà, in quanto atto efficace storicamente ed eventualmente (rivelantesi) come elezione e come azione eccedente la legalità stessa mondana. In altri termini, «la Personalità di Dio è autentica libertà, soltanto è incondizionata Libertà di Dono, se è Anarchica rispetto a qualsiasi identità o ente che le si ponga dinanzi» (Ivi, p. 128). Si veda più avanti, alla fine del capitolo per una messa a fuoco della cruciale questione della grazia.

⁶¹ «Zuerst und machtvoll durchbrechend bei Augustinus ist der Mensch in seiner inneren Erfahrung das „*primum cognitum*“. Was ihm in seiner Selbsterfahrung entgegentritt, vor allem das Phänomen der Wahrheitsevidenz, stößt ihn sogleich auf die Frage, wie innerhalb der sich aufdrängenden eigenen Nichtigkeit Sein als Wahrheit erschlossen sein kann; das heißt doch: wie der Sinn von Sein überhaupt dem nicht seinsgründigen Seienden zugänglich und als Boden allen Verhaltens und Erkennens erstgewiss werden kann» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 90).

⁶² «Die christliche Wirklichkeit nimmt den Menschen mit äußerster Intensität in Anspruch; denn diese Wirklichkeit ergibt sich nicht dem sinnlichen Vorfinden als Vorhandenes oder dem intellektuellen Zugriff der Diskursivität, sondern mit einem neuen und absoluten *Pathos* fordert sie die menschliche Existenz in ihrer Totalität heraus, verlangt eine entschlossene Offenheit, für die kontemplatives Schauen und Insichkehren ebenso konstitutiv sind wie tätige "Nachfolge", liebende Hingabe und kultisch-symbolische Haltung» (Ivi, p. 15).

⁶³ «So erweisen Sündigkeit und Bekehrung Faktizität als die Grundverfassung des menschlichen Wesens» (Ivi, p. 64). «Es gibt auch für Augustinus "uneigentliche" und die Grundbefindlichkeit verdeckende Verhaltungen; sie lassen sich dahingehend charakterisieren, dass die unerfüllte und auf die noch ausstehende Sinnbestimmung der "*beatitudo*" ausgespannte Wesensunruhe des Menschen sich am Seienden der Umwelt beruhigt und dieses als zu Genießendes nimmt. Diese Umdeutung der Bedeutsamkeit des vorfindlichen Seienden der Umwelt ermöglicht zugleich seine wissenschaftliche Vergegenständlichung, seine von den fundamentalen und teleologischen Bezügen abgelöste *theoretische* Gegebenheitsweise. Das volle "Sich-zuwenden an" und das theoretische Verweilen bei Gegenstände in der Welt macht die Kennzeichnung der "*scientia*" aus: während die "*sapientia*" die Grundbefindlichkeit des "*amor Dei*" in aller Seinsbegegnung aufnimmt und alle Dinge auf die Unruhe und Gespanntheit der noch ausstehenden "*beatitudo*" bezieht» (Ivi, p. 83). La caratterizzazione della *beatitudo* insiste significativamente sull'intimità d'essere che apre un orizzonte di significazione vivente ed inconcettuale, non sottolineando come anche in Agostino si dia una dimensione inalienabile di peccaminosità e tentazione dell'atteggiamento naturale umano, in fondo matrice della stessa inautenticità heideggeriana. L'accento è piuttosto spostato sulla ricerca di una saggezza preteoretica, contrapposta al bisogno di oggettivazione proprio della scienza teorica: il problema è, in altri termini, quello che riguarda la decostruzione agostiniano-heideggeriana della *curiositas* e del primato della vista. Si noti: qui in termini totalmente positivi!

⁶⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 378.

⁶⁵ Secondo una delle definizioni di Blumenberg: «„Existenz“ bedeutet die äußerste Entleerung des „Wesens“ von allen statisch-gehaltlichen Momenten. „Faktizität“ ist die genaue Verfassung dieses „Wesens“ des Daseins; so gehört sie der Struktureinheit der die „Existenz“ charakterisierenden „Sorge“ an» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 63). Sulla consapevolezza della relazione genetica tra *Sorge* heideggeriana e indagini di Agostino cfr. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M 2006, p.

propria della fede cristiana. In altre parole, la visione teologica agostiniana corrisponde al farsi avanti di un'ontologia dell'esistenza individuale, o una "metafisica dell'esperienza interiore"⁶⁶, equivalente ad una posizione originaria del problema ontologico⁶⁷.

L'intera filosofia medievale verrà letta come in bilico tra due impulsi contrapposti: questo principio agostiniano di radicalizzazione esistenziale della questione ontologica, e l'incombente ricezione dell'aristotelismo antico e della sua ontologia della sostanza, che tende a restituire di nuovo cosmologicamente, in una forma di metafisica teistica, il problema dell'essere. Da una parte, a partire

201: «Sorge ist die Anzeige dafür, daß für dieses Sein kein rechter Grund, kein solider Anlaß vorliegt. Heidegger hat den Begriff der Sorge als deskriptives Kernstück seiner Daseinsanalyse von Augustin genommen»

⁶⁶ «Das je eigene Heil, um das es dem Menschen geht, eröffnet ihm ein radikal neues Selbstverständnis, das für das Seinsverständnis bestimmend wird in der Ablösung einer kosmologisch orientierten Metaphysik durch eine „Metaphysik der inneren Erfahrung“» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 54).

⁶⁷ Straordinarie appaiono le consonanze di queste pagine blumenberghiane con le riflessioni che compiva K. Jaspers relativamente ad Agostino e alla possibilità di una filosofia cristiana come espressione di una razionalità originaria e creatrice in cui «alita il soffio dell'esistentività autentica, della poieticità, della miticità profonda, dell'agàpe» (R. CELADA BALLANTI, *Filosofia e religione. Studi su K. Jaspers*, Firenze 2012, p. 150). Si leggano, per esempio, alcune pagine della *Fede filosofica di fronte alla rivelazione*: «Wenn Philosophie und Offenbarungsglaube im Bewußtsein des Denkens nicht getrennt sind - wie bei Augustin, Anselm, Cusanus -, so kann man in historischer Anschauung solches Denken christliche Philosophie nennen. Für uns ist es Philosophie, in die die christliche Offenbarung als ein wesentlicher Grund hineingenommen wurde. (b) Wenn aber Philosophie und Theologie für das Selbstbewußtsein des Denkens grundsätzlich getrennt sind, wie zumeist seit Thomas von Aquino, dann nennen manche die Gestalten einer scheinbar selbständig gewordenen Philosophie, wie es die moderne thomistische Philosophie geworden zu sein behauptet, doch christlich. Aber eine solche »christliche Philosophie« ist keine eigentliche Philosophie mehr. Sie stimmt in der sachlichen Haltung überein mit der heutigen »wissenschaftlichen« Philosophie. Es ist nur der wesentliche Unterschied, daß der thomistische Denker seinen Glaubensgrund in Kirche und Offenbarung hat, der moderne »wissenschaftliche« Philosoph aber, unter Verlust des philosophischen Glaubens, in etwas, das mit dieser Wissenschaft der Philosophie nichts zu tun hat» (K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 1985³, p. 61). Si noti, innanzitutto, l'identificazione dei tre protagonisti della filosofia "cristiana", due dei quali (Agostino e Cusano) saranno fondamentali anche nella riflessione di Blumenberg; ma poi, naturalmente, l'intero sviluppo dell'argomentazione: la filosofia cristiana come fondata nella rivelazione, e che perciò non separa il pensare dalla fede, quindi la successiva scissione del sapere in filosofia e teologia connessa alla figura di Tommaso d'Aquino, che ha scientificizzato la teologia. Si veda ancora su Agostino: «In Augustin fand das philosophische Denken wieder seinen ganzen Ernst. Augustins neue, *ursprüngliche* Philosophie nahm die Gehalte biblischen Denkens und der biblischen Offenbarung aus dem gesamten Umfang der biblischen Texte in sich auf. Es war wie eine Blutauffrischung der Philosophie durch den christlichen Glauben, der damals noch in der Lebendigkeit des Werdens war. Von einem solchen Denker wurden nicht Philosophie und Theologie - nicht einmal Natur und Übernatur - so wie später getrennt: Philosophie und Theologie waren eins bei Augustin, später auf andere Weise bei Scotus Eriugena, bei Anselm, bei Cusanus. Vor ihnen kann man fragen: Ist die Offenbarung nicht selber natürlich? Ist das Natürliche nicht selber übernatürlich? Die natürliche Einsicht (das lumen naturale) hat selber einen übernatürlichen Grund. Als die Unterscheidung von natürlicher Erkenntnis und Offenbarungserkenntnis endgültig vollzogen wurde, schien die Philosophie zunächst verloren einerseits an bloße Verstandeserkenntnis, andererseits an das Mysterium» (Ivi, p. 101). La filosofia di Agostino è *originaria*, perché è capace di far scorrere nuova linfa nelle categorie sclerotizzate della tradizione: in esse si esperisce la radicalità della rifusione di una nuova esperienza esistenziale, che le apre alla trascendenza. In ogni caso tale trascendenza non è scissa dalle capacità naturali umane (!), ma è iscritta in esse: secondo l'impostazione più profonda della *Liberalität* tedesca Agostino è assunto come risoluzione anti-dualistica della contrapposizione tra natura e grazia, sapere e fede, grazie alla dottrina della *inhabitatio Dei* nella coscienza, che la apre "naturalmente" ad una trascendenza che la costituisce. Sull'interpretazione jaspersiana di Agostino cfr. anche I. SCIUTO, *Karl Jaspers. La chiarificazione della fede*, in L. Alici et alii (eds.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. I, Roma 2000, pp. 249-269. La notazione significativa è che, comunque, queste affermazioni su Agostino, come quelle contenute in K. JASPERS, *Die großen Philosophen*. Ersten Band, München 1957, ried. 1995, non erano ancora state pubblicate: si tratta, allora, solo di una convergenza teorica? Non mi pare, infatti, che nei lavori precedenti di Jaspers si annuncino riflessioni così specifiche sulla figura di Agostino.

dall'interpretazione ontologica delle diverse nozioni di *analogia entis*⁶⁸, o *notitia* in Bonaventura⁶⁹, o della questione dell'univocità dell'essere in Duns Scoto⁷⁰, Blumenberg evidenzia come, sebbene all'interno di una terminologia tradizionale platonica, o aristotelica come nel caso di Tommaso o del *Liber de intelligentiis*, l'esperienza medievale stravolga l'impostazione cosmologica, cioè riconduca l'orientamento puramente osservativo dell'atteggiamento teoretico greco alla sua possibilità ontologico-esistenziale profonda, cioè alla sua disposizione nei confronti dell'esistenza. Dall'altra, Blumenberg sottolinea costantemente il pericolo di occultare e perdere il proprio riferimento essenziale: in particolare Tommaso d'Aquino è oggetto di accurate analisi, miranti a mostrare il crescente iato tra ordine dei problemi di tipo cosmologico e ontologico, ed il costante rischio di una razionalistica separazione tra

⁶⁸ Il problema dell'*analogia entis* è trattato da Blumenberg nel capitolo intitolato *Die Interpretation des Seins als Vorhandenheit*. L'autore mostra ancora una volta come sia l'orientamento greco ad aver pensato sin da subito l'essere come struttura soggiacente al mutamento, fondo assicurato dell'esperienza, e cioè in maniera cosmologica. Questa stessa impostazione ha fin da subito dato vita all'idea di un χωρισμός (ossia una separazione) tra οὐσία (e quindi sfera dell'essere) e realtà sensibile, che certamente influirà profondamente tramite il modello neoplatonico sulla speculazione metafisica medievale. Blumenberg non nega, infatti, che questo dualismo metafisico, iniziato da Platone ma di fatto presente nascostamente anche nella dottrina ilomorfistica di Aristotele e dominante nel medio- e neo-platonismo, sia in definitiva accentuato dalla prospettiva cristiana, per la quale la distinzione tra un vero essere eterno e l'apparenza sensibile poteva apparire consona alla sua interpretazione dell'autenticità, liberando dunque l'ente mondano dalla sua significatività propria. D'altronde il mondo medievale ha da sempre posseduto un espediente teorico per sottrarsi a questo destino metafisico, cioè la teoria dell'*analogia entis*. Tuttavia, questa stessa soluzione teorica è riconosciuta dall'autore come in definitiva debole, perché sostanzialmente ambigua. L'analogia si fa infatti felicemente ricondurre all'interno delle affermazioni improprie o equivoche, all'interno del pensiero aristotelico che inizia a delimitare l'ambito dell'inequivocità a quello delle asserzioni categoriali. È per questo che Blumenberg ricostruisce brevemente la storia dell'ampliamento dell'asseribilità univoca, fino all'indicazione del concetto univoco di essere in Duns Scoto. Pur se all'interno di un ambito assai delimitato, qui si può vedere un nuovo esempio di come l'autore cominci a legare il tema della posizione del problema ontologico autentico a quello dell'ampliamento dell'orizzonte della dicibilità, tradizionalmente ristretto metafisicamente all'ambito definitorio o concettuale. Cfr. Ivi, p. 39-43. Per una più specifica trattazione confronta K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 107-112, che ben riassume la complicata restituzione di Scoto come ambiguo: «Der Begriff des Seins, der Gott und Geschöpfen eindeutig gemeinsam zukomme, sei ein *conceptus realis*, kein bloßes Gedankending. Andererseits dürfen Gott und seine Geschöpfe nichts Reales gemeinsam haben, sonst wäre seine Transzendenz beschädigt; Pantheismus wird befürchtet, wobei dieser Ausdruck noch fehlt. Andererseits wird eingewendet, „Sein“ sei der leerste, weil allgemeinste Begriff, und seine Analogie ermögliche keinen inhaltlichen Wissenszuwachs. Daran droht auch dieser Ausweg zu scheitern. Dabei ist die Motivation der These des Scotus klar: Wenn er Gottesbeweise führt, sind sie wissenschaftlich-philosophisch nur haltbar, wenn ihre Zwischenbegriffe eindeutig sind. Scotus als sorgfältiger, subtiler Autor erklärt auch, wann Konzepte eindeutig sind: Wenn das aristotelische Widerspruchsprinzip auf sie anwendbar ist. Alles sieht danach aus, als sei das Interesse des Scotus an der Univocität des Seins rein logisch-erkenntnistheoretisch; er will die Gültigkeit des Gottesbeweises sichern. Aber wollte er nicht auch als Ontologe die spezifisch-christliche Exemplarität des göttlichen Seins für alles Seiende retten? Jedenfalls hat er einen Anlauf gemacht, die aristotelische Festlegung der Definition auf Art- und Genuss-Bestimmung aufzuheben und die der Ontologie auf Kategorialanalyse zu überwinden» (Ivi, p. 108).

⁶⁹ «Das „*verum evidentissimum et praesentissimum*“ ist zwar Grund der Möglichkeit aller wahren Erkenntnis, aber als solches kann es nicht in einer *intuitio* vorgestellt werden, sondern nur in der Weise der *Contuitio*, als das alle wahre Erkenntnis Fundierende in dieser miterfasst und in ihr erschlossen werden. [...] Die ursprüngliche *Notitia* ist von illuminativen Charakter.» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 74)

⁷⁰ «Wenn Duns Scotus sagt: „*Intellectus noster habet ens pro primo obiecto communi ad Deum et creaturas*“, dann kann hier eben nur der nicht kategorial eingeschränkte, die Bedeutung von abstrakter Gegenständlichkeit transzendierende univoke Seinsbegriff gemeint sein. Dieser aber ist nicht zu „vergegenständlichen“, er ist *objectum* nur in sehr ungenauem und übertragenem Sinne, nämlich in der Weise, die Bonaventura mit den Begriffen der *coniunctio* und *contuitio* gekennzeichnet hatte und die Illuminationsgedanke interpretieren will. Obwohl also Duns Scotus die Illumination aus der augustinisch-franziskanischen Tradition nicht ausdrücklich aufgenommen hat, ist doch die ontologische Leistung dieser Konzeption nicht verloren gegangen» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 76)

ragione naturale e ragione rivelata⁷¹. Se l'esperienza medievale finirà successivamente per entrare in crisi, per il giovane Blumenberg ciò ha la sua origine nella ricezione letterale di Aristotele, la quale ha prodotto una collisione con le istanze genuinamente cristiane, introducendo progressivamente una spaccatura tra filosofia e teologia, con lo sviluppo della dottrina della doppia verità e il rilancio di un modello ontologico sostanzialista costruito sulla nozione di causa⁷².

III. Agostino tra fenomenologia e inconcettualità.

Il pensiero della "creazione dal nulla" viene considerato «*die ontologisch nachhaltigste Leistung Augustins*»⁷³; per il primo Blumenberg, è in particolare questa tesi agostiniana a infrangere il modello metafisico-oggettivante e a permettere di porre davvero la domanda più radicale sul fondamento mai posta dalla filosofia, inconcepibile, nella sua abissalità, per il mondo greco: "perché è in generale l'ente, piuttosto che il nulla?"⁷⁴. Si tratta di un vero e proprio "sfondamento dei limiti posti dall'orientamento cosmologico alla questione sul fondamento dell'essere"⁷⁵. Infatti, tutti i tentativi interpretativi di razionalizzare o di motivare la creazione, assicurando un *Grund* per l'Essere, devono naufragare in questa volontarietà assoluta originaria, che permette di esperire il limite dell'intenzionalità umana ed il costitutivo andare a vuoto della tematizzazione.

«Das ex nihilo ist von Augustinus verstanden als unbegriffliche – da doch nichts zu begreifen ist – Kontrastchiffre zu dem "de Deo", das in der trinitarischen Theologie den Hervorgang des Gottessohnes bezeichnet. Jede Deutung zum Substrat, die Auffassung als Prinzip sowie jede metaphorische Verwischung werden von dieser Chiffre abgewiesen: es ist nicht einmal möglich, darüber zu reden und zu disputieren»⁷⁶

⁷¹ Tommaso, come ha preziosamente riportato K. Flasch nel suo volume, è stato oggetto di costante interesse da parte di Blumenberg: nel *Wintersemester* 1948/1949 Blumenberg teneva uno di suoi primi seminari sul *De ente et essentia*, di cui è rimasta un manoscritto di servizio di una decina di pagine. L'interesse di Blumenberg per Tommaso viene ricondotto da Flasch al cattolicesimo giovanile di Blumenberg, che però avrebbe sin da subito optato per una via diversa rispetto a quella neotomista, manifestando interesse piuttosto per la scolastica francescano-agostiniana. Non a caso anche in questo corso Blumenberg riconduce a Tommaso la svolta che avrebbe portato alla *crisi* della filosofia medievale, con l'introduzione di Aristotele nei fondamenti dell'occidente. Questo recupero di Aristotele avrebbe segnato la cristallizzazione del domandare medievale in sistema e *ordo* metafisico, con la neutralizzazione del Dio personale "di Abramo, Isacco e Giacobbe", trasformato nel "motore immobile" aristotelico. La latente incompatibilità tra ricezione dottrinale di Aristotele e la genuina esperienza della personalità di Dio doveva portare il tomismo a implodere, portando con sé l'intera esperienza scolastica, e lasciando spazio al gesto di rifondazione cartesiana, quale compiuto superamento dei limiti della scolastica nel senso però ora della assicurazione di certezza e impostazione del problema del metodo. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 218-222.

⁷² È con Cartesio che l'ontologia avrebbe riacquisito un orientamento cosmologico di fondo: «Was also an Descartes sichtbar wird, das könnte man eher als eine Überholung der scholastischen Ontologie durch die kosmologische Orientierung der Antike, denn als Ergebnis der mittelalterlichen Seinsphilosophie selbst charakterisieren. Freilich kann man den Ansatz dieser Überholung schon in der Hochscholastik, und zwar mit der Vollrezeption des Aristoteles, erkennen; aber eben dieses Faktum muss gerade als *Einbruch* in die Ursprünglichkeit des christlichen Seinsverständnisses gewertet werden» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 8),

⁷³ Ivi, p. 25.

⁷⁴ La domanda fondamentale posta da Leibniz per introdurre al problema del migliore dei mondi possibili, ossia all'interno del tentativo filosofico di una teodicea razionale o di una giustificazione dell'esistenza del mondo, mette piuttosto l'esistenza di fronte all'impossibilità di assicurarsi ad un fondamento razionale. Si ricordi come sia anche la domanda portante del saggio heideggeriano *Vom Wesen des Grundes*, in cui si trova appunto un'interpretazione critica di Leibniz per il suo tentativo di rispondere tramite il principio di ragione. Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (1929), cit.

⁷⁵ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 24 (traduzione mia)

⁷⁶ Ivi, p. 25. In quest'ultimo passaggio si può riconoscere un tema fondamentale anche dello Blumenberg successivo, ovvero il divieto di "parlare" che ogni dogmatica pretesa di autenticità o di radicamento nell'esistenza comportano, anche se qui invece indice di una più autentica fedeltà all'orientamento pre-teoretico dell'esperienza.

Si noti come l'autore sottolinei il fatto che la formula di Agostino *creatio ex nihilo* sarebbe la *cifra inconcettuale* di contrasto alla formulazione trinitaria "da Dio", in quanto qui non c'è niente da "afferrare" in senso logico. Mi pare altamente significativo che Blumenberg utilizzi la parola-chiave della sua ricerca matura: inconcettuale⁷⁷. Certamente non può che sorprendere anche la sottolineatura che questa "cifra" non solo si oppone alla concezione del fondamento come sostrato, ma anche impedisce ogni "offuscamento metaforico". Blumenberg non ha ancora in mente il progetto "metaforologico" e lascia qui emergere una concezione negativa della "metaforicità" come procedimento metafisico di traslazione anagogica del senso (dal significato sensibile al principio razionale), che non va confuso con la formulazione agostiniana. D'altra parte, ciò che maggiormente interessa è però il senso complessivo del discorso blumenberghiano, da cui emerge la volontà di contrapporre a questa "riduzione" metaforica e razionalistica l'idea di una "cifra", ossia – con la terminologia successiva dello stesso Blumenberg – una "metafora assoluta", che non si fa ulteriormente ridurre al concetto, e che rimane il limite della tematizzazione razionale come strumento di orientamento fondamentale per la comprensione dell'essere. Non è più possibile parlare e discutere di essa, ma in questa ultima residualità e opacità per la ragione non vi è niente di "negativo", perché tale è il corrispettivo dell'accesso alla dimensione estatica e finita dell'esistenza che si scopre "esposta" sul nulla delle possibilità.

Il pensiero della dipendenza dell'ente dalla potenza e dal volere personale, quindi non oggettivabile, di Dio manda a vuoto le pretese del concetto, destabilizza e decostruisce i presupposti di qualsiasi oggettivazione metafisica, ne mostra e ne sospende il gesto, e permette di far esperire il coinvolgimento con il destino incerto dell'essere. Per questo, il gesto di significazione del mondo è "inconcettuale", è una "cifra"⁷⁸. L'uomo agostiniano non si trova più davanti a essenze immutabili e ad

⁷⁷ Questa notazione è stata già fatta da P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 23: «In dieser ersten Verwendung von „unbegrifflich“ ist bereits präsent, daß es sich nicht um noch Vorbegriffliches, sondern um die irreduzible und kalkulierte Unbegrifflichkeit bestimmter Unbestimmtheit handelt. Diese Unbegrifflichkeit entzieht sich auch der direkten Thematisierung [...]. Allerdings ist diese Unbegrifflichkeit nicht als Familienbezeichnung für die Metaphern und ihre Verwandten gewählt, sondern eine dogmatische Kontrastchiffre und damit eine der Übergangsformen an den Rändern der Metaphorologie; vorgreifend mit der „Theorie der Unbegrifflichkeit“ gesagt, eine Verfallsform im Übergang zum dogmatischen Begriff. Aber dennoch ist hier eine Darstellungsweise der Präsenz ursprünglichen Seinsverstehens entdeckt, die bereits einen Schritt in die Theorie der Unbegrifflichkeit bedeutet». Sono d'accordo che questa idea di cifra – letta con le lenti della prospettiva metaforologica successiva – non sia propriamente usata come indice della nozione metafora, ma piuttosto come una di quelle forme transitorie tra metafora e concetto che, proprio a causa della loro stabilità, non si prestano più a traduzione. Tuttavia, l'interesse del passo consiste proprio in questo: ossia notare come la strada per la tematizzazione della dimensione inconcettuale della significazione sia passata inizialmente non da un lavoro sull'idea di metafora (la quale, implicando la sua potenziale infinita "sostituibilità", rimanda ad un afferramento ulteriore che rimane potenzialmente "concettuale", o almeno "razionalizzabile"), ma piuttosto da quella di "dogma" o di "cifra", ossia di metafora "ultima", o irriducibile, che non si presta alla sua ulteriore chiarificazione in quanto punto di arresto della riflessione. Prima che Blumenberg si dedichi ad un approfondimento del rapporto tra mito e dogma, il fatto che all'esordio della sua indagine si parli di "cifra" – e non, esplicitamente, di metafora – è indicativo del percorso che essa ha fatto.

⁷⁸P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 23, n. 15, suggerisce che si possa ipotizzare uno sfondo heideggeriano dell'uso del termine. D'altronde, non può non rimandare significativamente anche e soprattutto alla riflessione di Karl Jaspers: si ricordi, in proposito, K. JASPERS, *Philosophie, I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1933, p. 33 : «Zum Bewußtsein in befragter Gegenständlichkeit gebracht wird das Symbol *Chiffre*: Handschrift eines Anderen, welche, allgemein unlesbar, existentiell entziffert wird. Sofern der Gegenstand festgehalten werden soll, als ob er selbst in seiner Objektivität die Transzendenz sei, erweist er sich ohne Bestand und zerfällt. Wo aber in ihm ein Absolutes für Existenz zur Erscheinung kommt, ist er auf unvergleichliche Art wirklich. Er bringt im Verschwinden seines Gegenstandseins das eigentliche Sein: für Existenz zur Gegenwart». Si noti, tuttavia, che la riflessione jaspersiana sulla cifra sembra apparentemente andare nella direzione opposta a quella blumenberghiana: non irriducibilità alla sua ulteriore razionalizzazione o metaforizzazione, bensì autodistruzione della cifra in vista del suo afferramento esistenziale. Cfr. anche K. JASPERS, *Der Philosophische Glaube*, cit. Ricordo come Flasch abbia riportato la notizia di un elaborato a macchina, intitolato "*Philosophie vor den Fragen der Zeit*", datato 1949 e presente nell'archivio di Marbach, in cui Blumenberg dedicava alcune pagine ad una panoramica della situazione filosofica: in esso vi sarebbe un breve riferimento anche a Jaspers [«Er habe

eterne gerarchie ontologiche, che può contemplare e catalogare per concetti, ma è chiamato a prendersi carico della imprevedibilità e non assicurabilità della realtà, in quanto svelata nel suo statuto di autentica “possibilità”. Egli si trova coinvolto nel piano storico di Dio, chiamato a decidersi: solo così l’esistenza giunge a rappresentarsi l’esperienza più profonda della sua libertà e storicità. Proprio per questo, il gesto della significazione si sottrae alla logicità pura: è un’apertura del rapporto con il mondo di tipo diverso da quello tematizzabile dall’ontologia dell’essenza. Ci si può legittimamente chiedere quanto si debba avvertire, in questi aspetti, non solo lo sfondo heideggeriano, ma anche una possibile eco della riflessione teologica bultmanniana, che aveva tematizzato un rapporto tra demitizzazione, kerygma cristiano e orizzonte della decisione⁷⁹. Il giovane Blumenberg non lo cita, sebbene compaia un riferimento a G. Krüger, allievo di Heidegger e discepolo di Bultmann, che può testimoniare come l’autore avesse coscienza della relazione di alcune sue affermazioni con i problemi della teologia dialettica bultmanniana, in particolare sul tema della storicità e della secolarizzazione⁸⁰.

In ogni caso appare significativo questo riferimento alla “inconcettualità”. Anche precedentemente egli aveva precisato come la trasparenza cui perviene l’esistenza è esperita attraverso le categorie teologiche di appello alla penitenza e di offerta d’amore, che non si lasciano interrogare sui loro presupposti intellegibili: la realtà cristiana è prima vissuta, e solo poi “oggettivabile”⁸¹. Blumenberg pensa quindi ad una dialettica di rappresentazione ed esperienza in cui la pretesa di originarietà si fa valere come densità del rimando delle categorie filosofiche o mitiche all’esperienza immediata della storicità:

«Wo die von ihrer Faktizität benommene Erfahrung beginnt, das ihr erschlossene Sein verstehend auslegen zu wollen, muss sie sich schon von dieser Benommenheit freimachen; philosophisches Verhalten ist unmöglich ohne das Heraustreten aus dieser letzten Unmittelbarkeit. [...] die Ausdrücklichkeit und Artikulation, die der philosophische Anspruch für dieses Seinsverständnis fordert, wird niemals dessen Darstellung selbst sein können, sondern stets nur *Verweisung* auf ursprüngliche Erfahrung und ihre Strukturen»⁸².

La vita “distrugge” la filosofia. La tematizzazione filosofica risulta opaca perché il comportamento filosofico non può insediarsi nella radicale *Benommenheit* – l’esser stordito prodotto

das “*Ich weiß, dass ich nichts weiß*” wiederentdeckt», che doveva far parte necessariamente delle letture del filosofo: cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., p. 217.

⁷⁹ Il confronto esplicito con Bultmann sarà in realtà successivo: in ogni modo, nel fatto che non ci sia alcun riferimento in senso positivo alla Riforma, o a Lutero, e anzi questi appariranno come rottura dell’unità dell’orizzonte di senso antico, si può avvisare una certa distanza dalla riflessione teologica protestante, innanzitutto quella dialettica. Non per questo, nella restituzione “esistenziale” del primo cristianesimo non possono aver influito elementi o riflessioni provenienti dall’ambito della cosiddetta teologia della croce. Ricordo solamente R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941) in H.W. Bartsch (hg.), *Kerygma und Mythos*, Reich, Hamburg 1960.

⁸⁰ Allievo di Heidegger e Hartmann e collaboratore di Bultmann, G. Krüger collaborò alla rivista della teologia dialettica *Zwischen den Zeiten* e si occupò proprio del problema della storicità in relazione alla sua matrice storica cristiana (cfr. G. KRÜGER, *Christlicher Glaube und modernes Denken*, in «*Studium Generale*» 1 [1948], pp. 189-202). Blumenberg cita solo ID., *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, in «*Logos*» 22 (1933), pp. 225-272., che comunque è massimamente interessante, dal momento che vi si delinea già una ricostruzione della genesi della filosofia moderna come spostamento prospettico del criterio di verità dall’essere obiettivo all’uomo, quindi come scoperta cartesiana dell’autocoscienza, che produce la deriva autarchica dell’autoaffermazione. Altro non si tratta che di una tesi della “secolarizzazione”, ossia una ricostruzione dei limiti della modernità a partire dal punto di vista teologico cristiano. Per aver notato per primo la centralità del testo di Krüger, cfr. P. SCHULTZ, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 244-265, qui pp. 244-246.

⁸¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., pp. 15-16. In questa restituzione che evidenzia il primato della vita inconcettuale del sentimento e della fideità c’è forse un’eco della riflessione scheleriana, per la quale la conoscenza religiosa “precede” la conoscenza metafisica. Cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, in *GW 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern 1964, pp. 77-98.

⁸² H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 65.

dal coinvolgimento originario, sottratto alla coscienza, nell'immediatezza della condizione storica⁸³ – se non togliendosi da sé medesimo⁸⁴. Il carattere di rinvio pone dunque la questione se l'originaria comprensione d'essere e le sue strutture non siano irriducibilmente inaccessibili *tout court* per il concetto e la rappresentazione [*Vorstellung*], oltre che per l'atteggiamento teoretico delle scienze naturali⁸⁵. È ancora una volta Agostino a svelare nella maniera più efficace questo limite insuperabile, proprio nell'opera in cui aspetto performativo e aspetto teologico-teoretico non sono distinguibili, ossia le *Confessioni*.

«Das klassische Zeugnis der christlichen Erfahrung des Glaubenden, die „*Confessiones*“ Augustins, beschreibt jene ursprüngliche *Ergriffenheit* als den „*amor Dei*“. [...] Die Frage „*Quid autem amo, cum te amo?*“ nimmt eine letzte und unrückführbare Erfahrung auf; sie *thematisiert* das in der ursprünglichen *Ergriffenheit* Begegnende hinsichtlich seines „Was“ und sucht diese Grunderfahrung in der Gegenständlich-Intelligible zu rücken. Das „*Quid*“ sucht aus der unmittelbaren *Ergriffenheit* heraus theoretische *Distanz* zu gewinnen»⁸⁶.

Agostino rende visibile questo gesto "oggettivante" e "distanziante" di ogni teoria, proprio perché è radicato nel più profondo coinvolgimento esistenziale, che scopre la sua costitutiva prossimità all'essere come relazione personale con un "Altro" del tutto inoggettivabile, e l'inevitabile tendenza all'oggettivazione. Giungiamo ad un limite intrinseco della riflessione: solo a partire da un'inevitabile distanza (*Distanz*), con cui si intende una neutralizzazione del coinvolgimento immediato nella storia ed un bisogno di stabilità e di certezza, la filosofia può avvertire nei suoi simboli e concetti l'immanente tensione storica dell'esistenza, può ritornare ad essi come ciò in cui l'uomo si comprende e si "progetta" liberamente. La riflessione medievale è totalmente esplicabile all'interno di questa dialettica⁸⁷.

In questo aspetto vi è una esplicita presa di distanza da Heidegger, che in *Essere e Tempo* aveva invece impostato il problema dell'ontologia proprio cercando di installare il discorso sull'essere in un'analitica esistenziale. L'operazione heideggeriana mostra delle latenti ambiguità, dal momento che sembra voler rendere definitivamente visibile qualcosa come un'"essenza" del *Dasein* occultata dalla

⁸³ Il termine *Benommenheit* ricorre nel primo capoverso del capitolo 4 della prima sezione di *Essere e tempo*. Esso, però, appare particolarmente interessante nella misura in cui Heidegger lo utilizza soprattutto per descrivere lo specifico "stordimento" dell'animale, che lo distingue dall'essere umano: «Wir keimzeichnen *das spezifische tierische Beisichsein*, das nichts von einer Selbstheit des sich verhaltenden Menschen als Person hat, diese Eingenommenheit des Tieres in sich, darin alles und jedes Benehmen möglich ist, als *Benommenheit*. Nur sofern das Tier seinem Wesen nach benommen ist, kann es sich benehmen. Die Möglichkeit des Sichbenehmens in der Weise des Tierseins gründet in dieser Wesensstruktur des Tieres, die wir als *Benommenheit* jetzt ausweisen. Die *Benommenheit* ist die Bedingung der Möglichkeit dafür daß das Tier seinem Wesen nach *in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*» (M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929), GA 29/30 (II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944), Frankfurt a.M. 1983, 1992², pp. 347-348). Si deve forse ipotizzare che nell'utilizzo di questo termine Blumenberg fosse conscio dell'uso heideggeriano? In questo caso, Blumenberg starebbe già optando per una decisa "naturalizzazione" e "antropologizzazione" del soggetto heideggeriano, dal momento che l'essere-nel-mondo verrebbe presentato come una dimensione "stordita", "naturale"-animale, inabitabile e "perduta" (prefigurando la stessa restituzione della *Lebenswelt* successiva) rispetto alla quale l'uomo è già sempre oltre. Conseguentemente, l'analitica dell'esistenza sarebbe già inserita in una prospettiva di tipo genetico-husserliano, assai distante da una prospettiva autenticamente heideggeriana.

⁸⁴ «Die Forderung der *Ursprünglichkeit* drängt auf die *Dichte* dieser Verweisung; aber in die volle Unmittelbarkeit und schlechtinnige *Benommenheit* zurückdrängend, würde sie sich als *philosophischen Anspruch selbst aufheben*» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 65).

⁸⁵ «Die entscheidende Frage ist, ob in jenem Vollzug der Existenz selbst, in dieser *Benommenheit* und Verflochtenheit überhaupt schon ein Seinsverständnis waltet oder ob nicht jenes Heraustreten allererst dessen Voraussetzung gibt. [...] die Ausdrücklichkeit und Artikulation, die der philosophische Anspruch für dieses Seinsverständnis fordert, wird niemals dessen Darstellung selbst sein können, sondern stets nur Verweisung auf ursprüngliche Erfahrung und ihre Strukturen. Die Forderung der *Ursprünglichkeit* drängt auf die *Dichte* dieser Verweisung. [...]» (Ibidem).

⁸⁶ Ivi, p. 82.

⁸⁷ «Die Mittelalter ist dieser "Grenze" der Möglichkeiten des Seinsverständnisses inne gewesen» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 65).

concettualità tradizionale e nuovamente disvelata in modo originario dalla propria, nuova descrizione fenomenologica⁸⁸. Bisogna invece ricordare come ogni filosofia è sempre soggetta all'inevitabile distanziamento dalla storicità e al conseguente pericolo di sclerotizzazione dei suoi simboli in una dottrina astratta che tagli i ponti con il suo originario radicamento nella dimensione vitale. L'elemento rappresentativo-oggettivante non può mai essere definitivamente superato, mentre «l'ontologia esistenziale non può mai essere compiutamente raggiunta»⁸⁹. L'impostazione heideggeriana avrebbe quindi solamente la funzione di far diventare esplicita la «tensione metafisica del *Dasein*»⁹⁰, ossia l'oscillazione tra l'irrinunciabile tendenza umana all'assicurazione di un senso definitivo e la possibilità di apertura di un autentico orizzonte storico.

In questo contesto, Blumenberg rimanda ampiamente anche ad un altro saggio heideggeriano, *Sull'essenza del fondamento* (1928), in cui il problema dell'intenzionalità dell'essere-nel-mondo veniva declinato a partire dalla trascendenza del *Dasein*⁹¹. In esso, il problema dell'essere-nel-mondo veniva definito come «oltrepassamento [Überstieg] dell'ente verso il mondo»: l'esserci fa «ritorno» all'ente sempre a partire da una precomprensione dell'essere, fondata nella sua anticipazione progettante e libera nel mondo, nel suo slancio in avanti che svela l'essere⁹². Il progetto di un mondo rende possibile una comprensione preventiva dell'essere dell'ente incontrato, ma questa comprensione dell'essere, naturalmente, non è necessariamente esplicita, ossia ontologica, ma piuttosto pre-ontologica e pre-concettuale. In altre parole, come ha mostrato Stollger, qui si accenna ad un problema fondamentale che lo scritto di Blumenberg mette in luce, ovvero il modo per lo più inconcettuale di conferimento di senso, «azione originaria» nella quale «tutto l'esistere in mezzo all'ente deve essere radicato». Scriveva Heidegger:

«Wenngleich in der Transzendenz immer Sein enthüllt ist, es bedarf hierzu doch nicht der ontologisch-begrifflichen Erfassung. So kann denn überhaupt die Transzendenz als solche verborgen bleiben und nur in einer »indirekten« Auslegung bekannt sein»⁹³.

Il passo è degno di menzione perché annuncia la possibilità di una ricezione «indiretta», ovvero di un accesso non concettuale o tematico alla «precomprensione dell'essere» implicita che costituisce l'orizzonte di significatività delle cose. Come ha fatto notare sempre Stoellger, allora, si può ipotizzare un'origine della ricerca blumenberghiana sull'inconcettualità proprio nell'heideggeriana «svelatezza pre-predicativa del fondamento»⁹⁴ e nella conseguente modalità di accesso «metaforica» alla

⁸⁸ «Auch Heidegger zeigt diese Grenze in der Erfüllung seines thematischen Anspruches, die Analyse der Existenz al je-meiniger durchzuhalten. An entscheidenden Stellen seiner Existenzanalyse wird so etwas wie ein «Wesen» von Dasein sichtbar, das die die äquivalente Verwendung des Begriffes anzeigenden Anführungsstriche nicht mehr zu Recht führt» (Ivi, p. 65).

⁸⁹ «Hier ist die «Grenze»: in dieser Distanz und den in ihr waltenden Spannungen der ursprünglichen Näherung und der auf Artikulation gerichteten Absetzung. Die Idee der Ursprünglichkeit kann keinen festen Punkt in diesem Spannungsfeld markieren; sie bleibt vielmehr der Spannung tragende immanente Anspruch selbst. Die Wesensontologie kann niemals «endgültig» überwunden, die Existenzontologie nicht vollends «erreicht» werden» (ibidem).

⁹⁰ Cfr. ivi, p. 87.

⁹¹ Cfr. già la nota 7. L'esserci incontra gli enti sempre a partire da una previa comprensione dell'essere in generale, fondata nella sua anticipazione progettante e libera di sé, nel suo «slanciarsi in avanti». In altre parole, il «progetto» significa una comprensione complessiva e preventiva delle cose, in cui l'unità di senso precede i singoli enti, a causa dell'unità trascendentale dell'intenzionalità, ossia a causa di quella «precomprensione dell'essere» che è la prima e ultima fondazione. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (1929) in Id., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichliche Schriften, Wegmarken* (1919-1961), Frankfurt a.M. 1976, pp. 123-177.

⁹² «Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt. Jener »Wille« aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst »bilden«. Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst» (Ivi, p. 163).

⁹³ Ivi, p. 170

⁹⁴ Cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 26: «Eben kann man den Ursprung von Blumenbergs ursprünglicher Einsicht in die irreduzible Unbegrifflichkeit sehen, in Heidegger vorprädikativer

comprensione originaria del mondo storico. Il discorso non tematico, sottratto al dominio del *logos*, dei simboli e del mito si prospetta come capace di custodire meglio l'originario orientamento pratico dell'esistenza "immersa" nella sua condizione contingente e finita. Sotto questo profilo, anche il primo testo blumenberghiano acquista una luce significativa rispetto alla futura metaforologia. La *Destruction* blumenberghiana mira a rintracciare all'interno della tradizione metafisico-teologica quelle possibilità latenti o emergenti di una posizione originaria della questione dell'essere. Per far ciò, essa deve però arretrare a quelle "cifre" che – come per la "*creatio ex nihilo*" – costituiscono il resto o il residuo inconcettuale che, nel linguaggio metafisico, porta ad emersione la forza delle genuine esperienze storiche, ossia dell'esistenza come orizzonte infondato e progettuale, aperto ad una trascendenza irriducibile. Detto più semplicemente, l'originarietà della comprensione dell'essere si rintraccia proprio laddove l'elemento "narrativo" o "metaforico", cifrato, resiste rispetto al bisogno di assicurazione concettuale della piena trasparenza e del pieno "afferramento" della realtà. Se, infatti, il linguaggio logico compie ogni volta una "oggettivazione" e "sostanzializzazione" della realtà, riducendola in strutture fisse e rigide, è il linguaggio "poietico" della metafora e del mito a consentire di conservare quel senso di estraneità o di dissonanza rispetto alla razionalità logica che fa emergere il darsi della significazione come vivente processo creativo, progettante e performativo.

L'indicazione di una resistenza della cifra inconcettuale rispetto alla sua restituzione "metaforica" in senso debole è altresì del massimo interesse: Blumenberg solleva il bisogno di un'ermeneutica che si sottragga all'alternativa tra, da una parte, significazione logica e concettualità scientifico-oggettuale, e, dall'altra, significazione estetica in senso ristretto, come appropriazione psicologica, meramente soggettiva ed emozionale. In ballo è un linguaggio metaforico che non si lascia ricondurre ad un ruolo meramente ostensivo, ma si rivela modalità irriducibile di accesso alla realtà, affinché essa conservi quella dimensione di eccedenza o di dissonanza rispetto ai tentativi di chiusura metafisica della referenza. Insomma, qui si profila – implicitamente – l'idea che la metafora-cifra teologica apra un autentico rapporto con il mondo, che non lo riduce a complesso di enti manipolabili e, dunque, non si appropria ad esso esclusivamente nei termini del controllo e dello sfruttamento come risorsa. Solo la metafora apre un rapporto con l'essere che non è ridotto nei termini dell'apprensione oggettuale, ma piuttosto fa emergere la centralità della precomprensione inconcettuale affettiva ed emozionale, ossia dell'apertura di un'intimità con il fondamento nella situazione emotiva fondamentale⁹⁵.

Se siamo qui di fronte ad un accenno dell'interesse per il ruolo "inconcettuale" della metafora, è allora significativa l'osservazione che essa sia primariamente presentata come cifra "teologica", ed in particolare a proposito della traiettoria teologica dell'agostinismo. Si è forse guadagnato con ciò un punto di vista che consente di capire l'affermazione cruciale, contenuta nell'ultimo dei quattro paragrafi dedicato alla decostruzione dell'essere come oggettività, secondo cui la stessa comprensione

Unverborgenheit des Grundes. Von hier aus wird die Entdeckung der irreduziblen Metapher gegenüber dem Begriff der Begriffsgeschichte verständlich und auch das Vorbegriffliche der ersten metaphorologischen Studie von 1957, wie deren materiales Thema, die Wahrheitsmetaphorik. Die Einsicht in die irreduzible Eigenart ad Unbegrifflichkeit geht bereit über die (prinzipiell reduzible) Vorbegrifflichkeit hinaus».

⁹⁵ «Diese fundamentale „Weltoffenheit“ ist im Bewußtsein angezeigt in der Weise der *Affektivität*. „La *capacité explicative de la connaissance est inférieure à la capacité révélatrice du sentiment* (DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1941, p. 81)”. Die Affektivität ist „une relation, obscurcie peut-être mais réelle, avec la totalité de l'être et de nous-mêmes“ (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 65). Si ricordi in proposito come anche in L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, cit., p. 174, si ribadisse la capacità di superare, nell'evidenza dell'intersoggettività, la distinzione tra sentimento e conoscenza concettuale: «Dies ursprünglicher Art der Gegebenheit des Du, des Anderen, hat nichts mit Gefühlen zu tun, sondern ist eine Weise der Gegebenheit, die ursprünglicher ist als die Scheidung von bloßem Erkennen und Gefühl. Sie ist also eine Evidenz, die mit zum Bestand dessen gehört, was unser Bewußtsein in seiner vollen Konkretion ausmacht. [...]». Cfr. anche a proposito di Agostino, Ivi, p. 183: «Für Augustinus ist das unmittelbare Vernehmen des Anrufs Gottes die letzte Wurzel alles Wissens des Ich von sich selbst und damit das Ich selbst allererste konstituierende Erlebnis. Dieses Vernehmen ist nicht ein Akt des Intellekts, der bloßen Erkenntnis, es ist aber auch nicht eine bloß gefühlmäßige Gewißheit, sondern es steht jenseits der uns geläufigen Unterscheidung von Glauben und Wissen, und bezeichnet eine totale Befindlichkeit, die ursprünglicher ist als alle solche Unterscheidungen von Aktarten oder Seelenvermögen».

heideggeriana del modo di datità originario del mondo come progetto [*Weltentwurf*] si lascerebbe ricondurre, per essere pensata, all'immagine della "proiezione di rischiaramento ontologico, di luce". Egli scrive:

«Es hilft uns in unsere Untersuchungen hinein, dass sich ein Verständnis von Heideggers „Entwurf“ als Projektion von ontologischer Erhellung, von Licht, sogleich nahelegen scheint. So hat de Waelhens die Lichtprojektion in einem mehr als metaphorischen Sinne zur Charakteristik des „Entwurfes“ herangezogen; der Weltentwurf ist ein „*tendre sur le chaos un réseau de lumière*“ [DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, p. 314]»⁹⁶

Qui si ha la fondamentale conferma di come la metafora sia la maniera irriducibile – più che metaforica! – di portare a "visibilità" le strutture dell'esistenza, ovvero l'intenzionalità dell'esserci. La metafora della luce è, infatti, la modalità attraverso la quale noi intuiamo una possibilità di pensare una coappartenenza di soggetto e oggetto che precede la loro astratta ipostatizzazione e contrapposizione teoretica. La luce è infatti la metafora basilare della manifestatività, che non è comprensibile a partire dalla separata descrizione di un dentro e fuori dalla coscienza, ma piuttosto dall'unità dell'intenzionalità, ossia della manifestazione di un essere aperto alla visione, un "essere-nel-mondo". La luce non è questo o quell'ente, né propriamente un ente in generale, ma l'unitaria e trascendente condizione di visibilità totale degli enti: è "l'apertura di mondo". Sin dagli albori della filosofia, la luce ha del resto avuto una latente o esplicita valenza ontologica, suggerendo l'unità del processo ontologico e conoscitivo, della "rivelazione" e della fondazione d'essere. Anche in Heidegger, la luce è implicata nella rappresentazione della trascendenza del *Dasein*, dell'"essere-nel-mondo", o della verità come dis-velamento: la visibilità è antecedente e condizione di possibilità del singolo ente come "oggetto" visto. La luce è perciò il tentativo di trovare un "rinvio adeguato" per uno stato di cose non ulteriormente afferrabile categorialmente⁹⁷: ossia l'unità dell'essere-nel-mondo, la "prefidatezza" o il rapporto di intimità preliminare dell'uomo con l'essere, precedente a quella con i singoli enti che entrano in scena nel mondo. Non da ultimo essa restituisce, quindi, la dimensione eventuale ed apocalittica della verità (il raggio di luce come azione "estatica"). Ma ciò vuol dire che l'intenzionalità heideggeriana tematizza filosoficamente la comprensione autentica dell'essere a partire da una metaforica, quella della proiezione di luce⁹⁸, che in realtà scorre silenziosamente all'interno dello stesso flusso della storia del pensiero metafisico⁹⁹. L'immagine platonica del sole per l'idea di bene sarebbe la forma iniziale del paradigma storico della verità come "luce", che però avrebbe avuto in Platone valore ancora meramente accessorio o ostensivo per la dottrina delle idee, piuttosto che metafisico¹⁰⁰. Solo successivamente, con

⁹⁶ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 68.

⁹⁷ «Und immer scheint darum zu gehen, für einen letzten kategorial nicht mehr fassbaren Sachverhalt eine angemessene Verweisung zu finden» (Ibidem).

⁹⁸ Il tema della *Lichtung* sembra essere una conferma evidente dell'intuizione blumenberghiana dell'irriducibilità della metaforica della luce per la riflessione heideggeriana. Bisogna notare, inoltre, come già nel saggio *Sull'essenza del fondamento* la metafora dell'*agaton* come sole sia l'equivalente della trascendenza dell'esserci. «Aber läßt sich das ἀγαθόν als die Transzendenz des Daseins auslegen? [...] Mag nun auch die Aufgabe eines ontologischen Entwurfs des Daseins auf seine metaphysische Grundverfassung nicht ausdrücklich gestellt und gar ausgebildet sein, so drängt doch die dreifache in ständiger Entsprechung zur »Sonne« durchgeführte Charakteristik des ἀγαθόν auf die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein — d.h. in der Zusammenfassung der Phänomene — auf die Frage nach dem ursprünglich-einigen Grunde der Möglichkeit der Wahrheit des Verstehens von Sein. Dieses Verstehen — als enthüllen-des Entwerfen von Sein — ist aber die Urhandlung menschlicher Existenz, in der alles Existieren inmitten des Seienden gewurzelt sein muß. Das ἀγαθόν ist nun diejenige ἔξις (Mächtigkeit), die der Möglichkeit (im Sinne von Ermöglichung) von Wahrheit, Verstehen und sogar des Seins mächtig ist, und zwar aller drei in Einheit zumal» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 160).

⁹⁹ «Die Geschichte der Metaphysik zeigt diese Nahstellung von Seinsauslegung und Lichtlehre von ihren Anfängen an» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 68)

¹⁰⁰ «Bei Plato ist die Auffassung der Idee des Guten als Sonne zwar noch veranschaulichende Metapher. Aber was dieser Metapher ihr Recht gibt, ist doch schon der Ansatz eines bestimmten Seinsverständnisses: was

Filone e Plotino, esso si tradurrà anche in immagine di esplicita valenza ontologica, dando il via alla storia della metafisica¹⁰¹, ovvero all'oscillazione tra la comprensione originaria di questo rinvio, ossia della luce come trascendente fondamento ontologico dell'essere degli enti, e la sua oggettivazione con la riduzione della luce a "ente", ossia "sostanza" ontica che proviene dall'"emanazione" di un principio causale. Ciò consente a Blumenberg di radicare nella tradizione del pensiero la stessa ontologia fenomenologica heideggeriana: essa non sarebbe che un rilancio di questa comprensione estatica della luce, contrapposta alla sua interpretazione oggettivante.

La *Destruktion* è così definitivamente realizzata come liberazione di possibilità totalmente *interne* all'esperienza storica della tradizione e non imposte dall'esterno da una certa concettualità filosofica. L'autore compie quindi una brevissima storia della luce come principio onto-gnoseo-logico, in cui sotto le vesti delle due grandi correnti medievali, agostiniana e aristotelica, si ripresenta l'alternativa consueta tra originarietà e oggettivazione metafisica. Individuando in Dio la Luce stessa, Agostino e, dopo di lui, Bonaventura rompono tanto con l'impostazione della teoria aristotelica ed averroistica della conoscenza, quanto con la concezione neoplatonica dell'emanazione, e restituiscono alla metafora il suo significato ontologico: la luce è l'orizzonte trascendente in cui entra in scena l'ente. La dottrina medievale dell'illuminazione di Dio nella mente rilancia, contro la riduzione teoretica del mondo a insieme di enti autonomi e disponibili, quell'intimità metafisica tra uomo e luce/essere, quella fideità "preteoretica" con il fondamento (Dio), che precede e predetermina il rapporto con gli enti. Nella idea teologica della donazione di luce, si riconosce dunque la condizione di possibilità per non ridurre il mondo a mera composizione di cose incontrate al suo interno, ma per riconoscere l'evento che costituisce l'apertura dell'essere-nel-mondo come progetto¹⁰².

È evidente perché Blumenberg si concentri più sulla dottrina dell'illuminazione agostiniana che sulla tradizione platonica¹⁰³. Facendo cadere la dottrina della reminiscenza, Agostino fonda la presenza della verità ontologica non nell'eterna intimità dell'anima con il fondamento-fonte di luce, ma nell'atto illuminativo e creativo di Dio nella mente dell'uomo: tale luce non è una sostanza, ma quella condizione di visibilità delle cose che risulta inaccessibile in sé, mostrantesi solo ritraendosi o nascondendosi in ciò che è visto¹⁰⁴. Tale luce è autenticamente tale perché fa scontare la sua indisponibilità ed eccedenza nell'atto stesso di rivelare l'ente. L'idea dell'illuminazione non consente l'atto analogico del soggetto capace di innalzarsi alla verità come se fosse un ente superiore o una scaturigine metafisica del senso. Blumenberg, ancora in un fondamentale testo del 1957, *Licht al Metapher der Wahrheit* – dedicato esplicitamente al paradigma metaforologico – descrive questa restituzione agostiniana della luce come

die Sonne für das Auge leistet, die helle Ansichtigkeit der Welt Dinge, das leistet die Idee des Guten für die Vernunft in der Eschlossenheit der idealen Seinssphäre» (Ivi, pp. 68-69)

¹⁰¹ «Der metaphorische Vorbehalt ist bei Philo zuerst aufgegeben; hier kann mit vollem Recht von einer metaphysischen Lichtwirklichkeit im Unterschied von der physischen gesprochen werden» (Ivi, p. 69).

¹⁰² Si noti ancora la perfetta consonanza con Jaspers, che evidenzia come la perdita della nozione di illuminazione ha comportato la riduzione della ragione a mero intelletto, perdendo la sua capacità di restituire unitariamente l'esistenza: «Das Denken ist im Gegensatz zu Augustin nicht mehr selber schon Erleuchtung durch Gott, sondern natürliche Verstandesarbeit. Das Denken verliert den in ihm selber liegenden Glanz des Übersinnlichen und wird als eigener Schöpfungsbereich, gleichsam als der richtige, gesunde, natürliche Menschenverstand anerkannt. Die Rettung der Theologie vor den sich gegen sie kehrenden Widersprüchen des Denkens geschieht um den Preis, dieses Denken selber zum bloßen Verstand zu erniedrigen» (K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, cit., p. 58).

¹⁰³ «Die Lehre von der Illumination steht mit in der Gefährdung der ganzen platonischen Denklinie: das Sein des Seienden selbst als Seiendes zu interpretieren. [...] Dennoch darf nicht übersehen werden, wie weit Bonaventura die ontologische Problemstellung über Plato hinaus vorgetrieben hat. Die ursprüngliche Vertrautheit mit dem Sein im Ganzen als Gründung der Möglichkeit von Seinserschlossenheit – bei Plato in der Lehre von der Anamnesis der Ideenschau gedeutet – ist hierin dem Modus der Illumination ausgelegt und klar gegen die kategoriale Gegebenheit abgegrenzt» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 74).

¹⁰⁴ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 69.

un “riportare” la metafisica neoplatonica e gnostica della luce alla sua dimensione metaforica¹⁰⁵, derivante dal fatto che per Agostino l’uomo vede nella luce, ma non può rivolgersi alla luce, perché:

«Wir haben das Licht immer gleichsam im Rücken, und das gilt gerade für die *Lux interior*, deren Leistung es ist, daß durch sie die Dinge uns offenliegen – *qua res quaeque manifesta est*. Auf diese Verborgenheit des entbergenden Lichts an sich selbst deutet, an der selben Stelle, die paradoxe, trotz ihrer Analogie zu neuplatonischen Formeln ganz autochthone Rede von der *insensibilitas tenebrae huius lucis*. Trotz der oft gewollten terminologischen Harmonisierung zu Plotin hin, im *atingere* und *amplecti* z.B, schließt schon die Innerlichkeit der *illuminatio* eine Interpretation im Sinne der *Ekstasis*. Der „Ort“ der *illuminatio* ist bei Augustinus die „Tiefe“ der Seele, mit Vorzug der Innerlichkeitsgrund der *memoria*»¹⁰⁶

L’essere “*im Rücken*” della luce, termine che ci ricorda le analisi sul pensiero «de derrière» e sulla *memoria* di Pascal, esclude l’estasi nel senso dell’ascesi intellettuale, del chiudere gli occhi per raggiungere la luminosità in sé, o del rivolgersi alla luce. Agostino ritrae il movimento naturale della soggettività che mira a conoscere e possedere Dio come una verità a lui disponibile, interna o esterna che sia: la luce è sempre “alle sue spalle”, ossia non consente l’atto di riconversione anagogica dei segni nella fonte significata, né l’afferramento diretto oggettuale di essa. Si ha qui una sospensione o un rovesciamento del rapporto anagogico che procede dal segno metaforico alla *res*: il soggetto non è capace di movimento di approssimazione, ma si scopre paradossalmente nella prossimità, immemorialmente *dentro* (e non di fronte) alla rivelazione. Essa ha perciò uno statuto ambiguo: condizione indisponibile di manifestatività, si nega alla vista stessa, se non come atto illuminativo che conserva il riferimento ad un’alterità o un’origine creatrice indisponibile. L’origine è perduta, è letteralmente dietro il soggetto, nelle profondità abissali della memoria. La metafora descrive quindi lo svelarsi della struttura intenzionale della coscienza che si scopre aperta sulla non-presenza (*diese Verborgenheit*) di un fondamento di senso ri-velatosi, ovvero nella distanza di sé da sé, come sospensione, esitazione, estaticità. Già per il giovanissimo autore del 1947, la teoria agostiniana delle potenze dell’anima, a immagine della trinità divina, memoria, intelletto e volontà, restituisce all’anima la sua unità¹⁰⁷; tuttavia, è la memoria il luogo della presenza illuminativa di Dio come profondità immemore dello spirito umano. È quindi l’abisso dell’immemoriale – diremmo, forse, anacronisticamente l’“inconscio” –, a fondare passivamente la coscienza stessa¹⁰⁸. La memoria non è ciò che costituisce in maniera idealistica e astratta la potenza di durata e di identità del soggetto, bensì il suo essere passivo, aperto su una non presenza indisponibile, un’anteriorità alla coscienza che la

¹⁰⁵ H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, originariamente in «Studium Generale» 10 (1957), pp. 432-447; citato da ID., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 139-171. Si noti come nel primo scritto dedicato alla ricerca metaforologica come fase preparatoria di una storia dei concetti, Agostino occupa un luogo di rilievo, nonostante la trasformazione dei presupposti dell’indagine blumenberghiana. L’ipponate rimane comunque colui che ha saputo riportare la metafisica della luce alla sua dimensione metaforica: «Er führt die Lichtmetaphysik auf die Lichtmetaphorik zurück!» (Ivi, p. 156).

¹⁰⁶ Ivi, p. 157-158.

¹⁰⁷ Cfr. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 83. Si ricordi Agostino: «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. [...] Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca *tria haec eo sunt unum*, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. [...] Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur» (AGOSTINO, *De Trinitate* 10, 11, 18).

¹⁰⁸ «In der bezeichnenden augustinischen Lehre von der “*memoria*” als dem tragenden Grund aller seelischen Aktualität bietet sich uns eine Interpretation der Gegenwärtigkeit der Grundbefindlichkeit in den intellektualen und willentlichen Akten. Die *memoria* vertritt alle Erschlossenheit, die in den seelischen Akten als nicht vom Gegenständlichen herkommend sich bezeugt, vor allem ist sie der Ort der illuminativen göttlichen Gegenwart. Die *memoria* ist [...] die Tiefe des menschlichen Geistes, in der er schon immer seinsberührt und seinsumgriffen ist» (H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., pp. 83-84).

costituisce pur non essendo presente ad essa, ma piuttosto restituendo la sua profondità abissale: dimensione sfondata, anacronistica, iscrizione della differenza o dell'alterità costitutive nell'identità¹⁰⁹.

Il *Deus intimior intimo meo* agostiniano, poi ripreso da Bonaventura, è «la presenza del fondamento d'essere che dà all'anima il suo più autentico sé»¹¹⁰. Dio viene dunque compreso in senso heideggeriano come "l'Essere" che lascia manifestare gli enti nella passività originaria "dell'*intentio* in cui risuona e appare la trascendenza". A partire dal rivelarsi di tale eccedenza che fonda il proprio sé, la coscienza si apre sulla "differenza ontologica", quindi si "afferra" nella sua dimensione esistenziale. Il soggetto, infatti, scoprendosi toccato e afferrato da un fondamento trascendente e inassicurabile, è sospeso nel suo carattere storico di possibilità: è grazie alla teologia agostiniana che la soggettività greco-platonica diventa "l'essere-nel-mondo", si temporalizza, si "incarna" in una soggettività storica, ossia aperta al mondo, estatica, rimessa alla sua dimensione finita e mortale. Blumenberg restituisce questo movimento come dinamica e movimento dell'anima, parlando di *Ergriffenheit* – ossia l'esser da sempre preso coinvolto dell'anima nell'"amor Dei", che è anche la "*Grundbefindlichkeit*" che scopre nella memoria aprendosi al suo autentico sé, «*der tragende Boden des Seinsverständnisses*»¹¹¹ –, quindi

¹⁰⁹ Sulla decisività del tema della memoria in Blumenberg, per comprendere anche la sua riflessione antihusserliana successiva, cfr. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit., p. 301: «[...] Erinnerung verfolgt den Menschen in Maße seiner Fremdheit für sich. Die Zeit entreißt ihm seinen Bewußtseinsbesitz, seine Identität, seine Erlebnisse, schließlich ihn sich selbst. Memoria heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit. Memoria ist auch so etwas wie die intersubjektive Retention der Lebenszeit. Sie ist nicht unendlich, aber ihre Endlichkeit kann nicht als bestimmte vorgestellt werden: Wann endet die Erinnerung an einen, der da war, endgültig? Diese Unbestimmtheit wird zur *subjektiven Protention* der Lebenszeit in die Intersubjektivität hinein, der Wunsch, die Erwartung des individuellen Subjekts, nicht vergessen zu werden». Si noti la connessione tra memoria, intersoggettività e problema del tempo. Ma partire dalla memoria vuol dire anche partire dalla mancanza dell'inizio, vuol dire "aver già da sempre cominciato", non poter risalire al cominciamento. Si ricordino in proposito le pagine dedicategli da O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 168-173: «Die Erinnerung kann man als Teil der „Unbegrifflichkeit“ Blumenbergs verstehen. Denn auch die Erinnerung ist ein Vermögen, „das sich auf Vorbegriffliches und Noch-Nicht- oder Nicht-mehr-Begriffliches richtet. Man könnte Blumenbergs „Theorie der Unbegrifflichkeit“ um ein „Memoria-projekt“ ergänzen. Ein solches Memoria-Projekt wäre auf verborgene Sinnschichten der Kultur und des Denkens gerichtet [...] Die Erinnerung „kommt hoc“, sie ist plötzlich da, man kann sie in gewisser Hinsicht nicht vermeiden. Die Erinnerung ist Reservoir der verschollenen Sinnschichten des Denkens. Erinnern ist Anfangen, ohne wirklich – im emphatischen Sinne – anzufangen, Erinnern ist: „bereits angefangen haben“. Der Beginn des Denkens aus der Erinnerung ist eine kritische Reaktion auf das Pathos des Anfangs bei Husserl, Descartes und gerade bei Heidegger [...] Der Anfang scheint ihm eine Illusion zu sein. [...] Die Erinnerung als Anamnese verstanden ist Grund des Ausganges aus der Lebenswelt [...] Die Retention kann nicht die Erinnerung in ihrer ganzen Dimension bedeuten, denn die Erinnerung ist vielmehr ungewollt, sie drängt bisweilen in das Bewusstsein und ist bis zu einem gewissen Grade nicht kontrollierbar». Il tema della memoria ha attirato massimamente l'attenzione degli interpreti di Blumenberg; oltre a Müller, mi limito a citare: M. SOMMER, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a.M. 1990, in particolare il sesto e settimo capitolo (*Fremderfahrung und Zeitbewußtsein; Verlust der Gegenwart und Evidenz der Erinnerung*), pp. 131-166 (sebbene Sommer non si confronti direttamente con Blumenberg, ma con Husserl, seppur tramite anche Blumenberg); quindi P. STOELLGER, *Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung*, in A. Haverkamp – D. Mende (hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a.M. 2009, pp. 226-231; ID., *Imagination der Vernunft. Zum Imaginären der Phänomenologie bei Hans Blumenberg*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 145-174; U. H. RASMUSSEN, *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Hans Blumenbergs und Paul Ricoeurs Denken als nach-metaphysische Erinnerungsarbeit*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 117-133, quindi P. CALONI, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 251-290. Sul problema della memoria in Agostino come luogo abissale in cui il soggetto si scopre abitato da un'indisponibilità più profonda di sé, una passività e un oblio costitutivi, cfr. G. LETTIERI, *Il differire della metafora. I. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, in «Filosofia e teologia» 27, 3 (2013), pp. 483-526. Sarebbe interessante fare un confronto tra la riflessione post-husserliana sul tempo di Blumenberg con quella di Lévinas e Derrida, soprattutto a partire da questa scaturigine agostiniana: cfr. in proposito la successiva nota 126.

¹¹⁰ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 73.

¹¹¹ «Der Seinsgrund, auf den das christliche Wirklichkeitsbewusstsein ursprünglich bezogen ist, ist die schöpferische göttliche Liebe. Sie erweist sich in der augustinischen Grundbefindlichkeit als der tragende Boden

non mettendo in rilievo il senso più autenticamente carismatico della dottrina dell'illuminazione agostiniana¹¹². D'altro canto, è comunque la dimensione "creativa" dell'amore di Dio ciò che consente all'uomo di considerarsi nella propria finitezza.

L'interpretazione teologica rimane in ogni modo ambigua, correndo il pericolo di intendere Dio come ente/causa e quindi l'illuminazione in senso emanazionistico o metafisico; eppure, questa dialettica interna è l'insuperabile effetto o traccia della concezione stessa della verità ontologica, che non permette un'assicurazione del senso. Ma, soprattutto, qui si mostra un elemento cruciale per la comprensione del pensiero blumenberghiano, ovvero il legame intrinseco che unisce "differenza teologica" tra uomo e Dio, e "differenza ontologica" in senso specifico heideggeriano: il Dio trascendente e personale del cristianesimo equivale all'Essere di Heidegger, e la creaturalità chiamata ad essere libera nell'obbedienza a Dio corrisponde in parte alla gettatezza-progettantesi del *Dasein*. La trascendenza dell'intenzionalità nella prospettiva del filosofo subentra al posto del pensiero di Dio, come sua "rioccupazione". Del resto, Blumenberg scrive esplicitamente che l'intuizione del carattere di progetto dell'essere, sebbene Dio divenga nella modernità indifferente rispetto alla questione ontologica, rimane modellata sulla concezione della trascendenza personale propria della dottrina della *creatio ex nihilo*.

«Ebenso nachhaltig ist die Einsicht in den Entwurfscharakter des Seins; mag auch Gott in der Neuzeit für die ontologische Grund-Frage unbedeutsam werden, die *Creatio* bleibt das ontologische "Modell", nach dem die Konzeption der *Transzendenz* ihren Grundriss haben»¹¹³

Dunque, la trascendenza dell'essere rimane modellata su quella personale di Dio. Ci si può chiedere, allora, in che misura non aleggi tra le pagine di Blumenberg un interrogativo più radicale relativo allo statuto del punto di vista fenomenologico: in che misura l'ontologia fondamentale heideggeriana non è frutto di una sovrapposizione, prodottasi storicamente, tra concetto di "essere" e strutture della personalità? Sebbene, infatti, dal fitto periodare blumenberghiano, immerso nella terminologia tecnica dell'ontologia fenomenologica, non emerga mai esplicitamente una domanda di questo tipo, che sposterebbe l'indagine su un livello autoriflessivo di diverso tipo, oserei dire storico-genealogico, d'altronde l'autore pare intuire proprio questo quando scrive:

«Die konkrete Existenz wird von der Deutung als Produkt einer kompositorischen Mechanik befreit und in die Nähe der schöpferischen personale Spontaneität Gottes gerückt. Das bedeutet eine entscheidende *Näherung* des Seins an die Strukturen der Personalität»¹¹⁴

Il tema dell'"essere" in Heidegger possiede tali determinate caratteristiche perché eredita questa fusione tra fondamento ontologico e "persona", ossia questo ripensamento cristiano del rapporto con il *Grund* di tipo paradossalmente antropomorfo, come intimità affettivamente e pre-teoreticamente esperita, oscillante tra il rifiuto, la fuga, l'ascolto e la caccia. Se nella questione dell'essere ne va dell'uomo stesso, e l'essere si rivela come "evento d'essere", come "chiamata e decisione", come passione per l'essere, ciò accade evidentemente – anche se Blumenberg non lo esplicita in questi termini – perché l'essere ha assorbito le strutture di significazione della personalità, il linguaggio dell'incontro amoroso e della filialità, ossia la parola inconcettuale, mitico-dogmatica, della teologia cristiana. Questa ha infatti nel proprio vocabolario teologico e nel proprio codice genetico le varie (spesso alternative tra loro) concezioni dell'idea di Dio come assoluto padrone dell'essere, sovrano della storia, quindi giudice, ma anche salvatore escatologico, relazione trinitaria, dono carismatico di vita, e quindi sposo, amante nascosto, che chiama alla ricerca infinita l'anima perduta nel mondo. Blumenberg sembra poter offrire nuovi elementi di riflessione per affrontare la questione storico-filosofica riguardante il problematico

des Seinsverständnisses» (Ivi, p. 82).

¹¹² Sulla "ritrattazione" della dottrina della grazia del "secondo" Agostino operata sulla sua prima restituzione platonizzante della rivelazione cristiana, cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Brescia 2001.

¹¹³ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 34.

¹¹⁴ Ivi, p. 55.

rapporto di dipendenza della filosofia di Heidegger da dispositivi proto-cristiani, problema che la recente pubblicazione dei corsi heideggeriani su Paolo e Agostino degli anni '20-'21 ha rilanciato¹¹⁵, ma che affonda le sue radici già nel dibattito filosofico contemporaneo agli anni della maturazione filosofica di Blumenberg: si ricordino quanto meno, ad esempio, le posizioni in proposito dei filosofi – e allievi di Heidegger – Hans Jonas¹¹⁶ e Karl Löwith¹¹⁷, oltre al problema del rapporto con la già menzionata riflessione teologica di Bultmann.

Del resto, quanto, a questa riflessione blumenberghiana sulla luce, non soggiace una più profonda riflessione teologica sulla nozione di rivelazione? Mi sembra difficile ipotizzare, per esempio, che Blumenberg non conoscesse già i passi bultmanniani relativi alla cruciale metafora teologica della luce, presenti nel suo *commento a Giovanni*: ricordo, infatti, come Cristo sia definito “Luce” nel prologo e in tutto il resto del Vangelo, e proprio a partire da questa sovrapposizione ad essa della figura della *Parola*, ossia del rivelatore morto/risorto, crocifisso/innalzato, la metafora sembra acquisire quella natura apocalittica e “dialettica” che ne libera il proprio potenziale decostruttivo rispetto alla sua esegesi ontologica e platonizzante. Si ricordino in proposito dei passi illuminanti:

«Die Gestalt des Logos steht allein zwischen Gott und Welt. [...] es wird darin sichtbar, daß einerseits *jeder Versuch fehlt, das Hervorgehen des Logos aus dem Vater [...] begreiflich zu machen*; daß aber andererseits der *begriffliche Sinn* als „Wort“, den der Name „Logos“ ursprünglich hatte, nicht mehr deutlich sichtbar ist. [...] Der

¹¹⁵ Sebbene la riflessione di Blumenberg si ponga su piano teoretico e non storico-filosofico, ritengo comunque preziosa la sua capacità di cogliere dei limiti teorici e storico-filosofici di una “aristotelizzazione” del *Denkweg* heideggeriano, in cui – seguendo il gesto filosofico dello stesso Heidegger – è caduta una parte della critica. Questa ha infatti mancato di riconoscere: « 1) la priorità cronologica dell’appropriazione heideggeriana di Paolo [e aggiungo: Agostino, NdA] rispetto a quella di Aristotele, e 2) dell’assenza, in quest’ultimo, del tratto futuro-escatologico e decisionale in senso proprio temperato invece dal “momento” di Paolo. Senza tener conto del possibile, incalcolabile influsso della valenza filosofica della parousia paolina, che fa “esplosione” nella sua paradossalità qualsiasi metafisica dell’ousia come “presenza”, frantumandola piuttosto nell’assenza-presenza ancora una volta paradossale del “non più/ non ancora eppure già”, nonché, in modo decisivo, della storicità inderogabile e originaria dell’esistenza cristiana rispetto alla perdurante comprensione naturalistica e presenzialistica del tempo in Aristotele» (A. ARDOVINO, *Esistenza ed effettività*, cit., p. 111, nota). Per una esposizione complessiva del rapporto di Heidegger con la teologia, dalle topiche da lui affrontate esplicitamente fino al problema della genesi delle stesse, cfr. P. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001.

¹¹⁶ Come H. Jonas chiarisce in una conferenza dedicata proprio al rapporto tra Heidegger e la teologia, il tenore di molte affermazioni heideggeriane non è solo casualmente religioso: «The Biblical or generally religious ring of these statements is unmistakable. But does this consonance on the philosopher’s part arise from independent philosophical reflection, or was the Biblical model itself a factor in the reflection? I think, there can be no doubt that the latter is the case. We are simply in the presence of the well-known and always known fact that there is much secularized Christianity in Heidegger’s thought. This was evident from the beginning, from *Sein und Zeit* on; and notwithstanding the strenuous assertion by Heidegger and by other on his behalf that such concepts as guilt, care, anxiety, call of conscience, resolution, *Verfallenheit*, authenticity-unauthenticity, have a purely ontological meaning with no ontic (e.g. psychological) connotation, and least of all are meant morally, the reasonable observer, without entering into the question of subjective honesty, will not let such disclaimers keep him from giving tradition its due» (H. JONAS, *Heidegger and Theology*, in «The review of Metaphysics» 18 [1964], pp. 207-233, qui p. 212).

¹¹⁷ «Die ontologische Bestimmung des Daseins z.B. als einer „Geworfenheit“ (ins Dasein) wäre dann also deshalb spezifisch verwendbar auch für die theologische Interpretation der „Geschöpflichkeit“ des Menschen, weil die Geworfenheit den puren Tatbestand des Daseins von vornherein so ausdeutet, wie er ausgedeutet werden muß, wenn das Dasein spezifisch gott-los gesehen wird – aber nicht, weil die Rede von der Geworfenheit etwa einen puren Sachverhalt (der dann als solcher auch dem gläubigen Dasein zugrunde liegen müßte) bedeutungslos ausspricht. Desgleichen wäre die Bestimmung des Daseins durch „Tod“, „Angst“, „Schuld“, „Gewissen“ und „Sorge“ nicht deshalb theologisch verwendbar, weil etwa diese Existenzialien Ausdruck sind für eine schlechterdings natürliche Daseinserfahrung, sondern weil sie Ausdruck sind für ein solches philosophisches Verständnis der menschlichen Existenz, welches die christliche Daseinsauslegung, im hegelschen Doppelsinne, in sich „aufgehoben“ hat d.h. aufbewahrt und zugleich beseitigt» (K. LÖWITH, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 9 [1930], pp. 365-399, qui p. 366).

Logos gehört also nicht zur Welt – auch nicht in dem Sinne, daß von ihm aus das Werden von Zeit und Welt *begreifbar* würde [...] Welt und Zeit sind nicht aus ihnen Selbst zu verstehen, aber aus dem in der Offenbarung redenden Gott.

[...]

Und was ist die Bedeutung des Lichtes? Indem es die Welt hell macht, gibt es die Möglichkeit des Sehens. Die Bedeutung des Sehens aber besteht nicht nur darin, daß sich der Mensch über Gegenstände orientieren kann, sondern (damit zugleich) darin, daß er sich selbst in seiner Welt versteht, daß er nicht „im Dunkeln tappt“, sondern seinen „Weg“ sieht. Im ursprünglichen Sinne ist Licht [...] die Helligkeit, in der ich mich je befinde und zurechtfinden kann, in der ich „aus und ein weiß“ und keine Angst habe; die Helligkeit als nicht als ein äußeres Phänomen, sondern als das Erhellensein des Daseins, meiner selbst. [...] in Jesus ist nicht ein anderes Licht erschienen als das, welches in der Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich also in der Heilsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich in der Schöpfungsoffenbarung immer schon hätte verstehen sollen. Schöpfung und Erlösung stehen in Kontinuität. [...] Denn wie das Licht die Erhelltheit des Daseins ist, so ist die Finsternis die Verfallung des Daseins, in der es sich nicht versteht, sich verirrt hat, seinen Weg nicht kennt, in der es blind ist, und in der es tot ist, da zum echten Leben die Erhelltheit des Selbstverständnisses gehört. [...] Deshalb, weil das φῶς nicht eine mysteriöse Substanz ist, die als vorhandene besessen werden kann, sondern weil es das Licht des Selbstverständnisses ist, zu dem der Mensch herausgefordert ist, nach dem er immer fragt, da er danach gefragt ist; des Selbstverständnis, das ja nicht das Orientiertsein über das Ich als ein neutrales Phänomen ist, sondern wissende Wahl seiner selbst, die allem einzelnen Verhalten zugrunde liegt. Gehört es zum Menschen, daß es sich selbst verstehe, so ist damit für ihn die Möglichkeit der σκοτία gegeben, die Möglichkeit, statt erhellt zu sein im Wissen um seine Geschöpflichkeit, verfinstert zu sein in der Abwendung vom Schöpfer und in dem Wahne, aus sich selbst zu sein»¹¹⁸

La luce rende visibile il mondo, ma questa condizione di visibilità non consiste solo nella possibilità di orientamento mondano, ma nell'afferramento e nella liberazione di questo orientamento: nella luce, l'uomo comprende sé stesso nel suo essere-nel-mondo, trova la sua via. Nella luce, si attuano le possibilità di comprensione autentica del Dasein, che lo *liberano dall'angoscia* (!); essa non è una conoscenza, un fenomeno esterno, un oggetto, una sostanza, ma il venire illuminato dell'esserci. Significativa è, allora, la sottolineatura che la luce della rivelazione è la medesima della creazione: in essa non irrompe una dimensione oggettiva e neutra, ma le possibilità di autocomprensione che sono già latenti nell'essere dispersi nel mondo, tramite il riattingimento della luce originaria che lo costituisce. La luce non consente, però, un semplice risalimento causale al Principio, appunto perché la definizione del rapporto del Logos con il Padre non è afferrabile teoreticamente, non è una spiegazione logica dell'origine del mondo, ma una sua restituzione come “kerygma”, che chiama alla decisione. Le tenebre sono il decadimento dell'esserci, la sua perdita di sé e del suo più autentico essere, appunto perché nella luce non ne va di un fenomeno esterno che si aggiunge alla neutralità di un fenomeno dato, ma della chiamata all'attuazione della propria esistenza, di ciò in cui già sempre si è nel modo della perdita, per riafferarsi nel proprio essere creaturale, ovvero essere creato – donato a sé stesso dalla luce divina. Come non supporre che questi bellissimi passi non fossero presenti alle intuizioni blumenberghiane relative alla *creatio ex nihilo* e alla decostruzione della metafisica? Ciò non vuol dire, implicitamente, “teologizzare” la prospettiva fenomenologica heideggeriana, a partire dalla dottrina della luce?

Heidegger non può restituire questo fondamento dell'essere come Dio ma, de-teologizzando il rapporto con il fondamento, la stessa analitica dell'esistenza finisce per imboccare una strada in qualche modo aporetica. Dal momento che l'essere-nel-mondo non può essere più, in nessun modo, un *progetto che trascende realmente l'uomo*, ma è l'essere del Dasein stesso, l'analitica heideggeriana deve giungere ad una conclusione: essere e senso dell'essere sono identici nell'attuazione del comprendere dell'esserci, il senso non può essere compreso più come una relazione *tra* esserci ed essere¹¹⁹.

Per il mondo medievale, l'essere non si dischiude “in sé stesso”, ma rimane altro rispetto all'uomo, nel modo della partecipazione per illuminazione; per Heidegger è invece inevitabile trasferire

¹¹⁸ R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium*, Göttingen 1941, 1964⁸, pp. 14-15, 22, 27 (corsivi miei). Si può, qui, già anticipare che il confronto con Bultmann, che apparirà in modo esplicito solo poco più tardi – ne farà una recensione nel 1955 – e in prospettiva critica, in realtà può e, a mio parere, deve essere letto sottotraccia lungo tutto l'arco iniziale della sua riflessione, come proveremo a suggerire anche più oltre.

¹¹⁹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 86.

il fondamento dell'essere e della comprensione nella soggettività stessa. La verità allora non è più in qualche modo reale trascendenza ed accadimento di senso, ma può diventare la stessa autenticità dell'esistenza: "la costituzione del vero risulta dalla verità della nostra esistenza stessa"¹²⁰. Proprio perché radicate nella stessa metaforica, la teologia agostiniana medievale e l'ontologia fenomenologica heideggeriana finiscono per essere equiparate come due distinti modi d'accesso all'intima tensione storica dell'esistenza, che rispettano le estremità possibili del problema ontologico. Entrambe, cioè, si rifanno ad un fondamento dell'esistenza umana non concettualmente afferrabile ma che giunge a visibilità tramite la metafora della luce e la sua interpretazione "estatica", l'una a partire dall'onnipotenza e dalla trascendenza del fondamento, l'altra a partire dal carattere libero e infondato di progetto dell'esserci stesso, che ha scoperto così la nullità della sua esistenza¹²¹. Nella prima non è l'esserci che giunge all'essenza del fondamento, ma esso gli appare da *fuori*, e lo chiama alla partecipazione di un progetto pre-destinatogli¹²²; nell'altra, erede dell'affermazione moderna del punto di vista prospettico nel soggetto, è invece l'esserci stesso che, attraverso l'autoanalisi, scopre la propria libertà di fondamento ed il proprio carattere di progetto come auto-proiezione. Da questa contrapposizione, l'autore coglie il paradossale ricadere della soggettività moderna – testimoniato anche da Heidegger stesso – dall'illusione dell'autonomia alla più profonda impotenza, al carattere infine predominante di gettatezza dell'esistenza¹²³. Per Agostino è la "beatitudo" la condizione emotiva fondamentale, l'apertura originaria del mondo nella fede, che può essere oscurata da esperienze di fruizione mondana, quindi di dispersione inautentica¹²⁴. Per Heidegger, invece, lo può essere solo l'angoscia, come esperienza della inevitabile e paradossale ricaduta della soggettività che si scopre nell'abisso dell'impossibilità di una fondatezza¹²⁵.

¹²⁰ Ivi, p. 92 (traduzione mia).

¹²¹ Si noti come, a partire da queste considerazioni, la cosiddetta "svolta" heideggeriana che tenterà di sottrarre il discorso sull'essere ad una sua interpretazione soggettivistica, con l'idea dell'abbandono o dell'evento, deve essere parsa al Blumenberg successivo come in sostanza cripto-teologica, venendo meno al punto di partenza "nel *Dasein*" del problema dell'essere.

¹²² Cfr. H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 89.

¹²³ «Das moderne Bewusstsein ist nicht bei der Erfahrung seiner *Selbstmächtigkeit* stehen geblieben; im Gegenteil, es wurde zurückgeworfen in zuvor unbekannte Tiefen von Entmächtigung und Verzweiflung. Nichtigkeit, Geworfenheit und Faktizität wurden die beherrschenden Momente der existenziellen Selbsterfahrung. [...] Es blieb ihm [dem Menschen] nichts, als sich der Mündung entgegenzustürzen, in der endlich die Faktizität des Daseins versinkt: es blieb ihm die "Entschlossenheit zum Tode"» (Ivi, p. 92).

¹²⁴ Si noti come l'interpretazione di Blumenberg non accentui affatto il lato dell'antropologia negativa agostiniana, ossia la sua restituzione demonizzante dell'essere naturale, derivante dall'opacità o dall'ambiguità che esso ha come *littera occidens* rispetto alla vera dimensione rivelativa divina della grazia. In questo non può non vedersi anche un segno dell'orizzonte cattolico, antiprotestante, della sua restituzione, che valorizza la questione dell'illuminazione come modalità di apertura originaria su un ordine onto-teologico pensato come vivente e non oppressivo della soggettività.

¹²⁵ Ritengo che Blumenberg qui colga un aspetto critico della riflessione heideggeriana non poi così ingenuo, che mi sembra che sollevi anche C. Esposito nel suo contributo su Heidegger e Agostino: «Eppure non è difficile notare qui una sorta di continua ambiguità nell'interpretazione di Heidegger. Per un verso, infatti, egli coglie – con estrema pertinenza alla cosa stessa in questione – che nel *confiteri* agostiniano è in gioco il dono di Dio, l'aver-ricevuto come condizione del compimento. In altri termini: la grazia divina coincide con un modo di esserci e di compiersi della vita stessa. Per un altro verso, tuttavia, ci si può chiedere se questa interpretazione non sia forse costretta a pagare un prezzo troppo alto rispetto all'intenzionalità agostiniana e paolina (ma diremmo più in generale cristiana), e cioè di risolvere il rapporto costitutivo dell'io con il mistero divino nella sospesa dinamica dell'autopossesso, e ancor più di risolvere il carattere fondamentalmente storico della grazia (il fatto, cioè, che la venuta di Dio in Cristo costituisca una novità rispetto al puro movimento del vivere) nell'insuperabile fatticità della vita stessa – ciò che sin dai primi corsi per Heidegger si differenzia ormai nettamente dalla creaturalità [...] Sta di fatto che Heidegger traduce quel peculiare rapporto che sussiste tra la vita e il Signore della vita, tra il segno e il mistero, tra l'attesa e la redenzione, in quell'altro rapporto tra l'inautentico indirizzarsi a dei dati, [...], da una parte, e quell'unica, autentica intenzionalità che consiste nell'auto-compimento di sé, dall'altra [...] Ma forse anche a noi sarà lecito riformulare – ancora con Agostino – la domanda-guida heideggeriana: "che significa l'essere?", con quest'altra domanda: "chi è l'essere?". E se proprio l'inquietudine del domandare attestasse la costituzione originaria della memoria come segno di un'irriducibile donazione? E se il tempo manifestasse non

La contrapposizione critica tra l'essere-per-la-morte e l'illuminazione agostiniana merita forse un'ulteriore riflessione. Mi pare, infatti, che la comparazione della proiezione di luce heideggeriana – intesa come struttura estatico-proiettantesi della soggettività, – con l'illuminazione agostiniana esibisca in maniera chiara un problema fenomenologico particolarmente rilevante: ossia l'alternativa tra l'intenzionalità come atto di costituzione progettuale del soggetto, che si scopre come auto-cominciamento e dunque presume di poter esercitare una potenza o una libertà su sé stesso (ricadendo, infine, nell'essere-per-la-morte), e l'emersione di una sorta di originaria passività del soggetto alla trascendenza della manifestazione, ossia di una coscienza intenzionale che si scopre aperta su qualcosa che non è costituito dal soggetto stesso e che, viceversa, lo costituisce immemorialmente nella sua certezza. Sia che questo problema abiti consapevolmente le profondità del discorso blumenberghiano, o si produca al livello della superficie del testo, come effetto impreveduto della sua riscrittura di problemi fondamentali fenomenologici, questo non ci esime dal notarne la portata.

Il discorso blumenberghiano sembra poter dar vita ad un'implicita critica teologica ad Heidegger stesso: questi avrebbe senz'altro sollevato il problema del superamento dell'approccio teoreticistico della fenomenologia, ma, nella misura in cui la temporalità estatica viene iscritta nella libertà di progetto dell'esserci, tornerebbe ambigualmente a delineare una deducibilità della storicità dall'autocomprensione dispiegatasi dell'Esserci, e dunque a ripetere il gesto husserliano di riduzione della trascendenza all'interno dell'immanenza intenzionale del soggetto assoluto. Ne deriva, perciò, che la dimensione ambigua della luce sembra poter riservare delle autentiche possibilità *decostruttive* proprio se viene *sottratta* ad una logica di iscrizione nella soggettività, e viene ribadita nella sua dimensione “metafisica” come *atto* di un'Alterità estatica che *illumina* la coscienza.

La questione non è poi così lontana dalle pagine blumenberghiane, se pensiamo come in Landgrebe il ruolo di Agostino fosse precisamente quello di rilanciare le possibilità di una metafisica fenomenologica dell'Assoluto, fondata ora però sulla priorità fenomenologica della dimensione del “tu” [Du], dell'Altro o dell'Alterità quale residuo insuperabile, per la costituzione dell'oggettività, di qualsiasi riduzione trascendentale. Se si tiene presente, poi, come già l'interpretazione husserliana della “coscienza interna del tempo” ruotasse intorno ad Agostino¹²⁶ e alla sua interpretazione del tempo nelle *Confessioni*¹²⁷ – come ben ricorda anche Landgrebe stesso –, la portata del problema acquista dimensioni

più l'impossibilità radicale che è la finitezza, ma l'avvento dell'impossibile stesso?» (C. ESPOSITO, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, cit., pp. 100-101; 124).

¹²⁶ Si ricordi come Husserl descrivesse l'indagine sul tempo delle *Confessioni* come assolutamente ineguagliata, e partisse da essa per la propria indagine fenomenologica sul tempo: «Die Kapitel 14-28 des XI. Buches der Confessiones muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt. Denn herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen nicht. Noch heute mag man mit Augustinus sagen: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*» (E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* (1893-1917), *Husserliana Vol. X*, Den Haag 1966, p. 3). Sul rapporto tra Husserl e Agostino, cfr. V. COSTA, *Esperienza e fenomenologia del tempo: Agostino e Husserl*, «Verifiche», 4 (1992), pp. 453-474. Per quanto non ne condivida strettamente le analisi sulla dimensione agostiniana della memoria, ricordo comunque l'interessante conclusione di A. SAITA, *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, in «Quaestio», 6 (2006), 373-402, che intravede nella dimensione della soggettività originariamente e intersoggettivamente affezionabile (l'“amore”), quindi storica, la direzione presa dall'ultimo Husserl in relazione ad Agostino (ripresa – tra gli altri – da Landgrebe): Husserl, in una nota inedita, scriverebbe infatti «Augustin: nur die Liebe macht sehend – für Wert und Ideal / nemo cognoscitur nisi per amicitiam/ [E. Husserl, Ms. E III 10/ 4a]» (Ivi, p. 401).

¹²⁷ Si ricordi il celeberrimo passo agostiniano sulla distensione nel passato e nel futuro dell'attenzione, a partire dell'esempio della canzone cantata e percepita nella durata: AGOSTINO, *Confessiones XI*, 28, 38: «Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo

difficilmente delimitabili. Si potrebbe, infatti, richiamare qui la critica tanto lévinassiana quanto derridiana ad Husserl¹²⁸, per vedere che essa si muove parallelamente nella direzione del tentativo di

filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum». Si ricordi come l'analisi di Agostino sul tempo si concludesse con la constatazione dell'infrangersi dell'uomo, il suo scheggiarsi nel tempo, nell'attesa di confluire nell'amore divino. Si veda AGOSTINO, *Confessiones XI*, 29, 39: «[...] Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui». Insomma, l'indagine agostiniana del tempo non mira a descrivere la riduzione della temporalità a distensione platonica dell'anima, che riesce a contenere e trattenere in sé il tempo, bensì piuttosto a restituire la possibilità della presenza dell'anima a sé stessa solo, paradossalmente, nell'atto assoluto di distensione che può compiere lo Spirito di Dio, comprendendo le azioni di tutti gli uomini in un'unità sovratemporale in cui è eternamente risolto il tempo: al contrario, l'uomo non visitato dallo Spirito vede in sé solo l'ombra sbiadita, irreal e fallace, di questo potere distensivo divino, la metafora vana e inutile, perché scheggiata dal tempo, di esso, quindi incapace autonomamente di continenza. Sicché l'unica possibilità del soggetto di essere autentico è vivere nell'attesa di confluire in Dio. Sulla restituzione aporetica dell'indagine agostiniana del tempo confronta G. LETTIERI, *La dialettica del tempo nelle Confessiones di Agostino*, in «Doctor Seraphicus» 39 (1992), pp. 13-63. Confronta naturalmente anche l'indagine di P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris 1983, pp. 19-53, che però tende a restituire l'inconclusività della *distensio* come una *peregrinatio* dovuta all'esperienza dello scarto temporale tra eterno e finitezza (reso possibile, si noti, dalla dottrina della *creatio ex nihilo*, Ivi, p. 44). Sebbene ritenga interessante lo spunto ricoeuriano, che crea una peculiare assonanza con la riflessione fenomenologica matura di Blumenberg, che rileggerà la costituzione della coscienza come esperienza dell'aprirsi della forbice temporale tra mondo e vita, si deve notare che egli non retrocede alla causa noumenica che determina la radicalizzazione di questo scarto (egli mira piuttosto alla sua ricomposizione platonica affidata alla potenza "narrativa" dell'anima), ossia la dottrina della grazia indebita ed irresistibile.

¹²⁸ Lévinas individua esplicitamente nella riflessione sul tempo quel cuneo tramite cui aprire la riflessione husserliana ad ulteriori prospettive: in particolare, egli si concentra intorno al tema della *Urimpression*, in cui l'intenzionalità fenomenologica incontrobbre una sorta di limite assoluto, dimostrando l'incapacità della coscienza di penetrare dentro il paradosso del tempo. Nelle sue lezioni dedicate alla fenomenologia della coscienza interna del tempo (cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* (1893-1917), *Husserliana Vol. X*, Den Haag 1966), Husserl conduce la sua indagine riprendendo l'esempio agostiniano della melodia che si sviluppa nel tempo: poiché essa si costituisca a partire dai vissuti intenzionali immanenti alla coscienza, ciascun vissuto immanente deve recare in sé l'origine fenomenologica della temporalità nel proprio contenuto sensoriale, che Husserl definisce "*Urimpression*". Questa impressione originaria, però, non può, da sola, spiegare la continuità della melodia ascoltata, ma ha bisogno di essere percepita tramite un atto ritenzionale-protensionale, il quale però non è per così dire un vero "atto", ma una sintesi passiva che si produce indissociabilmente dall'impressione originaria. Lévinas ne deduce, perciò, che l'*Urimpression* attesta un'alterità, una non coincidenza della coscienza con sé stessa, dal momento che pensa un contenuto intenzionale "inconscio", un'intenzionalità passiva, che si sottrae alla disponibilità dell'intenzionalità. Essa esprime, in altri termini, uno scarto o una differenza irriducibile, che iscrive un'assenza dentro la presenza della coscienza: significativamente l'impressione originaria è quindi definita "l'inizio assoluto", *genesis spontanea*, "passaggio dal nulla all'essere". Cfr. E. LÉVINAS, *Le Temps et l'autre* [1948], Paris 1983; E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967. Quindi ricordo anche la critica di J. Derrida: «Malgré toute la complexité de sa structure, la temporalité a un centre indéplaçable, ou œil ou un noyau vivant, et c'est la ponctualité du maintenant actuel. L'«l'appréhension-de-maintenant est comme le noyau vis-à-vis d'une queue de comète de retentions», et «il n'y a chaque fois qu'une phase ponctuelle à être maintenant présente, tandis que les autres s'y raccrochent comme queue rétionnelle. [...] C'est à cette identité à soi-même du maintenant actuel que se réfère Husserl dans le «*im selben Augenblick*» dont nous sommes partis. Et il n'y a d'ailleurs aucune objection possible, à l'intérieur de la philosophie, à l'égard de ce privilège du maintenant-présent. Ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'évidence même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens [...] Ce n'est pas un hasard si les *Leçons sur la conscience intime du temps* confirment la dominance du présent et rejettent à la fois l'«après coup» du devenir-conscient d'un «contenu inconscient» [...] Malgré ce motif du maintenant ponctuel comme «archiforme» de la conscience, le contenu de la description, dans le *Leçons* et ailleurs, interdit de parler d'une simple identité à soi du présent. Par là se trouve ébranlée non seulement ce qu'on pourrait appeler l'assurance métaphysique par excellence, mais, plus localement, l'argument du «*im selben Augenblick*» dans le *Recherches*. [...] On s'aperçoit alors très vite que la présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle compose continûment avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention). [...] Ainsi, dans la rétention, la

scardinare la pretesa assolutezza a-storica della coscienza a partire dalle aporie (già husserliane) dell'esperienza della temporalità, connesse a quella dell'alterità¹²⁹. Nel discorso blumenberghiano non vi è insistenza sulla dimensione passiva – ossia carismatica e radicalmente eventuale – della dottrina dell'illuminazione, quanto piuttosto sull'intimità estatica della presenza del fondamento trascendente nella coscienza, che ne restituisce l'equilibrio oscillante tra certezza e contingenza. D'altronde, riassumendo, se 1) l'ontologia originaria, che corrisponde alla capacità di fondare in senso proprio la finitezza nella sua estatica “infondatezza” e libertà, è “cristiana”; se 2) l'illuminazione agostiniana è ciò che consente l'aprirsi di questa esperienza ontologica originaria, capace di storicizzare le categorie concettuali e teoriche riportandole al loro senso pratico e performativo; se 3) la *Destruktion* è confessata accadere all'interno del processo cristiano e agostiniano di ricezione delle categorie metafisiche antiche; se 4) la *Destruktion* agostiniana è contrapposta a quella nichilistica heideggeriana nella sua possibilità di salvare un orizzonte di senso oggettivo e collettivo; se 5) Blumenberg ha anche in mente la riflessione di Landgrebe intorno al “tu” agostiniano come paradigma dell'esperienza dell'“intersoggettività” che decostruisce la coscienza assoluta husserliana; allora, mi pare lecito *concludere* che la prima prospettiva blumenberghiana pare supporre l'idea – dal sapore lévinassiano – che ciò che apre la fenomenologia ad un superamento dei suoi residui platonico-idealistic nella direzione della sua storicità e restituzione intersoggettiva (quindi etica?) è proprio l'esperienza teologica dell'eccedenza della rivelazione di Dio nella coscienza, che – piuttosto che essere ascrivibile a Cartesio stesso¹³⁰ – deve essere ricondotta ad

présentation qui donne à voir, livre un non-présent, un présent-passé et inactuel. [...] Dans toutes ces directions, la présence du présent est pensée à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l'inverse. Que ce pli soit irréductible dans la présence ou dans la présence à soi, que cette trace ou cette différence soit toujours plus vieille que la présence et lui procure son ouverture, est-ce que cela n'interdit pas de parler d'une simple identité à soi « *im selbst Augenblick* » ? Est-ce que cela ne compromet pas l'usage que Husserl veut faire du concept de « vie solitaire de l'âme » et par suite le partage rigoureux entre l'indication et l'expression ? Est-ce que l'indication et tous les concepts à partir desquels on a tenté jusqu'ici de la penser, non pas dans le mouvement de la temporalisation transcendante une origine indéradicable ? Est-ce que, du même coup, tout ce qui s'annonce dans cette réduction à la « vie solitaire de l'âme n'est pas comme fissuré dans sa possibilité par ce qui se nomme le temps ? (J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, 1993², pp. 68-72, 76-77). Si noti come Derrida concluda la sua indagine decostruttiva della restituzione husserliana della temporalità con la dichiarazione dell'impossibilità della presenza a sé e l'irriducibilità della traccia, dell'iscrizione nella solitudine dell'anima di un'alterità costitutiva che la temporalizza e non le permette di ridursi a sé stessa: il tempo come ciò che la “scheggia” – dove appare possibile intravedere un'eco esplicita della conclusione agostiniana dell'indagine sul tempo, che *patologizza* la soggettività platonica. Per una sintetica esposizione della questione, cfr. V. PEREGO, *Le fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano 2004, pp. 31-51.

¹²⁹ Mi devo limitare a citare le due grandi opere di Lévinas, E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, The Hague 1971, e Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1978.

¹³⁰ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, The Hague 1971: « Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le « je pense » entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée « idée de l'infini. [...] Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet. Mais penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire plus ou mieux que penser. La distance de la transcendance n'équivaut pas à celle qui sépare, dans toutes nos représentations, l'acte mental de son objet, puisque la distance à laquelle se tient l'objet n'exclut pas et en réalité implique la possession de l'objet, c'est-à-dire la suspension de son être. L'« intentionnalité » de la transcendance est unique en son genre. La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail » (Ivi, pp. 38-41). Si notino comunque i significativi passaggi di Lévinas sulla *creatio ex nihilo* come rottura del sistema ontologico e apertura all'alterità assoluta: « La grande force de l'idée de création, telle que l'apporta le monothéisme; consiste en ce que cette création est ex nihilo - non pas parce que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que, par-là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre. La filialité elle-même ne pourra apparaître comme essentielle à la destinée du moi que si l'homme maintient ce souvenir de la création *ex nihilo*, sans lequel le fils n'est pas un vrai autre. [...] La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral. Et cela suppose

Agostino. Una fenomenologia che voglia tener fede alle proprie premesse, cioè restituire la logica della manifestazione come iscritta nella temporalità dell'esperienza, ovvero rispettare la tensione eccentrica della coscienza, aperta ad una trascendenza inintegrabile che la capovolge in passività originaria, deve tornare a meditare sul significato teologico della rivelazione (l'illuminazione) come donazione del senso rispetto al potere di identificazione del soggetto, come "cominciamento" assoluto (*creatio ex nihilo*) indisponibile alla coscienza, che – mandandola a vuoto nel tentativo di fondarsi – permette l'irruzione del tempo storico, ossia di un tempo irriducibile al modo d'essere della presenza.

Non è casuale che Agostino sia qui il perno intorno a cui ruota l'intuizione di Landgrebe e Blumenberg: il problema dell'illuminazione di Agostino – quindi il fondamento della sua teoria ermeneutica – è, infatti, restituito nei termini di una rivelazione di grazia che sospende, rileva e supera il potere "idealistico" della soggettività. Già da Paolo di Tarso, l'atto di grazia è pensato costitutivamente – in quanto atto assoluto, gratuito, paradossale, che si deve pensare come irriducibile indisponibilità alla ragione e negazione rispetto alla pretesa di produrlo o prepararlo – come atto di donazione di luce, anche e proprio perché esemplificato sul "*fiat lux*" della *creatio ex nihilo*¹³¹, ossia quell'atto che non premia o non chiama la libertà del soggetto, ma lo costituisce dal nulla dei suoi meriti o della sua previa esistenza. La cruciale indagine agostiniana sulla temporalità, da cui la fenomenologia trarrà le mosse, è peraltro inserita nel libro XI delle Confessioni proprio all'interno di un'esegesi in tre libri della Genesi: sicché, non si può notare come le linee di convergenza prospettiche dell'intero lavoro blumenberghiano (*creatio ex nihilo*, illuminazione, origine della storicità insuperabile umana, decostruzione della pretesa nichilistica di auto-costituzione del soggetto moderno e heideggeriano) puntino in un'unica direzione: la dinamica confessiva agostiniana della grazia e della predestinazione divina¹³².

précisément, l'athéisme, mais à la fois, par-delà l'athéisme, la honte pour l'arbitraire de la liberté qui le constitue. [...] La création *ex-nihilo* rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système. [...] Affirmer l'origine à partir de rien par la création, c'est contester la communauté préalable de toutes choses au sein de l'éternité, d'où la pensée philosophique, guidée par l'ontologie, fait surgir les êtres comme d'une matrice commune» (Ivi, pp. 58, 88, 108, 326). Si noti come Blumenberg stesso sarà consapevole di questo nesso tra *Fremderfahrung* e dottrina cartesiana dell'infinità di Dio: «Noch bevor aber bei Descartes der Beweis für seinen Weltgaranten geführt wird, gewinnt er dafür einen Ansatz im Bewußtsein selbst, der mit dem phänomenologischen Problem der Herkunft des bloßen Begriffs „anderes Ich“ durchaus verglichen werden darf. Das denkende Subjekt erfaßt sich als endliche Substanz, kann dies aber nur vom Besitz des Begriffs der *Unendlichkeit* her, der entgegen dem Wortanschein die positive Idee enthält. Dies vorausgesetzt, muß der Bewußtseinsbesitz eines Begriffes erklärungsbedürftig werden, den das endliche Wesen gerade als solches nicht selbst hervorgebracht oder sich gewonnen haben kann. Nur durch formale Fremdkausalität kann in den Eigenbesitz gekommen sein, womit sich das endliche Ich selbst erfaßt und versteht. Von Husserl niemals beachtet, ist dies auch ein Modus von „Fremderfahrung“: als die der Notwendigkeit eines fremden und noch dazu andersartigen Subjekts für die Selbsterfahrung, das seinerseits eben diesen Begriff des *infinitum* haben oder erfinden konnte, weil e ein solches Unendliches selbst ist. Noch nicht als solches, wohl aber als *perfectissimum* wird es unentbehrliche Voraussetzung für die zuverlässige Gewinnung einer objektiven Welt» (H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, pp. 255-256). Si noti come in *Beschreibung des Menschen* l'esperienza dell'alterità, che si manifesta nella consapevolezza della propria passività nell'esser visti, del proprio esser altro per un'altra coscienza, rappresenta ancora la possibilità di una custodia della propria finitezza.

¹³¹ 2Cor 4,6: «ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμπει, ὃς ἔλαμπεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ» (E Dio che disse: Brillò la luce dalle tenebre, rifulsero nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina sul volto di Cristo).

¹³² «L'analogia tra creazione e redenzione della grazia è sistemata: come lo Spirito Santo sulle acque opera la formazione della materia informe sulla creazione, così lo spirito Santo opera la formazione dell'essere spiritualmente informe di tutti gli eletti, donando loro la *doctrina*, la conoscenza dell'eterno [...] la *doctrina* è il frutto della singolare illuminazione della *caritas*, è il dono della grazia, e non sussiste, se non come occasione di lode di questa stessa grazia, unico vero atto ermeneutico, unica vis anagogica, unico trascendente peso del desiderio (dell'*inquietum cor*) che conduce l'intelligenza al frui, alla quiete ordinata della conoscenza di Dio. [...] Questa dialettica era già tutta sintetizzata in *AdSimpl* 1,II,22: l'atto creatore *ex nihilo*, proprio in quanto del tutto libero e gratuito, incondizionato, è il segno dell'atto redentore» (G. LETTIERI, *L'Altro Agostino*, cit., pp. 180-181). Si ricordi la chiarissima spiegazione allegorica di AGOSTINO, *Confessiones XIII*, 2,3-3,4: «Quid te promeruit materies

Solo la dottrina della grazia agostiniana spiega, infatti, l'intreccio tra illuminazione, memoria, apertura di una dinamica esistenziale, quindi dottrina della creazione *ex nihilo* come dogma teologico sul quale è esemplificato il rapporto donativo-assoluto di Dio verso la creatura. Questa conoscenza teologica non è una *veritas* eterna disponibile al soggetto, ma solo il dogma, la cifra "inconcettuale" che decostruisce le pretese della ragione, indicando il limite ultimo nel quale essa deve sospendere il proprio movimento espansivo e scoprirsi assoluta passività rispetto al cominciamento dialettico, infondato e assoluto dell'Altro in me. In questi termini, la vera metafora assoluta – lo spostamento del senso che non può acquietarsi nel concetto, né dare vita ad un progresso infinito di approssimazione ad esso – è la vita Assoluta, ossia lo Spirito di Dio, che vivifica i "vasi di creta", ovvero l'essere tutto "esteriorità" recettiva dell'uomo. Se la soggettività agostiniana vive la propria dimensione di autodissolvimento nel tempo, quindi la propria finitezza costitutiva, se l'atto idealistico di *distensio* dell'animo va a vuoto rispetto al tentativo di assicurarsi ad un fondamento, se il rapporto con il senso è irriducibilmente metaforico, è perché il senso stesso è Soggetto, atto di significazione dell'Altro, ossia la luce creatrice divina. La coscienza scopre una trascendenza che non è pensata in termini di ulteriorità platonica, ma in quelli della mediazione avveniente ed assoluta, quindi gratuita, di Cristo. Proprio per questo la sovranità di Dio non è né dentro né fuori, ma piuttosto più intima della stessa personale intimità del soggetto: il suo esser "me prima di me" è ciò che consente il distanziamento del soggetto finito da sé stesso e la sua continua ritrattazione in nome dell'Altro. Confessando Dio come potenza, atto trascendente, creazione da nulla, quindi unico atto ermeneutico efficace, l'uomo svela la propria dimensione esistenziale e storica, "vive il tempo", quindi la vita nella sua dimensione patica ed inconcettuale, irriducibile alle astrazioni categoriali tramite cui si cerca di afferrarla.

Se la mediazione è possibile solo in Dio, l'interezza della creazione e dell'esistenza si scopre sospesa, ambigua: la significazione di Dio non è universale e naturale, ma elettiva e dualistica; di conseguenza, l'atto del soggetto è sdoppiato, equivoco, ombratile, performativo solo se abitato da un atto apocalittico di grazia invisibile, che, in quanto inassicurabile, decostruisce qualsiasi struttura ontologica di riconoscimento e assicurazione del senso come verità disponibile al soggetto, pur pensandosi come paradossale certezza assoluta nella fede. Sicché nella dialettica confessiva dell'alienazione, in cui si dispiegano gli effetti della logica della predestinazione, Agostino è iper-illuminista e iper-decostruttivo, ma ciò non annienta, bensì sospende e rileva la struttura ontologica attraverso cui Dio ha creato e ordinato il mondo¹³³. Egli la "metaforizza": la rende uno strumento di

corporalis, ut esset saltem invisibilis et incomposita, quia neque hoc esset, nisi quia fecisti? Ideoque te, quia non erat, promereri ut esset non poterat. Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse (alioquin deforme esse non posset) ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssu similem. Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes Dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus. Quod autem in primis conditionibus dixisti: Fiat lux, et facta est lux, non incongruenter hoc intellego in creatura spiritali, quia erat iam qualiscumque vita, quam illuminares. Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita, quae illuminari posset, ita nec cum iam esset promeruit te, ut illuminaretur. Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest; quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es».

¹³³ G. LETTIERI, *L'Altro Agostino*, cit., pp. 115-150, mostra che nel "secondo" Agostino la dominante teologica della dottrina della predestinazione non semplicemente cancella l'impianto platonizzante del primo, ma lo rileva, subordinandolo e "ritrattandolo" come piano fenomenico estrinseco, come *cognitio metafisica* inessenziale o vana se non illuminata dall'operazione gratuita dello Spirito derivante dall'elezione divina. La nozione di ambiguità è allora insuperabile, in quanto ciò che la scioglie non è in potere della soggettività razionale: «ogni affermazione dell'ontoteologia diviene equivoca, ambigua, non può quindi essere assunta senza rinviare all'integrazione-correzione, alla confessione della meta-metafisica della grazia che la trascende, la condizione, la rende o davvero rivelativa o (con il suo latitare) del tutto vana, cioè conoscitivamente inefficace» (Ivi, p. 125).

traslazione del desiderio che può essere abitato o dal perverso movimento autoassicurativo del soggetto umano, o dal vero movimento anagogico, che è operato da Dio stesso e quindi indisponibile.

Anche il Blumenberg maturo opererà un ripensamento della fenomenologia husserliana nel senso della decostruzione della sua purezza metafisica a partire dal tema dell'intersoggettività, ed in questa riformulazione torneranno temi dal tenore lévinassiano: la trascendenza dell'altro come Volto, come coscienza altra, che si manifesta nella certezza dell'esser visti¹³⁴. Ma il filosofo dell'autoaffermazione trascurerà totalmente il versante "religioso" e "biblico" della questione: ossia quel "surplus di razionalità" teologico, che, nel discorso di Lévinas, sembra nutrire costitutivamente il suo discorso come *indecidibilità* tra l'Altro (Dio) e l'altro (il prossimo). In che misura quei temi non si rispecchiano latentemente già in queste prime intuizioni? E, se ciò è vero, come non vedere nell'elaborazione matura una sorta di "rimozione" del teologico?

IV. Blumenberg allo specchio?

Forse ci siamo spinti troppo oltre nel prospettare una comparazione tra il ripensamento maturo della fenomenologia di Husserl ed i primi accenni filo-agostiniani qui presenti: si noti, infatti, che in qualche misura l'attacco critico ad Heidegger pare essere fatto in nome della riscoperta della possibilità *metafisica* di fondare un rapporto con il mondo in cui è ancora possibile una "verità", contro la deriva nichilistica moderna. Egli enfatizza la capacità del pensiero teologico di costituire una riserva che problematizzi il nichilismo moderno, richiamandosi alla concezione di un'esistenza più capace di radicarsi, fondarsi nella sua finitezza¹³⁵. Al lettore si consegna così un'analisi critica dell'uomo

¹³⁴ Il riferimento è naturalmente alle dense pagine del testo pubblicato dal *Nachlass*, H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006. Non è possibile sintetizzare i passaggi salienti del gigantesco lavoro blumenberghiano: mi limito perciò a richiamare gli interessanti articoli di F. J. WETZ, *Der Mensch ist das Unmögliche. Blumenbergs Phänomenologische Anthropologie im Nachlass*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 62, 2 (2008), pp. 274-293, e di O. MÜLLER, "Die res cogitans ist eine extensa". *Sichtbarkeit, Selbsterhaltung und Fremderfahrung in Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 15-38: «Gegen Husserls Ansatz setzt Blumenberg eine an der Sichtbarkeit orientierte Konzeption der Fremderfahrung. [...] Visibilität bedeute, dass der Mensch, wie schon erwähnt, „vom Sehenkönnen der anderen ständig durchdrungen“ ist und den anderen als ihn Sehenden in seine „Lebensvorrichtungen“ integriert. Darauf darf man folgern, dass Fremderfahrung für jede Selbsterfahrung von zentraler Bedeutung ist. Blumenberg betont immer wieder, dass die Fremderfahrung Grund für die Selbsterfahrung sei. [...] Dass Selbsterfahrung und Selbsterkenntnis nur über die Fremderfahrung möglich sind, führt Blumenberg zu der Einsicht, von einem „konstitutiven Mangel an Selbstgegebenheit“ auszugehen. [...] „Dieselbe Kontingenz, die nicht vergessen läßt, daß man ein andere hätte sein können und dessen Los hätte hinnehmen müssen, bohrt auch an der Selbstverständlichkeit jeder Identität, ob man nicht eher ein anderer hätte sein wollen. [...] Es ist nur die emotionale Seite dieser Kontingenz, daß der Mensch das Wesen ist, das sich selbst fremd, ja unerträglich sein oder werden kann. Lebenskonzepte und Daseinsentwürfe können der Realität der Voraussetzungen zu ihrer Verwirklichung widerstreiten“» (Ivi, pp. 30-31; 36-37). Per un significativo riferimento al volto, che non può non ricordare Lévinas: «Sichtbarkeit und Undurchsichtigkeit überschneiden sich an einem Punkt des menschlichen Leibes, im Gesicht. Sie konstituieren die Einzigartigkeit dessen, was ein Gesicht ist, was, es zu haben, und was, es zu verlieren, bedeutet. Es ist der Ort der Aufrichtigkeit wie der Heuchelei, die, auch ohne das gesprochene Wort, dort stattfinden. Es ist der Ort konstitutiver Nacktheit im Schlaf, die nur beim schlafenden Kind Zuschauen ohne Peinlichkeit gestattet und den Eindruck der Unschuld erweckt. Sein Gesicht liefert dem Menschen die anderen, den andere ihn aus. Die Individualisierung erreicht hier ihren höchsten Grad, damit aber auch ihre Unausweichlichkeit für Erkenntwerden, Ertapptwerden, Durchschautwerden. Mag die Identifikation technische über den Fingerabdruck perfektioniert sein, er bestätigt oder verwirft nur die Vorentscheidung, die am Gesicht gefallen ist» (H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 859-860).

¹³⁵ «Diese nichtige Existenz ist ihrer letzten Möglichkeiten nicht mächtig. In das Bewusstsein dieser Grundverfassung stößt die einzigartige Erfahrung, das in der menschlichen Nichtigkeit "Wahrheit" möglich ist, dass Sein erschlossen und vertraut sein kann. [...] in der Illumination erfährt der Mensch in seiner Ohnmacht die Ermächtigung, [...]» (Ivi, p. 91). Trovo molto significativo che K. Flasch sia attratto da queste pagine blumenberghiane, tanto da dedicargli moltissimo spazio (un sesto dell'intero libro), ma alla fine finisca per criticarle sommariamente e a giudicarle frutto di un'impostazione confessionale giovanile. Proprio nella sua impostazione

contemporaneo, immediatamente successivo alla Seconda guerra mondiale, al quale non solo è nostalgicamente lontana la certezza propria del mondo della fede, ma a cui è soprattutto impedita ogni ingenua assunzione della propria libertà come “potenza di futuro” nell’essere progettantesi del *Dasein*: rimane piuttosto, scetticamente, l’assunzione dei limiti insuperabili delle possibilità dell’uomo moderno¹³⁶.

Sorprendentemente, il giovane Blumenberg si rivela un autore critico verso un’inclinazione nichilistica della modernità, verso l’illuminismo come cesura e rottura dell’unità dell’esperienza filosofico-religiosa del mondo medievale, e verso l’aristotelismo e Cartesio come responsabili della deriva “metafisica” del problema ontologico. Seguace infedele di Heidegger, polemico verso Husserl, Blumenberg “ama” evidentemente piuttosto Agostino e l’agostinismo, sebbene con sguardo che filosoficamente si nutre delle riserve di razionalità della teologia senza abbracciarne esplicitamente la fede come punto di partenza dogmatico. Se si tiene conto del successivo rifiuto dell’heideggerismo, della critica all’ermeneutica e alle “storie dell’essere”, dell’assoluta centralità di Agostino nella tesi sulla *Legittimità dell’età moderna* come figura critica che incarna il *fallimento* del mondo teologico cristiano, e che giustifica l’autoaffermazione umanistica della modernità (incarnata, tra gli altri, proprio da Cartesio) – per non pensare alla futura riflessione sul mito, che si nutrirà di un violento scontro con le strutture di significazione cristiane – il capovolgimento della prospettiva appare comunque clamoroso. Si tratta, allora, di una riflessione giovanile che non lascerà traccia nella successiva elaborazione matura della propria ricerca? Oppure proprio il termine “capovolgimento” non ci suggerisce una forma peculiare di debito che i grandi lavori della piena maturità (a partire dalla *Legittimità dell’età moderna*) portano ancora verso queste prime intuizioni?

La scelta di dedicare ampio spazio a questi due primi lavori giovanili può apparire sbilanciata nell’ottica di una restituzione complessiva della filosofia blumenberghiana, la quale conserva, nella sua ricchezza, molteplici spunti di interesse che in questa prospettiva non potranno essere toccati. D’altra parte, la scommessa di partire da “questo” Blumenberg sta proprio nell’idea che l’immagine speculare che esso ci presenta del secondo – più noto – Blumenberg ci offre una straordinaria occasione di approfondimento dei motivi principali dello sviluppo della sua ricerca, disegnando uno spaccato orizzontale e diacronico del loro sviluppo e del loro profondo intrecciarsi. Tenendo presente l’assoluta centralità che avrà la critica alla tesi della secolarizzazione nel periodo della maturità, essi aiutano a chiarire il nesso che lega questa linea di ricerca sulla genesi della modernità all’autochiarificazione sui paradigmi ermeneutici che fanno da sfondo alla ricerca sulla metafora e sul mito. L’indicazione, difficilmente rinnegabile, che qui si dia infatti un primo emergere del problema dell’inconcettualità e di una fenomenologia post-husserliana non può lasciare indifferenti nell’ottica di una ricostruzione complessiva.

Questi primi lavori sono evidentemente frutto di genio, e posseggono un loro interesse autonomo per lo sviluppo di questioni filosoficamente e storiograficamente fondamentali. Si noti la loro coerenza complessiva: a partire dalla centralità di Agostino, anche lo stesso testo su Pascal acquista nuova, maggiore chiarezza. La questione dell’illuminazione, che già lì si profilava come chiave di lettura per comprendere il gesto di meta-illuministica decostruzione pascaliana della tradizione, di sospensione e

giovanile – ed in maniera assolutamente distante da quella matura –, Blumenberg infatti valorizza un Agostino capace di equilibrio storicizzante tra ontologia e onnipotenza, esigenza della razionalità e di inconcettualità, quindi niente affatto nichilistico, disperato, teorico dell’arbitrarietà tirannica di un Dio ingannevole e ingiusto. A ben vedere, quindi un Agostino distante da quello tendenzialmente “orrorifico” e patologico della restituzione di Flasch. Cfr K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; e Id., *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz 1990. Si ricordi poi come in K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt a.M. 1993, pp. 42-51, 212-228, egli insistesse proprio sull’irriducibilità di Agostino a letture attualizzanti di tipo fenomenologico.

¹³⁶ Cfr. anche K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., p. 158: «Die „Aufklärung“, heißt es, sei unwiederholbar. Die Abgrenzung von der „Neuzeit“ und vor allem vom 18. Jahrhundert scheint ihm dringlich. Die Neuzeit habe gezeigt, wie sie endet. Das soll nicht wiederholen. Dieser Ton war in den Nachkriegsjahren oft zu hören: Die Neuzeit ist weltgeschichtlich zu Ende; sie hat Metaphysik und Naturrecht zerstört, hat aus Nietzsche Machtphantasien herausgelesen; sie hat Hitler erzeugt und Weltkriege verursacht. Das sagt Blumenberg nicht, aber eine der beide Möglichkeiten, die er zuletzt herausarbeitet, weist in diese Richtung»

ricomprensione fenomenologica degli ordinamenti socio-politici, è evidentemente il medesimo problema che viene esplicitato a proposito della decostruzione della metafisica della presenza e dell'oggettività compiuta dalla tradizione agostiniana. Il riconoscimento del tema portante agostiniano della personalità divina, ossia la dimensione sottratta, indeterminabile teoreticamente, rivelantesi, di una volontà personale e non-assicurabile, fa emergere qui uno dei presupposti costanti della riflessione blumenberghiana, ossia l'accostamento tra "assolutismo" e decostruzione dell'atteggiamento teoretico, della posizione del puro "spettatore della realtà", al riparo dal coinvolgimento storico e dalla responsabilità che ne deriva.

Lo scarto irriducibile rispetto al futuro Blumenberg consiste, tuttavia, nel fatto che il suo interesse per questa via teologica pare essere orientato da un intento anti-moderno, o critico dell'autointerpretazione della modernità: egli vuole problematizzare un'immagine ingenua che pensa il rapporto tra decostruzione della metafisica e affermazione della finitezza nei termini di una mera contrapposizione tra tradizione sclerotizzata, di cui ci si deve liberare, e modernità autoconsapevole. In fondo, Agostino e Pascal sono richiamati all'attenzione persino *contro* un ingenuo illuminismo o una moderna affermazione dell'autofondatezza dell'essere umano – persistente persino in Heidegger – che vorrebbero sbarazzarsi troppo semplicemente della metafisica e della teologia. Essi consentono di mostrare come la distruzione di essa ed il lavoro di *liberazione* della dimensione vitale, pre-logica, pre-teoretica dell'esistenza, per essere pensati fino in fondo nella loro radicalità, non possano fare del tutto a meno di un riferimento ad una trascendenza eccedente quella della soggettività, e dunque non possano essere pensati *fuori* dalla stessa metafisica. La stessa impostazione antropologica guadagna dunque radicalità solo se pensata *dentro o a partire* dalla teologia dell'illuminazione, intesa come rivelazione teologica della trascendenza donativa ed eventuale che decostruisce ogni assicurazione metafisica del senso.

In questa ambiguità tra dispositivi teologici e antropologici Blumenberg sembra intravedere un modo per approfondire in chiave ontologico-teologica alcuni elementi critici della modernità, come la tendenza al nichilismo e alla perdita del riferimento essenziale ontologico delle prestazioni del sapere scientifico. In questo senso, come vedremo anche successivamente, Blumenberg pare prossimo al processo di rinnovamento del pensiero cattolico tedesco, che già dagli anni '20, con Romano Guardini ed Erich Przywara¹³⁷, aveva gettato le basi per una riflessione sulla necessità di salvaguardare il nesso tra antropologia e teologia, dissolto dalla modernità filosofica, ma anche dalla traiettoria "dialettica" della teologia protestante. Si tratta, in definitiva, di fondare le possibilità della filosofia nel carattere "tensivo" dell'esistenza, che si basa sul rapporto di implicazione/esclusione tra Dio e mondo, grazia e natura, rivelazione e bisogno umano di sensatezza, ossia il polo della potenza di Dio e quello della libertà

¹³⁷ Mi limito a ricordare solamente R. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, Leipzig 1935; e ID., *Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*, Leipzig 1935; quindi E. PRYZWARA, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923; ID., *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934; che ricordo appositamente perché appunto focalizzati su Agostino, e nel caso di Guardini, anche su Pascal. Possibile che il cattolico Blumenberg non conoscesse questo versante della riflessione tedesca? Il lavoro di Kurt Flasch offre, a riguardo, altre preziose piccole indicazioni, come alcune liste delle sue letture presenti nell'archivio di Marbach; nel Dicembre 1950, a pochissimi mesi dalla sua uscita, Blumenberg aveva già letto il volume di Guardini "*Das Ende der Neuzeit*" e ne aveva seguito la discussione successiva da parte di Clemens Münster nel volume di *Hochland* del 1952: dai pochi commenti riportati il giovane filosofo – come vedremo ancora successivamente – è attratto dalla tesi di Guardini che indica il movimento di esaurimento dell'ideale della modernità quale progresso infinito, quindi pare dividerne la diagnosi critica. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg, Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 174-175. Si può notare, inoltre, una certa consonanza con – ad esempio – la critica ad Heidegger compiuta nel libro su Agostino di E. Przywara: questi infatti denuncia in Heidegger come comprensione dell'essere ed essenza dell'essere finiscano per identificarsi, generando un'autoreferenzialità della ricerca ontologica, che sfocia nel nichilismo del "progettarsi per il nulla": cfr. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, cit., pp. 85-92. Per una sintesi delle considerazioni di Przywara su Agostino, cfr. M. T. TOSETTO, *Erich Przywara. Deus exterior et interior*, in in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento / 1*, Roma 2000, pp. 199-223.

umana¹³⁸. Agostino è paradossalmente più interessante di Heidegger perché non si fa attrarre dalla *nuda verità dell'esistenza*, ma la comprende assolutamente trascendente ed eventuale per (s)fondare il bisogno inevitabile di oggettivazioni e decostruzioni delle prestazioni di senso umane, che mirano senza riuscirci a tematizzare l'originario indisponibile evento che costituisce la storicità dell'uomo.

Ciò che desta ancor maggiore interesse è quindi l'ipotesi che proprio l'idea di una teoria dell'inconcettualità o di una metaforologia – quali indagini sulla dimensione storica e anti-metafisica dei nostri strumenti conoscitivi – nasca già, in questa riflessione fenomenologica, dalla scoperta della dimensione irriducibilmente atematica del rapporto autentico con il senso, di cui sono espressione – prima ancora dell'analitica esistenziale heideggeriana – la dottrina dell'illuminazione agostiniana e pascaliana. L'irriducibilità della dimensione simbolica e metaforica, abbozzata in questi scritti, è infatti esplicitamente la traccia della modalità agostiniana di restituzione personale del senso assoluto, cioè di Dio, seppur tradotta in maniera heideggeriana nei termini tecnici di un'"ontologia fondamentale". Sostenere, infatti, che la metafora è il criterio ultimo di leggibilità dell'essere-nel-mondo significa dire che all'origine della conoscenza non vi è la presenza di un fondamento stabile, ma l'assenza, una struttura generalizzata di rinvio che relativizza ogni assicurazione di senso come precaria e non assoluta. La metafora della luce agostiniana restituisce la possibilità di un'interpretazione estatica o eventuale del fondamento, come testimonia lo scarto rispetto all'interpretazione platonica: il Dio cristiano non è sole, fonte emanativa e quindi metafisico sostegno eterno dell'essere, ma sguardo personale e rivelazione, cioè l'operazione di donazione *et simul* ritrarsi della verità, di traslazione continua del senso, il quale si consegna ogni volta in una dimensione ombratile, letterale, gettata, finita e storicizzata¹³⁹. In questo modo l'inadeguatezza della tematizzazione diretta e la crisi del rappresentativo, che costituiranno il punto di partenza dell'indagine matura di Blumenberg, scaturiscono qui dall'esperienza del

¹³⁸ Rimane comunque aperta la questione di che influsso abbia su questo rilancio anti-heideggeriano dell'esperienza originaria cristiana la riflessione sulla fede filosofica di Karl Jaspers, che aveva contrapposto al *Dasein* heideggeriano, quale esistenza irrelata, autoripiegata sulla propria finitezza e sulla propria morte, l'apertura dell'*Existenz* sulla Trascendenza e sull'Alterità, ossia l'idea di Dio. In ciò già Jaspers anticipava la possibilità di una problematizzazione del nichilismo contemporaneo, una filosofia capace di riagganciarsi alla tradizione e di rilanciare in prospettiva laica e umanistica le risorse di razionalità esistenziali dell'esperienza religiosa. Dall'uso massiccio di Heidegger e di fonti scolastiche, neo-tomistiche, o teologiche, la figura di Jaspers non pare infatti emergere e non viene citata; d'altronde, pensando anche ad alcuni sviluppi della riflessione blumenberghiana (per esempio l'interesse per Cusano e Kant), questa traccia non può essere sottovalutata come ermeneuticamente efficace per restituire le ambiguità del percorso blumenberghiano, quindi non possa comunque sottintendere un profondo debito.

¹³⁹ La metafora della luce è allora la traccia della traccia, perché rende visibile l'originario cancellarsi della presenza nel rinvio ontologico: la luce è il doppio di sé stesso, presenza e differimento, visibilità e oblio, manifestazione e rimozione della differenza ontologica, o meglio è la differenza ontologica come traccia che si cancella nel suo apparire, quindi scrittura del senso. Si ricordi la riflessione di Derrida sulla nozione di "differenza ontologica" come origine della sua concezione della *différance*, e quindi alla base della decostruzione: «Ce que veut donc marquer Heidegger, c'est ceci: la différence de l'être à l'étant, l'oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace. La trace même de la différence a sombré. Si nous admettons que la différence (est) (elle-même) autre que l'absence et la présence, si elle trace, il faudrait parler ici, s'agissant de l'oubli de la différence (de l'être à l'étant), d'une disparition de la trace de la trace. [...] La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. Non seulement l'effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l'effacement qui la constitue d'entrée de jeu en trace, qui l'installe en changement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position. L'effacement de la trace précoce (*die frühe Spur*) de la différence est donc « le même » que son tracément dans le texte métaphysique. Celui-ci doit avoir gardé la marque de ce qu'il a perdu ou réservé, mis de côté. Le paradoxe d'une telle structure, c'est, dans le langage de la métaphysique, cette inversion du concept métaphysique qui produit l'effet suivant: le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace. Le texte de la métaphysique est ainsi compris. Encore lisible; et à lire» (J. DERRIDA, *La différence* in Id., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972, pp. 3-30, qui pp. 24-25). Sul segreto della differenza ontologica nel dono come spirito, quindi sulla sua matrice giudeo-cristiana, irriducibile a quella greco-platonica, cfr. anche J. DERRIDA, *De l'esprit, Heidegger e la question*, Paris 1987; e ID., *Donner la mort*, Paris 1999.

volontarismo teologico agostiniano, in cui la dimensione personale del fondamento restituisce miticamente l'impossibilità di afferrare in modo concettuale l'evento, quindi la storia. Nella forma teologica, anzi, in quanto irriducibilmente narrativa, si mantiene meglio l'opacità di ciò che non vuole e non può essere oggettivabile e univocamente compreso¹⁴⁰.

Nella teologia emerge la natura "assoluta" della significazione metaforica, ossia non semplicemente ostensiva di una realtà oggettiva afferrabile concettualmente, e non sostituibile da un processo metaforico di approssimazione mimetica sempre più esatto, mirante alla significazione razionalizzata del concetto. La teologia dell'illuminazione apre la dimensione autentica della fenomenalità, come mostra lo *Schein* pascaliano che, lungi dall'essere la mera apparenza di ciò che non ha consistenza, è piuttosto la metafora, ossia modalità di senso depotenziata e pre-teoretica che non è precipitata nel concetto, ma è rimasta sospesa come orientamento provvisorio, inconcettuale e pratico di senso, dal momento che se ne avverte l'impossibilità di assicurazione metafisica, traslucendo in essa la pressione della realtà caotica sottostante. Insomma, lo *Schein* pascaliano è un'altra forma per la luce agostiniana: quel manifestare che apre la relazione con gli enti senza ridurlo all'ambito del mero disponibile. Ciò che lo *Schein* pascaliano e la luce agostiniana condividono è l'apertura della fenomenicità come fenomenicità, ossia il darsi storico e precario di significazioni che non possono esaurire o assicurare il soggetto ad un piano assoluto di realtà, ma che, piuttosto, svuotate di presa "metafisica", rimangono sospese nel loro statuto "attuativo" e vitale. Esse non descrivono più un oggetto o una realtà, ma l'orientamento unitario dell'intenzionalità di un soggetto finito. In altre parole, sono strumenti pre-teoretici di costruzione di sensatezza, radicati nell'esperienza più profonda dell'infondatezza storica umana. Si ricordi in proposito che lo stesso *In-der-Welt-sein* heideggeriano fosse ricondotto al gesto di "*tendre sur le chaos un réseau de lumière*"¹⁴¹

¹⁴⁰ Come scriveva H. Jonas, contro l'appropriazione dell'ontologia fenomenologica del mito cristiano, il paradosso è custodito meglio mediante i simboli del mito che dai concetti del pensiero. H. JONAS, *Heidegger and Theology*, cit. Cfr. anche la giusta intuizione di M. MOXTER, *Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenberg phänomenologische Variationen*, in «Neue Rundschau» 109 (1998): 83-92, e ID., *Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen*, in F.J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 184-206, in particolare p. 200: «Ungenauigkeit ist aber auch ein Titel für die Leistung des religiösen Symbols». Moxter, però, non approfondisce il senso di questa propria affermazione in chiave storico-teologica, cioè non spiega la connessione dell'ambiguità e dell'equivocità del segno con la traiettoria dell'ermeneutica cristiana e la questione del paradosso teologico e della fede, ossia di ciò che resiste alla razionalizzazione e apre un orizzonte di significazione che "chiama alla decisione". Ricordo nuovamente: G. LETTIERI, *Il differire della metafora. I. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, in «Filosofia e teologia» 27, 3 (2013), pp. 483-526. La prima posizione di Blumenberg meriterebbe, forse, un confronto con la riflessione di P. Ricoeur sul rapporto tra metafora viva e aporie del tempo; rapporto che anche in Ricoeur porta traccia dell'indagine teologica agostiniana ed in generale della restituzione cristiana della temporalizzazione originata dalla dottrina della creazione divina e dall'idea di un fondamento personale. Si legga in tal senso: P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris 1983, p. 21: «Ce sera une thèse permanente de ce livre que la spéculation sur le temps est une rumination inconclusive à laquelle seule réplique l'activité narrative. Non que celle-ci résolve par suppléance les apories. Si elle les résout, c'est en un sens poétique et non théorique du terme. La mise en intrigue, dirons-nous plus loin, répond à l'aporie spéculative par un faire poétique capable certes d'éclaircir l'aporie, mais non de la résoudre théoriquement. En un sens, Augustin lui-même orient vers un résolution de ce genre : la fusion de l'argument et de l'hymne dans la première partie du livre XI laisse déjà entendre que seule une transfiguration poétique, non seulement de la solution, mais de la question elle-même, libère l'aporie du non-sens qu'elle côtoie». Sebbene non condivida la restituzione ricoeuriana di un Agostino poetante, ritengo comunque interessante individuare delle affinità rispetto alla prima restituzione post-heideggeriana di questi con quella di Blumenberg relativamente allo statuto della metafora come forma di significazione inconcettuale e pre-teoretica aperta proprio da un orizzonte di senso teologico-cristiano. Per un confronto con Ricoeur sul tema della memoria, cfr. U.H. RASMUSSEN, *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichen und Möglichkeit*, cit. Blumenberg sembra però rendersi precocemente conto che questa impostazione rimane fondata in un impianto teologico "metafisico", e che, per rilanciare la metafora nella sua dimensione radicalmente inconcettuale e poetica, deve far saltare proprio il quadro onto-teologico cristiano.

¹⁴¹ H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, cit., p. 68.

Agostino è dunque la matrice di quella modalità del “tracciarsi” o “scriversi” del senso che è alla base di una concezione delle categorie conoscitive come strumenti pre-teoretici, attuativi, precari, rinvii non assicurati, che dischiudono la possibilità di un significato irriducibilmente “ulteriore” rispetto alla significazione univoca del concetto¹⁴². Anche quando la riflessione blumenberghiana giungerà a piena maturazione con il progetto di una metaforologia, che si fonderà esplicitamente su presupposti antropologici ed anti-teologici, ciò che caratterizzerà la nozione di metafora, quale prestazione preferibile al concetto per la piena liberazione delle possibilità mitopoietiche e immaginative della razionalità moderna, sarà comunque questo indugiare nella dimensione *ambigua* del doppio, dell’obliquo, che eccede l’ambito definitorio, lascia sempre scarti o deviazioni rispetto all’assicurabilità di un senso univoco¹⁴³. La metafora verrà descritta successivamente da Blumenberg come la soglia insuperabile sul mondo della vita, una “cicatizzazione”, che testimonia quindi una ferita o una passione originaria¹⁴⁴: allora quest’ultima “passività” non porta forse la traccia di un “meccanismo” teologico di temporalizzazione delle prestazioni razionali umane?

Si ricordi come il tema dell’assolutismo conserverà anche nella riflessione futura sul mito un ruolo costitutivo, indicando lo stesso Blumenberg con il termine “assolutismo del reale” quel concetto limite che, postulando uno stato di originaria passività al reale, consente di spiegare l’estraneità, la resistenza e il “naufragio” cui è consegnata l’intenzionalità cosciente rispetto al tentativo di assicurarsi e di esaudire in modo definitivo le proprie richieste di senso¹⁴⁵. Senza tale concetto, come *terminus a quo* dell’esperienza umana, quest’ultima non sarebbe riconsegnata alla sua finitezza e parzialità. La discordanza originaria del mondo alle nostre pretese si fa valere sotto forma di “potenza”, “destino”, forza demonica: anche terminologicamente, si vede come il ruolo della negazione rappresentato dall’assolutismo continuerà a svolgere un ruolo teorico costitutivo per comprendere la temporalizzazione dei nostri strumenti razionali, sebbene in forma de-teologizzata¹⁴⁶. Volendo rovesciare la futura restituzione blumenberghiana dell’indipendenza delle categorie moderne da quelle teologiche, la stessa metaforologia sembra così portare il segno di un limite anti-platonico, o meglio anti-metafisico, che è attribuito in questi primi testi esplicitamente all’agostinismo.

¹⁴² Sul tema cruciale della metafora in Agostino (che presuppone a sua volta una complessa indagine sul nesso tra sua teoria ermeneutica, dottrina della grazia, restituzione antropologica della soggettività estatica, tema della memoria come presupposto dell’inabissarsi della soggettività in un alterità e passività costitutiva del sé), che arriva fino a Ricoeur e Derrida come due paradigmi distinti post-agostiniani (l’uno il primo più fedele al primo Agostino platonizzante, il secondo che mima un movimento di decostruzione meta-metafisica proprio del secondo Agostino) cfr. sempre G. LETTIERI, *Il differire della metafora. I. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, in «Filosofia e teologia» 27, 3 (2013), pp. 483-526, e ID., *Il differire della metafora. II. Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino*, in «Filosofia e teologia» 28, 1 (2014), pp. 127-171.

¹⁴³ Per una restituzione dell’“inesattezza” come chiave della modalità provvisoria e “produttiva” di nuovo senso delle metafore cfr. M. MOXTER, *Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen*, in F.J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 184-206: pp. 202 ss.

¹⁴⁴ Passività che sarà interpretata come quella verso l’assolutismo del reale. «Le metafore sono perciò paragonabili a forme di cicatrizzazione, sono il segno di una ferita, di una anomalia del pensiero concettuale, che viene avviata a guarigione, riconnessa al tessuto circostante» (R. BODEI, *Distanza di sicurezza. Introduzione all’edizione italiana* di H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigmi per una metafora dell’esistenza*, Bologna 1985, p. 10).

¹⁴⁵ Cfr. B. MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in F.J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 68-98.

¹⁴⁶ Coglie perfettamente questo aspetto di rioccupazione (sebbene riferendosi alla *Legittimità dell’età moderna*) F. J. WETZ, *Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens*, in F. J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 28-54, qui p. 33: «Hierbei läßt er in *Arbeit am Mythos* an die Stelle des „theologischen Absolutismus“ den „Absolutismus der Wirklichkeit“ treten. Diese Umwandlung ist das Ergebnis zweier unterschiedlicher Operationen: einer sachlichen Neutralisierung und einer raumzeitlichen Generalisierung. Die sachliche Neutralisierung besteht in der Entdifferenzierung der rücksichtslosen Übermacht des spätmittelalterlichen Willkürgottes zu rücksichtsloser Übermacht der Wirklichkeit schlechthin. Diese sachliche Neutralisierung korrespondiert mit einer raumzeitlichen Generalisierung: die rücksichtslose Übermacht der Wirklichkeit ist nicht nur Herausforderung des Spätmittelalters, sondern eine der Menschheit insgesamt».

Se è a partire dal Dio persona – impossibile “suolo” ontologico – che la metafora diviene la scrittura di un senso che necessariamente si nega, la relativizza e la svuota di pretesa metafisica¹⁴⁷, proprio la concezione cristiana della trascendenza personale si profila, in questi primi testi, come l’origine della “storicizzazione” moderna delle prestazioni della razionalità, come motrice del gesto fenomenologico di decostruzione dell’atteggiamento naturale verso il mondo. Questi lavori possono dunque testimoniare sorprendentemente l’abbozzarsi di una posizione inedita che il primo Blumenberg avrebbe preso riguardo al problema della “genesì della modernità”: prima che essa sia ricondotta al gesto di autoaffermazione e all’implosione panteistica bruniana delle gerarchie metafisiche e dell’eliotropismo teologico, in questi passi il primo abbozzo della riflessione sulla dimensione anti-metafisica della razionalità moderna sembra geneticamente legato piuttosto ad Agostino e alla dimensione di rapporto “inconcettuale”, perché personale, con il senso ultimo – Dio¹⁴⁸.

Certamente il tema della metafora viene qui solamente accennato, ed è necessario ricordare che la “metaforologia” verrà delineata esplicitamente solo più tardi, per altro all’interno della disputa sulla *Begriffsgeschichte*, e si svilupperà su nuove basi filosofiche. D’altro canto, come già si è ricordato, la questione dell’inconcettualità appare precocemente, in uno dei primissimi articoli di Blumenberg: *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*¹⁴⁹: non si può dunque catalogare questi esordi come frutto di un’impostazione estranea al vero filosofare blumenberghiano. Con questo arretramento all’orizzonte fenomenologico heideggeriano originario, come già detto nel precedente capitolo, non si vuole nemmeno negare il contributo che offrirà allo sviluppo della sua riflessione matura Cassirer o lo stesso Husserl. D’altro canto, questa osservazione non impedisce di suggerire che l’interesse iniziale possa essere nato qui e che il peculiare sviluppo dell’indagine sulle metafore possa essere pensato come una sorta di “ritrattazione” dei presupposti iniziali della ricerca, di riformulazione del medesimo problema tramite nuove categorie, per scioglierne determinate ambiguità. Ciò permette, infatti, di comprendere come mai il “secondo” Blumenberg si sia impegnato in una continua e feroce critica dell’impostazione heideggeriana, ma soprattutto come mai si sia dedicato così a lungo alla decostruzione del paradigma della secolarizzazione. L’allontanamento critico dall’“heideggerismo” e allo stesso tempo il rifiuto di qualsiasi tesi della dipendenza del moderno dal cristianesimo (ossia da Agostino) appaiono, in questo modo, congiunti e frutto di una stessa svolta matura, che ha corretto e capovolto alcune premesse giovanili. La ricostruzione dello sviluppo delle analisi su Agostino, dunque, benché non pretenda certo di limitare all’ipponate le fonti della riflessione blumenberghiana – ed anzi riscopra solo un paradigma interpretativo precocemente scartato – permette di comprendere in maniera più rigorosa lo stretto legame tra le ricerche su mito e metafora e quelle sulla genesì della modernità.

¹⁴⁷ Mi permetto di ricordare le parole di M. De Certeau sulla “scrittura” e sul suo rapporto con “la storia”: «La scrittura nasce e tratta [...] dell’impossibilità di un luogo proprio. Essa articola un fatto costantemente iniziale, quello cioè che il soggetto non è mai autorizzato da un luogo, che non può fondarsi in un cogito inalterabile, che rimane estraneo a sé stesso e privato per sempre di un suolo ontologico, e dunque sempre un resto o un eccesso, sempre debitore di una morte, indebitato rispetto alla sparizione di una sostanza genealogica e territoriale [...]» (M. DE CERTEAU, *L’Écriture de l’histoire*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. *La scrittura della storia*, Milano 2006, p. 335).

¹⁴⁸ Ciò si profila, quindi, come una conferma dell’ipotesi della provenienza della questione blumenberghiana della storicizzazione e della decostruzione dall’agostiniana dottrina della grazia eventuale gratuita. Cfr. G. LETTIERI, *Un dispositivo cristiano nell’idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in A. Zambarbieri - G. Otranto (eds.), *Cristianesimo e democrazia*, Bari 2011, pp. 19-134.

¹⁴⁹ H. BLUMENBERG, *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, in «Hamburger Akademische Rundschau» 1 (1946/1947), pp. 428-431.

Capitolo III

Cristianesimo e modernità negli scritti degli anni '50.

Il primo progetto filosofico di Blumenberg nasce dalla constatazione di una profonda crisi di sensatezza della filosofia contemporanea, e dal bisogno di rilanciare – con Husserl, ma soprattutto con Heidegger critico di Husserl – il problema di una rifondazione del gesto filosofico nell'esistenza concreta del singolo, di un rinnovato collegamento tra vita e conoscenza, che eviti la deriva tecnico-scientifica del sapere, che lo riduce a mero strumento di calcolo matematico. Questa indagine, non limitandosi al confronto con le riflessioni filosofiche più prossime, mira ambiziosamente a recuperare e rileggere la storia del pensiero occidentale, esprimendo il bisogno di un più autentico rapporto con le risorse di razionalità della tradizione, in particolare di quella teologica cristiana (Pascal e Agostino). Ciò che manca ad Heidegger è, infatti, la capacità di restituire in senso realmente “storico” la domanda filosofica, e perciò di uscire davvero dall'orizzonte della auto-posizione cartesiana della soggettività razionale. La possibilità di una critica del pensiero contemporaneo e delle sue storture, in particolare la subordinazione della significazione vivente ed esistenziale (inconcettuale) al concetto e al metodo dell'oggettività, passa perciò dall'ampliamento del tema della *Destruktion* nel senso del recupero dell'esperienza della storicità e della fatticità di cui il cristianesimo è confessato essere custode e promotore. Sicché la stessa ricerca di una nuova filosofia critica si delinea sostanzialmente debitrice della decostruzione della metafisica operata proprio dalla linea di pensiero agostiniana.

Constatata una volta per tutte la sorpresa di una tale nuova immagine degli esordi del filosofo, tuttavia, ci sono altre tracce di questa iniziale intuizione fondamentale, che ci spinge a rileggere “contropelo” l'evoluzione della ricerca blumenberghiana come una singolare traiettoria di ritrattazione delle sue iniziali premesse? Intento del presente e del prossimo capitolo sarà proprio mostrare brevemente in che modo le intuizioni a proposito di Agostino e del cristianesimo permettano di rileggere l'evoluzione e la formazione del primo progetto metaforologico, fino alla tesi della *Legittimità dell'età moderna* (1966). In questo, si descriverà il progressivo slittamento dell'indagine blumenberghiana dal primo orizzonte cattolico, critico della modernità, alla teoria dell'autoaffermazione come paradigma autointerpretativo legittimo del sapere moderno, dal cui chiarimento dipende anche la possibilità di mettere a fuoco la condizione di possibilità di una metaforologia ed una teoria dell'inconcettualità. Nel prossimo, invece, si tenterà piuttosto di evidenziare alcune delle riflessioni su assolutismo e problema della grazia che permettono di comprendere meglio il perché del capovolgimento interpretativo relativo alle strutture di significazione cristiane, ed in particolare alla figura di Agostino. Mentre nel primo si seguirà quindi la traccia del crescente interesse teoretico blumenberghiano per lo statuto della razionalità e per l'idea di epoca, in relazione alla questione della tecnica e quindi della “metafora”, nel secondo invece si passeranno in rassegna alcuni testi di vario genere, dalla critica letteraria fino al confronto con questioni storico-religiose, in cui emerge chiaramente il crescente distanziamento ed infine il distacco dall'orizzonte teologico iniziale¹.

¹ Ad esse la critica sta dedicando sempre crescente interesse. Si confronti, ad esempio, la recente pubblicazione degli scritti giovanili sul problema della tecnica H. BLUMENBERG, *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, degli scritti giovanili sulla letteratura, H. BLUMENBERG, *Schriften zur Literatur 1945-1958*, Berlin 2017; quindi gli articoli pubblicati sotto lo pseudonimo di Alex Colly sul quotidiano *Düsseldorfer Nachrichten*, ora pubblicate in A. Schmitz – B. Stiegler (hg.), HANS BLUMENBERG alias Axel Colly, *Frühe Feuilletons (1952-1955)*, in «Neue Rundschau» 4 (2018). Per una ricognizione storica dettagliata dei testi di questo periodo giovanile, oltre a naturalmente K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 57-311, con cui ci si confronterà ampiamente, cfr. anche A. FRAGIO, *El Joven Blumenberg. Diálogos filosóficos y otras contribuciones a la radio 1949-1955*, in «Historia y Grafía» 50 (2018), pp. 21-57, relativamente alle trasmissioni radiofoniche e altri documenti presenti presso l'archivio di Marbach.

I. Blumenberg teorico della secolarizzazione, critico della modernità e del progresso

Il primissimo Hans Blumenberg è un vero e proprio diagnosta della crisi del sapere moderno. L'esperienza della guerra, ma soprattutto della bomba atomica², inquietano le sue prime pagine, sulla scia delle riflessioni che contemporaneamente Jünger e Heidegger, tra gli altri, stavano compiendo sul destino nichilistico dell'occidente connesso all'esplosione della tecnica³. Un chiarimento di tale concezione di fondo, emergente solo in parte dalla sua tesi di dottorato, è permesso da una serie di documenti inediti che ha scoperto e analizzato Kurt Flasch nel suo volume dedicato alla giovinezza di Blumenberg. Tra questi, il più interessante è senz'altro un elaborato composto da una ventina di pagine e datato 25 maggio 1949, intitolato "*Philosophie vor den Fragen der Zeit*": si tratta di un tentativo di posizionamento nell'orizzonte del tempo e dei suoi problemi fondamentali, probabilmente scritto durante l'abilitazione come inquadramento generale sussidiario⁴.

In esso emergono quelle riflessioni di sfondo che costituiscono il baricentro dell'autocomprensione del primo Blumenberg, ed è quindi molto rilevante per integrare e verificare le riflessioni svolte finora. Effettivamente, a emergere nettamente come questione fondamentale è il problema della catastrofe scaturente dalla perdita moderna di un orizzonte unitario e armonico di sensatezza. Mentre, infatti, il medioevo aveva rappresentato ancora un sistema di inclusione armoniosa dell'uomo nel mondo, in cui era possibile una "sicurezza" e "certezza" umana, una "fidatezza" del cosmo, sebbene l'uomo si fosse compreso in esso come pienamente finito e fattizio, il mondo moderno sorge da una crisi di certezza che porta ad un atteggiamento di ricerca di "assoluta e incondizionata certezza" che si tramuta nella violenza del dominio, di cui il nichilismo e la bomba atomica rappresentano addirittura gli esiti⁵. La riflessione

² H. BLUMENBERG, *Atom moral. Ein Gegenstück zur Atomstrategie*, cit.

³ Sul problema della tecnica, come fattore di accelerazione del nichilismo, o come essenza stessa di esso, cfr. infatti già W. SOMBART, *Technik und Kultur*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 33 (1911), pp. 305-347; R. GUARDINI, *Briefe vom Comer See, Gedanken über Technik*, Mainz 1927; quindi ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, Buenos Aires 1939, che Blumenberg citerà esplicitamente in un suo saggio, W. BRÖCKER, *Im Strudel des Nihilismus*, Kiel 1951. Per quello che riguarda Jünger, mi limito a ricordare E. JÜNGER, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932, ora in *Sämtliche Werke VIII*, Stuttgart 1981; ID., *Über den Schmerz* originariamente in ID., *Blätter und Steine*, Hamburg 1934, pp. 154-213; ora in ID., *Sämtliche Werke VII*, Stuttgart 1980, pp. 143-191; quindi ID., *Über die Linie*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60- Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1950, pp. 245-284, ora in ID., *Sämtliche Werke VII*, Stuttgart 1980, pp. 237-280. Ricordo quindi i già citati M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1953), in: *GA 7 (I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910- 1976), Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 5-36; e ID., *Das Ge-Stell*, in: *GA 79 (III Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen), Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 24-45. Per il confronto tra Heidegger e Jünger sul problema del nichilismo, cfr.; M. CACCIARI, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Ernst Jünger e Martin Heidegger*, «Il centauro», 6, 1982; F. VOLPI, *Itinerarium mentis in nihilum*, introduzione della edizione italiana E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, Milano 1989, pp. 11-40; C. ESPOSITO, *Sull'essenza del nichilismo. Leggendo Ernst Jünger -Martin Heidegger*, *Oltre la linea*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica» 25, 9 (1991), pp. 149-159. Più ampiamente sul tema del nichilismo nella cultura europea di inizio Novecento, cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma – Bari 1996. Infine, ricordo anche A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek 1957, ora in ID., *Gesamtausgabe VI*, Frankfurt a.M. 2004: ritengo che comunque Gehlen eserciterà un ruolo significativo per Blumenberg solo successivamente.

⁴ Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 205-231.

⁵ Ivi, pp. 206-209: «Die neuzeitliche Wissenschaftskonzeption wollte diese Grenzen abstreifen und führte so zur Katastrophe. Blumenberg führt nicht aus, worin die Katastrophe bestand und noch besteht. Aber das wußte 1948/1949 noch fast jeder, doch denkt Blumenberg zunächst an intellektuellen Zusammenbruch, an Verlust des Vernunftvertrauens; er spricht von der durch die moderne Wissenschaft erreichten äußersten Naturbeherrschung, also von der Atombombe und vom „Nihilismus“, der uns gefährde und alle Erkenntniszuversicht zerstöre. [...] Denn die Katastrophe ist zunächst Resultat des „Grundwillens der neuzeitlichen Geistesgeschichte“, [...] Das 13. Jahrhundert habe das aristotelische Ideal „unbedingter Gewißheit“ wieder aufgenommen und habe das „bis dahin fraglose Glaubensbewußtsein“ an diesem Ideal gemessen. Dadurch gab es ein „erstes Aufbrechen“ der Distanz von Wissen und Glauben. [...] Zur Gewinnung eines neuen Konzepts vereinigter Wissenschaften und Philosophie blickt Blumenberg zurück zum Mittelalter als Modell: Es habe ein anderes Muster von Einsicht gehabt als Leistung und Arbeit; es kannte für „Gewißheit höchster Stufe“, *illuminatio* und Gnade. [...] Und er will die „Versöhnung von Glauben und Wissen“»

sulla fine di questa esperienza unitaria di filosofia e teologia come sfondo della crisi moderna è testimoniata anche da altri brevi materiali, come ad esempio un brevissimo scritto dedicato a Cartesio, composto l'11 Febbraio 1950 in occasione di un seminario per il trecentesimo anniversario della morte, in cui al filosofo è addebitata l'ipoteca moderna sullo statuto della verità, separata definitivamente dall'ambito della certezza della fede: a questo gesto cartesiano corrisponde, quindi, la speculare esigenza luterana di assolutizzazione della fede contro la pretesa della ragione di poter legittimamente concorrere nel restituire unitariamente l'esperienza dell'uomo nel mondo. Come si vede dalla contemporanea critica agli opposti moderni del razionalismo cartesiano e del fideismo luterano, il retroterra di questo primo approccio è evidentemente teologico o addirittura cripto-confessionale cattolico: il contro-modello rispetto alla ricerca moderna di un piano di definitiva assicurazione fondativa è infatti la certezza della fede, in cui si dà un rapporto con l'ordine al contempo saldo e razionale ma non assoluto e assicurato⁶. Ciò chiarisce in termini più semplici le analisi finora svolte: la possibilità di mettere in questione il primato del sapere oggettivante di tipo tecnico-scientifico risale ad un orizzonte di possibilità della filosofia come "*Ursprungsort*" del bisogno umano di sensatezza che ha per modello il mondo teologico-filosofico premoderno, cattolico-medievale. L'autore non ha in mente una semplicistica, e forse nostalgica, riproposizione di una dogmatica teologica, ma si tratta del bisogno di rinsaldare le prestazioni di senso umane (*in primis* quelle scientifiche) ad un orizzonte più ampio del sapere, di tipo ontologico-esistenziale, un "quadro" unitario che risulti capace di far emergere l'esperienza più profonda della storicità umana⁷. Non insisterei, perciò, come ha fatto Kurt Flasch, sull'aspetto generico di idealizzazione romantica del medioevo⁸: Blumenberg non è attratto dalle origini dell'identità occidentale in quanto tali. Piuttosto metterei l'accento sull'individuazione critica di una chiave di lettura "cristiana" e teologica di un problema che, tutto sommato, era già posto dalla traiettoria fenomenologica e in particolare (persino in questi termini critici e latentemente anti-moderni) da Heidegger. Il passo che il primo, cattolico Blumenberg compie rispetto a questi è far risalire la possibilità di un modello alternativo di ragione, non meramente calcolante ma aperto all'interezza dell'esperienza nella sua dimensione infondata, non ad un' indefinita e vaga originarietà religiosa del rapporto con il mondo, ma ad una contaminazione storica tra sapere e fede prodotta dal cristianesimo. La filosofia non si pone dall'alto di un sapere o una concettualità nuove, che dovrebbero rilanciare la possibilità di un'ontologia o un'antropologia diversa da quella tradizionale, bensì nell'ascolto della tradizione filosofica e delle possibilità di decostruzione della deriva nichilistica che essa offre. In questo senso, il pensiero di una "verità" come possibile, pur nel riconoscimento dei limiti della conoscenza rispetto alle esigenze della "vita", è "scoperto" nell'orizzonte di una "filosofia cristiana", ossia un pensiero che non rinunci al bisogno antropologico di certezza senza però caderne vittima, subordinando l'uomo ad un processo

⁶ Riporto sempre le pagine dedicategli da K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 237-239: «Luther habe sich einseitig auf die Seite des Glaubens gegen die Vernunft gestellt; auf der Gegenseite habe Descartes alles auf die neue Gewißheit gegründet, die seine „Methode“ ermöglichte. Sein „Handstreich der Vernunft gegen den Zweifel“ schien gelungen; Naturwissenschaft und Technik haben ihn bestätigt [...] Die Neuzeit habe von Descartes diese Hypothek übernommen. Der Nihilismus Nietzsches entspringe der Entdeckung, daß diese neue Welt nur auf einer Gedankenkonstruktion beruhe. Was er „Nihilismus“ nannte, sei die „schonungslose Enthüllung“ gewesen, daß der provisorischen Weisheit des Descartes nicht Endgültiges gefolgt ist [...] Die menschliche Existenz habe sich nicht mehr auf die Macht des wissenschaftlichen Denkens gründen können; es kam zum „Aufstand der Geschichte gegen die Vernunft“. [...] Der cartesianische Glaube, den Zweifel endgültig besiegt zu haben, war der „trügerische Boden der epochalen Konstruktion“. [...] Daß ein einzelner Mann mit seiner tragenden Gedanken eine ganze Epoche habe begründen können, sei nur möglich gewesen aufgrund des desaströsen Resultats, das die Selbstzersetzung der Scholastik hinterlassen habe, die Trennung von Glauben (Luther) und Wissen (Descartes). Wir heutigen stünden wieder in dem Meinungschaos, das zwischen dem Ausgang der Scholastik und Cartesius herrschte». Leggere in *Blumenberg* questa posizione cattolica, iper-conservatrice, anti-luterana, anti-cartesiana e polemica con la genesi della scienza moderna, lascia stupefatti. A ben ragione Flasch commenta: qui si afferma l'illegittimità dell'età moderna, e la sua fine inevitabile.

⁷ Ivi, p. 208: «Philosophie beanspruche die Kompetenz, den Sinn der Wissenschaften zu begründen, denn sie entsprungen dem Leben des Geistes und sind an der Verwirklichung des menschlichen Daseins beteiligt»

⁸ Ivi, p. 209.

infinito, quello del processo tecnico-scientifico, che sacrifica i bisogni della singolarità a quelli dell'impersonale accrescimento della conoscenza.

Si è visto quale ragionamento più complesso sottenda il bisogno di rimarcare questa unità di fede e sapere. La teologia annuncia un evento, la rivelazione, da cui procede, e di cui confessa la dimensione meta-naturale, quindi non fisica od ontologica, ma meramente storica. “L’evento” della teologia cristiana si sottrae alla presa razionale nel senso della sua inscrivibilità in una legge dell’essere, in un ordine statico e immutabile delle cose, ma si presenta piuttosto come interruzione e catastrofe. Assicurando la domanda filosofica, ossia il sapere, alla condizione razionalmente sottratta di questo evento, la teologia manda a vuoto e tiene sospeso il gesto filosofico stesso, l’intenzionalità auto-espansiva della soggettività. In tal senso, la condizione per l’affermazione di una dimensione poetica e di una certa libertà ermeneutica nel rapporto con il senso si svela paradossalmente connessa proprio alla condizione di questa sospensione “teologica”. Lo spazio per la dimensione inconcettuale si apre laddove l’orizzonte del sapere non si assicura e si richiude in sé stesso, ma viene abitato da un silenzio o da un’interruzione che ne disdice il compimento assoluto. Disdicendo le pretese del concetto, esso però non le nega semplicemente, ma ne indica il movimento di attuazione: esso storicizza e decostruisce la concettualità filosofica e scientifica riconnettendole alla condizione di libertà esistenziale, o, come in Pascal, restituendole come strutture di copertura e di elaborazione provvisoria (di *distanziamento*) del fondo traumatico dell’esperienza storica. Il mondo spirituale medievale, in particolare, si concentra intorno al singolo e alla sua legittima preoccupazione per la propria felicità e salvezza individuale: esistenza per questo illuminata, perché capace di preservare la possibilità di un senso (di una verità) e pensare contemporaneamente un rapporto non appropriativo con esso (l’illuminazione, la donazione di luce).

In ogni caso, è chiaro che, visto da una prospettiva più generale, il posizionamento filosofico del primo Blumenberg è sorprendentemente lontanissimo, esattamente opposto, a quello del più tardo difensore della legittimità della modernità, del progresso tecnico-scientifico, e critico della teologia. Non si tratta solo dell’apprezzamento inconsueto per l’unità di senso medievale: anche i toni della sua critica alla “modernità” sono infatti niente affatto moderati, ma esprimono tanto l’incertezza ed il pessimismo post-bellico dei tempi⁹, quanto seguono l’ispirazione anti-moderna propria di un certo mondo cattolico¹⁰.

⁹ Anche in questo caso ritengo prezioso l’exkursus che compie Flasch, ricordando come non vadano trascurate considerazioni di tipo storico-sociale e storico-culturale della Germania del dopoguerra: non solo la distruzione operata dalla guerra, quindi la povertà, ma la sensazione di incertezza politica, la scissione interna al territorio tedesco provocata dalla polarizzazione tra est-ovest, la minaccia dell’atomica. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 252-261. In tutto ciò, naturalmente, non si può non menzionare anche la difficile elaborazione del recentissimo passato nazista, il problema della contaminazione tra cultura e violenza politica, che investe anche una riflessione sulla dimensione “religiosa” della modernità tedesca: si pensi solo ad uno dei capolavori di THOMAS MANN, *Doctor Faustus, Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Stockholm 1947.

¹⁰ Si ricordi ad esempio il già citato gesuita E. Pryzwara, che fu mentore di H.U. Von Balthasar. Tra il 1937 ed il 1939 apparivano i tre volumi di quest’ultimo, *Apokalypse der deutschen Seele* (Leipzig 1937-1939), dedicati alla ricostruzione dello spirito di rivolta prometeico, faustiano e anti-cristiano della traiettoria della filosofia tedesca, a partire dall’idealismo (I volume), fino a Nietzsche (II volume) e la contemporaneità post-esistenzialista (III volume). In quest’opera, che ebbe molta fortuna in Germania, si argomentava il movimento di ricaduta umana nel nichilismo e nell’essere-per-la-morte come esito delle pretese prometeiche e auto-divinizzanti dell’uomo: «Prometheus-Prinzip war jene Letzhaltung des Menschen gewesen, die sich als der glorreiche und zugleich tödende Mittelpunkt zwischen Gott und Welt verstand. [...] In der deutschen Klassik wird die einfache idealistische Synthesis zur existenzialen Synthesis der Synthesis und Thesis: „Melancholie“ der reinen Idee und „Schmerz“ der zerrissenen Existenz werden eins in die Resignation als eigentlichen Vollkommenheit des Ewig-Unvollkommenen. [...] In diesem Sinn ist da Neue, das sie [Nietzsche und Kierkegaard, NdA] brachten, geradezu die formale Reinheit dieses Ja: als der reinen, leidenschaftlichen, durch kein idealistisches Bewältigen überwundene Existenz in der vom Idealismus hinterlassenen Situation von „Resignation“ in der Nacht. [...] Inhaltlich also muß die idealistische Lösung durchaus überwunden werden [...] Von Bergsons Zeitphilosophie werden wir durch Nietzsche hindurch zur Philosophie der endlich-zeitlichen Existenz bei Simmel, Scheler, Heidegger und Rilke geführt. [...] Quer zum Gedanken des Übermenschen legt sich der Gedanke des Todes, ja der Eigentlichkeit der Menschheit als ganzer» (H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, bd. II, *Im*

Proprio da parte cattolica, in area tedesca già dagli anni '20 e '30 del Novecento, proveniva il bisogno di un rilancio di un pensiero della “polarità” tra antropologia e teologia, ossia capace di riconoscimento del nocciolo esistenziale, storico e razionale dell’esperienza come possibile solo nell’equilibrio cattolico tra razionalità e rivelazione, ossia a partire da una tensione processuale e vivente tra le polarità divina ed umana, la cui rottura, che causa la crisi di sensatezza contemporanea, sarebbe ascrivibile tanto all’exasperazione nominalistica e luterana dell’assolutezza divina quanto all’ateismo immanentistico moderno¹¹.

Blumenberg parla addirittura di “*schwerste Agonie des Zeitalters*”¹²: il “pericolo” è la parola chiave della nuova situazione spirituale. Dalla nefasta separazione tra la sfera della fede e quella del sapere sarebbe derivata la liberazione di un incontrollato processo moderno di oggettivazione e impoverimento dell’esperienza del mondo, culminante nel nichilismo nietzschiano. La questione del nichilismo è uno degli elementi costanti delle prime analisi blumenberghiane, come testimoniano anche i contemporanei lavori su Kafka e Jünger: si noti come, a Kiel, Blumenberg fosse attirato quindi dal versante conservatore della riflessione tedesca, dai toni più cupi rispetto alle illusioni del progresso¹³. Nonostante ciò, egli non si limita ad una pessimistica constatazione, ma si propone di leggere nell’esperienza della tecnica – con Jünger – il profilarsi di una “nuova teologia”¹⁴. L’uso del termine “nichilismo” è da inquadrare, perciò,

Zeichen Nietzsches, Leipzig 1939, ora Freiburg 1998², pp. 5-10). Cfr. anche, in ambito francese. H. DE LUBAC, *Le drame de l’humanisme athée*, Paris 1944, riedito con aggiunte Paris 1959⁶.

¹¹ Cfr. ad esempio E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt, Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923, pp. 23-24, 168-171. Su Przywara, cfr. H. B. GERL FALKOVITZ, *Il ver sacrum catholicum in Germania come reazione alla prima guerra mondiale, con particolare attenzione alla figura di Erich Przywara*, in «Annali di Scienze Religiose» 6 (2001), pp. 105-123. Su Przywara, cfr. anche P. CEVASCO, *Postfazione, Vita e Opere di E. Przywara*, nell’edizione italiana E. Przywara, *Agostino in Forma l’occidente*, Miano 2007, pp. 129-159.

¹² K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., p. 237.

¹³ Nell’archivio di Marbach è presente uno scritto che fu trasmesso da *Südwestfunk Baden-Baden* intitolato “*Fortschritts Glaube und Fortschritts Angst*”. Sulla scia delle opere precedenti, Blumenberg attribuisce alla modernità la fede nel progresso, che però si capovolge nella contemporaneità in “ansia del progresso” (“*Fortschritts Angst*”). Il progresso si tramuta così in “dittatura”: il mondo moderno vive nella paura oppressiva suscitata dalle utopie del progresso, in cui la distruzione dell’esistente e persino la guerra fa parte del suo meccanismo di produzione. Blumenberg oppone perciò all’ottimismo disumano della fede nel progresso, il senso di colpa e la speranza, come modalità attraverso le quali l’uomo può ridivenire responsabile del proprio futuro (“*Die Freiheit aber macht die Hoffnung möglich. Nur in der Hoffnung hat der Mensch die Kraft gegen die Welt und ihren Schein der Zwangsläufigkeit zu leben*“, p. 6). La notizia è riportata da A. FRAGIO, *El Joven Blumenberg. Diálogos filosóficos y otras contribuciones a la radio 1949-1955*, in «*Historia y Grafía*» 50 (2018), pp. 21-57; qui pp. 42-44. Anche qui, nel richiamo a colpa e speranza, mi pare impossibile non individuare uno sfondo teologico-religioso del discorso filosofico blumenberghiano.

¹⁴ Il fatto che Jünger in particolare costituisca una delle letture predilette dal giovane Blumenberg è stato sottolineato da K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 245-251, che riporta peraltro la lunga lista di letture fatte tra il '42 ed il '49: da *Der Arbeiter* fino a *Auf den Marmorklippen*. Il 29 Novembre 1949 Blumenberg tenne un seminario nello Studio Mühlau” dell’università di Kiel, intitolato “*Ernst Jünger als geistige Gestalt*”: dedicato al problema del nichilismo e della “nuova teologia”. Gli appunti, conservati in un dattiloscritto corredato da correzioni e annotazioni a matita, sono stati recentemente pubblicati nella raccolta di altri scritti dedicati a Jünger: H. BLUMENBERG, *Ernst Jünger als geistige Gestalt*, in Id., *Der Mann von der Mond. Über Ernst Jünger*, Frankfurt a.M. 2007, pp. 9-21; più recentemente riedito anche in H. BLUMENBERG, *Schriften zur Literatur 1945-1958*, Berlin 2017, pp. 26-36, da cui cito. In alcuni brevi, a tratti enigmatici punti, vi si evidenzia il problema di *legittimazione* che comporta il nichilismo in quanto fenomeno del nostro tempo; l’autore dunque ritiene che Jünger rappresenti una lettura fondamentale per la sua capacità di restituire in modo impavido la crisi come evento *spirituale*. In particolare, Blumenberg mira a delineare la possibilità di prospettare – grazie alle pagine di Jünger – una “nuova teologia”, un rilancio dell’esperienza della trascendenza come contraltare implicito nel nichilismo, da esso presupposto. Egli infatti scrive: “tutte le azioni nichilistiche devono avere la pretesa della *creatio ex nihilo*”. Nella distruzione provocata dalla guerra si apre quindi una nuova “possibilità” di un’autentica trascendenza, una nuova esperienza liberante dell’incondizionato, ombra di quella tecnica: «In den letzten Tages des zweiten Weltkrieges notiert sich Jünger über die Arbeit im Garten und am Schreibtisch: „ob diese Tätigkeit nicht der jener Insekten gleicht, die man zuweilen am Wege antrifft – man sieht den Kopf noch fressen und die Fühler regen, während der

in un contesto filosofico: non si tratta solo di una crisi dei valori tradizionali o della possibilità di costruire l'ordine sociale su fondamenti certi, bensì piuttosto di una traiettoria di consumazione delle riserve di sensatezza del mondo, a partire dall'età della "macchina" e dal predominio di una mentalità tecnico-scientifica. La critica ad una traiettoria filosofica post-cartesiana moderna, culminante in Nietzsche come profeta del destino della tecnica di riduzione del mondo a risorsa e di disumanizzazione violenta dell'esperienza¹⁵, sfida il pensiero a rinnovarsi di fronte alla crisi.

In questo quadro, del massimo interesse mi pare un articolo dell'Aprile 1952, pubblicato sulla rivista "Studium Generale", in cui Blumenberg lavora come critico della modernità riflettendo sullo statuto della filosofia moderna, ridotta da Cartesio a metodo per il raggiungimento della certezza: *Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode*¹⁶. Seguendo ancora l'impostazione anti-husserliana di Heidegger, il metodo cartesiano – ossia l'emblema, la segnatura del sapere moderno – è interpretato come quintessenza delle prestazioni oggettivanti di una ragione impoverita a mero strumento di controllo dell'esperienza. Sorto dal bisogno di assicurare un orizzonte di certezza per l'uomo, non potendolo più trovare nella teologia e nella rivelazione di un senso trascendente, esso finisce per prospettare un orizzonte infinito di ricerca, un progresso nel quale l'uomo come genere possa finalmente assicurarsi ad un fondamento ultimo di verità. Così facendo, il mondo moderno sacrifica, tuttavia, l'esigenza del singolo di un modello di conoscenza oggettiva impersonale, privando la ragione della sua sensibilità verso l'esistenza e le incombenze della vita. Il progetto del metodo ha come mira la totale autarchia e immanentizzazione del senso nel soggetto intellettuale:

Leib schon abgetreten ist. – Das ist indessen nur die eine Seite des Vorganges; die andere ist gleichnishaft, sakramental. Man sät ohne Erwartung, daß man auch ernten darf. Ein solches Treiben ist entweder: ganz und gar sinnlos oder: transzendental (E. JÜNGER, Strahlungen, Tübingen 1949, p. 621)“. Diese Einsicht stellt die Klammer dar, die Leben und Werk Jüngers in der Einheit der Gestalt begreifen läßt: der Nihilismus ist nicht die einzige und absolute Konsequenz unserer geistigen Situation, sondern nur das eine Glied einer Alternative, die sich aus ihr ergibt. Wenn Leben und Sinn nicht zur Kongruenz zu bringen sind, gibt es zwei Möglichkeiten: entweder ist das Leben überhaupt sinnlos (Nihilismus) oder sein Sinn liegt über die Realität hinaus (Transzendenz, neue Theologie)» (Ivi, pp. 27-28). Trovo di straordinario interesse questo passaggio, che conferma a pieno l'idea che si era suggerita a proposito del breve scritto *Atommmoral*: nell'era della tecnica, ossia dello scarto e dell'incongruenza tra vita e senso, si apre una possibilità di rinnovare la questione della trascendenza teologica come ciò che può ricomprendere sotto un profilo di salvezza lo svelarsi a sé stessa dell'impotenza umana. Sarebbe interessante confrontare queste idee con quelle di K. Jaspers, relative al nesso tra nichilismo, esplosione del pericolo atomico, e rilancio della trascendenza religiosa quale esperienza che permette un tentativo di riscatto umano. Cfr. K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931, e Id., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1957.

¹⁵ Ricordo anche come Blumenberg abbia partecipato come ospite ad una trasmissione radiofonica il 27 agosto del 1950, esponendo una relazione dal titolo "Zum 50. Todestag von Friedrich Nietzsche", che corrisponde all'elaborato presente nell'archivio Marbach: "Das Ende der provisorischen Moral. Ein Gespräch". In esso Blumenberg affronta il problema del "nichilismo attivo" proposto da Nietzsche come risposta al precipitato del nichilismo ereditato dalla tradizione occidentale, fatto risalire al gesto moderno di risposta al naufragio del mondo medievale, in cui era ancora possibile una morale unitaria e omogenea. Il progetto di certezza moderno doveva rivelarsi, tuttavia, interminabile, provocando lo svuotamento in senso provvisorio, "nichilistico", della morale presente. Cfr. sempre A. FRAGIO, *El Joven Blumenberg*, cit., pp. 38-42. Relativamente a Nietzsche, è interessante chiedersi la vicinanza di alcune osservazioni dell'autore con quelle di Heidegger, che tra il 1934 ed il 1940 teneva una serie di lezioni dedicate al filosofo, poi pubblicate nel 1961, M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

¹⁶ H. BLUMENBERG, *Philosophischer Ursprung und philosophische Krisis der wissenschaftlichen Methode*, in «Studium Generale» 5 (1952), pp. 133-142. Per una sintetica trattazione cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 39-42; K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 275-285; quindi anche, più brevemente, R. ZILL, *Auch eine Kritik der reinen Rationalität. Hans Blumenberg Anti-Methodologie*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler [hg.], *Permanentes Provisorium*, Paderborn 2015, pp. 53-74, in part. pp. 59-61, e P. SCHULZ, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 244-265, qui pp. 246-250, che sottolineano la costanza blumenberghiana di un approccio anti-cartesiano, di irriducibilità del pensiero al metodo (in particolare Zill facendo riferimento alla nozione di *Nachdenklichkeit*)

l'impulso della filosofia cartesiana è infatti stato assicurare “*ex nihilo*” “*die Notwendigkeit der autarken Selbstbehauptung*”¹⁷. Blumenberg parla addirittura di una «*Säkularisierung*» (!):

«Diese ethisch-methodische Konstruktion einer weltlichen Askese transponiert die mittelalterlich-christliche Heilserfüllung es Einzelnen jenseits dieser Welt in die Perfektion eines hypothetischen Subjektes, an dem der Einzelne nur in Dienst und Funktion, nicht aber in Erfüllung und Genuß teilhat – schon deshalb, weil es ihn immer überlebt»¹⁸

Questo ha provocato una totale perdita del riferimento storico ed esistenziale del sapere, riducendo l'interezza del reale a qualcosa di disponibile e manipolabile tecnicamente, ma in sé privo di senso, corrispondente all'incapacità di rispondere alle esigenze più profonde di “felicità” del domandare filosofico. Al metodo corrisponde “*den Verzicht des Menschen auf sein Heils als seine eigenste Erfüllung*”¹⁹. Difficilmente si può negare che Blumenberg dispiega qui una vera e propria teoria della secolarizzazione come *crisi* derivante dall'immanentizzazione del destino di salvezza nell'alienante autoproiezione del soggetto nel progresso²⁰. D'altra parte, bisogna subito notare che il problema non è il bisogno di godimento, di certezza e di assicurazione dell'uomo, che è legittimo: solo a partire da esso è possibile criticare la stessa deriva anonima del sapere moderno. Non si tratta, allora, di una delegittimazione del bisogno di prestazioni teoretiche, ma di un'analisi che mira ad una riconsiderazione storica e ad una riconduzione alle sue condizioni di possibilità, prodromica ad una limitazione delle sue pretese, diventate eccessive. Questo orizzonte “terapeutico”, che complica la restituzione anti-moderna, è fondamentale per comprendere l'evoluzione del percorso blumenberghiano²¹. Al fine di un approfondimento di questa evoluzione, sarà bene concentrarsi su un altro testo fondamentale, che presenta in modo teoreticamente più dettagliato il ragionamento del filosofo: lo scritto di abilitazione all'insegnamento, di 2 anni precedente (del 1950), dedicato al problema della *Distanza ontologica*.

¹⁷ H. BLUMENBERG, *Philosophischer Ursprung*, cit., p. 138.

¹⁸ Ivi, p. 140.

¹⁹ Ivi, pp. 139-140. Relativamente al fatto che queste indagini saranno letteralmente “capovolte”, si pensi ad esempio alla restituzione matura (successiva a *Paradigmi per una metaforologia*) dello stesso Cartesio, a partire dalla *Legittimità dell'età moderna*. Egli sarà il prototipo dell'autoaffermazione e l'emblema di una concezione pragmatica della razionalità, che ad esempio sfocerà in una morale “provvisoria”, necessitata dalla sospensione della possibilità di evidenza: cfr. F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., pp. 182-187 (ossia il capitolo *Descartes als Pragmatist*); quindi J. GOLDSTEIN, *Rationale Provisorien. Die cartesische Selbstbehauptung und die Funktion von Weltmodellen*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler [hg.], *Permanentes Provisorium*, Paderborn 2015, pp. 37-52.

²⁰ Per questo non mi paiono sufficientemente convincenti le già citate pagine di R. ZILL, *Auch eine Kritik der reinen Rationalität* e di P. SCHULZ, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität*, cit., pp. 246-253, che si limitano a notare una critica violenta a Cartesio e alla diagnosi husserliana della costituzione della modernità, quindi un'espressione del costante bisogno di rinsaldare le prestazioni teoriche al mondo della vita umano. Ciò è senz'altro vero ma, rispetto alla successiva apologia dell'autoaffermazione come legittima autonomizzazione del sapere, mi pare affatto diversa la risposta che offre questo giovane Blumenberg, criticando la pretesa di autarchia moderna. Relativamente alla critica alla nozione di progresso come tensione interna al pensiero di Blumenberg, che controbilancia il suo bisogno di “curiosità”, cfr. D. THOMÄ, *Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben: Spannungsverhältnisse*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 266-287.

²¹ Sebbene a mio parere sottovaluti l'influsso su Blumenberg di un certo conservatorismo nelle diagnosi sul progresso, condivido quindi la sottolineatura di P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 40: «Der cartesianische Entwurf ist Blumenberg aber nicht Gegenstand einer Neuzeitkritik oder Beleg einer großen Verfallsgeschichte, sondern *Aufgabe des Verstehens, das die Limitierung des Anspruches gegen seine Eskalation und die Rückbindung an seine ursprüngliche Frage ermöglicht*. Im Verstehen dieser Genealogie wird die neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung aus ihren Antrieben motiviert und damit implizit „therapiert“. Sulla critica a Cartesio si avrà modo di tornare più avanti.

II. La “distanza” ontologica

Bisogna ricercare l’aspetto dominante del pensiero di Blumenberg nel fatto che egli si accosta tanto alla riflessione teologica quanto alla proposta di un’“ontologia fondamentale” sempre dal lato della vita e del bisogno di significatività umano di “comprendersi” o “fondarsi” in essa. Anche nel primo elaborato accademico, la dissertazione di dottorato, l’ontologia fondamentale era il modo con cui l’autore si poneva obliquamente nella prospettiva di un interesse antropologico – contro ogni autentica intenzione heideggeriana –, all’interno della quale l’uomo appare come esistenza bisognosa di senso. Ciò permette di comprendere meglio lo sviluppo successivo della sua indagine, già a partire dalla tesi di abilitazione di tre anni successiva, avvenuta sempre sotto la direzione di L. Landgrebe, e intitolata: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*²².

L’intento di questo scritto non è già più quello di delineare una riappropriazione della tradizione a partire dalla questione ontologica, bensì di sollevare apertamente il problema fondamentale della storicità delle categorie filosofiche²³. L’argomento, dunque, è esplicitamente quello della crisi contemporanea messa a tema dalla fenomenologia, e discusso a proposito della questione del metodo cartesiano: ovvero la scissione tra il mondo della vita e le produzioni della teoria, con la matematizzazione delle scienze e il predominio di una concezione positivista e anonima del sapere. Il merito di aver approfondito questa crisi è riconosciuto ancora ad Heidegger e al suo tentativo di pensare più radicalmente il problema della storicità nella fenomenologia²⁴, d’altro canto, la questione viene inserita in un orizzonte ben più ampio: la chiave di lettura non è più direttamente il problema della “differenza ontologica”, quanto piuttosto la domanda intorno alla genesi di quell’atteggiamento di distanziamento “oggettivante”²⁵ che ha provocato

²² H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Habilitationsschrift von 18 Juni 1950, Kiel, copia del dattiloscritto con sigla TU515158 dell’Universität-Bibliothek Kiel. Dedicano delle pagine significative ad esso P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 45-69; K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 161-204; A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora*, cit., pp. 69-79. Per un breve richiamo a *Die ontologische Distanz* come primo apparire della critica alla fenomenologia Husserl, cfr. anche F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., pp. 25-30; O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 59-63; J. C. MONOD, *Hans Blumenberg*, Paris 2007, pp. 19-24. Ricordo quindi infine la sintesi del testo di A. BORSARI, *L’antinomia antropologica. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 341-418, in part. 353-376.

²³ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., pp. 3-5: «Die Geschichtlichkeit der Geschichte der Philosophie mußte das verborgenste, vielleicht letzte Thema der Philosophie sein. [...] Die Geschichtlichkeit der Geschichte des Denkens konnte also nicht als Gegenstand unter Gegenständen gedacht werden. In welchem Stand sollte das Denken seine Geschichtlichkeit zum Gegen-Stand vor sich bringen?».

²⁴ «Bei ihm [Heidegger] wird die Geschichtlichkeit des Denkens gerade darin als Widerfahrnis angenommen, dass das Denken selbst hinsichtlich seiner bis dahin fraglosen Zulassung als letzter „Träger“ seiner Geschichte infrage gestellt wird. [...] Diese Situation ist die der kritischen Wendung, die es mit dem Seinsverständnis der *Neuzeit* im Ganzen genommen hat. Die Wendung ist prägnant markiert durch die Krisis der Phänomenologie Edmund Husserls, aus der das Denken Martin Heideggers entspringt» (Ivi, pp. 4-5). Per un’esposizione riassuntiva molto chiara della critica heideggeriana a Husserl, cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit., p. 179: «Die „transzendente Reduktion“ [...] streiche alle naturhaften Bestimmungen des Ich, auch die Individualität, soll es doch „rein“ sein. Dieses Ego sein ein bloßes Residuum das sich aller natürlichen und wissenschaftlichen Vorentscheidungen bezüglich der physischen und psychischen Welt enthalte. Da sie reine Idee untersucht, könne die Phänomenologie sich damit empfehlen, daß sie das ganze Bewußtsein erforsche; eine radikalere Philosophie als sie könne nicht einmal versucht werden. Dies genau ist die Signatur der ontologischen Distanz. [...] Die transzendente Reduktion bringe uns zu allem auf Distanz, was uns im natürlichen Leben am nächsten ist, zum Beispiel zu meinem Innerleben hier und jetzt. Die phänomenologische Reduktion repräsentiert das Moment der Distanz „in zugespitzter Gewaltbarkeit“».

²⁵ «Es zeigt sich derart, dass die Idee strenger Wissenschaftlichkeit von ihrer Herkunft am Beginn der *Neuzeit* her unabdingbar gebunden ist an die Auffassung des Seienden als mögliche pure Gegenständlichkeit, als das aus einer Distanz heraus und über eine Distanz hinweg klar und deutlich Erfassbare [...]. Das gegenständliche Seinsverständnis selbst lässt sich verstehen als eine Aufklärung im gründigsten ontologischen Sinne. Sie gibt das große geschichtliche Unterfangen der Sicherung absoluter Gewissheit, universaler Erkenntnis, technischer Wirklichkeitsbemächtigung und moralischer Selbstbeherrschung und Bildung gleichsam erst frei, das sich selbst als verstand» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 19). Nel tema della “distanza” si preannuncia

l'occultamento dell'esperienza storica, l'erosione del fondamento della riflessione nel mondo della vita e la conseguente perdita, da parte dell'età moderna, di un orizzonte di senso in cui inquadrare le sue prestazioni razionali, fino alla crisi dell'impostazione cartesiana della filosofia husserliana, caduta anch'essa nell'impasse della pura teoria²⁶.

uno degli aspetti cruciali anche della successiva riflessione fenomenologico-antropologica blumenberghiana: la prestazione della distanza, che precorre in qualche misura *l'actio per distans*, può essere considerata la quintessenza delle prestazioni umane, quindi una sorta di riformulazione anti-husserliana del problema della intenzionalità fenomenologica. Per una messa a tema del problema, cfr. il recente N. ZAMBON, *Das Nachleuchten der Sterne*, cit., pp. 163-203: «Vermag der Mensch aus der Distanz, d.h. mittels Begriffen und Symbolen, Bildern und Zeichen, Namen und Artefakten zu agieren, so ist dies nur deshalb möglich, weil die Urform der Distanz die Intentionalität ist. „Intentionalität“ bedeutet, dass das Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, es daher ein Bewusstsein an und für sich nicht gibt; umgekehrt bietet sich ein Gegenstand prinzipiell nur im und für das Bewusstsein dar: Der Gegenstand wird, was er ist, indem die Intentionalität die Empfindungen untereinander zu Komplexen verknüpft und solche Empfindungskomplexe wiederum stets auf Objekte beziehen. [...] Dabei fungiert die Intentionalität als homöostatisches Prinzip, das immer schon auf die Stabilisierung des Verhältnisses [...] hindrängt» (Ivi, p. 166). Quindi, nella stessa direzione, vedi anche G. LEGHISSA, *La genesi del trascendentale*, Epochè e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità, in D. Donna – P. Schiavo (eds.), *Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione della razionalità moderna*, in «Dianoia» 28 (2018), pp. 81-93: «[La riflessione] non si pone come un'attività che il soggetto compie dopo essersi in qualche modo liberato di quei vincoli che la vita in comune nella savana impone [...] Qui mi preme sottolineare in particolare 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 [...] comportarsi come quell'animale che sa sfruttare al meglio le risorse che gli vengono offerte dalla propria posizione eretta [...] Dall'altro, tale presa di distanza significa riflettere nel senso filosofico del termine [...]. 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 fenomenologica”. Ciò non può non comportare anche una modificazione del gesto teoretico di cui si serve il fenomenologo per rimodulare 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» (Ivi, p. 74). Evidentemente, come si mostrerà tra poco, già “Die ontologische Distanz” comincia ad elaborare questa relazione tra distanziamento e intenzionalità cartesiana, salvo metterla a tema non, però, da una prospettiva antropologica, ma bensì ontologico-metafisica e... teologica!

²⁶ Il progetto cartesiano di fondazione e assicurazione della certezza – ripreso da Husserl nella riduzione fenomenologica delle *Meditazioni cartesiane* –, si costruisce sull'autoevidenza di un soggetto che rimane alla fine del processo di neutralizzazione di ogni dato esterno, ovvero resiste come polo di certezza incondizionata alla “messa a distanza” della vita e della contingenza dei suoi contenuti. «Aus der Unverbindlichkeit der unmittelbaren Perception gewinnt er [Cartesio] sich durch das Zurückgehen auf das „Cogito“ über die Instanz des *Deus verax* allererst den gesicherten Boden der Realität. [...] Diese logisch erzwungene, statuierte Realität ist für den Menschen im Modus der *Distanz*. [...] sie fordert ihm die logische Sicherung der Wirklichkeit, das Prinzip absoluter Gewissheit ab» (Ivi, pp. 17-18). «Ein Denken, das sich in seinem Ansatz auf die theoretische Distanz, auf den Gegenstand festgelegt hat, kann dieser Dimension ontologischer Fragwürdigkeit überhaupt nicht innewerden. [...] was dem Menschen in seinem Dasein “am nächsten” ist, kann nicht “von außen”, am idealisierten Subjekt verstanden werden. Dieser Einsicht entspringt die radikale Umwendung des cartesisch-phenomenologischen Ansatzes, die Heidegger vollzieht; sie gibt die Gegenständigkeit preis und sucht die *Inständigkeit* zu gewinnen, die vorbehaltlose Verinnerlichung im je eigenen Selbst und darin die Erhellung seiner “nächsten” Strukturen, seiner Existenz» (Ivi, p. 35). Si noti come l'altro termine opposto a quello di oggettività è l'“insistenza” (*Inständigkeit*) sulla dimensione fattizia e storica dell'esistenza. Questo termine è usato da Heidegger dopo la svolta, preferendolo all'*Ek-sistenz*, in locuzioni come “il *Dasein* in-siste nella verità”, per indicare lo “stare dentro” l'origine: «Das, was im Namen „Existenz“ zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die Wahrheit des Seins zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort »Inständigkeit« am schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken» (M. HEIDEGGER, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* [1949], in Id., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), Wegmarken [1919-1961], Frankfurt a.M. 1976, pp. 365-384, qui p. 374). Esso era stato

Si noti come Blumenberg, perciò, chiarisca un lato determinante della sua impostazione: non intende criticare *tout court* la tendenza del sapere oggettivante, che risponde all'esigenza umana di stabilità e di certezza nell'orientamento nel mondo. In questo deve individuarsi già una presa di distanza da Heidegger: non si tratta di proporre una fantomatica "storia dell'essere" fatta di cadute metafisiche e ripetizioni autentiche, ma di cogliere il problema del necessario "distanziamento ontologico" dalla realtà nella sua genesi storica e nei suoi paradigmi epocali²⁷. Solamente a partire da una più radicale esperienza della sua storicità l'impulso teoretico – l'irrinunciabile lavoro platonico dell'idealizzazione²⁸ – può guadagnare consapevolezza dei suoi limiti e pericoli, anche se questo non significa affatto una demonizzazione delle strutture di significazione scientifiche e dei sistemi di assicurazione del senso, bensì il tentativo di richiamarli alle loro possibilità storicamente condizionate. Qui deve intravedersi il momento di scarto decisivo per l'evoluzione successiva, già abbozzato nella dissertazione: non vi sarà alcuna riproposizione di una "ontologia fenomenologica" *sic et simpliciter*, ma un lavoro sulla tradizione per comprendere la genesi dei paradigmi moderni del sapere, funzionale ad una loro eventuale correzione. È quindi necessario tracciare una "prospettiva sulla morfologia storica della distanza ontologica", partendo addirittura dal mito omerico e passando in rassegna i momenti decisivi di questa traiettoria, per comprendere la tendenza ed il pericolo intrinseco ad ogni filosofia: l'assicurazione metafisica di un senso assoluto, ossia l'astoricità, il distanziamento ed il distacco definitivo dal mondo della vita.

Ci si soffermi su alcuni elementi chiave all'interno di questa indagine diacronica. Innanzitutto, emerge sin dall'inizio un dato particolarmente significativo per la ricostruzione della genesi del suo pensiero maturo: all'origine della storia del pensiero, nella comprensione mitica e omerica dell'esistenza, Blumenberg nota come manchi un verbo per esprimere il puro "osservare" dello spettatore; nella comprensione mitica, infatti, il reale è esperito come strapotente a cui è impossibile sottrarsi. Anche qui il linguaggio simbolico e figurale sta per l'esperienza immediata pre-teoretica e non tematica dell'uomo nel mondo: nomina, ma non può afferrare²⁹. Solo nel linguaggio post-omerico nascerà la figura del

usato da Heidegger già nel saggio "Sull'essenza della verità": «Die vermessene Vergessenheit des Menschentums beharrt auf der Sicherung seiner selbst durch das ihm jeweils zugängliche Gangbare. Dieses Beharren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im Verhältnis, als welches das Dasein nicht nur ek-sistiert, sondern zugleich in-sistiert, d.h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet. Ek-sistent ist das Dasein insistent. Auch in der in-sistenten Existenz waltet das Geheimnis, aber als das vergessene und so „unwesentlich“ gewordene Wesen der Wahrheit» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), in Id., GA 9, cit., pp. 177-202, qui p. 196.

²⁷ «Der Sinn dieser kurzen Andeutungen ist nicht, die beliebte Zeitanalytik zu treiben. Heraustreten soll nur, dass die ontologische Distanz eine *geschichtliche* Möglichkeit ist [...]: war, ohne damit mehr als ein *Faktum* zu behaupten, also keinen Verfall, keinen Untergang, keinen Progress, keine Wiederkehr und was sonst immer» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 27).

²⁸ Si può intravedere già qui la forte tensione platonica della fenomenologia blumenberghiana, che non rinuncia affatto al bisogno di idealità. A far notare per primo questo elemento chiarificatore del suo intero percorso intellettuale è stato G. CARCHIA, *Platonismus der Immanenz. Phänomenologie und Geschichte*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 327-340, ripubblicato in traduzione italiana come *Platonismo dell'immanenza*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 215-226.

²⁹ «Der Mensch des im Mythos sich bekundenden Seinsverständnisses erfährt sich und seine Welt als den Wirkraum von Mächten, deren Namen zu nennen für ihn schon die Grenze des Verstehens ist. Das bloße Nennen, nicht das Begreifen, der Name, nicht der Begriff ist die Form des mythischen Denkens. Von diesen Mächten ist der Mensch unmittelbar ergriffen, benommen, besessen; sie sind nicht nur die äußerem sondern auch die innere Wirklichkeit, insofern jede Regung, jeder Gedanke, jeder Entschluss ihr Wirken ist. Alles Innere ist Ein-fall dieser Mächte. [...] Der Charakter der Wirklichkeit ist: τὸ κρείττον, das Übermächtige» (Ivi, p. 38). In questo *Übermächtige* si può già intravedere il tema chiave dell'assolutismo della realtà. Questo riscontro è interessante non solo perché ci introduce ad una prima applicazione dell'idea di sovrappotenza alle categorie del mito e dell'esperienza "originaria" – quindi sembra presupporre una sua iscrizione antropologica – ma perché esso è consapevolmente inserito in una prospettiva fenomenologica "genetica". Ma in che rapporto è questo *Übermächtige* con l'assolutismo teologico? Blumenberg specifica che questa coscienza vive nella totale immediatezza della forza, dell'inconsapevolezza della distinzione tra un fuori ed un dentro, tra quindi esclude l'idea di una trascendenza religiosa, verso la quale l'uomo appunto si può rivolgere sotto il profilo della risposta e

“θεωρός” lo spettatore come colui che “guarda solamente”, “di contro all’ente” [*aus dem Gegen-stand zum Seienden*], parola che diventerà la chiave dell’elaborazione ontologica greca, prima manifestazione di un cosiddetto “distanziamento ontologico”, culminante poi nella metafisica di Aristotele³⁰. Per la prima volta l’autore fa poi cenno alla gnosi – pur se restituita ancora solo attraverso la lettura di H. Jonas³¹ – come primo momento di crisi dell’orientamento cosmologico greco. In maniera significativa, Blumenberg propone una valutazione qui positiva dell’acosmicità gnostica, in quanto radicale messa in discussione dell’autonomia ed indifferenza dello sguardo teoretico antico. Lo gnostico vive nel “pericolo” della propria esistenza, concependo la verità autenticamente come s-velatezza, e nel destino dell’essere quello del velamento o del nascondimento, dove è evidente la restituzione de-teologizzante e heideggeriana del πνεῦμα³². La gnosi, pur mantenendo un rapporto con il cosmo, non lo intende come quintessenza dell’ordine e della razionalità del tutto, piuttosto come ciò in cui l’uomo è disperso e ha dimenticato la sua vera origine. Ancor più radicale però è l’impossibilità del distanziamento ontologico nel cosiddetto “pensiero biblico”. Bultmannianamente³³, l’ebreo e il cristiano vivono nell’ascolto della chiamata della parola: il senso dominante delle Scritture non è affatto il vedere, quanto piuttosto l’udire

della decisione, ossia della responsabilità. Come si nota, il religioso è già l’elaborazione di questa esperienza (del tutto ipotetica) dell’assoluta immersione, inconscia e “animale” (la *Benommenheit*: vedi nota 82 del capitolo II). Cfr. comunque P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 45: «Damit wird implizit die These vorbereitet, daß das Mythische das Diesseits der Metaphysik ist, und daß das Mythische wie auch das Metaphorische das bleibend mitgesetzte Diesseits der Metaphysik ist». Quindi O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 62-63. Per il tema dello strapotente in prospettiva diacronica lungo l’intero asse della riflessione blumenberghiana vedi anche A. KLEIN, *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher. Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit*, Würzburg 2017, pp. 63-109.

³⁰ «Das durch die Flucht in die Logoi sich bewahrende Sehen hat seine abschließende Artikulation im aristotelischen Begriff der θεωρία gefunden. Es bezeichnet das freie, unangegriffene und unbenommene Hinzukommen des Erkennens auf das Seiende aus einem ruhenden, versicherten Stand heraus. Die Entzogenheit der Seinsgrundfrage in Genügen des genetischen Woher, die Beheimatung im Logischen, letztlich: die ontologische Distanz, sind die Voraussetzungen der theoretischen Position» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 48).

³¹ Il riferimento è a H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I*, Göttingen 1934.

³² La gnosi, pur mantenendo un rapporto con il cosmo, non lo intende come quintessenza dell’ordine e della razionalità del tutto, ma piuttosto come ciò in cui l’uomo è disperso e ha dimenticato la sua vera origine: «Das im Pneuma-Begriff ausgelegte innerste Selbstsein weltlich unfassbarer Artung unterscheidet die gnostische Grunderfahrung entscheidend von der im Mythos bekundeten [...] Der Mensch erfährt sich [...] als übermächtig und vergewaltigt von der Tyrannei des Kosmos, was eben darin seinen prägnanten Ausdruck erhält, dass die ψυχή selbst kosmisch-dämonische Funktion übernimmt, der Uneigentlichkeit des Seins verfallen ist. [...] Die genuine Bedeutung von Wahrheit, die sich in der Etymologie von ἀλήθεια bekundet, scheint davon auszugehen, dass das Seiende [...] in der Möglichkeit eines Entzogenenseins stehet, aus der es eben in der ἀλήθεια heraustritt. [...] es kann eine Heimlichkeit, ein Sich-entziehen, aber auch ein Entzogenwerden durch eine fremde Verdeckung und Vorstellung und schließlich noch ein Vergessen-Sein, ein Nicht-Behalten-Haben bedeuten. Diesen Gehalten gemeinsam ist wohl, das, was das Seiende zu sein scheint oder scheinen kann, verbirgt, was es an sich selbst ist. [...] Erinnerung [...] ist die Bewegung des in seine Eigentlichkeit findenden Daseins [...] Die gnostische Reflexion bleibt Auseinandersetzung mit dem Kosmos [...] in der Weise, dass sich das Selbstsein des Menschen aus seiner kosmischen “Zerstreuung” wieder zu gewinnen sucht» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., pp. 54-57). Si osservi come si possano qui prefigurare le più tarde riflessioni di Blumenberg (concordante con Jonas stesso) sull’affinità di Heidegger e la gnosi: vedi anche H. JONAS, *Gnosis und moderner Nihilismus*, in «Social Research» 19 (1952), pp. 430-452. Blumenberg condivide l’idea della *religionsgeschichtliche Schule* di una gnosi pre-cristiana, già da tempo messa fortemente in discussione e non più condivisibile. Tra i molti lavori che potrei citare, mi permetto di rimandare solamente a M. SIMONETTI, *Gnosticismo e cristianesimo*, in Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, pp. 101-140.

³³ Mi sembra inevitabile notare l’affinità con la riflessione di R. Bultmann. Cfr. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, che comunque uscirà tre anni dopo l’abilitazione. Blumenberg però poteva già leggere i saggi in Id., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, Tübingen 1933, quindi Id., *Das Johannesevangelium*, Göttingen 1941, di cui si è già ipotizzata la presenza sottotraccia a proposito della metafora della luce.

(*Hören*), che è un appartenere a Dio (*Gehören*), ovvero un ubbidire (*Gehorchen*): l'esperienza contenuta nel messaggio neotestamentario non permette alcun esonero dall'urgenza della vita³⁴.

Non deve stupire, dopo aver ricordato la precedente dissertazione, il relativo apprezzamento per l'assolutismo teologico, proprio in conseguenza dell'impostazione heideggeriana del problema dell'esistenza, intesa qui tecnicamente come "in-sistenza" (*Inständigkeit*)³⁵ sulla differenza ontologica, ossia "sguardo sull'aperto", sulla contingenza e finitezza radicale dell'esistenza umana. Non deve sorprendere, allora, nemmeno che l'autore si dedichi ad una critica della riduzione moderna del religioso all'ambito estetico³⁶: tale valutazione positiva del realismo è altamente significativa perché fa guadagnare, seppure solo alla rovescia, la logica del futuro apprezzamento per il mito e le narrazioni come strumenti di depotenziamento estetico della violenza con cui si fa valere originariamente la realtà. L'argomentazione dell'abilitazione giunge all'apice con Agostino, momento chiave di giunzione tra il vedere e l'ascoltare: egli, seppur lavorando con le categorie metafisiche greche, formula una teologia dell'assolutezza di Dio che ritrae la distanza teoretica del *logos* innestandola sul rapporto storico-trascendente con il Dio di grazia, negando di conseguenza qualsiasi ingenua autonomia alla soggettività, anzi denunciandone il movimento continuo verso l'oggettività e la dispersione³⁷. Blumenberg riprende quindi le analisi svolte nel suo precedente lavoro sull'originarietà dell'ontologia agostiniana: l'esser fondato dell'ente nella volontà divina permette di disvelarne il carattere fattizio, e di comprendere il movimento di auto-attuazione della soggettività. L'interesse per l'Ipponate, rispetto alla tesi di dottorato, si basa ancor più esplicitamente sulla possibilità dischiusa dalla riflessione agostiniana di ripensare "storicamente" l'impostazione platonica della fenomenologia husserliana: le verità eterne e necessarie in Agostino sono tanto poco "intime" alla coscienza, quanto piuttosto le sono "estrane" (*fremde*)³⁸, ossia sono fondate su un volere di Dio non mediabile razionalmente, quindi non ontologico-oggettivo, che le rende "inessenziali", consentendo contemporaneamente di pensare il lavoro dell'idealizzazione e

³⁴ «Eine Wirklichkeit bekundet sich, die nicht mehr nur vernommen werden kann, sondern den Menschen ihrerseits "stellt", "betrifft", "ergreift", indem sie ihn in seinem "Wesen" gerade nicht sein lässt, was er je schon war. [...] Das Hören des Wortes [...] begründet ein "Gehören", des sich akthaft im "Gehorchen" vollzieht; die im Deutschen auch etymologisch versinnlichte Bedeutungseinheit dieser Worte ist hier ganz lebendig» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., pp. 62-63).

³⁵ Blumenberg coglie come il pensiero heideggeriano si nutra della metafora della vicinanza e della prossimità all'essere, dell'abitare, del *Boden*, del radicamento, cioè dello *stare-dentro* l'origine. Ciò costituirà l'elemento di ambiguità dell'ontologia fondamentale e sarà precocemente criticato per il suo orientamento incompatibile con l'intuizione antropologica di fondo del filosofo di Lubeca.

³⁶ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 64. Se sin da ora si delinea l'idea che il mito, in quanto modalità di espressione pre-teoretica, si costituisce come al di qua della metafisica, nel momento in cui egli cambierà prospettiva, ponendosi da un punto di vista esclusivamente antropologico, la difesa della legittimità dell'impulso teoretico passerà piuttosto dalla critica ad un "realismo" religioso che pretende di rimanere aderente ad una presunta esperienza della finitezza storica, "dogmatizzando" il mito – che invece è già perdita ed oblio dell'originario.

³⁷ «Was den augustinischen vom antiken und modernen Erfahrungsbegriff unterscheidet, ist das Moment der Vorbetroffenheit, die aller intellektualen Aktivität zugrunde liegt. Darin ist die Konzeption einer theoretischen Haltung, die aus unbenommener Distanz heraus allererst auf Seiendes ausgreift, die sich als im Erkennen primär aktualisierte potentiale Leere verstehen kann, ausgeschlossen. Das theoretische Erkennen kann nur ein Zurückkommen auf die gründige Betroffenheit sein. [...] sie [die gläubige Haltung] ist zuvor und vor jeder thematischen Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit immer schon ergriffen von einer unrückführbaren, gegenständig nicht ausweisbaren Erfahrung, die Augustinus in den *Confessiones* als den *amor Dei* beschreibt. "Quid autem amo, cum te amo" – in diesem *Quid* kommt das Denken explizierend hinsichtlich des begegnenden Wesens auf seine ursprüngliche Betroffenheit zurück. [...] Die theoretische Distanz des „Logos“, die hier aus der unmittelbaren Ergriffenheit heraus angestrebt wird, weiß sich als sekundär und fundiert, nicht als Ausgang und Urstand des Wirklichkeitsbezug» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 67).

³⁸ «Für Augustinus waren die notwendig-ewigen Wahrheiten in unserem Bewusstsein etwas so "Fremdes", so wenig zu unserem Wesen Zugehöriges, dass er sie nur aus der göttlichen Illumination erklären zu können glaubte. Diese "Unwesentlichkeit" des Wesenhaften, des reinen *Eidos* ist auch für unsere Erfahrung noch gültig, ja bestimmt sie in vielleicht einzigartiger Schärfe. Von dieser Erfahrung aus muss die phänomenologische Reduktion das Distanzmoment in zugespitzter Gewaltigkeit repräsentieren» (Ivi, p. 26).

l'assunzione della fatticità storica dell'uomo³⁹. In altre parole, Agostino – il platonico-cristiano – mostra la fondamentale tensione metafisica tra tendenza all'oggettivazione (la distanza) e storicità, la cui tematizzazione può permettere di ripensare storicamente la genesi stessa delle prestazioni teoretiche. In questo piano di correzione heideggeriana della fenomenologia, Agostino rimane l'ombra decisiva che si staglia sul fondo dell'opera, ancor più se si tiene presente l'*excursus* dedicato alla riflessione kierkegaardiana, erede moderna della linea di pensiero agostiniano-luterana e implicitamente riconosciuta come fonte dell'analisi esistenziale heideggeriana, in quanto possibilità di una "passione" del pensiero, o di un modo di essere della filosofia che scaturisca come "risposta" alla storicità del *Dasein*⁴⁰.

La neutralizzazione dell'agostinismo, avvenuta nel medioevo con la vittoria dell'aristotelismo, separando la fede dall'indagine razionale con la dottrina della doppia verità, ha messo in crisi il modello teologico-filosofico⁴¹, il crollo del quale ha prodotto l'esigenza di certezza e autoaffermazione moderna di cui si fa portatore Cartesio. La fondazione metodica del sapere, basata ora sull'autoevidenza del soggetto conoscente, è l'articolazione esemplare del gesto autonomo di "distanziamento" moderno dall'esperienza "aperta" e non assicurata della realtà, che è all'origine dell'atteggiamento scientifico-positivistico della filosofia e delle scienze europee. Per la coscienza moderna non vi è più posto per il volere divino: esso cade nell'irrealtà, consegnando l'uomo ad una dimensione fattizia assoluta, che cerca di ri-assicurarsi tramite una ricerca infinita e progressiva del fondamento, la quale però lo rigetta ancor più violentemente nella propria finitezza insuperabile⁴². Oppure, Dio viene relegato in una sfera separata e irraggiungibile dal sapere, che però conferma la *Spaltung* moderna tra soggetto e oggettività: con Lutero e la riforma. Il progetto della modernità si basa su questa perdita originaria, solo a partire dalla quale se ne possono comprendere i limiti profondi⁴³.

³⁹ «Bei ihm [Augustinus] hat "die Geschichte" eine für den mittelalterlichen Raum fast einzigartige Bedeutsamkeit; diese lässt sich als der Eigenart seines Seinverständnisses und der Ursprünglichkeit seiner Erfahrung unmittelbar entspringende aufweisen. Das sich in seiner Einzigkeit und Unableitbarkeit erfahrende Daseinsgeschick dieser Existenz der geschichtlichen Wende bringt das Geschichtliche in seine Auffälligkeit. [...] [Dieser Antrieb behauptet sich] in der Durchbrechung alle kyklichen Gesetzmäßigkeit und der Annahme der Faktizität der Geschichte, die auf den nicht rational zu ermittelnden Willen Gottes gegründet ist» (Ivi, pp. 124-125).

⁴⁰ «Dagegen geht der Anspruch, unter dem die Philosophie im Übernehmen ihrer ursprünglichen Frage steht, auf vorbehaltlose Selbstausssetzung und Entäußerung von jenem Selbststand gewährenden Erkenntnisbesitz. Dies meint Kierkegaard mit seiner Rede von der Leidenschaft des Denkens, nämlich das *Pathos* genauen Sinnes, dem sich die Selbstausssetzung preisgibt, das Durch-leiden und Aus-leiden der ursprünglichen Infragestellung. [...] In der Einzigkeit und Faktizität der je-meinigen Existenz gibt sich das Sein als geschichtliches kund» (Ivi, p. 114-117).

⁴¹ Si noti come ora anche la scolastica agostiniano-francescana venga inclusa in questo movimento di "scientificizzazione" della teologia e di traduzione della fede nei termini della certezza e dell'evidenza che provocheranno la crisi della scolastica *tout court*, quindi l'esigenza della auto-affermazione del sapere moderno: cfr. Ivi, p. 76: «Aber nicht nur die Thomistenschule, auch ein so stark von augustinischem Antrieben bestimmter und in der franziskanischen Tradition stehender Denker wie Duns Scotus nimmt teil an der Szientifizierung der Theologie. Darin kommt die geschichtliche Mächtigkeit des aristotelischen Gewissheitsideals für das späte Mittelalter zum Ausdruck; in ihm ergreift das Bewusstsein die Möglichkeit seines Selbstandes. [...] Das vertrauende Hören auf das göttliche Offenbarungswort soll überführt werden in das Ein"sehen" *per rationes*. Dadurch gewinnt die Glaubenswahrheit den Charakter der logischen Entscheidbarkeit für die menschliche Vernunft [...]».

⁴² «Daß der christliche Gott gerade in der Durchbrechung der kosmischen Ordnung sich offenbart und diese darin all seine Willen entsprungen und verfügbar bekundet, daß er „Wunder“ tut, daß schließlich gerade der Mensch in seine entscheidenden Möglichkeiten von Sünde und Begnadung, von Fall und Bekehrung nur in seiner Verfügbarkeit für Gott angemessen verstanden werden kann, das alles muß nun, da es in seinem Gewißheitsrang so depotenziert ist, daß es gegen das „Wissen“ nicht mehr aufkommen kann, einer suspekten Irrealität verfallen. Alles Faktische genügt dem Erkenntniswillen nicht, ehe es nicht in Notwendigkeit aufgelöst ist» (Ivi, p. 75).

⁴³ Si noti come vi sia un latente orizzonte normativo-cattolico che permetta di spiegare Lutero e Cartesio come rottura di una sintesi tra sapere e fede, la cui perdita produce un impoverimento e una crisi dell'una e dell'altra. Condivido totalmente l'osservazione di P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 52: «Hier zeigt sich in eminenter „Betroffenheit“ Blumenbergs, daß seine „Morphologie“ nicht eine „neutrale“ und „ontologisch

Si noti con attenzione come questo rinnovamento sia il contrappeso inevitabile di un bisogno di certezza che è il motivo di ogni presa di distanza dal mondo storico⁴⁴, e che si rispecchia anche nell'esigenza di rinnovamento della certezza nella fede espressa dalla riforma protestante⁴⁵. Blumenberg accentua così, nella sua diagnosi, un'impostazione di tipo storico-antropologico, in cui la tendenza umana all'oggettivazione e al "distanziamento" da sé è iscritta, come detto, in un legittimo e non criticabile bisogno di significatività, che non può essere eluso⁴⁶. Non contro di esso, quindi, bensì *secondo* questo bisogno si deve muovere un'analisi sulla "distanza ontologica", per spiegarne la crisi ed i limiti interni, compresi quelli della fenomenologia husserliana. D'altronde, bisogna decostruire l'autorappresentazione semplicistica che questa si è data: essa non può essere cominciamento assoluto, libertà da presupposti, costruzione da zero di un orizzonte di sensatezza. Anch'essa si fonda su presupposti storici che la determinano e la cui riscoperta è fondamentale per una correzione della crisi in cui si è ritrovata. Lo scopo della ricognizione genealogica è riscoprire il fondamento storico della "distanza" dei concetti teorici, per operare un correttivo sull'impasse dell'impostazione delle scienze naturali in cui è caduta la filosofia moderna: «*Geschichte ist der Titel der Grunderfahrung, an der sich der Gewissheitsentwurf der Aufklärung gebrochen hat*»⁴⁷.

La storia non può essere intesa come serie di accadimenti, poiché si basa sulla presa di coscienza del proprio "in-sistere" nelle possibilità di orientamento consegnateci, l'esser presi all'interno di un orizzonte la cui unità è preservata solo stando "dentro" la situazione. La "presenza" della storia è "heideggerianamente" il *Geschick*⁴⁸: l'ontologia esistenziale heideggeriana diviene qui il limite anti-husserliano del "distanziamento ontologico"⁴⁹, il termine estremo opposto alla tendenza all'oggettivazione propria dell'impulso teoretico, limite che Blumenberg riconduce all'esperienza kierkegaardiana e heideggeriana dell'*Angst*⁵⁰ come chiave per intendere l'ambito della possibilità

distanzierte“ Beschreibung intendiert, sondern aus höchst eigener und als solcher auch ungeschützt gekennzeichnete Perspektive theologisch wertet und urteilt. Anders etwa als Cassirers eher wissenschaftliche und enthaltene Kulturmorphologie ist Blumenbergs lebenswelthermeneutische Geschichtsschreibung wesentlich die Erinnerung eines Verlustes, dem beinahe fromm und mit Trauer nachgedacht wird». Non condivido affatto, però, la prosecuzione del passaggio, che ipotizza che questo punto di vista possa essere esteso anche ai lavori della modernità: «Im Blick auf das Ende der Dissertation und zumal aus dem Rückblick auf beiden akademischen Arbeiten fragt sich, was denn der Möglichkeit „illuminativer Existenz“ widerfahren sein mag, daß sie in Blumenbergs späteren Werken vornehmlich als vergangen im Untergrund bleibt? Bleibt sie dabei eine latente, der Erinnerung präsenzte Horizontintention – zu der er final „dennoch zurückkehren“ sucht? Die Aufklärung dieses Verlustes jedenfalls scheint der theologische Aspekt der Neuzeitgenese zu sein».

⁴⁴ «Der „Gründungsakt“ des neuzeitlichen Denkens [...] ist zu interpretieren als solche legitime Verschärfung eines verkürzten und linealisierten Wirklichkeitsbewusstseins. [...] dieses „Können“ ist nicht die Freiheit einer absoluten denkerischen Position, es ist vielmehr in eindringenderer Betrachtung die geschichtlich-schicksalhafte Not der Gewissheit, der Limes der ontologischen Distanz [...]» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., pp. 81-82).

⁴⁵ «Bei Luther ist die Frage der Seinsgewissheit belanglos geworden angesichts der Frage der Heilsgewissheit. Dies ist also nichts anderes als der alternative Aspekt des einen geschichtlichen Ereignisses der Endigung des Mittelalters [...]. Die Bodenlosigkeit des Menschen [...] kann für Luther in keiner intellektuellen Operation behoben werden, sondern die einzige Möglichkeit von Gewissheit bietet hier die Entschlossenheit des Glaubens» (Ivi, p. 88).

⁴⁶ «Der Begriff des Gegenstandes impliziert ein Moment der Freiheit» (Ivi, p. 108).

⁴⁷ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 95. «Aufklärung ist wesentlich Aufstand und Behauptung gegen die Geschichtlichkeit des Daseins» (Ivi, p. 93).

⁴⁸ «Dem inständigen Denken ergibt als Stigma der gegenwärtigen Erfahrung, dass sie geschickhaft ist. Die ursprüngliche Gegenwärtigkeit der Geschichte ist *Geschick*» (Ivi, p. 102). Il termine *Geschick* è sempre heideggeriano: l'uso qui compiuto è quello più celebre, augurato dopo la "svolta", con cui si indicherà "l'esser inviato" dell'essere come destino all'uomo.

⁴⁹ Cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 66.

⁵⁰ «Der Zusammenhang des Phänomens der *Angst* mit der Fragestellung der ontologischen Distanz muss angesichts des ausgezeichneten Erschließungsranges desselben geradezu zum Kriterium für die Verstehen ausbildende und entfaltende „Leistungsfähigkeit“ des Distanzbegriffes werden. [...] Dort erweis sich das absolute Extrem des gegenständigen Terminus der ontologischen Distanz, als Selbstaufhebung dieser selbst in ihrer Möglichkeit. Auch die Angst in ihrer reinen Phänomenalität muss als „absolutes“ Extrem der ontologischen

sotteso alle prestazioni della razionalità umana, da cui esse scaturiscono. Rispetto alla dissertazione, l'accento è posto però su un progetto filosofico che non si lascia attrarre dall'impostazione "esistenzialista" in quanto tale⁵¹, ma tenta di superare il nichilismo in cui è caduto l'uomo moderno proponendo una fenomenologia memore della scaturigine delle risposte di senso umane dal mondo della vita, e che si prospetta anche come vera e propria storia del linguaggio filosofico e dei suoi strumenti narrativi. Si noti come in questa impostazione la riflessione heideggeriana sia già inclusa e ripensata in una prospettiva genetica, come semplice "*terminus a quo*" della produzione di sensatezza, che serve a non ricadere mai nell'ingenuità del "*terminus ad quem*" della coscienza assoluta husserliana⁵². In ogni modo, la maniera per non cadere nella crisi delle scienze naturali, per non assolutizzare i risultati della teoria, si delinea qui attraverso il recupero del radicamento nell'esistenza compiuto dalla riflessione heideggeriana e, con essa, soprattutto della torsione anti-metafisica della tradizione agostiniana (ossia quella derivante dal contatto del "pensiero biblico" con il mondo greco)⁵³.

III. Persistenza dell'orizzonte teologico

Nonostante questa conclusione, la tesi di Blumenberg si presenta sotto un certo punto di vista ambigua. Dal momento che il filosofo pare intendere il proprio compito come un'indagine storica che lavori sulle metacinesi degli orizzonti di senso, non è immediatamente evidente se questa "rammemorazione" della genesi e del processo di sclerotizzazione della "distanza" teoretica, da far valere per una considerazione dei limiti attuali delle prestazioni razionali della concettualità tecnico-scientifica, implichi una riscoperta (e quindi un rilancio) della metafisica cristiana, oppure sia semplicemente la ricostruzione di una traiettoria che ha condotto allo scarto della modernità a partire dalla crisi tardomedievale. Nel primo caso, infatti, il gesto dell'autoaffermazione tenderebbe a venire esplicitamente problematizzato nella sua pretesa di radicale rottura e di inizio assoluto, richiamandosi alle condizioni *metafisiche* che permettono di restituirlo anch'esso come opzione epocale, e, dunque, di uscire dall'aporia in cui cade una ragione auto-affermantesi. Ciò significherebbe reinnestarsi nell'orizzonte di possibilità ontologiche di una decostruzione della tradizione che potrebbe o dovrebbe operare ancora oggi. Nell'altro caso, invece, la crisi non sarebbe tanto addebitabile al gesto stesso di autoposizione della razionalità moderna, ma piuttosto alla dimenticanza di quell'orizzonte storico di necessità che lo ha giustificato e che ne costituisce la condizione di possibilità, la riscoperta del quale sarebbe già una risposta all'attuale impasse, permettendone una storicizzazione. L'oscillazione tra "spontaneità" creativa e vitale della significazione e sua reificazione tenderebbe a essere allora una dinamica interna tanto al mondo

Distanz, und zwar ihrem inständigen Terminus nach, charakterisiert werden [...]. Mit dieser Korrespondenz der terminalen Phänomene ergibt sich ein wichtiges Kriterium für das Recht der ganzen hier angewandten Auslegungsschematik der ontologischen Distanz und ihre Angemessenheit für das Verständnis des Hineinreichens der Geschichte in das Sein» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., pp. 197-199).

⁵¹ Il compito della filosofia è, infatti, radicarsi in un orizzonte storico – prendere le mosse dall'esistenza –, non ridursi ad un'analitica esistenziale. Anche l'esistenzialismo «verweist auf die Vergegenständlichung»: «Die Reduktion des Denkens aus seiner Faktizität in die Reinheit seines absoluten Wesens wäre, als vollendete und damit vollendbare konsequent ausgedacht, nichts anders als die reine und absolute *Gegenständigkeit*» (Ivi, p. 188).

⁵² Cfr. F. HEIDENREICH, *Mensch und Moderne*, cit., pp. 25-30; O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 59-63; O. FERON, *Angoisse et mise à distance*, in D. Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris 2010, pp. 25-46.

⁵³ «Blumenbergs lebenswelthermeneutische Geschichtsschreibung ist so gesehen wesentlich die Erinnerung eines Verlustes, dem beinahe fromm nachgedacht wird. Dieser hermeneutisch-theologische Horizont der Neuzeitstudien erschließt erst Blumenbergs eigene Betroffenheit und Verstrickung in diese Geschichte. Während in der „Legitimität der Neuzeit“ das polemische Verhältnis zur szientifisch-nominalistischen Scholastik dominiert, ist Faktizität in seiner Habilitation noch die kontingente Faktizität, die Gottes gutem Schöpferwillen entspringt und von ihm gewähre wie gewahrt wird. Wenn Blumenberg später aus dem ihm anscheinend unhintergebar gewordenen Horizont neuzeitlicher Selbsterhaltung und Lebensweltverlustes eine Verwesentlichung des Zufälligen erhofft, kann man versucht sein, darin eine nachkritische Horizontintention auf die vergangene wesentliche Kontingenz des Glaubens zu sehen» (I. DALPHERT – P. STOELLGER, *Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*, in Eo., *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellation eines offenen Problems*, Tübingen 2000, pp. 1-44; qui pp. 8-9).

medievale quanto a quello moderno: per questo motivo, sebbene l'indagine scopra la deriva oggettivante del sapere naturale come ricaduta implicita della violenza del gesto di autoaffermazione, tuttavia non si intenderebbe fare a meno di quest'ultimo. La soluzione terapeutica in questo caso parrebbe essere piuttosto la stessa ricostruzione storico-critica: il punto di vista antropologico rimarrebbe tuttavia prettamente moderno nell'operare questa correzione.

La gran parte degli studi ha avuto la tendenza ad interpretare *Die ontologische Distanz* nella seconda maniera: come una prima restituzione di una fenomenologia genetica che riscopra il proprio fondamento storico proprio nella crisi di sensatezza e di certezza all'origine della modernità, quindi nel trauma del bisogno di colmare l'assenza di presupposti onto-teologici. Di fronte al fallimento della teologia medievale, l'uomo moderno avrebbe preso in carico il proprio bisogno di autoaffermazione: la situazione di radicalizzazione dell'esperienza fattizia della *Sorge*, come *terminus a quo* delle prestazioni di senso umane, sarebbe allora *in primis* la situazione di smarrimento della certezza alle soglie dell'età moderna, che è il preludio del gesto cartesiano e va ad esso rammentato. In questo modo, la *Destruktion* non sarebbe già altro che la memoria storica e storicizzante di una frattura epocale, che permetterebbe di riguadagnare le metacinesi dell'orizzonte di senso: essa sarebbe al servizio del concetto di *epoca*⁵⁴. Questa via interpretativa è giustificata, del resto, dal tentativo di armonizzare la prospettiva del testo con quella che sarà l'indagine matura sull'età moderna, che sarà sempre restituita nella sua legittima auto-posizione.

Non mi sembra affatto, tuttavia, che questa sia l'autentica prospettiva della tesi di abilitazione, come ho già lasciato intendere evidenziando la centralità di Agostino. A ben vedere, infatti, non si tratta semplicemente di "ereditare" (superandola) l'esperienza della finitezza dal cristianesimo, quasi fosse solo una delle tappe che fanno da sfondo ad un processo unilineare di sviluppo. Al contrario, è lo stesso agostinismo quel modello di pensiero che opera una ritrattazione storicizzante (una conservazione e un superamento) dell'intenzionalità metafisica greca a partire dall'esperienza creaturale cristiana, ed è dunque proprio a partire da esso che si intende ripensare la storicità della fenomenologia. Si noti bene, infatti, che – come già esplicitava il testo del 1947 – il modello blumenberghiano di questo equilibrio tra razionalità e finitezza, tra ordine e storia, tra certezza ed inquietudine esistenziale, rimane Agostino, in quanto protagonista della ricezione della tradizione metafisica greca e dell'*Aufhebung* cristiana, della decostruzione degli estremi opposti di logos greco e gnosi, cartesianesimo e luteranesimo, quindi implicitamente husserlianesimo e heideggerismo⁵⁵. In altri termini, la ricognizione storica serve a

⁵⁴ «Begrift dieses Selbstverständnis der Neuzeit als das Anlagen der Geschichte vom „Altertum“ her durch das „Mittelalter“ hindurch in ihre Endgültigkeit hinein, die sich nun in unendlicher Vollstreckung verwirklicht, so bedeutet der Aufweis der faktischen Angewiesenheit des Denkens auf den Sinnhorizont der Epoche als den geschichtlichen Boden seiner Möglichkeiten nichts andere als die radikale Aufhebung dieses absoluten Selbsteinsetzung des neuzeitlichen Gewißheitsentwurfes» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 107). Cfr. per questa restituzione A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora*, cit., p. 77: «La única ganancia de la destrucción blumenberghiana es la memoria histórica, que permite, no obstante, una comprensión específica del Dasein a partir de la temporalidad de sus modo de encontrarse en el mundo. En ello reide una de las principales diferencias con respecto al programa heideggeriano de la destrucción, que es al mismo tiempo una innovación sustancial de amplias resonancias en la obra posterior de Blumenberg: al hacer que el recorrido histórico de la destrucción sea también una refiguración de las formas epocales de "ser en el mundo" del Dasein, Blumenberg convierte lo que en la destrucción heideggeriana era un mero "epidiodio" en toda una "época histórica". Tenemos, port tanto, en *Die ontologische Distanz*, la primera formulación que Blumenberg hace del concepto de época». Per la centralità dell'elaborazione del concetto di epoca nella restituzione critica del progetto moderno e husserliano, cfr. anche K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 187-190.

⁵⁵ «Das christliche Bewußtsein, wie es bei Augustinus seine erste umfassende Artikulation und denkerische Durchdringung erfahren hat, kann mit den in der Herrschaft des antiken „Logos“ ausgebildeten Kategorien sich nicht mehr angemessen auslegen. Dennoch werden diese Kategorien nicht, wie in der gnostischen Bewegung, einfachhin ins Unrecht gesetzt und verworfen. In allem, was eine vorwiegend literarisch-quellenkritische Forschung unter dem Titel der „Rezeption“ zusammengefaßt hat, ist eine unausdrückliche Sorge bemerkbar, die Kontinuität des Welt- und Selbstverständnis zur Antike nicht zu durchbrechen und abreißen zu lassen, die großen Denker der Vergangenheit als „auctoritates“ nicht zu verlieren. Es ist hier nicht der Ort, auf die Eigenart des darin aufweisbaren Geschichtsbewußtsein näher einzugehen. Aber in der Tatsache dieses Kontinuitätswillen entspringen die Spannungen, die das ganze Mittelalter beherrschen werden und schließlich den Zusammenbruch seines

decostruire la pretesa cartesiana per riguadagnare un autentico orizzonte metafisico, che per *il giovane* Blumenberg è anche *teologico*. Sicché tutta l'argomentazione fenomenologica più "tecnica" del testo, dedicata ad un fitto confronto con Husserl e Heidegger⁵⁶, non mi pare possa essere leggibile autonomamente, ma solo come intrinsecamente connessa ancora alle indagini su Agostino e sulla tradizione cristiana.

Si legga, per esempio, la complessa elaborazione del concetto di mondo che occupa i paragrafi 4- 8 della terza parte del testo⁵⁷: essa viene inaugurata dall'indicazione di una costitutiva "ambiguità" del concetto di mondo, che si profila da un lato come un iniziale vuoto intenzionale, come concetto perimetrale della totalità degli oggetti possibili d'esperienza, quindi come "universo", dall'altro come originaria pienezza pre-teoretica dell'orientamento unitario della vita, una "densità dell'essere", ciò in cui la coscienza da sempre è "destinalmente"⁵⁸. Ora, come si è arrivati a questa ambiguità? Il mondo greco non conosceva, infatti, questa dualità: esso non è ancora mera oggettività o misurabilità, ma nemmeno pienezza e destino. La risposta di Blumenberg risale rapidamente al prologo del *Vangelo di Giovanni*:

«Wie ist es zu dieser Zweideutigkeit der „Weltbegriffs“ gekommen? Das ist an unserem historischen Durchblick leicht ablesbar. [...] Vielleicht kann man sagen, daß sich die Zweideutigkeit des Weltbegriffes erstmalig im Johannesprolog scharf artikuliert. Man kann diese jedoch nicht allein von ihren gnostischen Voraussetzungen herleiten; denn der gnostische Weltbegriff ist doch gerade, wie gezeigt wurde, höchst eindeutig, gerade in seiner Umwertung des griechischen „Kosmos“gedanken, so eindeutig, daß die „Welt“ eben nicht auf die Schöpfung Gottes zurückgeführt, sondern nur als dämonische Manifestation begriffen werden kann. Anders bei Johannes; hier ist die Welt „durch“ den Logos geworden, aber so verfallen und verfinstert, daß sie ihn nicht erkennt, wenn er in sie eintritt, und sich der Glaubende von ihrem Nichterkennen freimachen muß. Als *Schöpfung* ist die Welt von höchster Verbindlichkeit für den Menschen, der sichtbare Ausdruck des göttlichen „Wortes“ und dessen, was Gott will; als verfallene „Welt“ ist sie der Inbegriff dessen, was der Mensch auf seinem Heilswege außerkraftsetzen, *neutralisieren* muß, um „in der Wahrheit“ zu sein. Hier entspringt die Doppeldeutigkeit der Welthaltung des Menschen, die zwar geschichtlich je umschlagende Akzente tragen kann, aber fortan nicht mehr vollends aufgehoben wird. Es greift eine *Brechung* des Weltverständnisses Platz, die erst die neuzeitlichen Extreme des Hingaberauschen an eine geistdurchströmte, gottesfüllte Natur und der äußersten experimentierenden und technisierenden Objektivierung als ihre letzten Konsequenzen verstehen läßt. In dieser Brechung tritt der Mensch aus seiner selbstverständlichen kosmischen Gliedschaft heraus, die er im griechischen Weltgefühl ebenso wie im alttestamentarischen Wirklichkeitsbewußtsein weitgehend besaß; aber er tritt nicht so heraus; wie es im gnostischen Weltverständnis vorgezeichnet ist, als eindeutige und absolute Bewegung der Transzendenz, sondern

Wirklichkeitshorizontes herbeiführen. Es ist die Spannung zwischen Innerlichkeit und kosmischen Denken, zwischen Ergriffenheit und Logos, zwischen „*amor Dei*“ im augustinischen Sinne und Theologie als Wissenschaft, zwischen substanzialen Seinsverständnis und Faktizitätserfahrung, zwischen gläubiger Entschiedenheit und theoretischer Distanz. Diese Bewegung wird hier nur in ihrer das Gewißheitsproblem freisetzenden Krise vorgestellt werden können» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 69).

⁵⁶ Il profondo e denso dialogo con Husserl percorre quasi tutte delle sue opere più importanti: E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* [1900-1901], Halle 1922, ora in *Husserliana XVII-XIX*, Den Haag 1984; ID., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, [1911], Essen 1947; ID., *Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, ora in *Husserliana III – IV - V*, Den Haag 1952; ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrad 1936, ora in *Husserliana VI*, Den Haag 1959; ID., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe* [1938], Hamburg 1948,1985, ID., *Cartesianische Meditationen* [da Blumenberg citate da un manoscritto fornitogli da Landgrebe] in *Husserliana I*, den Haag 1950.

⁵⁷ Per una molto sintetica e densa restituzione di queste parti, che però non organizza il discorso blumenberghiano con sufficiente respiro, e non mette a fuoco i nodi di cui tratteremo, cfr. A. BORSARI, *L'antinomia antropologica. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 341-418, in part. 353-376.

⁵⁸ «Der Begriff „Welt“ zeigt sich hier in einer merkwürdigen Zweideutigkeit. Einmal tritt er in jener charakteristischen anfänglichen Leere auf, als bloßer Umfangsbegriff der „*omnitude realitatis*“, Inbegriff möglicher Gegenständlichkeit der Erkenntnis, der in der Vokabel „Universum“ einen genauen Ausdruck findet. [...] Dagegen ist der angedeutet Weltbegriff philosophischer Ursprünglichkeit von einer einzigartigen anfänglichen Fülle und Unüberbietbarkeit der Seins“dichte“, die sich dem Dasein als unausschlagbare Geschichthaftigkeit bezeugt. [...]» (H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 69).

im „Behalten“ der Möglichkeit der Welt als Schöpfung und als Anfechtung, als Raum der Hingabe und der Rückwerfung auf die Innerlichkeit, des Angesprochenenseins von der Gottheit und der vor-sichtigen, auf Versuchung und Gefährdung gefaßter Indifferenz, die sich in der objektivierenden Bewältigung versichert. Diese Brechung läßt den Menschen die Welt aus einer Ungewißheit heraus sehen, die ihm den Anspruch nahelegt, nicht von vornherein in sie „eingelassen“ zu sein, sondern sich in Freiheit einlassen zu können, sich hinzugeben oder theoretisch zu vergegenständlichen – und dies als verfügbare „Haltungen“. Diese Zweideutigkeit zwingt in die Reflexion hinein, in der sich die „Subjektivität“ entdeckt als in solchen Haltungen je sich Verhaltendes »⁵⁹.

L'ambiguità del concetto si rivela propria della concezione cristiana. In essa, infatti, il concetto di mondo non può essere univoco: da un lato, perché esso rimane creazione divina, manifestazione vincolante della sua volontà, e non è – come nella gnosi eretica – considerato espressione di un Dio inferiore. Dall'altro perché, in ogni caso, esso è caduto nel peccato, e nella sua situazione di corruzione rappresenta ciò di cui l'uomo si deve liberare per essere “nella verità”, riconvertendosi al principio trascendente rivelatogli – che Blumenberg intende come “interiore”. È qui che nasce la doppiezza dell'idea di mondo, che da allora in poi non sarà più completamente “superata”: la coscienza del mondo si rompe in una polarità di pienezza/manifestazione e nascondimento/occultamento. L'uomo esce dal mondo, ma senza “fuggire” nella trascendenza: vi abita nel “mantenimento” (*Beihaltung*) della possibilità di vedervi sia la creazione che la contestazione di Dio, sia l'espressione della divinità, sia la tentazione o il pericolo di perdersi: il soggetto non vi è “incorporato”, ma rilasciato in un'incertezza che gli consente di essere libero per i propri atteggiamenti, siano essi quelli della dedizione appassionata o dell'oggettivazione teoretica⁶⁰.

⁵⁹ Ivi, pp. 130-131.

⁶⁰ Come precedentemente, ci si può chiedere se Blumenberg abbia in mente le pagine bultmanniane sul problema del mondo, a partire dal *Prologo del Vangelo di Giovanni*: «Eben deshalb ist der κόσμος beides: Gegenstand der Liebe Gottes und Empfänger der Offenbarung wie die lügnerische Macht, die sich gegen Gott empört, die verworfen wird. Beides konstituiert zusammen den κόσμος-Begriff, und man darf nicht bei Joh. Zwei verschiedene κόσμος-Begriffe unterschieden. Der κόσμος hat den Offenbarer nicht „erkannt“, d.h. er hat die ihm gegebene Möglichkeit der Erleuchtung nicht ergriffen, indem er nicht an Jesus als den Offenbarer geglaubt hat. Dann das Erkennen ist nicht ein theoretisches Apperzipieren, sondern Anerkennen. [...] Die Welt versteht nicht, daß Jesu φανεροῦν immer ein zweideutiges ist und damit für sie, sofern sie sich in ihrem Weltsein festhält, immer den Charakter des κρυπτόν hat, da man die δόξα nur am Fleischgewordenen wahrnimmt. Gerade in dem Wirken, das die Welt für ungenügend hält, erfüllt der Offenbarer die Forderung: φανεροσον σεαυτόν τῷ κόσμῳ, und gerade so vollzieht sich die Offenbarung ἐν παρρησίᾳ. Diese παρρησία ist „Öffentlichkeit“, freilich nicht im Sinne der Welt, nämlich demonstrativen Aufdringlichkeit, sondern „Öffentlichkeit“ im Sinne der undemonstrativen Alltäglichkeit» (R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium*, Göttingen 1941, 1964⁸, pp. 34, 219). Oltre alla definizione della sovrapposizione dialettica dei due modi di essere del mondo per l'uomo, colpisce il richiamo alla “Zweideutigkeit” della rivelazione di Gesù, il cui tono ricorda molto quello dell'analitica esistenziale heideggeriana, nella duplicità di piani che permette la contrapposizione tra appercezione teoretica (disdetta) e riconoscimento, e quindi tra “pubblicità” della rivelazione nel senso “dimostrativo” (impossibile) e nel senso di “quotidianità”. Così anche già in R. BULTMANN, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, in Id., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, Tübingen 1933, pp. 134-152, dove ancora più evidente appaiono questi prestiti terminologico-concettuali esistenziali per la restituzione del concetto in Gv: «Die „Welt“, - das sind zunächst die Menschen. Und der Mensch steht nicht der Welt gegenüber, sondern er ist Welt; d.h. die Welt ist nicht ein Vorhandenes, „an sich“ Seiendes, dem sich der Mensch in theoretischer Betrachtung gegenüberstellen kann. [...] die „Welt“ wird zu dem, was die Menschen aus ihr machen, Der Mensch konstituiert sie, und sie konstituiert ihn. Sie verliert damit nicht ihren Charakter als Schöpfung; vielmehr gerade darin, dass sie Schöpfung ist, ist für sie die Möglichkeit gegeben, sich mißzuverstehen, sich gegen Gott zu setzen. [...] Die Welt ist die Menschheit im Sinne des „man“, das jeder ist, und das keiner ist. [...] Freilich ist dieses Qualifizieren des Weltseins als Sünde im bestimmten Sinne erst durch die Tatsache der Offenbarung geschaffen. [...] Die eigentliche Sünde ist der Unglaube. [...] Sich auf sein Verfallensein festlegen, heißt sein eigenes Möglichkeitsein preisgeben. Die Auffassung der Welt ist die, daß der Mensch jeweils Möglichkeiten hat. Sie vergißt, daß der Mensch jeweils selbst Möglichkeit ist, daß sein Sein ein Seinkönnen ist, daß der Mensch jeweils zur Entscheidung aufgerufen ist» (Ivi, pp. 134-139). Il mondo è tema chiave in Gv perché esso non è inteso come “totalità” della realtà, non è un dato o un essente in sé, ma piuttosto ciò contro cui sta Dio. La creazione non indica la causa del mondo, piuttosto il suo carattere, perciò bisogna intendere nel termine mondo l'uomo stesso, e la sua situazione di non

Si può, forse, far emergere un'eco delle precedenti analisi anche in questa restituzione dell'idea di mondo: l'evangelista Giovanni apre all'ambiguità tensiva del suo concetto, proprio perché non semplicemente nega il mondo come malvagio, ma sospende la negazione e la rende *interna* al concetto: esso è contemporaneamente, indecidibilmente, sia creazione della Parola, che nascondimento e non-riconoscimento della stessa. È la medesima dinamica del “come non” paolino a cui si è fatto precedentemente riferimento: l'ambiguità della coesistenza di tesi e antitesi consente libertà nell'atteggiamento verso il mondo, una non-coincidenza del soggetto con l'atteggiamento con cui egli di volta in volta si rivolge alle cose. Essa determina quindi anche la possibilità di una piena oggettività, ossia una neutralizzazione del mondo o una sua messa a distanza, ma sempre a partire da un fondamento unitario dell'esperienza, vale a dire la fede. Questa dialettica è quindi ciò che prelude alla concezione moderna, che neutralizzerà e oggettiverà il concetto di mondo – fino alla sua totale reificazione – proprio perché non manterrà più “sospesa” la possibilità di questa scissione:

«Freilich kommt die Neutralisierung der Welt so lange nicht zum Zuge, wie der Gedanke der Schöpfung mehr oder weniger lebendig bleibt. Das bedeutet aber nur, daß diese Möglichkeit der Entzweiung des Weltverständnisses „in der Schweben gehalten“ bleibt, sich mit dem Verfall des Glaubensbewußtsein aber notwendig aktualisiert. Freilich darf man dies nicht so verstehen, als käme hier ein „Einfluß“ aus seiner inneren Potenz zum Zuge; geschichtlich entschieden ist, daß diese Potenz in einem Sinnanzien entbunden und innerviert wird. Das schließt das Recht nicht aus zu fragen, wo sich die Kategorien des Selbstverständnis der geschichtlichen Epochen vorbereiten»⁶¹

Blumenberg intende la storia della filosofia moderna come condizionata genealogicamente da un dualismo prodotto dall'ambiguità costitutiva dell'esistenza cristiana, che però era nella fede composto unitariamente – verrebbe da aggiungere: dialetticamente. Si noti, dunque, come il problema dell'esordio della filosofia moderna sia proprio quello di tentare di risolvere la questione della certezza sollevata da questa disgiunzione cristiana, operando una rimozione di questo sfondo onto-teologico: il gesto cartesiano è la messa tra parentesi, nel dubbio, di qualsiasi presupposto, per poter avere una *tabula rasa* a partire dalla quale costruire da zero, dall'autocertezza della coscienza, un fondamento sicuro della conoscenza⁶². Husserl si può considerare come colui che, nella contemporaneità, ha perfettamente riconosciuto e diagnosticato il problema della crisi moderna come derivante della scissione cristiana tra spirito e natura⁶³ e dal dominio delle scienze naturali: egli è perciò partito dalla messa tra parentesi di quell'atteggiamento naturale che presuppone un mondo “oggettivo” davanti a sé. L'uomo vive in un mondo ambiente, che è originariamente “umano”, storico e quotidiano, che non può essere considerato non- o pre-spirituale, quindi fondante la dimensione soggettiva: esso deve essere invece pienamente e originariamente spirituale⁶⁴; solo privandosi di questo riferimento fondante appare il derivato di un mondo naturale oggettivo. Citando Husserl: “per la prima volta la scienza ha reso come campo dell'esperienza sistematica e del sapere *lo spirito in quanto spirito*”. Da questo punto di partenza, però, Husserl ha tentato di elaborare un metodo di concepire il fondamento essenziale dello spirito nelle sue prestazioni intenzionali che lo ha portato a costruire una fenomenologia trascendentale, per la quale il

riconoscimento del proprio essere creato, di rifiuto della propria condizione donata. Per questo la condizione di mondo si esibisce autenticamente solo a partire dalla idea di rivelazione, ossia ciò che illumina il mondo sul proprio essere distratto e decaduto da sé stesso, e gli riconsegna il suo più autentico statuto di possibilità. Sulla centralità del problema del mondo per Bultmann, cfr. W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1966, di cui si è consultata la tr. it. *La teologia di Rudolf Bultmann*, Brescia 1972, pp. 83-87.

⁶¹ Ivi, p. 131.

⁶² «Mit Descartes macht sich der Phänomenologie zum „anfängenden Philosophen“, stellt sich an den „Anfang der absoluten Erkenntnisarmut“. Ist solcher Rückgang, solche Entäußerung ein echtes und bedingungsloses Wagnis? Schon der cartesische Zweifel war es nicht, der phänomenologische Anfang ist es genau so wenig. In diesem Rückgang ist schon eine Vor-Sicht lebendig, die der ontologischen Aufklärung eingewurzelt ist: diese Armut ist nur ein Sich-freimachen-für, wobei dieses „Für“ uneingestandener Besitz der „absoluten“ Erkenntnisarmut bleibt, der gründigste ontologische Boden dieser ganz Denkoperation, der nicht mit in die Frage gestellt wird» (Ivi, p. 140).

⁶³ Ivi, p. 136.

⁶⁴ Ivi, p. 138.

mondo è una “prestazione spirituale”. Nella sua impostazione metodica, in quanto rifacentesi a Cartesio, anche la fenomenologia husserliana ripete perciò un gesto inaugurale di auto-posizione del pensiero, che afferma la sua assoluta libertà di *Einstellung*⁶⁵. A ben vedere, il gesto di “messa tra parentesi” fenomenologico non fa infatti che ripetere il paradigma tipico del pensiero moderno: quello dell’esperimento⁶⁶. Un esperimento che mira ad arretrare all’ultimo, inevitabile presupposto dell’esperienza: il punto archimedeo della “soggettività”:

«Was bleibt [...] „auch wenn diese Welt nicht wäre“? Auch wenn diese Welt nicht wäre, so bleibe doch ihre „Möglichkeit“ als eine erdenkliche, die Freiheit der Fiktion dessen, was sein könnte, und darin das Heraussehen dessen, was notwendig sein müßte, um einen sinnvollen Erfahrungszusammenhang von dem Typus möglicher Welt als Einheit von Gegenständen zu konstituieren [...] die freie Variation bedeutet nichts als die freie Artikulation ihrer Möglichkeiten der Bildung von Welt»⁶⁷

La riduzione trascendentale mira all’intronizzazione del soggetto assoluto, alla sua assicurazione nella posizione del puro spettatore, tramite un’operazione finzionale di virtualizzazione (la libera variazione) che sospende la validità della realtà esterna – che diviene “*unwesentliches Faktum*”⁶⁸ –, per potersi teleologicamente costituire nel regno della pura idealità come saldamente capace di certezza. Questa sospensione è una messa fuori gioco della credenza quotidiana, un’ultima radicalizzazione della possibilità di assenza di pregiudizi, che retrocede al “*letzterdenkliche Grenze des Unglaubens*”:

«Fassen wir zusammen: die phänomenologische Methode eröffnet sich ihre Universalität und Radikalität durch den Vorsatz, eine „letztmögliche *Steigerung der Vorurteilslosigkeit*, die bis an die letzterdenkliche Grenze des Unglaubens zurückgeht“, zu vollziehen. [...] Letzte freiheitliche Unbefangenheit ist hier als Ideal fraglos vorausgenommen, auf das hin sich das Denken teleologisch angelegt weiß. Darin liegt der noch an der „letzterdenklichen Grenze des Unglaubens“ festgehaltene „Glaube“; aber nicht ein Glaube, der nun nochmals nur methodisch reduziert zu werden brauchte, um eine absolute Unbefangenheit zu eröffnen, vielmehr liegt im methodischer Zugriff selbst immer wieder eine Glaubensimplikation, nämlich die des selbstbesitzenden und selbsthaltenden Vollzuges des Denkens bis auf seinen Grund, des theoretischen „Über“ als des durchzuhaltenden Modus letzter Gewißheitsbildung, die sich in „Ergebnissen“ niederschlägt. Der Glaube, der das Erkennen derart auf „Ergebnisse“ dringen läßt, ist seiner eigenen methodischen Reduktion immer schon voraus und ent-geht ihrem Zugriff notwendig; es ist der Glaube, daß sich die „Welt“ dem ergebnisbildenden Erkenntniswillen „wesentlich“ schon „ergeben“ hat. Dieser Glaube erliegt nicht methodischen, sondern geschichtlichen Reduktion»⁶⁹

Proprio in questo ultimo limite della non-credenza (*Unglauben*), però, Blumenberg evidenzia ancora un’implicazione di fede, una credenza. Vale a dire: una fede nella autoproprietà e dell’autonomia nell’attuazione del pensiero, nella supremazia dell’atteggiamento teoretico come modo di sostenere la costruzione di certezza. Una fede nel progresso. Tale fede è sempre “in anticipo” rispetto alla propria riduzione metodica, e proprio per questo si sottrae inevitabilmente alla sua presa. Il gesto fenomenologico non può sfuggire alla sua contingenza, ossia alla sua riduzione ad evento fondato nel soggetto storico individuale. Questa fede, dice Blumenberg, non soggiace alla riduzione metodica – che la presuppone – bensì alla riduzione storica.

⁶⁵ «Die Gewißheit einer unanfechtbaren Freiheit der Einstellung beherrscht das Denken Husserls und ist die eigentliche Bedingung der Möglichkeit der Phänomenologie. Die absolute Freiheit der Einstellung, in der sich der Selbststand des Denkens und die gegenständliche Distanz bekunden, ist die eigentliche Grundlage der Phänomenologie: das Nicht-schon-stehen-in, sondern das über sich verfügende Stellung-nehmen, Einstellung-wählen, modifizieren, die Gleichrangigkeit von Wahrnehmung, Fiktion, Phantasie, je der methodische Vorrang der letzteren, die Unbeschränktheit der Variation, Objektivation, Ideation» (Ivi, p. 145).

⁶⁶ «Man spürt, wie das überwältigende Paradigma des neuzeitlichen Denkens den phänomenologischen Erkenntniswillen von innen her geprägt hat: das Experiment» (Ivi, p. 146)

⁶⁷ Ivi, p. 150

⁶⁸ Ivi, p. 145.

⁶⁹ Ivi, pp. 155-156.

Mi pare dunque chiara la direzione della riflessione blumenberghiana, ossia la riconduzione della crisi della fenomenologia husserliana alla pretesa di auto-costituzione trascendentale e solipsistica del soggetto moderno, la quale, mettendo tra parentesi la tesi dell'esistenza del mondo, in realtà rimuove tendenzialmente il radicamento pre-teoretico, vitale, ontologico e metafisico di possibilità del suo sguardo, togliendolo nel processo di progressione ideale verso la conoscenza chiara e distinta. Ora se, dunque, la fenomenologia ricade nella pretesa metodica di assicurazione idealistica della coscienza, nella "messa tra parentesi" della sua fatticità e nel tentativo (disperato) di guadagnare metodicamente un piano di certezza⁷⁰, è però possibile pensare comunque una forma di "Reduktion" che non sia quella metodica, ma che appunto si sottragga alla possibilità di essere intesa come un'intenzionalità attiva, come un "atto" vero e proprio di auto-costituzione finzionale. Si tratta, in altri termini, di pensare la costituzione dell'orizzonte del mondo precedente ad ogni atto di costituzione, quindi una costituzione "passiva", una fidezza prima del ritiro metodico della fiducia. Ed è infatti proprio nel problema della sintesi passiva che Blumenberg vede ora esplicitamente il punto di crisi del tratto fondamentale eidetico dell'impostazione fenomenologica husserliana, che apre ad un suo superamento.

«Diese Vorgegebenheit ist eine „Einheit passiver Doxa“, ein „Boden universalen passiven Seinsglaubens“ den jedes Cogito schon voraussetzt, der sich nicht einem „eigens auftretenden Akt der Seinsetzung“ verdankt. Diese passive Gewißheit ist das Weltbewußtsein. [...] Was wir Vorvertrautheit nannte, ist nichts anderes als diese Passivität, sie meint das, „was alles schon im Spiele ist bei der Erfahrung eines Gegenstandes“, und dies ist im weitesten Sinne die „horizonthaft bewußte Welt“ als der „im allgemeinen, aber darum doch nicht in den individuellen Besonderheiten bekannte Horizont von Seienden“. Die gründigste Einheit dieser passiven Vorgegebenheit ist die Zeitstruktur, sie ist die primär gestiftete „Sphäre der Passivität“»⁷¹

Il tentativo di Husserl di isolarsi come spettatore naufraga anch'esso di fronte alla constatazione che vi è, nell'intenzionalità, un aspetto che non può essere ricondotto ad un'attività: uno sfondo di predatità che in realtà è una *Seinsglauben* passiva del Cogito, che lo precede e lo anticipa. Questo fatto si manifesta esplicitamente nella riflessione sulla percezione strutturata temporalmente come distensione: la sua unità non può essere pensata come un atto, ma come originaria, come niente di "nuovo", come pre-familiarità o pre-fidezza (*Vorvertrautheit*)⁷². È insomma decisiva la struttura della *fede* (*Glauben*) o della fiducia (*Vertrauen*), nella quale l'uomo da sempre abita, e che non può essere restituita sotto il profilo della coscienza, o dell'afferrabilità concettuale, appunto perché concepita come originaria passività. Husserl ha, non a caso, inteso come proprio ultimo compito quello di dimostrare come *provvisoria* tutta la passività che si verifica nella coscienza e la separazione in generale di atto e predatità. Egli ha quindi tentato di ricondurre la sua ultima ragione costitutiva nella pura prestazione,

⁷⁰ «Konsequent steht für das phänomenologische Denken die Weltproblematik in unlösbaren Zusammenhang mit dem Anliegen der Reduktion, jenem technischen Kunstgriff zur Freigabe reiner, auf Wesensnotwendigkeit abzielender Theorie. Sie setzt das Faktische beiseite, um es in der Verwesentlichung der tranzedental-konstitutiven Problematik in einem Ganzen „fester ontologischer Struktur“ wiederzugewinnen, in dem „Faktum“ eben nichts anderes als „selbst ein Strukturbegriff im System des konkreten Apriori“ ist» (Ivi, p. 172).

⁷¹ Ivi, p. 177

⁷² «Die Gegenstandseinheit verdankt sich nicht erst einem hinzukommenden Schema, einer spezifischen Synthesis des für sich Diathetischen, sondern sie synthetisiert ihrerseits den zeitlichen Verlauf der Wahrnehmung und ihrer Daten, die sie je mit dem Sinn des „an“ indiziert, so daß also dies nicht „durch eine übergreifenden, in den Sonderwahrnehmungen fundierten Akt geschieht. Derart ist der eine Gegenstand in der zeitlich strukturierten Wahrnehmung gleichsam nur in seine perzeptiven Daten „gedehnt“, aber seine Einheit ist originär, ist „objektiv schlechterdings nichts Neues. Positiv gewendet enthält dieses „nichts Neues“ das Moment einer aus der Relation von Einzeldaten nicht zu gewinnenden, also kausal unerklärbaren und eben nur als „Sinn“ zu verstehen „Vorvertrautheit“» (Ivi, 165).

quindi autoproduzione, della coscienza⁷³. Ma, facendo ciò, egli non fa che confermare di “rimanere nella tradizione di una metafisica volontarista”, una metafisica dell’atto e della prestazione⁷⁴.

Il fatto che Blumenberg fosse partito dalla concezione ambigua del mondo cristiana non è dunque elemento irrilevante: il gesto della sua decostruzione della fenomenologia cartesiana mira, infatti, ad arretrare a quel rapporto tensivo ed “originario” con il mondo che era custodito dalla tradizione teologica cristiana, ossia la “fede”, o l’amore. Essa precede la *Spaltung* tra soggetto ed oggetto: si tratta di ricondurre la nozione di intenzionalità come “prestazione” di un soggetto a quel fondamento unitario e pre-teoretico che accoglie in sé nella manifestazione l’alterità come tale, ossia si riconosce passivo nei confronti dell’orizzonte della significazione⁷⁵. La decostruzione blumeneberghiana si concentra successivamente sul discorso husserliano sull’intersoggettività, o meglio del “*Fremdes Ich*” che si trova nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*⁷⁶. In esso è identificato il medesimo punto di crisi della fenomenologia:

«Mit dem Phänomen „menschlicher Gestalt“, das in seiner Gegebenheit dem Modus sinnlicher Abschattung unterliegt, ist noch etwas „mitgegenwärtig, das niemals zur Gegebenheit der Anschauung zu bringen ist, sondern nur an Anschauung gebunden auftritt: das andere Ich. E hat den Gegebenheitsmodus der „Appräsentation“, der Mitgegenwärtigkeit mit Anschauung. Das ist zunächst nur ein Wort; hinter ihm verbirgt sich einer der Krisenpunkte der Phänomenologie, die Gegenwärtigkeit des „Du“. Husserl meidet dieses „Du“ auffällig und spricht nur vom „anderen Ich“; das ist nicht eine bloße Nuance der Namengebung, sondern schon eine vorgebende, notwendige Depotenziierung des Phänomens. [...] Alle Begegnung des andere Ich kann gar nicht ursprünglich „Begegnung“ sein, immer ist es schon nur ein anderes Ich, das auftritt, und das nur seine Konstitution in der „Übertragung“ haben kann, weil es derart vorinterpretiert ist. Man könnte das so formulieren: es fehlt ihm der geschickhafte Sinn, der dem begegnenden Du originär innewohnt, der immer mich infrage stellt, herausfordert, der anfänglich also und nicht erst in der sprachlichen Artikulation dialogisch ist. Dieser Charakter der Dialogizität

⁷³ «So es ist zu verstehen, daß Husserl es als seine letzte, den phänomenologischen Ansatz vollendende Aufgabe vor sich sehen mußte, alle im Bewußtsein auftretende Passivität und die Scheidung von Akt und Vorgegebenheit überhaupt als vorläufig zu erweisen und auf einen letzten Konstitutionsgrund reiner Leistung zurückzuführen» (Ivi, p. 178). Si insinua qui quindi una domanda molto radicale, quasi provocatoria: il modello tramite cui si opera quella storicizzazione o quell’antropologizzazione del soggetto trascendentale è quello della fede? Non è la fede che si pone al crocevia tra empirico e trascendentale, in senso fenomenologico? Ossia ciò che permette di pensare la continuità tra atto di messa di distanza teorica del mondo e la dimensione vitale e pre-teoretica di fuga deiettiva nel mondo della coscienza? In questo quadro la ragione torna a servire la vita nella misura in cui essa deve cedere il passo alla fede, come modalità di rapporto radicalmente estatica, inconcettuale, “passiva”, di rapporto con il senso.

⁷⁴ Naturalmente si inserisce qui nuovamente un possibile confronto con la critica di Derrida ad Husserl, cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, 1993², p. 37: «Et si l’on en venait à penser – comme Husserl nous y autorisera dans *Ideen I* – que tout vécu intentionnel peut au principe être repris dans un vécu d’expression, on devrait peut-être conclure que malgré tous le thèmes de l’intentionnalité réceptrice ou intuitive et de la genèse passive, le concept d’intentionnalité reste pris dans la tradition d’une métaphysique volontariste, c’est-à-dire peut-être simplement dans la métaphysique. Le téléologie explicite qui commande toute la phénoménologie transcendantale ne serait au fond qu’un volontarisme transcendantal».

⁷⁵ Ricordo R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu Reden?* (1925), in Id., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, Tübingen 1933, pp. 26-37: «Man kann über Gott so wenig reden wie man über Liebe reden kann. In der Tat, auch über Liebe kann man nicht reden, es sei denn, daß dies Reden über Liebe selber ein Akt des Liebens wäre. Jedes andere Reden über Liebe ist kein Reden von Liebe, da es sich außerhalb der Liebe stellt. [...] Liebe ist keine Gegebenheit, woraufhin ein Tun und Reden, ein Nichttun oder Nichtreden möglich wäre. Sie besteht nur als eine Bestimmtheit des Lebens selbst; sie ist nur, indem ich liebe oder geliebt werde, nicht daneben oder dahinter. Ebenso steht es mit dem Verhältnis von Vateschaft und Kinderschaft. [...] Wo das Verhältnis wirklich besteht, ist es nicht von außen zu sehen. [...] Tritt die Reflexion auf die „Woraufhin“ in das Verhältnis ein, so ist es zerstört. [...] Aus der Frage nach unserer Existenz hat deshalb die Unterscheidung von Subjekt und Objekt völlig auszuschneiden» (Ivi, pp. 27, 32).

⁷⁶ Per una restituzione del problema dell’intersoggettività, sollevato dalla *Quinta meditazione*, come crisi della fenomenologia come scienza puramente *eidetica*, cfr. S. BANCALARI, *Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull’impossibile*, in «Archivio di filosofia», LXXVII, 1 (2010), pp. 229-238.

entspringt nicht erst aus der sinnlichen Präsenz; die Gegenwärtigkeit des Du ist an sie nicht gebunden und daher als „Appräsentation“ überhaupt nicht angemessen zu interpretieren»⁷⁷

Nell' "Anschauung" è implicato il tema di un qualcosa che non può essere portato direttamente a visione: ossia l'intersoggettività, ossia l'altro io. Ciò che Blumenberg rimprovera ad Husserl è però proprio il fatto che, nella riduzione del fenomeno della presenza altrui all'altro "io", egli sta depotenziando il fenomeno e sta evitando il problema cruciale: l'altro non è l'altro io, ossia non è una modificazione di me stesso, ma qualcosa che si annuncia eccedente la coscienza, il "tu". Nel sistema fenomenologico husserliano, l'esperienza del "tu" è depotenziata e livellata per spiegare la costituzione del carattere di oggettività del mondo: l'altro io non è in realtà *nel mondo*, ma viene presentificato nel *mio* sistema monadico, come proiezione virtuale, duplicazione di me. Il fatto che il mondo sia reale viene dunque dedotto dal fatto che io so che anche l'altro (che è un altro io) guarda la stessa cosa che guardo io. L'oggettività non è che l'"accessibilità" della cosa ad altri; ne deriva che la stessa estraneità del mondo è ora solo un derivato di quella dell'altro, quindi inclusa nel movimento appresentativo di riduzione dell'estraneità⁷⁸.

Nel tema del "tu" si annuncia allora una possibile decostruzione della pretesa di autonomia della coscienza, che invece è da sempre esposta a ciò che "mi mette in discussione, mi sfida, mi mette in "dialogo"⁷⁹, quindi una maniera per ripensare in maniera *storica* la questione fenomenologica: «Die

⁷⁷ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 180

⁷⁸ «Der Sinn eines „Du“ ist hier gar nicht im Blick, und es zeugt für ein sicheres Gefühl dieser Tatsache, daß auch das Wort gemieden ist. Der „andere“ ist phänomenologisch nichts als eine „Modifikation“ meines Selbst. Das „in“ des Du ist nicht „Welt“, sondern das der appräsentativen Konstitution „in meiner Monade“. Das Du ist ein „Überschuß“ des Nicht-Wahrnehmbare im eigentlich Wahrgenommen „menschliche Gestalt“. Derart bildet sich eine „Intersubjektivität“ man könnte sagen: eine Selbstvervielfaltung des Ich. In ihr begründet sich der Charakter „Objektivität“. Daß die Welt „wirklich“ ist, verdankt sich nichts anderem als der „Wahrnehmung, daß der Andere auf dasselbe hinsieht wie ich“; allem im promordialer Originalität Gegebene gesellt sich eine „appräsentative Schichte“, in dem es zur Auch-Gegebenheit des Anderen wird. Objektivität ist letztthin identisch mit dem „Sinn der Zugänglichkeit für jedermann“, und konsequent ist darin der ausgezeichnete Gegenstandscharakter der „Natur“ gegründet, die in einem viel eindeutiger Sinn „für jedermann“ offen zugänglich ist als etwa die Gegenstände der Kulturwissenschaften. Man sieht sogleich, wie die Implikationen des neuzeitlichen Denkens sich auf hier wiederum durchsetzen. Vom „Fremdheit“ der Welt zu reden, kann phänomenologisch keinem anderen Sinn haben als den eines appräsentativen Momentes an ihr. Und dieses Moment ist sekundär zu dem Erstfremden, dem anderen Ich. [...] Weltlich Seiendes hat in dieser „Fremdheit“ seinen Objektssinn, seine theoretische Gegenständigkeit. [...] Das Problem der passiven Konstitution, das zum „Problem“ erst eigentlich in der Vollstreckung des transzendentalen Ansatzes der Phänomenologie wird, findet seine Durchführung bei Husserl in der Preisgabe des genuin phänomenologischen Anspruches der Evidenz als Modus der Extrapolation, paradigmatisch ausgebildet in der genetischen Auslegung der Anderen als des überschobenen, jedoch appräsentativ ent-fremdet Selbst. Die Fremdheit der Welt ist nur ein Derivat dieser Fremdheit des Anderen, sie ist selbst ein appräsentatives Moment am Seienden. Diese ganze Herleitung steht auf dem Grunde der Depotenzierung des Du in seiner ursprünglichen Begegniskraft; der transendentale Erklärungswille bricht das Phänomen, um „phänomenologisch“ konsequent sein zu können. Nur in der Preisgabe der Anschauungsevidenz wird sichtbar, dass das Du in seiner phänomenalen Ursprünglichkeit die Grenze des phänomenologischen Anspruches darstellt» (Ivi, p. 181-182).

⁷⁹ Ancora una volta, riemerge il problema di un possibile dialogo *sotterraneo* con Jaspers: si pensi, per esempio, alle pagine dedicate al tema della costituzione dell'io nella comunicazione e nell'essere-per-l'altro dell'amore, che lo iscrive nella trascendenza: «Kommunikation und Liebe. Sofern daher Selbstsein erst in der Kommunikation wird, bin weder ich noch der Andere eine feste Seinssubstanz, die der Kommunikation vorherginge. Vielmehr scheint eigentliche Kommunikation grade dort aufzuhören, wo ich mich und den Anderen als solchen festen Seinsbestand nehme; dann ist sie nur wie eine für das Selbstsein im Wesentlichen folgenlose Berührung im Grunde solipsistischer Wesen. Das Selbstwerden in Kommunikation erschien darum wie *eine Schöpfung aus nichts*. Es ist, als wenn in den Polaritäten von Einsamkeit und Vereinigung, von Offenbar- und Wirklichwerden ein solidarischer Kampf ohne erkennbaren Ursprung möglich würde, um aus sich das Selbstsein hervorgehen zu lassen» (K. JASPERS, *Philosophie, II: Existenzerhellung*, Berlin 1933, ried. 1956, p 70).

Fremderfahrung ist ich ihrer Ursprünglichkeit selbst geschichtlich»⁸⁰. Relativamente al problema del „Du“, Blumenberg dipende dal proprio maestro Landgrebe, come già visto precedentemente⁸¹. Egli non è tuttavia interessato a sviluppare il tema per far esplodere la questione fenomenologica in senso etico – come farà Lévinas. Nella sua traiettoria, tale questione serve per annunciare il problema di un’unità di senso passiva, un fondamento preteoretico che si manifesta anche nell’esperienza del *Du*: difatti, qui si inseriscono poi le indagini su Heidegger e sul problema dell’essere-nel-mondo, sul “*Geschick*” come “invio” dell’essere, e dunque sull’unità tensiva dell’esistenza liberata dal suo fraintendimento intenzionale-soggettivistico. Dato che queste sono state ampiamente anticipate e riassunte, non vi torneremo: l’interesse è nel constatare lo sfondo teologico implicito di questo recupero heideggeriano⁸². Si legga, infatti:

«Am Phänomen des Nichts und seiner Erschlossenheit in der Angst wird schließlich noch eine weitere radikale Fragestellung eröffnet, die durch die antike Vorentscheidung über das Seinsbezug des Menschen verdeckt worden war, dann erstmals im Mittelalter in der Lehre von der „*illuminatio*“ zutage trat und endlich von Kant zu kritischer Explizität gebracht wurde: die Frage nach der Möglichkeit von „Ontologie“ überhaupt. Heidegger führt diese Frage zu ihrer letzten Schärfe und entwickelt an ihr die Struktur der Endlichkeit des Denkens. Sie liegt darin, daß wir uns nicht selbst in unser Seinverständnis einzusetzen vermögen, daß der Stand einer ontologischen „Einstellung“ nicht als selbstverständlich zu beanspruchender und ständiger zu beziehen ist. „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluss und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. Faktizität und Geworfenheit bestimmen uns in unserer ontologischen Möglichkeit. Das Nichts als „wesentliche“ Integration der Seinsfrage wird nicht thetisch „thematisch“, sondern in der Faktizität der Erfahrung, die die

⁸⁰ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 181-182. Sarebbe qui opportuno evidenziare dettagliatamente come questo tipo di critica a Husserl costituirà il centro intorno a cui ruoterà anche successivamente la riformulazione matura della prospettiva fenomenologica blumenberghiana: ma ci si avventurerebbe in impresa impossibile in poche righe. Mi limito, perciò, a ricordare la preziosa sintesi del problema che offre, ad esempio, già M. SOMMER, *Lebenszeit und Zeitbewusstsein*, cit.; quindi più recentemente N. ZAMBON, *Das Nachleuchten der Sterne*, cit., pp. 183-189: «Unter den von mir wahrgenommenen Gegenständen befindet sich auch der Andere: Ich nehme nicht nur Objekte, sondern auch Subjekte wahr [...] Daraus ergibt sich die Evidenz, dass beide Subjekte an derselben Welt teilhaben – genauer: dass beide sich „in ein und derselben Welt befinden“. Diese Implikation wiederum hat eine weitere Implikation, nämlich dass die Welt unabhängig von mir existiert. [...] Folgen wir also dem Faden der Retention, dann gelangen wir an eine Stelle „an der die Retention noch immer weitergeht, tiefer zurück in die Bewusstseinsvergangenheit, an eine Stelle aber, jenseits derer keine erlebten Inhalten mehr da sind. [...] Ich habe eine Vergangenheit, die nie meine Gegenwart war und mir deshalb fremd ist. Mit Husserl gesprochen: Das transzendente ewige Ich verliert sich in einem unendlichen „Vorher“, an dem jedem faktischen Bewusstsein immanenten Grenze. Jeder hat seine Geschichte. [...] Dabei meint die Geschichte einen „Komplex von Identitätsbildung und Fremderfahrung. [...] Memoria heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit». Quanto la riflessione matura non ha le sue radici già nelle pagine di “*Die ontologische Distanz*”? L’alleggerimento della critica ad Husserl, nonché il recupero dei presupposti husserliani contro Heidegger suggeriscono evidentemente uno spostamento significativo dell’accento del discorso dell’autore; d’altra parte, la sostanza delle questioni e dei bisogni più intimi di una correzione dell’impostazione husserliana non possono non emergere in questo – eccezionale – contesto “teologico”.

⁸¹ L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, cit., pp. 173-178.

⁸² Si ricordi comunque come già in Landgrebe Agostino fosse il campione dell’evidenza del Du: «Ohne ausdrücklich auf Augustinus zurückzugreifen und vielleicht ohne sich über diese Beziehung überhaupt Rechenschaft zu geben, setzt Husserl die Augustinische Einsicht in den Vorrang der Erfahrung des Du für alle Selbstgewißheit des Ich und für all sein Wissen wieder in ihre Recht ein. Für Augustinus ist das unmittelbare Vernehmen des Anrufs Gottes die letzte Wurzel alles Wissens des Ich von sich selbst und damit das das Ich selbst allererste konstituierende Erlebnis. Dieses Vernehmen ist nicht ein Akt des Intellekts, der bloßen Erkenntnis, es ist aber auch nicht eine bloß gefühlmäßige Gewißheit, sondern es steht jenseits der uns geläufigen Unterscheidung von Glauben und Wissen, und bezeichnet eine totale Befindlichkeit, die ursprünglicher ist als alle solche Unterscheidungen von Aktarten oder Seelenvermögen. [...] Erst durch diese Einsicht wird es möglich, die Descartes’sche Enge des Ego zu überwinden und der Augustinischen Lehre von dem Vorrang der Evidenz des Du zu ihrem Recht zu verhelfen. Damit wird auch erst wieder die Lehre des Augustinus von der menschlichen Seele verständlich [...] » (L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, cit., p. 183-184).

„Verwandlung der Menschen in sein Da-Sein, die jede Angst mit uns geschehen läßt, freigibt. „Endlichkeit“ bedeutet den Zusammenbruch des unendlichen Gewißheitsentwurfes»⁸³

Paradossalmente, iscrivere la filosofia e la fenomenologia nella temporalità dell'esperienza, ossia nella negatività che la abita, significa rilanciare – con Heidegger, ma non solo – le possibilità *ontologiche e metafisiche* dell'uomo. Questo essere recettivo di fronte al darsi dell'essere come unità preteoretica e donazione originaria, che costituisce l'orizzonte, è ciò che permette davvero di comprendere il concetto di epoca, come assegnazione (ogni volta storica) del *Dasein* ad una comprensione d'essere che lo precede⁸⁴. L'essere è un accadimento di senso che non è nella disponibilità intenzionale di un soggetto: non ci possiamo installare nella comprensione dell'essere, non ci portiamo da soli di fronte al nulla. È questo il senso dell'*Inständigkeit* come limite della Distanza ontologica: il *Dasein* non si pone nella sua storicità, vi è già da sempre radicato. L'epoca è quella comprensione dell'essere che trascende l'uomo, lo costituisce. Ma questo autentico, estatico riferimento umano all'essere, prima di essere rilanciato da Heidegger – che lo rintraccia in Kant⁸⁵ – è apparso per la prima volta nel Medioevo nella dottrina dell'*illuminazione*. Pur senza tematizzarlo diffusamente, è insomma ancora presente ed esplicito lo sfondo teologico dell'indagine fenomenologica blumenberghiana. Il cristianesimo non è semplicemente una delle configurazioni epocali che hanno preceduto e condizionato l'orizzonte della razionalità moderna, il quale rimarrebbe comunque legittimo nella sua pretesa di autonomia: niente affatto. La teologia agostiniana è piuttosto quell'esperienza di senso che custodisce un rapporto autentico, patico e

⁸³ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 203.

⁸⁴ Questo riferimento ontologico heideggeriano mi pare che sfugga a A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora*, cit., pp. 76-79. Cfr. anche C. BORCK, *La historia como distanciamiento. Blumenberg entre la antropología y la epistemología histórica*, in F. Oncina Coves – P. García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia 2015, pp. 33-48, in particolare l'affermazione, che condivido: «En 1950, a la luz de la guerra mundial y la injusticia padecida, la historia se presentaba a Blumenberg como la irrupción de un destino, como la comprensión ineludible de que las cosas no resultaban de la forma en que se esperaba y se aseguraba teóricamente. La historia era más que lo que meramente antecede al presente, más diversa y más desconcertante que aquello que el presente cree digno de ser recordado. Por encima de todo, la historia acontece de manera violenta, no encaja sin ropturas en los sistemas del pensamiento actual, no puede ser comprendida ni aprehendida del todo desde un punto del presente, ya que la historia atraviesa crisis y está expuesta a lo imprevisto, para bien o para mal» (Ivi, p. 35). Non capisco, però, come da questa constatazione possa scaturire senza difficoltà la seguente: «El trabajo de Blumenberg sobre la historia es una recusación continua de los cierres precipitados y supuestos progresos en favor de una arqueología de la *autopoiesis* epistémica del *Homo faber*» (Ibidem). È vero che sia il primo Blumenberg sia il secondo condividono una critica violenta alla concezione positivista e ingenua della storia come continuo accrescimento di progressi sedimentantesi, d'altronde l'*autopoiesis* dell'*Homo faber* non coincide con l'avvento destinale dell'essere heideggeriano.

⁸⁵ Blumenberg cita esplicitamente M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), in Id., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften, Wegmarken [1919-1961]*), Frankfurt a.M. 1976, pp. 103-123: «Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt. Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die *Transzendenz*» (Ivi, p. 118). Vi è però un probabile riferimento anche al testo di M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in Id., GA 3 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), Frankfurt a.M. 1973. In questo scritto Heidegger legge nella subordinazione kantiana del pensiero all'intuizione una possibile vera e propria fondazione della metafisica. Nell'intuizione si delineerebbe una comprensione della struttura finita dell'esserci, ossia l'essere assegnato (in modo quindi passivo e recettivo) del *Dasein* alla comprensione dell'essere. L'immaginazione trascendentale kantiana è quindi una forma di restituzione della temporalità originaria, che per Heidegger è il luogo di manifestazione dell'essere. Si noti come nonostante i distinguo iniziali relativi alla *Destruktion* come liberazione della storicità e *non* come storia dell'essere, sembri scomparire la critica all'Essere-nel-mondo come auto-proiezione che era apparsa nello scritto di dottorato: qui il Nostro non prende più le distanze da Heidegger. Per una assai convincente ricostruzione dell'importanza di questo scritto di Heidegger su Kant per Blumenberg nell'elaborazione del progetto metaforologico, a partire dai problemi sollevati dalla disputa di Davos, cfr. A. HAVERKAMP, *Blumenberg in Davos: The Cassirer—Heidegger Controversy*, in «MLN» 131, 3 (2016), pp. 738-753.

inconcettuale, con la storicità e la finitezza umana, e alla quale bisogna tornare oltrepassando e decostruendo il tentativo cartesiano di assicurazione della certezza sul soggetto, quindi *contro* l'autoaffermazione e l'intenzione metafisica della modernità. Queste riemergono, infatti, ancora nell'ideale husserliano quale tentativo di superare [*überwinden*] definitivamente l'esperienza di estraneità del mondo custodita dalla gnosi e dal cristianesimo⁸⁶.

IV. Il lavoro sulla genesi della modernità: da Agostino a Copernico.

Siamo di fronte ad una restituzione del rapporto tra cristianesimo ed età moderna sostanzialmente invertita rispetto a quella più nota. Anche solo questo fatto suggerirebbe che non si può inserire *Die ontologische Distanz* all'interno di uno sviluppo più o meno lineare della ricerca fenomenologica blumenberghiana. D'altro canto, il fraintendimento a cui quest'opera si è prestata non è affatto casuale, ma testimonia indirettamente del fatto che l'evoluzione della prospettiva blumenberghiana pare slittare lentamente dalla prima restituzione – la decostruzione heideggeriano-agostiniana del problema della fenomenologia – ad una seconda – in cui l'obiettivo è una riconsiderazione realmente storico-genetica, quindi descrittiva e non ontologica, dei suoi presupposti. Mentre, infatti, il primo Blumenberg enfatizza notevolmente la crisi moderna come riconducibile al gesto cartesiano di autofondazione della certezza, che rompe l'equilibrio medievale agostiniano e si priva di quella capacità di apertura razionale sulla storicità dell'uomo, successivamente il filosofo insisterà sulla stessa dinamica storica in maniera tendenzialmente diversa: la deriva nominalistica e la sua inevitabile risposta moderna sono le condizioni a partire dalle quali riconsiderare storicamente e delimitare le pretese (legittime) dell'autoaffermazione anti-teologica. La cosa maggiormente interessante è, però, che Blumenberg non sembra presentare radicali soluzioni di continuità tra un estremo e l'altro, ma pare compiere un lento percorso di *avvicinamento* a quella che sarà la tesi finale della *Legittimità dell'età moderna*⁸⁷.

Le riflessioni ora sviluppate trovano una possibile conferma in un breve scritto del 1951, immediatamente successivo all'abilitazione, *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*⁸⁸. Lo stesso tipo di considerazioni sono valide, per altro, anche per un altro testo, del 1953, *Technik und Wahrheit*⁸⁹. L'intento di questi ultimi due lavori è, infatti, il medesimo: ancora il problema "inquietante" della tecnica, definito nel 1951 uno «der dunkelsten und dringlichsten der Zeit»⁹⁰. Per far ciò, si deve però evitare di cadere nella mera "demonizzazione" della tecnica, dal momento che, così facendo, non si fa altro che rassegnarsi di fronte al suo dispositivo di reificazione e automazione del mondo. Le possibilità della filosofia in questa situazione sono custodite invece proprio da uno sguardo storico sul problema: bisogna riguadagnare quell'orizzonte di possibilità che ha permesso quel rapporto con il mondo che definiamo come "tecnico". In altri termini, si devono mettere in luce le condizioni "di fondo" dell'esplosione scientifica e tecnologica avvenuta con la modernità, contro la semplicistica autorappresentazione dell'uomo "positivistico" che si definisce per essenza "animale tecnico". Si osservi che il problema della tecnica è già diventato più ambiguo: la genesi della libertà tecnico-poietica moderna è valorizzata nel suo portato anche liberante, e non solo come negativo contraccolpo della perdita d'ordine medievale. Il cambiamento del punto di focalizzazione prospettica tradisce così un

⁸⁶ H. BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz*, cit., p. 192.

⁸⁷ In questa evoluzione ne va naturalmente del progressivo allontanamento dal paradigma heideggeriano di partenza. Cfr. l'importante contributo di O. MÜLLER, *Natur und Technik als falsche Antithese. Die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur der Technisierung*, in «Philosophisches Jahrbuch» 115 (2008), pp. 99-124, che si occupa appunto dei testi giovanili sulla tecnica di cui ci occuperemo brevemente: «Dass Blumenberg in der Auseinandersetzung mit dem Problem der Technik – überspitzt gesagt – erstmals deutlich seine Position gegen Heidegger klarstellen kann, öffnet gleichzeitig den Weg zur Rehabilitation der seinsgeschichtlich diskreditierten Neuzeit» (Ivi, p. 101).

⁸⁸ Cfr. H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*, apparso in «Studium Generale» 4 (1951), pp. 461-467, ora in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., pp. 253-265.

⁸⁹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Technik und Wahrheit*, originariamente in *Actes du XI. Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Aout 1953)*, Bd. II, *Epistémologie*, Amsterdam Louvain 1953, pp. 113-120, ora in Id., *Schriften zur Technik*, Frankfurt a.M. 2015, pp. 42-50.

⁹⁰ H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 253.

primo slittamento nella direzione di una tesi più complessa sulla modernità: l'orizzonte dello scritto è chiaramente "terapeutico", poiché dalla diagnosi stessa si promette il guadagno di quell'impostazione fondamentale che possa ridare significato alla situazione presente⁹¹.

Coerentemente con l'impostazione dei lavori accademici, però, Blumenberg si pone ancora la domanda sul latente senso *ontologico* della nuova concezione moderna del sapere: egli esordisce mostrando come la metafisica greca avesse considerato la natura un contesto omogeneo, chiuso, finalistico, e come per questo avesse subordinato la *πρᾶξις* alla *θεωρία*. Nel testo del 1953, molto curiosamente, l'intero mondo antico è presentato come dominato dalla metafora della luce, che però esprime ora solo il principio di conoscibilità dell'ente nel suo essere, ed il primato del vedere, che implica dunque la totale soggezione della tecnica alla verità che naturalmente si offre da sé all'uomo⁹². Al contrario, il rapporto tra natura e arte ha potuto cambiare e liberare uno spazio di gioco incomparabilmente più ampio di libertà poetica solo nel momento in cui l'autosufficienza della natura è stata infranta dal dipendere dall'atto creativo – quindi inassicurabile – di Dio⁹³. La natura si scopre anch'essa "fatto", perché frutto di un "atto di Dio". Il creato non può più essere l'ente divino eternamente uguale a sé stesso, bensì solo un mondo finito e storicamente prodotto: l'uomo al suo interno non si scopre in un contesto di legami naturali essenziali, ma come creatura autonoma. L'eterogeneità tra uomo e natura, portata a tragica abissalità dalla dottrina del peccato, finisce allora per svelare il *saeculum* quale spazio desacralizzato e provvisorio, in cui le cose naturali possono diventare meri strumenti di sopravvivenza per la transitoria vita di questo mondo⁹⁴.

⁹¹ Nota giustamente O. MÜLLER, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., p. 100, 104: «In seinem philosophischen Anfang orientiert sich Blumenberg zunächst sehr stark an Heidegger. Nach einer Auseinandersetzung mit phänomenologischen und fundamentalontologischen Themen – in durchaus origineller Kombination mit scholastischen Problemen – schlägt Blumenberg mit seinem ersten Technik-Aufsatz 1951 jedoch einen Weg ein, der ihn von Heidegger zunehmend entfernen wird; die Technikphilosophie Heideggers – in jenen Jahren nicht gerade unpopulär – steht nicht mehr Modell für Blumenbergs Betrachtungen. Später, in der Verführbarkeit des Philosophen, wird Blumenberg Heideggers Technik-Philosophie regelrecht diskreditieren und besonders dessen „hinterwäldlerische Animosität gegen Technik und positive Wissenschaft“ verspotten. [...] Das ganze Problem der Technik lässt sich nur in einem größeren ontologischen Rahmen bestimmen. Genauer: die Technik ist nur zu erfassen, wenn man den grundlegenden „Wandel des Seinsverstehens“ begreift. Die folgenreiche Änderung der ontologischen Verhältnisse lässt sich nur geschichtlich beschreiben. Blumenberg favorisiert den geschichtlichen Ansatz auch, weil er den anthropologischen Aspekt durchaus miteinschließen kann: allerdings nur, wenn man die Technik nicht mehr bloß als „Instrumentarium der Daseinssicherung und elementaren Bedürfnisbefriedigung“ versteht, sondern als Moment der Selbstverwirklichung des Menschen. „Es ist etwas anderes, ob der Mensch unter dem Druck der Notwendigkeiten seiner Existenz technisches Verhalten entwickelt oder ob er seine Technizität wahrnimmt und ergreift als Thema und Signatur seiner Selbstdeutung und Selbstverwirklichung“ ».

⁹² H. BLUMENBERG, *Technik und Wahrheit*, cit., p. 42.

⁹³ «[...] der Naturzusammenhang nun als ein zeitlich endlicher begriffen werden muss [...]. Hier entspringt zugleich die scharfe Umkehrung des Verhältnisses von Natur und Technik, die als Inbegriff der "Bekehrung" (*conversio*) der antiken Ontologie angesehen werden muss. Die *Freiheit* empfängt ihren Sinn nicht mehr vom gegebenen Sein als Natur, sondern umgekehrt hat die Natur ihren Sinn durch die urgründende göttliche Freiheit, durch das nicht weiter befragbare "*Quia voluit*" des Schöpfungsentschlusses» (H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., pp. 257-258).

⁹⁴ «Die Heterogenität von Mensch und Natur verschärft sich nun auf dem Boden des christlichen Seinsverstehen zum tragischen Hiatus durch das die christliche Existenz tief durchdringende Bewusstsein von einer Urentscheidung des Menschen, die das Verfehlen seines ursprüngliche Seinsollens zum Grundzug seines Daseins machte. [...] Die unversöhnbare Differenz von Freiheit und Notwendigkeit, die aus der Sünde entspringt, bestimmt ihn zu einem Dasein, das wesentlich Mühe, Arbeit, Kraftaufgebot, Gewalt, also ein „technisches“ ist und seinem Willen das unerreichbare, aber zugleich unaufhebbare Ziel setzt, Existenz und Natur, Müssen und Können, Freiheit und Notwendigkeit dennoch zu mühelosem Einklang zu bringen.» (Ivi, p. 259). All'intero di una questione così complessa, sarebbe significativo forse ricordare ciò che similmente scriveva Hegel in proposito del protestantesimo, ovvero la soggettività: «Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angesehene als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. [...] aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Wert hat und nichts ist, so wie der Kampf der subjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Notwendigkeit

Le conseguenze di questa comprensione dell'essere degli enti mondani si sono svelate alle soglie della modernità nel nominalismo, quando, per motivi eminentemente teologici, la fiducia medievale nel potere di conoscenza della ragione divenne sospetta e fu ormai impedito un accesso all'essenza delle cose, fondate sull'incomprensibile volere creativo divino: all'uomo non rimase che la possibilità di orientarsi nel mondo tramite nomi, più che concetti, che hanno perso il loro *status* teoretico ma svolgono ora una funzione economica di "direzionamento" pratico, di calcolo probabilistico delle opportunità, che può essere definita già tecnica⁹⁵.

Ancora nel 1953 Blumenberg insiste molto su questo aspetto di decisiva inversione medievale del rapporto tra tecnica e natura, che permette di liberare un'idea della conoscenza non più meramente percettiva o passiva, ma progettante o attiva: la verità è frutto dell'esperienza, è mera ipotesi funzionale ad un piano di assicurazione dell'oggettività quale prodotto dello sguardo umano. In questo contesto Blumenberg richiama per la prima volta Giambattista Vico ed il suo "*verum quod factum*": per il moderno è conoscibile solo ciò che è prodotto, motivo per cui la vera conoscenza è quella tecnica. Ma Vico è fondamentale anche perché ha inteso ed espresso così la connessione tra verità e libertà umana:

«Die Möglichkeit des Menschen zur Wahrheit fällt zusammen mit den Grenzen seiner schöpferischen – Vico sagt dafür „poietischen“ Freiheit. [...] Bei Vico wird sichtbar, daß der Bezug von Technik und Wahrheit auf dem Zusammenhang von Freiheit und Wahrheit fundiert. Die neuzeitliche Auszeichnung dieses Zusammenhanges vollendet sich wiederum bei Kant: indem er Freiheit und Vernunft identifiziert, überwindet er endgültig den seit der Antike bestehenden Verdacht, die Freiheit sei das Prinzip des Chaos»⁹⁶

In questo contesto mi pare assai significativa la connessione tra Vico e Kant, perché anticipa l'asse su cui sarà successivamente costruito *Paradigmi per una metaforologia*, rendendo, però, al contempo evidente la matrice teologica *anche* di questa peculiare traiettoria moderna, ossia quel processo, che ne è alle spalle, di storicizzazione e di decostruzione del concetto nella figura depotenziata della metafora, "strumento" della spontaneità creativa e libera dello spirito (umano/divino)⁹⁷.

gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjektive objektiv wird. Und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objektivität zufallen und wo das Bewußtsein auf die Darstellung und die Objektivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, das müßte ganz wegfallen, denn es würde ein gefährlicher Überfluß und, weil es vom Verstande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Übel, sowie das schöne Gefühl, das in schmerzlose Anschauung überginge, ein Aberglaube sein. [...] Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen und das Festsein der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint» (G. W. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in «Kritisches Journal der Philosophie», Tübingen 1802, ora in *Werke, II: Jenaer Schriften (1801-187)*, Frankfurt a.M., pp. 289-290). Sarebbe possibile chiedersi quanto la filosofia giovanile di Blumenberg, intenta a diagnosticare la scissione moderna tra fede e sapere e a tentare una sua ricomposizione a partire da Heidegger, non sia comunque nutrita anche da letture hegeliane.

⁹⁵ H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., pp. 259-262: «Hier wird aus wesentlich theologischen Motiven heraus das Vertrauen des Hochmittelalters in die Erkenntniskraft der Vernunft radikal erschüttert; der Zugang zum Wesen des Seienden, das der unendlichen Freiheit des göttlichen Schöpfers entsprungen ist, ist der endlichen Vernunft der Menschen verwert. Die Gesamtheit unserer Erkenntnis ist nur in der Praxis der Weltorientierung und Wirklichkeitsbewältigung als richtige bestätigt und gerechtfertigt. So sind die Begriffe nur „nomina“, nicht „conceptus“, und „richtig“ und „falsch“ drücken nur die ökonomische Funktion des innerweltlichen Sich-Einrichtens und Sich-Zurechtfindens aus. Damit aber hat unser gesamtes Erkenntnisvermögen von vornherein einen Charakter erhalten, den man getrost als „technischen“ ansprechen kann [...]» (Ivi, p. 262).

⁹⁶ H. BLUMENBERG, *Technik und Wahrheit*, cit., pp. 47-48.

⁹⁷ Il confronto con la riflessione di Vico, centrale per comprendere da un lato l'anti-cartesianesimo di fondo di Blumenberg, dall'altro l'intreccio di metaforologia e metafora della modernità, ha attirato già l'attenzione di alcuni studi: cfr. ad esempio S. RUDNIK LUFT, *Hans Blumenberg's use of Verum/factum, a Vichian Perspective*, in «New Vico's Studies» 5 (1987), pp. 149-156; quindi anche ID, *The Secularization of Origins in Vico and Nietzsche*,

La riflessione sviluppata in questo scritto è evidentemente dipendente dalle analisi compiute nei testi accademici: il volontarismo teologico è ciò che consente di demitizzare le strutture metafisiche greche. Risuona ancora in questi passaggi il discorso del dottorando Blumenberg su Agostino e sulla *creatio ex nihilo*: l'esplosione della tecnica è paradossalmente da ricondurre agli effetti "materialistici" di quella teologia dell'onnipotenza che storicizza le strutture ontologiche ideali, fisse ed immutabili, subordinandole al volere divino. Affinché l'uomo avesse di fronte a sé una materia inerte e disponibile per l'autoaffermazione demiurgica o creatrice umana, era necessario che fosse stato neutralizzato il

in «The Personalist Forum» 10, 2 (1994), pp. 133-148, dove sviluppando un confronto tra Vico e Nietzsche su poiesis e genesi del linguaggio, si identifica giustamente il problema di Blumenberg nella "storicizzazione" e "immanentizzazione" del principio "creatore" a livello naturale e antropologico. Sull'intreccio tra politica e mito, P. BEHRENBURG, *Three Explorations of the Relation between Politics and Myth: Vico, Cassirer, and Blumenberg*, in «New Vico's Studies» 9 (1991), pp. 17-28; su Vico come manifesto anti-cartesiano, S. MOYN, *Metaphorically Speaking: Hans Blumenberg, Giambattista Vico, and the Problem Of Origins*, in «Qui Parle» 12, 1 (2000), pp. 55-76. Quindi, più recentemente, V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Vico a Blumenberg*, Roma-Bari 1998; A. MARTINENGO, *Morte e rinascita della metafora*, in «Tròpos» 9, 1(2016), pp. 131-144; P. CALONI, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 56-60. L'interesse per Vico è nel nostro contesto particolarmente rilevante, perché spinge a chiedersi in che misura anch'esso non testimoni un serrato lavoro sui presupposti teologici dei processi di storicizzazione e metaforizzazione della razionalità: non si può non ricordare infatti innanzitutto K. LÖWITZ, "Verum et factum convertuntur": le premesse teologiche del pensiero di Vico e le loro conseguenze secolari in P. Piovani (ed.), *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, pp. 73-111: senza queste premesse teologiche cristiane, ossia il fatto che in Dio conoscere e fare sono uno e lo stesso, poiché la Parola divina è già in quanto tale creatrice, l'affermazione di Vico su vero e fatto sarebbe senza fondamento metafisico e onto-teologico. Mi chiedo se l'apparire della figura di Vico così precocemente (e al fianco di Kant!) non confermi questa prima ipotesi, ossia come il lavoro agostiniano su memoria, fantasia, storicità e "decostruzione" della metafisica cartesiana si converta quasi "naturalmente" in una ricerca su Vico. In questa direzione di ricerca mi sembra che vada quella che ritengo essere la trattazione più esaustiva della questione di Vico in Blumenberg, quella di P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 103-127: «Daß seine Anthropologie wie seine Sprachphilosophie wesentlich theologisch motiviert ist, sofern seine „*Scienza Nuova*“ eine poetische Weisheit entfalten will, die als Weisheit nicht nur antiszientifisch, sondern ursprünglich theologisch konzipiert ist, wird nicht nur in viele Vicointerpretationen übersehen, sondern ist auch bei Blumenberg nicht thematisch, aber für den theologische Horizont der Metaphorologie nicht unerheblich. Diese theologische Hintergrund, so die vorgreifenden Vermutung, ist noch in Blumenbergs Metaphorologie untergründig präsent, wie seine leitende Orientierung an der Mängelanthropologie und der Wahrheitsmetaphorik zeigt [...] Die Phantasie ist die interpretative Dynamis der Metaphorizität, die den Mangel kompensiert, keine göttliche Wesenserkenntnis zu haben, aber gleichwohl gewiß zu erkennen, was der Mensch selbst erschaffen hat. [...] Daß diese Kompensation möglich ist, zeigt, daß das Geschöpf dieses „Vermögens“ offensichtlich nicht ermangelt. Die anthropologische These des Mangels ist also ursprünglich kompensierbar durch die Phantasie, die Kompensation ist also keine Funktion anthropologischer Skepsis, wie bei Odo Marquard, sondern der theologisch qualifizierten *imago*-Struktur des Menschen. In dieser Weise ist auch Blumenbergs anthropologische Mängellage basal schon kompensierbar durch die imaginative „Fähigkeit“ zur Metapher. [...] Das „*verum factum*“ ist ein Implikat von Vicos Theologie». Se ciò è vero – ed i suoi lavori accademici manifestano la consapevolezza di un nesso tra finitezza antropologica e cristianesimo – come mai Blumenberg successivamente rimuove queste radici teologiche? Perché tende, insomma, a interpretare Vico a partire dall'autoaffermazione moderna dell'uomo come creatore? Se la simmetria tra *creatio ex nihilo* e *homo faber* viene originariamente tematizzata in un contesto di recupero dell'orizzonte teologico, successivamente non si tratterà solo di un silenzio, ma di una consapevole "rimozione", che nasconde il bisogno di legittimare l'autoposizione moderna. Del resto, Stoellger, che si proietta sulla teoria metaforologica matura di Blumenberg, non mette in evidenza come questo nesso con le indagini giovanili su Agostino possa suggerire un filo conduttore ancora paradossalmente "metafisico" e "ontologico" di messa a fuoco del problema della storicità (pensando anche alla lettura "heideggeriana" di Kant), che Blumenberg dovrà successivamente rinnegare e confutare. Per una trattazione della riflessione di Vico come funzionale ad una riattivazione di un'antropologia "teologica", e di un orizzonte metafisico e teologico-politico del discorso sulla storia, si pensi all'uso che contemporaneamente faceva di Vico E. Voegelin. Cfr. P. CEVASCO, *Il corpo cristiano. Vico, Voegelin e l'idea di storia*, Soveria Mannelli 2009. Su questo aspetto "teologico-metafisico" di Vico, che problematizza letture "immanentistiche" o secolarizzanti, cfr. P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in A. Lamacchia (ed.), *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, Bari 1922, pp. 161-226; A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano 2006; e Id., *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Roma 2011.

concetto antico di φύσις, cioè di un contesto naturale finalistico e costituito da essenze che vincolano la τέχνη. Colpisce ugualmente, tuttavia, la tematizzazione esplicita della possibilità che la tendenza pratica e tecnica che inerisce tipicamente al sapere moderno sia una *conseguenza* interna della restituzione cristiana della realtà⁹⁸. L'aver identificato la dimensione del senso con quella aperta dalla fede permette di liberare una nozione di ente mondano privato di sacralità, meramente utilizzabile, disponibile al controllo e alla manipolazione tecnico-scientifica⁹⁹. La tecnologicità moderna è dunque fenomeno ambiguo, non di per sé negativo, di storicizzazione degli enti mondani, che ha un retroterra ontologico che risale assai più indietro alla svolta cristiana.

Nel lavoro del 1951 il giovane Blumenberg si domanda addirittura come mai il medioevo, nonostante i presupposti, fosse stato un'epoca così poco tecnologica. Posto, infatti, che sia nel volontarismo teologico che devono essere ricercate le condizioni di una concezione della natura come riserva neutra di materiale utilizzabile dall'uomo, come mai l'affermazione di un principio utilitaristico non è avvenuta prima¹⁰⁰? L'autore replicava primariamente sostenendo che l'impulso genuinamente storicizzante del cristianesimo era rimasto nascosto e latente a causa della ricezione dominante dell'antica metafisica greca¹⁰¹. D'altra parte, egli sviluppa anche un'altra risposta:

«[...] zu den entscheidenden Voraussetzungen der spezifischen technischen und ökonomischen Entwicklung der Neuzeit gehört die Aufhebung der Differenz von *uti* und *frui*, von Gebrauch und Genuss. Der notwendige Gebrauch der Natur erfüllt sich als freier und in sich Genüge findender Genuss. [...] Die Aufhebung der fundamentalen mittelalterlichen Differenz von Gebrauch und Genus ist unabsehbar in ihren Konsequenzen. [...] Im Prinzip ist schon hier [...] der entscheidende Übergang vollzogen, der vom Gebrauch der Natur und der Anwendung ihrer Gesetze zu ihrer rückhaltlosen Ausbeutung und Eroberung als sich selbst sinngebender Dynamik der Technik führt»¹⁰².

Nella dottrina dell'*uti* e del *frui* si concentrano i problemi decisivi per l'evoluzione dell'interpretazione. Se, infatti, nella tematizzazione di questo duplice rapporto verso il mondo si può vedere ancora qualcosa come una "secolarizzazione" (il rapporto con le cose di questo mondo viene liberato dalla "fruizione" o contemplazione eudaimonistica dell'essenza, per lasciare spazio ad una serie di enti manipolabili¹⁰³),

⁹⁸ Blumenberg trovava questa tesi non solo in Bultmann, ma anche nello stesso H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I*, Göttingen 1934, 1964⁵, pp. 176-177: «[...] bei dem Christen die Entgöttlichung der sichtbaren Gegenständlichkeit, ihre Nivellierung zu gleicherweise vorhandenen, bloß welthaften Dingen. Im Bild hierauf darf man wohl die Behauptung wagen, dass diese im Dualismus geschehene, also einem religiösen Zusammenhang entstammende Entgöttlichung der Welt [...] für den Geist späterer Zeiten die grundsätzlichen Möglichkeit einer rein „physikalischen“ Naturbetrachtung und Kosmologie zu ihrem Teile mit freigab, wenigstens im Sinne einer negativen Voraussetzung. [...] Hier folgt also gerade aus der Schöpfungslehre (zwar nicht aus ihr allein) die Verwerfung der Kreaturvergötterung, die als Vergötterung eine Abkehr vom Schöpfer, vom geistigen, aber darum nicht weltfeindlichen Gotte ist»

⁹⁹ «Nicht zufällig wird am Ursprung der Neuzeit nicht nur der Aufstieg des naturwissenschaftlichen Denkens als des Instrumentes technischer Realisierung, sondern auch die reformatorische Verschärfung des Sündenbewusstseins und damit des Hiatus von Existenz und Natur stehen» (H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 259).

¹⁰⁰ «Gegen diese Darstellung lässt sich nun ein schwerwiegender Einwand geltend machen: wie konnte trotz dieser fundamentalen Voraussetzungen das Mittelalter als der historische Raum einer christlichen Ontologie ein phänomenal so untechnisches Zeitalter sein?» (Ivi, p. 260).

¹⁰¹ «[...] die genuine christliche Antriebe im Mittelalter entscheidend durch die kaum zu überschätzende Rezeption der antiken Metaphysik überdeckt und latent gehalten wurden» (Ibidem).

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ In questa dialettica tra *uti* e *frui* possiamo infatti notare una sorta di effetto possibile della riflessione "fenomenologica" sulla modificazione dell'uso del mondo prodotta dalla fede. Independentemente da Blumenberg, e pensato sotto altro profilo, cioè sociologico, si noti comunque un giudizio simile in C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge and London 2007, p. 81: «But for the ordinary householder this answer seems to require something paradoxical: living in all the practices and institutions of flourishing, but at the same time not fully in them. Being in them but not of them; being in them, but yet at a distance, ready to lose them. Augustine put it: use the things of this world, but don't enjoy them; *uti*, not *frui*. Or do it all for the glory of God, in the Loyola-Calvin formulation». È presente qui un'eco della celebre tesi di M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des*

ciò viene scoperto come subordinato ad un meccanismo per il quale l'usare è sempre subordinato ad un interesse teologico, dunque come correlato "secolarizzato" del sottrarsi alla possibilità di autentica fruizione, ossia di godimento, la quale è assorbita esclusivamente da Dio. Solo facendo a meno di questo principio di sospensione interna dell'uso, il moderno poteva dispiegare le proprie energie produttive di senso: finché non si supera – *aufhebt!* – questa distinzione, permettendo il pieno godimento mondano, è ancora impedita la liberazione del pieno potenziale tecnico-poietico.

L'uso del termine *Aufhebung* può portare a chiedersi se il giovane Blumenberg non intenda questo passaggio in maniera "dialettica": il moderno si libera comunque all'interno di possibilità aperte dalla "decostruzione" cristiana. È qui, tuttavia, che il filosofo iscrive già il segno di una frattura: alla fine di questa ricostruzione, infatti, emerge come l'autoaffermazione tecnica dell'uomo è stato frutto di una circostanza storica precisa, in cui essa era divenuta necessaria proprio a causa dello stato di carenza ontologica di ordine causata dal nominalismo, in cui si era radicalizzata la riflessione sulla *potestas absoluta* di Dio. Laddove la ragione umana è impedita nel suo bisogno di assicurazione metafisica, subentra di necessità la funzione economica dello strumento provvisorio della tecnica e della retorica. In questo quadro, l'*ars humana* non è affatto frutto di una rivolta dell'uomo contro l'ordine delle cose, ma di un bisogno creato dal quadro metafisico-teologico alle soglie della modernità. Nel 1953 questo processo sarà descritto con ancor maggiore secchezza: a causa della radicalizzazione nominalistica dell'inconoscibilità di Dio e delle essenze da lui create,

«Der Mensch wird nun auf die bloÙe Ökonomie seiner Selbstbehauptung zurückgeworfen, und die „Wahrheit als Funktion dieser Ökonomie [...] Anstelle der „Natürlichkeit“ der Wahrheit tritt die Wahrheit als Ergebnis von „Arbeit“ im weitesten Sinne»¹⁰⁴

La verità moderna è una verità "da fare", frutto del lavoro, a partire dall'essere rimesso dell'uomo all'economia della sua autoaffermazione. Mi pare assolutamente evidente il profilarsi, qui, della tesi chiave della *Legittimità dell'età moderna*; eppure, l'intento dell'argomentazione non è ancora quello di difendere l'autoaffermazione contro un'ipoteca di tipo teologico, piuttosto capire l'unità dell'origine di scienza, tecnica, arte e forza alle soglie della modernità¹⁰⁵. Se la tecnica svela un lato minaccioso e violento, è perché essa nasce sin dalle sue origini come contro-bilanciamento e imitazione della creazione divina: dato che la prima natura non è sufficiente a fornire le garanzie di sensatezza minime di cui l'uomo ha bisogno, sarà la seconda natura, quella del mondo tecnico creato dall'uomo, a consentirlo. Da Leonardo a Ficino, da Cusano a Giambattista Vico, la modernità si spiega a partire da questo nuovo orizzonte di comprensione dell'essere, reso però possibile dalla idea di "*creatio ex nihilo*" divina, e che per questo conserva un significativo legame con la teologia cristiana¹⁰⁶. Si osservi quindi l'ambiguità della liberazione moderna della tecnica, che corrisponde ancora ad un giudizio non ancora

Kapitalismus, Tübingen 1922.

¹⁰⁴ H. BLUMENBERG, *Technik und Wahrheit*, cit., p. 44.

¹⁰⁵ Si tratta di restituire la «Gleichursprünglichkeit von Wissenschaft und Technik» (B. RECKI, *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, in C. Borck (hg.), *Hans Blumenberg beobachtet*, cit., pp. 64-87, qui p. 66).

¹⁰⁶ «Die gewonnene Einsichten über den geschichtlichen Zusammenhang, aus de diese moderne Technik als ein unvergleichliches Phänomen hervorgegangen ist, bestätigen sich, wenn man versucht den weiteren Umkreis der Vorstellungen und Begriffe, die den Beginn der Neuzeit markieren, als Sinneinheit zu verstehen. Hierher gehört der Streit der Renaissance um das Wesen der Kunst als *imitatio* oder *inventio*; der Begriff der Erfindung, später ein *Specificum* des technischen Bereiches, wird zuerst in diesem Zusammenhang bedeutsam. [...] Die *Theologie* versucht, die menschliche Autonomie als göttlichen Auftrag in christlicher Bindung zu halten; so sagt Nikolaus von Cues, zugleich einer der Begründer des Experiments [...] In diesen Zusammenhang fällt auch der vielschichtige Programmbegriff der *reformatio*. *Marsilio Ficino*, der ihn proklamiert, will ihn universal-kosmisch verstanden und exemplarisch in der Kunst verwirklicht sehen: der göttlichen *formatio* der Natur korrespondiert die menschliche *re-formatio*. Descartes erhebt die Forderung des *jetter par terre* alle historisch und naturhaft Vorgegebene (*prévention*), das den Raum für den radikalen, gleichsam „*ex nihilo*“ ansetzenden Entwurf der Wissenschaft und Moral freilegt; die Auffassung der Einheit der Wissenschaft als Entwurf ist in ihrem Wesen „technisch“. [...] So werden die Umriss einer Interpretation sichtbar, die die Signaturen der Neuzeit, Wissenschaft, Technik, Kunst und Macht aus der Einheit ihres Ursprunges in der geschichtlichen Sinngebung des Seins zu verstehen sucht» (H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 263-264).

così negativo sull'ipoteca teologica dei beni mondani sancita dalla dottrina agostiniana dell'*uti e frui*. Non si tratta ancora di denunciare il vincolo teologico che ha impedito qualsiasi assoluta autonomia creativa umana connessa ad una pretesa di felicità immanente, piuttosto della diagnosi di una dinamica storica che a partire dagli effetti di liberazione violenta del potere poetico umano ha dato origine ad una situazione di ulteriore crisi dell'uomo. La condizione odierna del mondo tecnico deve comprendersi come un bisogno che è diventato virtù solo a partire dalla consapevolezza della sua necessità, ma che rimane ambiguo, ossia insieme "dignità, onore e hybris" dell'autonomia e dell'autosufficienza umana¹⁰⁷. A partire da questa considerazione, Blumenberg salva la necessità della tecnica e dell'atteggiamento verso il mondo che essa esprime, identificando il pericolo piuttosto in un fattore ulteriore, in una sua assolutizzazione dettata dal bisogno di rovesciamento del pericolo di perdita d'ordine:

«Es liegt in der inneren Dynamik des Vollzuges dieser Weltaufgabe, dass die anfängliche Notlösung such zum unbedingten Rang einer „zweiten Schöpfung“ erhebt, die sich in einem Geschaffenen manifestiert, das dem der ersten Schöpfung nicht wesentlich nachsteht. Wenn also das Geschaffene der ersten Schöpfung wiederum als „Natur“, als in sich begründetes Aus-sich-selbst des Gestaltens und Wirkens, begriffen wird, dann muss der „zweiten Schöpfung“ die innere Tendenz auf eben diesen seinsmäßigen Rang hin innewohnen, das heißt: sie kann sich nur in einer „zweiten Natur“ erfüllen. Die Charakteristik des natürlichen Seins, dass es das Prinzip seiner Gestaltung und seiner Funktion in sich trägt, wird folgerichtig in den Bereich des technischen Werkes transponiert. Hier liegen die Antriebe zur Herausgestaltung des Automaten, der Maschine, der „aus sich selbst“ funktionierenden Gebilde der modernen Welt, die der „ersten Natur“ um so adäquater erscheinen konnten, je mehr es gelang, diese selbst nach dem Schema eines „Weltautomaten“ zu begreifen»¹⁰⁸

Il lato minaccioso della tecnica viene ricondotto al fatto che, dato lo stato di emergenza in cui l'autoaffermazione tecnica ha avuto luogo, il mondo "tecnico" come seconda creazione è stato inteso nuovamente come una sorta di "natura", come vera dimensione dell'umano. Se la caratteristica della prima natura è quella di avere in sé il principio del proprio movimento e della generazione, la tendenza della tecnologia è stata allora ricreare questa condizione di oggettività assoluta, di autonomia "naturale" dei suoi prodotti, con lo sviluppo della macchina. Nel 1953 Blumenberg parlerà esplicitamente di una "naturalizzazione" del tecnico (*Naturierung des Technischen*), che acquista con ciò carattere "naturale-necessario" (*Naturhaft-Notwendigen*)¹⁰⁹. In questo quadro, non è la tecnica in quanto tale, bensì l'autonomizzazione cripto-metafisica della tecnica, l'automazione dei processi di produzione, il liberarsi del potere di disposizione del mondo indipendentemente e persino contro l'utilità umana ciò che ora spaventa e minaccia il soggetto moderno. Al di là dei toni cupi della conclusione¹¹⁰, perciò, il discorso

¹⁰⁷ «Es hat sich gezeigt, daß der Mensch der Neuzeit in die Not und Notwendigkeit der technischen Weltbildung hineingestellt ist, eine Not, die erst aus dem Kraftbewusstsein ihrer Bewältigung zur „Tugend“, nämlich zur Würde, Stolz und Hybris der menschlichen Autonomie und Autarkie, gewendet wurde» (Ibidem).

¹⁰⁸ H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., pp. 264-265. Ricordo l'interessantissima conclusione: «Daß die Maschine „produziert“, daß sei industriell nutzbar zu machen ist, ist demgegenüber erst ein später und sekundärer Zug, so daß man den wesentlichen Einschnitt nicht erst bei der Erfindung der Industriemaschine ansetzen darf, sondern auf die barocke „Spiel“welt der Automaten, auf den Traum vom „Perpetuum mobile“, dem absoluten technischen Auf-sich-selbst, zurückgehen» (Ivi, 265). Si noti che il problema non è nemmeno la macchina di produzione, quindi la rivoluzione industriale, che è un derivato tardo della "macchinazione", ma Cartesio-Pascal, ossia il mondo barocco del gioco degli automi e del sogno del "perpetuo mobile", dell'assoluta autonomia del prodotto tecnico.

¹⁰⁹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Technik und Wahrheit*, cit., p. 50.

¹¹⁰ «Aber stehen wir mit dem Begriff der „zweiten Natur“ schon am Ende der möglichen Konsequenzen, die das Seinsverständnis der Neuzeit impliziert? Ist der Anspruch der „unbedingten Herstellung“, wie Heidegger den technischen Willen genannt hat, in der „zweiten Natur“ einer perfektionierten Maschinenwelt ausgetragen oder liegt es im Zuge solcher Unbedingtheit, dass sie nichts anderes neben sich duldet, das heißt: dass die „zweite Natur“ nicht nur die Potenz zur Aufhebung der „ersten Natur“ bereitgestellt hat, sondern auch aus ihrem Wesen heraus auf die Vollstreckung derselben hindrängt? Die Erfahrungen des Menschen mit dieser letzten Phase möglicher Realisierung stehen erst im Beginn» (H. BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 265). «Der Aufsatz über das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem endet noch mit einer zögerlichen, eher pessimistischen Bemerkung. Mit einer Reminiszenz an Heidegger, der im Brief über den

di Blumenberg pare sottintendere già la possibilità di un ragionamento ora più *umanistico* e ottimistico di quello heideggeriano¹¹¹. Riconsiderata la genesi dell'innesto di un rapporto tecnico-poietico con il mondo, la minaccia del dispositivo d'automazione della realtà non è che l'eredità di un'assolutizzazione dell'idea di produzione (con la sua sclerotizzazione in "macchina") connessa all'urgenza storica di risignificazione dell'esperienza in cui il paradigma moderno doveva sorgere. Tuttavia, il rapporto tecnico con il mondo non può essere *tout court* demonizzato, ed in fondo non se ne può e deve fare a meno: il problema non è il *Werkzeug*, ma la *Maschine*¹¹².

In maniera comunque sorprendente rispetto all'evoluzione del pensiero blumenberghiano, ciò che affetta in modo negativo il discorso sulla tecnica è la sua "antropologizzazione", che, iscrivendola nella dimensione dell'umano, ha rimosso la sua genesi contingente e la possibilità di riconsiderare il suo paradigma in senso davvero storico. In questo orizzonte, in realtà, il discorso ontologico è ormai entrato pienamente "al servizio" dell'idea di epoca, ossia di un quadro storico generale che permette di ricontestualizzare la crisi nichilista ed il pericolo della tecnica¹¹³. L'indagine blumenberghiana mira a

„Humanismus“ den technischen Willen als „unbedingte Herstellung“ beschrieb, stellt Blumenberg die Frage, ob die zweite Natur als „perfekionierte Maschinenwelt“ so angelegt ist, dass sie die erste Natur notwendigerweise „aufhebt“ – und ob „es im Zuge solcher Unbedingtheit [liege], das sie nichts anderes neben sich duldet, das heißt, das die ‚zweite Natur‘ nicht nur die Potenz zur Aufhebung der ‚ersten Natur‘ bereitgestellt hat, sondern auch aus ihrem Wesen heraus auf die Vollstreckung derselben hindrängt?“» (O. MÜLLER, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., p. 102).

¹¹¹ Ciò che manca alla tecnica è ora autoriflessività e autocoscienza, consapevolezza relativa alla sua dimensione non assoluta. Cfr. B. RECKI, ora in *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, cit., p. 74. L'evoluzione genetica della prospettiva blumenberghiana mi pare confermare il giudizio di Francesca Gruppi relativamente alla possibilità di connettere la riflessione blumenberghiana al problema filosofico del post-umanesimo, giudizio che evidenzia la dimensione tendenzialmente ancora classica e "umanistica" dell'antropologia blumenberghiana. Se l'antropologia intesa in senso fenomenologico e trascendentale "si spoglia di qualsiasi tipo di essenzialismo", e questo primo passo è evidente sin dal primo atteggiamento heideggeriano, dall'altra nella sua traiettoria Blumenberg "mostra di muoversi ancora nel solco dell'umanesimo", focalizzando la sua indagine su quei sistemi simbolici, metaforici e mitici che caratterizzano e differenziano nettamente l'uomo rispetto al mondo animale, quale soggettività *capace* di elaborazione immaginativa, tendenzialmente assicurata rispetto all'esperienza di continuità, esposizione e porosità rispetto al non-umano (l'artificiale e l'animale) da parte del suo essere-nel-mondo. Cfr. F. GRUPPI, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Milano – Udine 2017, pp. 168-171.

¹¹² «Die frühe Auseinandersetzung mit der kulturkritisch beschriebenen Aporie der modernen Technik führt Blumenberg über den Begriff der „zweiten Natur“. Diesen entwickelt er aus der Differenz von (beherrschbarem)Werkzeug und (unkontrollierbarer) Maschine» (O. MÜLLER, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., pp. 109-110). Ci si può chiedere che fine abbia fatto, allora, la riflessione sulla genesi passiva, sul concetto di epoca e sul problema dell'illuminazione. Evidentemente, l'interpretazione dell'autore è sempre stata orientata a costruire la propria riflessione intorno al bisogno antropologico umano di un equilibrio tra certezza e storicità: la passività di cui parlava il giovane autore non ha mai implicato l'adesione ad una tesi strutturalista o radicalmente anti-umanistica, bensì al bisogno di riconnettere le condizioni di autocomprensione del soggetto ad un quadro ontologico. Ben presto, questa riconduzione passa in secondo piano rispetto al bisogno di lavorare sulla significazione metaforica nella sua dimensione ancor più radicalmente infondata. Si noti che Blumenberg fa riferimento qui alla tesi di J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones de la técnica* (originariamente in articoli separati su «La Nación», nel 1935), Buenos Aires 1939, ora Madrid 1977.

¹¹³ A parte il lavoro di Müller, che però non mette a fuoco l'orizzonte teologico dietro Heidegger, ritengo perciò deludenti molte pagine scritte finora su questi lavori: essi spesso si limitano alla mera constatazione «dass Blumenbergs Denken von Anfang an eine anthropologische Appetenz hat» (B. RECKI, *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 43-53, ed in particolare pp. 55-56; cfr. anche J. FRÜCHTL, *Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 226-243). Ancora B. RECKI, ora in *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, in C. Borck (hg.), *Hans Blumenberg beobachtet*, cit., pp. 64-87, pur occupandosi proprio degli scritti giovanili, appiattisce del tutto la loro prospettiva su quella matura. Più interessante il contributo di J. GOLDSTEIN, *Entfesselter Prometheus? Hans Blumenberg Apologie der neuzeitlichen Technik*, in C. Borck (hg.), *Hans Blumenberg beobachtet*, cit., pp. 25-46, qui pp. 25-

liberare le incrostazioni del sapere antropologico-naturalistico per ritornare a quegli orizzonti mobili di senso che sostengono la storia delle interpretazioni del mondo in modo radicalmente infondato. È per questo che il primo scarto, quello compiuto dal cristianesimo e dall'agostinismo rispetto alla metafisica greca, pare essere almeno parimenti importante rispetto al secondo, quello cartesiano, all'interno della ricostruzione. Si potrebbe dire che a questo stadio – utilizzando dei termini che Blumenberg non ha usato e non userà, ma che aiutano a comprendere i motivi del suo percorso di ricerca – una sorta di tesi della secolarizzazione (intesa in senso debole e non-sostanzialistica, come una ricostruzione degli slittamenti dell'orizzonte di senso prodotti dal cristianesimo e dal processo di ambigua – ancora pericolosa! – autonomizzazione della modernità dal teologico) aiuta a problematizzare in chiave storica l'autocomprensione fallimentare della modernità tecnico-scientifica sulla base di un presunto dato assoluto di tipo *antropologico*¹¹⁴.

La posizione espressa ora da Blumenberg doveva tuttavia lentamente mutare ancora: mi pare, infatti, che le cose stiano in modo leggermente diverso già in un fondamentale testo del 1955, *Die kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*¹¹⁵. Il punto di vista iniziale della trattazione è cambiato solo in parte: la questione è infatti sempre capire come sia stato possibile il cambio di paradigma moderno, ossia il *pathos* della nuova visione del mondo empirico-scientifica, rappresentata da Galilei. All'inizio del proprio contributo, Blumenberg ricorda il famoso gesto dell'umanista aristotelico Cesare Cremonini, che si sarebbe rifiutato di guardare attraverso il telescopio di Galilei per appurare con una nuova evidenza empirica la tesi copernicana. Tale rifiuto era imperdonabile agli occhi della nuova scienza naturale, ma appare oggi avere avuto un suo *legittimo* diritto, se si pensa allo sviluppo che da Galilei ha portato alla tecnica moderna:

«Vom Standpunkt der eben entstehenden neuen Naturwissenschaft aus war diese Resistenz gegen den befürchteten empirischen Sachverhalt unentschuldig. Erst heute, im späten Stadium einer Entwicklung, die mit Galileis Fernrohr begann, wird ein eigentümliches Recht in jener Weigerung wieder empfunden, ein Recht, das freilich einer anderen Dimension als der wissenschaftlicher Erkenntnis angehört. Ohne restaurative Konsequenzen ernstzunehmen, kann man den Verzicht begreifen, der in der Preisgabe des endlichen, geschlossenen und klar geordneten mittelalterlichen Weltbildes lag»¹¹⁶

34, che nota una certa tensione tra impostazione antropologica e bisogno di storicizzazione dell'esplosione tecnica: «Blumenberg nähert sich der Technik aber ausdrücklich nicht aus der Perspektive, sie als ein menschliches, sondern vielmehr als ein geschichtliches Phänomen zu begreifen. Dabei interessiert ihn, inwiefern und warum die Technik als ein „konstitutive Moment der Neuzeit“ begriffen werden muss. [...] Vielmehr soll ein signifikanter Wandel zu verzeichnen sein, der die Neuzeit zu einem Zeitalter der Technik hat werden lassen. [...] Der Wille zur technischen Bewältigung der Wirklichkeit ist keineswegs selbstverständlich, er lässt sich nicht ohne weiteres aus anthropologischen Grundannahmen deduzieren und stellt keine geistesgeschichtliche Konstante dar». Sul problema metodologico di una storia dello spirito della tecnica, che giustifica anche l'idea di una necessaria “legittimazione” della tecnica cfr. anche E. MÜLLER, *El concepto de técnica de Blumenberg*, in F. Oncina Coves – P. García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropologia y modernidad*, Valencia 2015, pp. 85-100.

¹¹⁴ Mi pare inequivocabile che per questi articoli degli anni '50, la scienza moderna ha le proprie *premesse* nella metafisica e nella teologia: in questo senso, mi permetto solo di rimandare ad un altro articolo, di poco successivo, dedicato alla recensione del libro del filosofo e scienziato Helmo Doch: H. BLUMENBERG, *Helmo Doch: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme*, in «Philosophische Rundschau» 3, 3/4 (1955), p. 198-208. Relativamente all'importanza della questione teologica come sfondo decisivo per comprendere la svolta storica della modernità mi si permetta di notare un piccolo, ma significativo particolare riportato da A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora*, cit., p. 32: in una lettera a Gadamer del 29 Dicembre 1955 egli teneva al corrente delle pubblicazioni di quell'anno riferendosi ad esse come lavori sulla “*Teleologie und Theologie in der Genesis der kopernikanischen Welt*”.

¹¹⁵ H. BLUMENBERG, *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, originariamente in «*Studium Generale*» 8 (1955), pp. 637-648, ora in Id., *Schriften zur Technik*, Frankfurt a.M. 2015, pp. 60-85.

¹¹⁶ Ivi, pp. 60-61.

Se si tengono a mente i lavori precedenti, si comprende come Blumenberg non stia polemizzando ironicamente con tesi reazionarie anti-copernicane, ma stia prendendo *sul serio* l'obiezione di Cremonini. Il paradigma moderno, sacrificando l'immagine finita, chiusa e ordinata del mondo medievale, pagava un caro prezzo in termini antropologici: la nuova topografia post-copernicana, infatti, non semplicemente rimpiazzava un'immagine del cosmo con una nuova corrispondente, ma apriva uno spazio del tutto incerto, infinito, di possibilità dell'umano, forzando la chiusura dell'universo, quindi rendendo aporetica, infinita, la ricerca umana di un orientamento nel cosmo¹¹⁷. Questa obiezione non tiene però conto del fatto che la detronizzazione dell'uomo dal suo posto centrale nell'universo era avvertita dai contemporanei e da Galilei come un gesto di paradossale liberazione e affermazione del diritto dell'uomo. Come fu possibile ciò? Come si arrivò a far coincidere il massimo interesse antropologico con la rottura del geocentrismo? Blumenberg risponde allora tramite la ormai consueta traiettoria di sintetica ricostruzione storica dei cambiamenti epocali della comprensione del rapporto tra uomo, verità e sapere tecnico dall'antichità al mondo moderno. Il *focus* della trattazione è però ora principalmente il rapporto tra posizionamento dell'uomo nel mondo e corrispondente grado di rispondenza dell'ordine ai suoi bisogni antropologici.

Preliminarmente l'autore osserva che, nonostante l'uomo nel mondo greco fosse inteso come il medio del cosmo, questo non ha mai significato che il mondo fosse "fatto per l'uomo". L'ordine del cosmo antico non è antropocentrico: esso è governato da una ragione impersonale a cui l'uomo partecipa secondo il proprio posto gerarchico privilegiato, in quanto intelligenza, ma senza la presunzione di costituirne il fine. Diversamente andranno le cose all'interno del mondo cristiano: l'idea di creazione finalizza infatti l'intera esistenza del cosmo all'utilità per l'uomo e per la sua salvezza. D'altronde, la prospettiva escatologica fa sì che Agostino non metta la creazione direttamente al servizio del libero godimento umano, ma dell'obbedienza a Dio secondo la dottrina dell'*uti* e del *frui*, già precedentemente richiamata nell'articolo sulla relazione tra tecnica e natura del 1951¹¹⁸. In questo quadro, la teleologia della creazione non riguarda tanto la posizione obiettiva dell'uomo nell'ordine conoscibile dell'universo, quanto piuttosto il nascosto piano di salvezza divina, che, reso imperscrutabile secondo la dottrina dell'elezione gratuita, comincia a separare antitetivamente mondo spirituale e cosmo materiale. Aiuta a comprendere questa concezione anche Tommaso d'Aquino, che in *De dominio quod homini in statu innocentiae competeat*, mostra come la natura sarebbe stata pienamente goduta e si sarebbe da sé offerta all'uomo solo nel paradiso terrestre; l'espulsione da questo luogo ha significato tuttavia l'abbandono in un mondo caratterizzato ora da estraneità e dal pericolo costante, che costringe l'uomo alla costruzione della propria realtà familiare tramite il lavoro e la fatica. La dottrina del peccato capovolge la dottrina teleologica della centralità umana nella creazione, addebitando al cosmo un significato penitenziale, o dialetticamente mortifero, come ciò da cui bisogna essere salvati:

«Je schärfer die Theologie den Sündenbegriff heraustreibt, um so steiler wird der Fall aus dem Urstand, um so härter die Differenz zwischen der paradiesischen Teleologie und dem feindlichen Selbststand einer Realität, die durch Arbeit bezwungen sein will. Auch der Vorsehungsgedanke verliert seine Ähnlichkeit mit der stoischen *providentia*, denn nun ist vorausgesetzt, daß Gott den Menschen durch eine seinem Heil widerstrebende Welt „hindurch“ führt und ihn trotz ihres versucherischen Zugriffs zu seiner Bestimmung gelangen läßt, indem er ihn aus ihr „heraus“ errettet. Hier haben gnostische Vorstellungen ihre Spuren hinterlassen, denen eine Trennung zwischen dem Weltдемиурgen und dem gütigen Vatergott des Neuen Testaments zugrunde lag»¹¹⁹

Il riferimento alle tracce gnostiche rimaste negli effetti anti-mondani della radicalizzazione della dottrina del peccato anticipa di ben dieci anni l'argomento cruciale contenuto nei primi capitoli della *Legittimità*

¹¹⁷ «Sich dem neuen kopernikanischen Weltsystem auszusetzen, bedeutete ja nicht, ein dem alten an Konsistenz und Bezugsfähigkeit irgend vergleichbar neues „Weltbild“ zu übernehmen oder nur einen kosmischen Platz gegen einen anderen einzutauschen, sondern es eröffnete einen ganz ungewissen, schon als unendlich angekündigten Raum, in dem die Aufgabe der Orientierung schier unlösbar sein mußte, mit einer Endlosigkeit aufbrechender Probleme» (Ivi, p. 61).

¹¹⁸ Cfr. Ivi, p. 63.

¹¹⁹ Ivi, p. 65.

dell'età moderna: la teologia cristiana, pur restituendo l'umanità al centro del creato, ha reso questo posizionamento indifferente per l'autocomprensione dell'uomo e per la sicurezza della sua esistenza. La crisi nominalistica del mondo medievale non pare subentrare come rottura di un'unità armoniosa con il mondo, ma essere sistematicamente interpretata come esplosione di problematiche latenti nell'origine stessa della teologia cristiana. L'argomento di Blumenberg è però ancora lontano dal mettere a fuoco il problema della difesa della legittimità del gesto di autoaffermazione: esso piuttosto è interessato alle condizioni di possibilità della nuova immagine del mondo. L'elemento significativo è infatti confessato essere non tanto il rinnovamento cosmologico copernicano in sé, quanto al contrario i motivi del consenso dell'epoca. L'originaria tesi copernicana risponde alle pretese di economia della ragione per la spiegazione del movimento degli astri: esse poggiano dunque su una rivendicazione del diritto dell'intelligenza a cogliere un più perfetto ordine esistente, presuppongono un antropocentrismo di fondo e una struttura razionale del cosmo¹²⁰. Al contrario, la teoria copernicana come simbolo ha assunto la propria carica rivoluzionaria nella misura in cui è stata interpretata come detronizzazione dell'uomo, come l'idea di un mondo acentrico, non fatto per l'uomo, che ha un minimo di vincolatezza razionale, ma che per questo è diventato la condizione di possibilità per la piena liberazione della potenza creativo-immaginativa umana, per la creazione di una seconda natura. La teoria copernicana, ossia la sottrazione all'uomo della sua centralità cosmologica, ha storicamente vinto per il *pathos* della "assenza di presupposti" che consentiva all'uomo la costruzione autonoma del suo orizzonte di senso.

«Die Kulturwelt ist die Welt des Menschen, die er aus der Fremdheit der Natur als ihrem Rohstoff heraushebt, ja die er gegen jene bildet und behauptet; aus dieser Eigenwelt und auf sie bezieht er sein Bewußtsein. Adam wandelt sich in Prometheus»¹²¹

Si lasci notare però come, ancora a quest'altezza, il discorso di Blumenberg non sia affatto un'entusiasta celebrazione della prometeica libertà moderna, ma sottolinei come l'eccentricità della posizione nell'universo implichi una tendenza alla "*Spaltung von Subjektivität und Objektivität*"¹²². La modernità è interpretata ancora criticamente come epoca della torsione verso l'oggettività impersonale, della perdita dell'intimità dello spirito umano con la verità, quindi considerata ambigualmente, come per altro dimostra il richiamo alla *Reduktion* husserliana e alla ricerca della coscienza pura come neutralizzazione della posizione storicamente condizionata della coscienza individuale, come ricerca del soggetto assoluto, che si è capovolto con Heidegger nella soggettività catturata nel mondo, destinalmente fittizia e gettata. La niente affatto gaia scienza moderna, pur restituita in termini nietzschiani di autoaffermazione, conserva un lato inquietante e minaccioso: il problema è infatti la forza, l'accumulazione dell'energia e il potenziamento del lavoro come conseguenze necessarie della nuova epoca, corrispettivi sul piano tecnico-oggettivo della retorica dell'originalità e del genio su quello artistico-soggettivo¹²³. Se, dal lato dell'oggetto, la ricerca cartesiana di un soggetto assoluto, senza mondo, ha prodotto quindi un mondo senza soggetto, dal lato del soggetto ciò ha significato una ricaduta nel nichilismo e dell'impotenza di fronte all'automatismo della nuova natura. Eppure, proprio a causa della crisi originaria di sensatezza del mondo chiuso medievale, la perdita del centro del cosmo non è avvertita come quella di un bene, ma con il *pathos* della liberazione, che solleva l'uomo dalla sua responsabilità verso presente e futuro e mira sempre più alla rinuncia a qualsiasi preoccupazione per la salvezza e la stessa felicità¹²⁴. Rispetto a questa situazione non ci si può semplicemente lamentare né

¹²⁰ Cfr. Ivi, p. 67.

¹²¹ Ivi, 70.

¹²² Cfr. Ivi, p. 73.

¹²³ «Die *Urwahl* der Wirklichkeit von Grund auf zu wiederholen – das scheint nur eine Frage realer Macht zu sein. Macht, Akkumulation von Energie, Potenzierung der Arbeit sind erst heimlich, dann offen die Höchstwerte der Epoche, die erst spät verwegene Geister zu formulieren wagten. Und die „Kunst“ (im engeren Sinne) trägt den großen Traum in sich aus, die Freiheit der Schöpfung an sich zu reißen. Nicht Mimesis, Imitatio, Nachahmung will diese „Kunst“ sein, sondern Urzeugung von Seiendem, radikale Spontaneität, ungebundene Originalität, wie sie dem Prototypen des „Genie“ zugesprochen werden» (Ivi, p. 76).

¹²⁴ «Was kann das Überangebot heilender Rezepte noch ausrichten, wenn der „Verlust der Mitte“ zwar eingeredet und demonstriert, aber nicht als verlorenes Gut empfunden wird? Wenn sich eher ein Pathos der

resistere solitari entrando in contraddizione con l'intera epoca: Blumenberg interroga quindi per la prima volta due paradigmi che saranno fondamentali per la sua riflessione filosofica matura, qui presentati come due vie di superamento, ora *moderno*, della scissione tra soggetto e oggetto, grazie al recupero del concetto di "teleologia" e di "finalità" antiche, piuttosto che cartesiane: Kant e Goethe.

Purtroppo, non si può entrare in questa sede nel merito della breve, ma suggestiva prima riflessione blumenberghiana sulla *Critica del giudizio*, e sul saggio *La teoria dei colori*. Ciò che va sottolineato è piuttosto il fatto che ormai il quadro dell'indagine ha spostato definitivamente il proprio baricentro: non più il medioevo e la valutazione delle risorse di razionalità che esso può rappresentare ancora oggi, ma la modernità come scarto e autoaffermazione, nella sua ambiguità, tra il dispiegarsi del dispositivo oggettivante del sapere naturale, e le risorse per una correzione della deriva tecnico-oggettiva interne alla sua stessa traiettoria. Il tardo medioevo è epoca che, più che altro, prelude ad una crisi di sensatezza che ha causato la violenza auto-affermativa del nuovo paradigma, per cui passa ormai sullo sfondo dell'indagine genealogica, certo come momento strutturale della ricostruzione, ma meramente negativo dal punto di vista dei legittimi bisogni antropologici umani, il cui fallimento per ora condiziona negativamente la stessa genesi del paradigma moderno. Descartes è presentato ancora come l'anti-Agostino, ma ormai chiaramente in modo solo descrittivo, senza alcuna ipotesi restaurativa:

«In einem Brief an Mersenne wendet sich Descartes gegen die Behauptung der Kirchenväter *Augustinus* und *Ambrosius*, daß unser Herz unsere Gedanken nicht in unserer Gewalt ständen. Im Bereich unseres Denkens sind wir souverän, stellt Descartes fest, und noch die Dinge außer uns können nur so viel Herrschaft über uns gewinnen, wie wir ihnen einräumen; wir verfügen über unsere „Einstellung“ zu ihnen, über ihre Gültigkeit für uns, die wir zur Gleichgültigkeit nivellieren können»¹²⁵

V. Modernità e anti-agostinismo: il rovesciamento definitivo del primo paradigma

L'osservazione della progressiva negativizzazione della figura di Agostino ci fa guadagnare il vero scarto della riflessione blumenberghiana alla fine degli anni '50, ossia il profilarsi di una ricostruzione della genesi della modernità come legittima autoaffermazione che mette fine alla crisi del mondo medievale, ora in senso totalmente, esclusivamente positivo. Questo tipo di capovolgimento è riscontrabile con tutta evidenza come già definitivamente compiuto in un altro testo dedicato alla rivoluzione copernicana, di soli due anni successivo: *Kosmos und System*¹²⁶. In esso Blumenberg rovescia totalmente l'impostazione che aveva adottato precedentemente: Copernico non interessa più come mero simbolo, nella sua ricezione, di quella rivoluzione cosmica che ha posto l'uomo di fronte ad una natura acentrica e caotica, ma è piuttosto oggetto diretto di analisi e di riflessione per la sua capacità di rappresentare già da sé uno scarto rispetto al passato medievale. Per questo, Blumenberg ammonisce di non sovrapporre a Copernico le interpretazioni successive, ed in particolare quella che lo stesso Osiander diede nella prefazione all'opera *De revolutionibus orbium caelestium* del 1543. Copernico si oppone all'idea che la scienza non possa conoscere perfettamente e con certezza l'ordine del cosmo, e che si debba limitare all'incertezza di ipotesi matematiche, il cui statuto rimarrebbe provvisorio e strumentale¹²⁷. Questa posizione si oppone perciò alle premesse nominaliste della scienza tardo-

erneuten Befreiung durchsetzt, die den Menschen der Selbstverantwortung für den Gegenwart und Zukunft, der „Sorge um die Mitte“ enthebt? Schon machen sich Daseinsformen bemerkbar, die durch den „Verzicht auf das Heil“ charakterisiert sind, die in die Verlorenheit des Menschen an Apparat und Organisation eingewilligt zu haben scheinen und den „Ausweg des Glückes“ verschmähen. Was kann einer Trauer noch zugesprochen werden, die „keinen Trost mehr will“? [...] Die Subjektivität kann sich nicht stark machen, ohne damit zugleich die Übermacht des Reiches des Objektes zu stärken» (Ivi, p. 80).

¹²⁵ Cfr. Ivi, p. 78.

¹²⁶ H. BLUMENBERG, *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, in «Studium Generale» 10, 2 (1957), pp. 61-80. Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 401-409.

¹²⁷ Blumenberg cita un passo inequivocabile di Copernico: Ivi, p. 64: «Hanc incertitudinem mathematicarum traditionum de colligendis motibus sphaerarum orbis cum diu mecum revolverem, coepit me taedere, quod nulla certior ratio motuum machinae mundi, qui propter nos ab optimo et regularissimo omnium

medievale e pre-moderna, che vorrebbero riservare la conoscenza esatta dell'universo solo a Dio, e lasciare all'uomo un carattere di conoscenza depotenziato. Non bisogna lasciarsi ingannare dalla formulazione che vorrebbe l'uomo allontanato dal centro dell'universo, perché questa apparente detronizzazione corrisponde, in realtà, ad una pretesa della ragione di riconoscere e spiegare meglio l'accadere esistente dei fenomeni grazie al privilegio della semplicità e dell'ordine per la razionalità. In altri termini, la ragione del moto è certissima ed evidente perché Dio non può non aver creato secondo un ordine e una razionalità dai criteri più complessi rispetto a quelli che ha infuso nella mente umana. In questo modo, Copernico recupera contro il nominalismo il concetto di dignità umana e di teleologia, nella misura in cui Dio deve aver creato in modo tale che la sua opera possa essere compresa e conosciuta: al centro del cosmo non vi è più l'uomo in senso fisico, ma la ragione in senso metafisico e cosmologico.

È interessante notare qui come Blumenberg tra il 1955 ed il 1957 vada ragionando sull'idea di teleologia non più come emblema del fallimento moderno nella ricerca della certezza, ossia di un pensiero metafisico e orientato alla mera assicurazione degli enti, ma come possibilità di un modello unitario e "umanamente" centrato di razionalità, contro la deriva nichilistica spersonalizzante del sapere scientifico. Mentre nei primissimi testi il problema di Blumenberg era la "metafisica" in senso heideggeriano, quindi la critica alla teleologia husserliana, che risaliva all'orientamento cosmologico della filosofia antica, ora è piuttosto la pretesa di esclusività anti-umanistica della tecnica e del sapere scientifico-naturale moderno, che si esprime nel privilegio accordato al concetto. Per cui, Blumenberg ritrova invece nell'idea della razionalità teleologica, ed in particolare nel pensiero di Kant e Goethe prima, e poi nella stessa autentica cosmologia di Copernico, una modalità di pensiero ancora non ridotta al mero calcolo probabilistico, ma orientata dal bisogno di conciliare razionalità e scopi umani, intelligenza e unitarietà dell'esperienza del mondo, ossia di ragion pratica e ragion teoretica. Tutto sommato, il pensiero di Blumenberg rimane sempre orientato da questo bisogno fondamentale di rinsaldare soggetto e oggetto, scienze dello spirito e scienze della natura, correggendo la crisi di sensatezza diagnosticata da Husserl, Heidegger e non solo. A rovesciarsi è, però, il paradigma di riferimento: dal modello agostiniano medievale, connesso al tentativo heideggeriano di una rifondazione ontologico-esistenziale del sapere, ad una – non ancora ben definita, ma inequivocabile – traiettoria moderna alternativa, che sorge come risposta al fallimento del medioevo. I ruoli si sono invertiti: la vera dimensione umanamente sopportabile è quella del progresso scientifico, fondata nella rivendicazione della centralità della razionalità umana e di una nuova "teleologia" razionale, rispetto allo stato di carenza e di mera tecnicità cui lo ha ridotto proprio il mondo medievale.

La questione mi pare riassumibile in questo modo: il ruolo di salvaguardia di un orizzonte "umanistico" del sapere trasla dal polo medievale a quello moderno, ma questi rimangono comunque in opposizione reciproca. Mentre, precedentemente, l'autore aveva sottolineato l'aspetto di scarto dell'esperienza cristiana dal mondo antico, ora questa esigenza di rinnovamento è perciò addebitata e legittimamente dichiarata propria del sapere moderno, che ha bisogno di rifondare umanisticamente in sé e nei propri bisogni l'orizzonte di riferimento. Emerge così, infine, una restituzione fortemente negativa nei confronti della speculazione tardo-medievale (e quindi agostiniana); si veda, infatti, il ruolo che Agostino ricopre già in questo testo. Sebbene interpretato come colui che in qualche modo restituisce il rapporto di intimità interiore tra Dio e uomo, rompendo la gerarchia cosmologica aristotelica che vorrebbe una rigida separazione tra realtà terrestre e perfezione divina degli astri, d'altro canto, Agostino non può fondare un antropocentrismo reale, di stampo umanistico, perché restituisce l'inezienza del cosmo e di ciò che l'uomo incontra in esso come subordinati non all'uomo, ma all'onnipotente volontà di Dio, validi come prova per l'esistenza umana. Il motivo dell'assolutismo distrugge insomma la sicurezza e fidatezza del rapporto tra mondo e soggetto, impedendo di risalire razionalmente ad un fondamento che giustifichi l'esistenza umana: il *quia voluit* diventa qui paradigma totalmente negativo dell'anti-umanismo agostiniano, che non consente modalità di elaborazione nemmeno provvisorie dell'esperienza. La dottrina della provvidenza stoica viene trasformata nell'inassicurabile e inaccessibile predestinazione divina, che fonderà il pregiudizio verso l'interesse cosmologico e l'indagine astrologica

opifce conditus esset, philosophis constaret, qui alioqui rerum minutissimarum respectu eius orbis tam exquisite scrutarentur» (N. COPERNICUS, *Ad Paulum III. Pontificem Maximum Praefatio*, in GA 2, Berlin 1974, p. 5)

quali tentativi di disporre indebitamente della conoscenza del destino umano. A partire dal solito nesso tra agostinismo e conseguenze nominalistiche del tardo medioevo, si può dire che la distruzione del cosmo come configurazione d'ordine accessibile all'uomo e lo sradicamento di qualsiasi "teleologia" antropocentrica siano parte della storia degli effetti dell'agostinismo¹²⁸, soprattutto considerando il ruolo che ora Blumenberg riconosce esplicitamente anche a Lutero e alla riforma in questo processo di contrasto all'incipiente interesse cosmologico e alla fiducia copernicana nella ragione¹²⁹. Osiander, in tal senso, si rivela essere un fraintendimento nominalista e luterano di Copernico, che non per questo è meno interessante: Blumenberg afferma che, sotto un certo punto di vista, la sua sarebbe una concezione "più moderna" del sapere naturale, perché svuotato di riferimento alla verità e preoccupato solo di un metodo di elaborazione più efficiente ed esatto dei dati empirici disponibili. Si noti però che Agostino ed il nominalismo fanno ora parte piuttosto di una genealogia dell'"errore" di una certa traiettoria despiritualizzante, matematizzante, inaridita del sapere tecnico-scientifico, che tuttavia non esaurisce l'analisi complessiva della modernità.

Assistiamo piuttosto ad un duplice movimento: da un lato, la figura di Agostino viene dunque risospinta nel mondo antico, dall'altro la traiettoria dell'agostinismo non appare solo funzionale ad una comprensione critica dell'autoaffermazione del sapere moderno come metodo di ricerca dell'esattezza e dell'evidenza, ma anche come modello *tout court* negativo contrapposto alle genuine esigenze umanistiche e antropologiche alle soglie della modernità. Si ricordi in proposito un altro breve saggio del 1957, "*Nachahmung der Natur*". *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*¹³⁰, sviluppo di un intervento tenuto ad una conferenza nel Novembre 1956, e dedicato ancora alla ricostruzione della traiettoria di affermazione dell'idea dell'uomo come "creatore":

«Der göttliche Willensakt, der die Schöpfung beschließt, kann sich nur auf die fixierte Totalität des einen Ideenkosmos beziehen, also nur das *Daß* der Schöpfung, nicht ihr *Was* ist *faktisch* geworden. Der Begriff der *Allmacht* ist bei *Augustin* noch nicht in Berührung gekommen mit dem Begriff der *Unendlichkeit*. Damit aber bleibt er auf dem Boden der antiken Kongruenz von Sein und Natur stehen. Es gibt zum gegebenen Bestand der Schöpfung keine Alternative, auch für den Schöpfer nicht, und *nach* dem Schöpfungsakt kann nichts von essentieller Ursprünglichkeit mehr hervorgebracht werden»¹³¹.

L'implicazione decostruttiva del concetto di onnipotenza viene qui significativamente limitata all'iniziale ipoteca sul suo "fatto-di-essere", che non si estende alla possibilità per l'uomo di mettere in discussione il suo "che-cosa" intrinseco. La creazione viene certo attraversata da un principio razionalmente opacizzante, ma questo non significa ampliare l'orizzonte di possibilità creativa per l'uomo, bensì solo vietare di porre domande più profonde sul suo perché: *quia voluit*. Ciò, quindi, impedisce ancora di rompere il vincolo metafisico all'ordine del cosmo, voluto da Dio e quindi indiscutibile.

Come si può notare, il giudizio è esattamente ribaltato rispetto alla dissertazione dottorale di dieci anni prima: il volontarismo agostiniano non è più considerato come principio positivo o neutro di decostruzione, bensì come determinante la stessa chiusura metafisica della tradizione medievale.

¹²⁸ Ivi, p. 73: «Die nominalistische Theologie macht das *demonstrare posse* Gottes gleichsam zu ihrer engerer Sache, indem sie die Konsequenzen dieses Prinzips radikal auszuschöpfen unternimmt. Die Welt als pures Faktum verdinglichter Macht, als Demonstration unbeschränkter Souveränität [...] Die teleologische Frage hat ihren Sinn verloren»

¹²⁹ Cfr. anche il successivo H. BLUMENBERG, *Melanchtons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft*, in «Studium Generale» 13 (1960), pp. 174-182.

¹³⁰ H. BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, apparso in «Studium Generale» 10 (1957), pp. 266-283, ora in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., pp. 9-46. In proposito cfr. soprattutto: J. GOLDSTEIN, *Entfesselter Prometheus?*, cit., p. 34-46. Ricordo come questo lavoro sarà fortemente lodato da Rothacker, che dirà che esso rappresenta «was ich meine und suche» quando si riferisce ad una "storia dei concetti". Si veda la lettera del 3 Settembre 1958 riportata da A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, cit., p. 17.

¹³¹ H. BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, cit., p. 31.

Blumenberg si dedica addirittura ad una specifica confutazione della tesi di *H. Deku*¹³², secondo il quale la storia del “*possibile logicum*” comincerebbe da Agostino e dal suo ampliamento illimitato dell’ambito della possibilità, dipendente dall’assoluta sovranità di Dio sulla creatura espressa dalla dottrina della grazia. Ebbene, Blumenberg mostra come l’espressione più radicale del volontarismo agostiniano e dell’infondatezza ed eventualità della grazia debbano essere confinati alla dottrina della salvezza, la qual cosa non permette di ampliare veramente l’orizzonte di possibilità ontologiche dell’uomo, ma piuttosto di subordinare la sua libertà (quindi anche nella sua dimensione poetica) all’obbedienza alla rivelazione data di Dio. Dal punto di vista ontologico, Agostino rimane un antico che conferma la staticità e l’immutabilità di fatto dell’ordine cosmologico¹³³, fatto dipendere dall’ipoteca di una volontà originaria, non razionalizzabile e dunque dogmatizzante l’ordine ontologico dato. Pensando alla precedente centralità del tema dell’ambiguità e della *creatio ex nihilo*, siamo di fronte ad una precisa ed inequivocabile auto-ritrattazione.

L’ampliamento effettivo di quest’orizzonte ontologico è ora piuttosto ricondotto all’irruzione della nozione destabilizzante di infinità, che tende a complicare nel tardo nominalismo la traiettoria dell’agostinismo, nel senso dell’assoluta contingentizzazione del creato, che diventa solo uno dei mondi possibili, ampliando indefinitamente l’orizzonte di possibilità ontologiche, e dunque divenendo condizione di possibilità per lo sviluppo di un sapere tecnico-scientifico. La figura cruciale diventa allora, in questo testo, Nicola Cusano, di cui Blumenberg curava nello stesso anno un’edizione di testi¹³⁴. Cusano è infatti colui che, nell’esordio dell’articolo del ’57, con il suo *Idiota*, rappresenta il *terminus a quo* della nuova rivendicazione creativa e poetica moderna (non meramente mimetica) della libertà umana nel processo della conoscenza, nonché lo statuto sempre decostruito, meramente congetturale, del sapere¹³⁵. Per altro, anche nel testo su Copernico Cusano rappresentava già colui che ha preservato la centralità dell’uomo nel suo sistema teologico, quindi l’unità dell’esperienza razionale e il suo diritto di autoaffermazione.

Giungiamo qui forse al culmine della nostra breve ricostruzione: la centralità di Cusano in questa serie di testi non può infatti che rappresentare un punto chiave della presente indagine. Riconosciuto il processo di allontanamento dalle ambiguità dell’agostinismo, che ha finito per essere anche un capovolgimento del giudizio sulla stessa modernità, l’indagine di Blumenberg pare aver seguito in ogni caso la traccia del problema teologico in tutti i testi del periodo finora ricostruito. Che essa giunga dunque a Cusano sembra confermare questa sua intuizione fondamentale della centralità della questione

¹³² H. DEKU, *Possibile Logicum*, in «Philosophisches Jahrbuch» 64 (1955), pp. 1-21.

¹³³ «Aber dieser Begriff [*possibilitas*] tritt hier – wie überhaupt bei Augustin – nur im Zusammenhang der pelagianischen Kontroverse auf, also im Rahmen der Gnadentheologie. [...] Gott steht also gar nicht als Seinsgrund, sondern als Heilsgrund in der Betrachtung. [...] Trotzdem berühren diese theologischen Possibilitäts erwägungen die ontologische Basis der augustiniischen Metaphysik nicht [...]. Nun ist daran nicht zu zweifeln, dass der bereits seit dem Hellenismus in die Kosmogonie eingeführte und von Augustin vollends virulent gemachte Faktor des Willens ein “Störbegriff” ersten Ranges für die Fortgeltung der antiken Ontologie darstellt [...]; doch war es noch nicht Augustin, der sich in seinem Seinsverständnis dadurch so gründlich gestört sah, dass er den vorgegebenen Sichthorizont wirklich irgendwo durchbrochen hatte» (H. BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, cit., pp. 32-33).

¹³⁴ NIKOLAUS VON CUES, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, a cura di H. Blumenberg, Bremen 1957. Ricordo come, non a caso, su Cusano avesse lavorato anche Cassirer, e vi avrebbe lavorato Jaspers: E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Studien der Bibliothek Warburg 10, Leipzig, Berlin 1927; K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964

¹³⁵ «[...] es deutet sich eine neue Prägung des Menschen an, der sich selbst aus dem heraus versteht und seine Geltung rechtfertigt, was er tut und kann – aus seiner „Leistung“ würden wir sagen [...]. Im zweiten Kapitel des Dialoges „*De mente*“ führt der „Laie“ seinen Gesprächspartnern, dem Philosophen und dem Rhetor, vor, was sein eigenes Handwerk, die ihren Mann nur bescheiden nährenden und im öffentlichen Kurs so niedrig notierte Löffelschnitzerei, ihm selbst für sein Selbstverständnis und seine Selbstwertung bedeutet. Zwar ist auch diese „Kunst“ Nachahmung, aber nicht Nachahmung der Natur, sondern Nachahmung der *ars infinita* Gottes selbst, und zwar insofern diese originär, urzeugend, schöpferisch ist, nicht aber insofern sie faktisch diese Welt geschaffen hat. [...] Der Löffel [...] ist doch etwas absolut Neues, ein in der Natur nicht vorgegebene Eidos, und der schlichte „Laie“ ist der Mann, der das hervorbringt: *non enim in hoc imitor figuram cuiuscunque rei naturalis*» (H. BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, cit., pp. 12-13).

del rapporto tra cristianesimo e modernità, ossia dell'interesse per dispositivi teologici di radicalizzazione dell'esperienza della storicità e di decostruzione della metafisica.

La preferenza per il teologo di Cusa rispetto ad Agostino sembra, per altro, testimoniare il motivo decisivo della ristrutturazione complessiva dell'analisi: la riproduzione di un dispositivo teologico (già individuato in Agostino), la *docta ignorantia*, dagli effetti nominalistici, ossia di storicizzazione del senso e di decostruzione di una pretesa metafisica assoluta, inquadrabile però all'interno di un orizzonte *umanistico* moderno in cui si offra la possibilità di emancipare il desiderio di conoscenza umano, rispetto all'ipoteca del volontarismo anti-umanistico agostiniano. Si anticipi qui un passaggio della *Legittimità dell'età moderna* relativo agli effetti della *Sprengmetaphorik*:

«Die von ihm [Cusanus] ausgebildete Sprache und Metaphorik der *docta ignorantia* repräsentieren nicht einen Wissenstatus, sondern eine Praxis, eine Methode, einen Weg zu einem bestimmten Verhalten. Sie ziehen die Anschauung in einem Prozeß hinein, in dem sie zunächst den sprachlichen Anweisungen zu folgen vermag, z.B. den Radius eines beliebigen Kreises zu verdoppeln und dann immer weiter vergrößert zu denken. Aber an einem bestimmten Punkt geht die Anweisung in das nicht mehr Vollziehbare über, z. B. den Radius des Kreises als den größtmöglichen bzw. als unendlichen zu denken, wobei die mit der Vergrößerung des Radius abnehmende Krümmung des Kreises sich der Geraden bis zur Identität nähert und damit Kreisradius und Kreisumfang zusammenfallen. Worauf es ankommt, ist, die Transzendenz als Grenze als Grenze des theoretischen Vollzuges und *eo ipso* als Forderung heterogener Vollzugsmodi „erfahrbar“ zu machen. Der Explosivstoff solcher „Sprengmetaphorik“ ist der Unendlichkeitsbegriff»¹³⁶

Si noti la somiglianza con le pagine giovanili relative alla “sospensione” delle pretese teoretiche operata dalla nozione di trascendenza divina. Ciò che rende esperibile la richiesta di modi eterogenei di “compimento” o attuazione [*heterogener Vollzugsmodi*] rispetto a quello teoretico è proprio l'esperienza della trascendenza come limite assoluto della conoscenza, che la fa “andare a vuoto”. In altri termini, è sempre la trascendenza che – di nuovo – sospende e decostruisce la pretesa del concetto, facendo esplodere il primato dell'aspetto pratico-attuativo rispetto a quello teoretico, quindi della metafora assoluta sul concetto¹³⁷. La differenza è che la vera nozione chiave per intendere la “metaforizzazione” e “tecnicizzazione” moderna del sapere non può essere più l'assolutezza della volontà di grazia di Dio, ma deve essere individuata nel concetto che la sostituisce, quello di infinità, perfettamente conciliabile con il presupposto antropologico autoaffermativo. Questo, infatti, restituisce la finitezza della pretesa conoscitiva umana senza nessuna implicazione passiva o critica rispetto al bisogno di idealità: la mancanza di una realtà “definitiva” si specifica come la condizione stessa della libertà poetica della razionalità umana.

Da un punto di vista storico-critico, dietro la figura di Cusano si deve individuare una traiettoria certamente alternativa a quella dell'agostinismo, risalente piuttosto ad un'impostazione greca post-origeniana e gregoriana¹³⁸ del discorso teologico. Da un lato, questa tradizione è fondata su una

¹³⁶ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M 1966, p. 453. La stessa identica riflessione si trova già in *Paradigmi per una metaforologia*: «Worauf es hier ankommt, ist, die Transzendenz als Grenze theoretischen Vollzuges und *eo ipso* als Forderung heterogene Vollzugsmodi sozusagen „erlebbar“ zu machen. [...] die Transzendenz ist nicht mehr nur „oben“, jede Flucht vor ihr mündet in sie ein. [...] Hier wird deutlich, daß auch die „Wahrheit“ der Sprengmetaphorik, wie wir es für die absolute Metapher herauszuarbeiten versuchen, wesentlich *pragmatisch* ist» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., pp. 176, 177, 179)

¹³⁷ «Die Heterogenität von Begrifflichkeit und Bildlichkeit fällt in sich zusammen, wenn einmal beide als Mittel vorläufiger Anweisungen des Denkens in Richtung auf eine nie ganz zu erreichende, zu vereinnahmende, zu bewältigende Gegenständigkeit gesehen worden sind. Solche Disjunktionen, solche Alternativen verschwinden für die *docta ignorantia* in dem Augenblick, in dem sie sich als Aspekte einer Bewegung herausstellen: *docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit.* [...] Die Polemik zwischen Herrenberger und Cusaner zeigt, dass die wissende Unwissenheit zunächst das traditionelle Schema vom Begriff und Metapher, von Eigentlichkeit und Bildlichkeit der Rede durchbrochen hat» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M 1966, p. 463).

¹³⁸ Per l'inserimento di Cusano in una peculiare traiettoria teologica – divenuta moderna e filosofica – debitrice della originale dottrina dell'*epektasis* di Gregorio di Nissa, cfr. G. LETTIERI, *Materia Mistica, Spiriti, corpi e segni nei cristianesimi delle origini*, [in corso di pubblicazione, Milano 2020], in particolare il capitolo III

reinterpretazione fortemente platonizzante della nozione biblica di “essere a immagine”, che tende ad iscrivere la dimensione divina all’interno del desiderio umano, con l’idea della libertà e autonomia dell’arbitrio, quindi ad attenuare ermeneuticamente il radicale dualismo cristiano tra Dio e mondo, pensando la possibilità di un movimento anagogico verso Dio. Dall’altra, questa stessa tradizione procede però a relativizzare qualsiasi dato ontologico o metafisico come mero stadio provvisorio del rivelarsi di Dio, quindi come mera “cifra” della trascendenza divina, contemporaneamente affermata e trascesa nell’idea di un progresso sempre ulteriore della creatura verso l’infinità di Dio.

Sebbene Blumenberg non ripercorra all’indietro *questa* traiettoria¹³⁹, ma insista piuttosto sul nesso ambiguo di eredità con la tradizione nominalistica, le sue indagini sembrerebbero comunque andare esplicitamente nella direzione di una messa a fuoco della matrice teologica dietro il processo cusano di “congetturalizzazione” del sapere. Egli sottolinea e sottolineerà anche successivamente che quando la verità di Dio diventa meta di un progresso infinito, l’intero ambito della conoscenza comincia a non poter esaurire la sua rivelazione, riflettendo solo tracce o vestigia del divino. Proprio per questo Cusano può suggerire, in senso estremamente moderno, che nel tentativo di sapere usiamo inevitabilmente simboli o metafore: esse non possono più essere intese come meri strumenti accessori, riferimenti analogici ad una realtà conoscibile concettualmente, ad una verità “fuor di metafora”, ma sono contemporaneamente “assoluti”, perché nel complesso non trascendibili da un concetto o da una verità definitiva, e “autodistruttivi”, perché hanno bisogno di essere immediatamente distrutti o superati da una nuova congettura, per perseguire la vera meta infinita della verità di Dio. L’infinito lascia insomma “esplodere” la metafora, come mero procedere ipotetico, ma comunque ineliminabile: un metodo per avvicinarsi alla realtà che comporta la superabilità dello stato della conoscenza in ogni suo momento, e che apre alla dimensione procedurale della scienza moderna e ad una concezione del progresso come sviluppo dello spirito umano¹⁴⁰.

È quindi chiaro perché Cusano risulti straordinariamente significativo per comprendere l’intera riflessione di Blumenberg: nella sua figura si intrecciano le indagini sulla modernità con la ricerca di un paradigma filosofico anti-metafisico che decostruisca le pretese del concetto e riabiliti le legittime prestazioni della metafora e del mito. Nell’anno in cui compare il primo testo esplicito dedicato al progetto metaforologico, contemporaneamente l’indagine sulla razionalità moderna sembra riconoscere nella soglia tra crisi nominalistica e la riflessione di Cusano quel tipo di traiettoria di affermazione del

[*Il corpo di Dio, La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ai Padri*]. Quindi su Cusano come primo di una traiettoria di pensiero religioso liberale, cfr. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia 2009. Ricordo inoltre il lavoro di E. BRIENT, *Immanence of Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington 2002, dove l’autrice considera l’elemento cruciale della tesi blumenberghiana sulla transizione dal medioevo al moderno proprio l’esplosione in chiave immanente del concetto di infinità, quindi Cusano. Seppur consapevole di una possibile linea genealogica antica e medievale del tema dell’infinità e del progresso (da Blumenberg non indagata), passante per misticismo medievale di Scoto Eriugena e di Meister Eckhart, Brient riconduce però questa traiettoria alla riflessione neoplatonica di Plotino, piuttosto che al lato patristico origeniano - in particolare a Gregorio di Nissa - che avrebbe permesso di approfondire il problema dell’immanentizzazione dell’infinito a partire dalla riflessione su un dispositivo cristologico, non solo platonico.

¹³⁹ L’unico riferimento ad essa appare in *Paradigmi per una metaforologia*, ma solo come ad una traiettoria di “teologia negativa” della tarda antichità e del cristianesimo, di marca comunque neoplatonica: cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., pp. 176.

¹⁴⁰ Oltre al già citato E. BRIENT, *Immanence of Infinite*, cit., in part. pp. 97-125, 184-242; cfr. anche E. BRIENT, *Blumenberg Reading Cusanus. Metaphor and Modernity*, in M. Moxter (ed.) *Erinnerung an das Humane*, Tübingen 2011, pp. 122-144: «Learned ignorance [...] is a method for approaching knowledge of the unknowable God, through what Cusanus terms “symbolic investigation”. [...] He immediately Grants that no image or symbol can capture the nature of the infinite God [...] The “truth” of exploding metaphors is essentially pragmatic: it induces an attitude [*Haltung*], a conduct or behaviour [*Verhaltung*], which Cusanus describes as *docta ignorantia*. It is that “unknowing” that “knows” itself as the sign of the hyper enormity of its elusive object. [...] *Docta ignorantia*, as a method for approaching the ever-elusive truth, involves critical reflection on the surpassability of the state of knowledge at any time. [...] Cusanus asserts that human nature, endowed with creative intellect, is in *potentia infinita*, it is infinite in its power of comprehension. But this power must be understood as a process unfolding in time...» (Ivi, pp. 126-134).

moderno che pare consentire di leggere il suo legittimo statuto umanistico, critico-costruttivo, al contempo sensibile alla storicità delle proprie prestazioni. Se il filosofo contemporaneo sarà in grado di risalire a quelle radici metaforiche che guidano surrettiziamente lo stesso discorso razionale, è anche perché diviene consapevole che la razionalità occidentale ha storicamente attraversato un punto di svolta, decostruendo la natura statica e metafisica delle antiche conoscenze cosmologiche. Questa decostruzione, che era stata inizialmente attribuita da Blumenberg ad una traiettoria agostiniana, è ora piuttosto attribuita felicemente alla figura di Cusano: in ogni caso, tuttavia, sembra essere confermata l'intuizione da cui si era partiti, ossia che Blumenberg individui la chiave del proprio pensiero nella decostruzione operata dal contatto delle categorie razionali con l'esperienza culturalmente esplosiva del Dio cristiano.

Proprio a questo punto, tuttavia, un'analisi dei testi deluderà le aspettative e mostrerà che Blumenberg non segue *affatto* questa interpretazione. Rivelativo risulta essere un piccolo passaggio di *Nachahmung der Natur*, a conclusione di una riflessione sul perché il topos dell'imitazione della natura risulti ancora persistente durante la svolta tecnico-poietica moderna:

«Das schöpferische Selbstbewußtsein, das an der Grenze von Mittelalter und Neuzeit aufbrach, fand sich ontologisch unartikulierbar: als die Malerei nach ihrer „Theorie“ zu suchen begann, assimilierte sich die aristotelische Poetik; der schöpferische „Einfall“ metaphorisierte sich als *entusiasmo* und in den Ausdrücken einer säkularisierte *illuminatio*. [...] Das ontologisch fraglos Gewordene bildet eine Zone der Legitimität, in der sich neue Verständnisweisen nur gewaltsam durchsetzen können. [...] Erst im historischen Nachhinein sieht man, was der Versuch der Cusaners hätte bedeuten können, mit der Ironie seines löffelschnitzenden *Idiota* die bestürzende Idee vom Menschen als einem seinsoriginären Wesen zu formulieren, daß sie als notwendige Konsequenz und legitime Explikation der theologischen Auffassung von Menschen als dem gottgewollten Ebenbild Gottes, als dem (in der Hermetik vorformulierten) *alter deus*, hervortrat. An seiner geschichtlichen Wirksamkeit gemessen, ist dieser Versuch, die Neuzeit gleichsam als immanentes Produkt des Mittelalters heranzuführen – ein Unternehmen, innerhalb dessen die metaphysische Legitimierung des Attributs des Schöpferischen für den Menschen nur eine Komponente darstellt –, nicht gelungen. Wir haben den *Idiota* des Cusaners als historischen Indiz, nicht als geschichtsbildende Energie zu betrachten»¹⁴¹

Il nuovo statuto tecnico del sapere è frutto di un'auto-posizione che non trova corrispondenze nella concettualità ontologica e nel linguaggio retorico del mondo che lo precede. Se nel discorso moderno sull'*homo faber* è possibile riscontrare delle continuità con la poetica di Aristotele o con la retorica dell'uomo artista che *imita* e fa emergere dalla natura l'*eidōs*, ciò in realtà è frutto del bisogno di legittimare nel vecchio orizzonte linguistico e concettuale una svolta che non può procedere dalle premesse antiche. Ciò vale soprattutto e a maggior ragione per la stessa riflessione teologica di Cusano, il cui tentativo di giustificare l'essenza originariamente creatrice dell'uomo a partire dall'essere ad immagine del creatore dell'universo è dichiarato come meramente strumentale ad una legittimazione metafisica dell'autorivendicazione umana, che in realtà non deriva e non procede dall'energia genuinamente teologica indicata dall'argomento. Cusano è perciò solo un indizio del movimento di un'epoca, non il testimone dell'energia storica che la produce. Il proposito cusano è giustificare la modernità come prodotto immanente del medioevo, ma come tale esso doveva fallire, dal momento che, per Blumenberg, l'interesse antropologico presente dietro la rivendicazione del diritto ad una assoluta libertà costruttiva dei propri strumenti adattivi e conoscitivi doveva entrare aporeticamente in conflitto con l'ipoteca di pienezza e perfezione ultramondana che deve conservare la trascendenza in un sistema teologico cristiano¹⁴². Non possiamo entrare già qui nel merito dei limiti possibili di questo argomento

¹⁴¹ H. BLUMENBERG, *Nachahmung der Natur*, cit., p. 16.

¹⁴² «Der Cusaner hat in seiner frühen Phase den Versuch Leibnizes vorweggenommen, das Nichtgeschaffenensein des Ungeschaffenen dadurch zu rechtfertigen, daß er die wirkliche Welt als die höchste Form der Realität hinstellt, als Selbstverschwendung des schöpferischen Prinzips, als *Deus creatus*. Aber in diesem vorchristlichen Neuplatonismus ist eine immanente Gegenläufigkeit zweier Elemente der spekulativen Theologie enthalten: einerseits erfordert die maximale Fassung des Begriffs der Vollkommenheit von Schöpfer und Werk zu sagen, Vollkommeneres habe nicht gemacht werden *können*, andererseits erfordert die maximale Fassung des Begriffs der göttlichen Macht zu sagen, kein wirkliches Werk dieses Schöpfers realisiere je das Äußerste dessen,

blumenberghiano: questo motivo sarà infatti ripreso e ampliato all'interno della *Legittimità dell'età moderna*, dove Cusano sarà inserito come vertice iniziale di una svolta epocale che troverà il proprio compimento immanentistico, panteistico e apertamente anti-agostiniano in Giordano Bruno.

Ciò che è necessario osservare, ora, è il profilarsi definitivo di una logica della legittimità dell'età moderna come *positivo* scarto assoluto, come autoposizione e autoaffermazione che non ha bisogno di legittimazione, e che perciò rifiuta la logica dell'assicurazione causale a motivi o contesti di ordine metafisico-teologico. Del tutto inequivocabile in proposito è la prosecuzione del passaggio precedente, dove Blumenberg chiama in causa esplicitamente Nietzsche:

«Denn das Fazit der neuzeitlichen Geistesgeschichte ist der Antagonismus von Konstruktion und Organismus, von Kunst und Natur, von Gestaltungswillen und Gestaltgegebenheit, von Arbeit und Bestand. Das menschliche Schaffen sieht seinen Wirkungsraum sich durch das Gegebene benommen. Nietzsche hat auch diesen Sachverhalt am schärfsten formuliert, wenn er im „Zarathustra“ sagen läßt: daß *wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muß ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische* [GW, s. 149]. Hier ist der Nihilismus funktional dem seinsoriginären Anspruch des Menschen zugeordnet; aber sogleich ist zu fragen, ob nicht das, was hier ein Seinsgesetz ausgesprochen ist, vielmehr die geschichtliche Situation kennzeichnet, in der der Mensch seine schöpferischen Freiheit durch eine bestimmte (eben die hier näher zu ergründende) metaphysische Tradition verstellt findet»¹⁴³

Condizione dell'autoaffermazione è riconosciuta essere la scomparsa dell'ordine metafisico, ma ciò non implica un giudizio inevitabilmente nichilistico sullo sfondo del sapere odierno. La formula di Zarathustra, per la quale “chi vuol essere un creatore nel bene e nel male, dev'essere prima un distruttore e spezzare dei valori”, diventa la legge della nuova libertà moderna, in cui il nichilismo che era stato frutto della decostruzione medievale è diventato meramente strumentale ad una legittima pretesa di originarietà assoluta del fare umano rispetto all'essere del mondo¹⁴⁴. Il fatto che emerga il nome di Nietzsche non solo non lascia dubbi sullo statuto anti-agostiniano del gesto di autoaffermazione moderna, ma suggerisce di più: la piena assunzione e accettazione del carattere anti-teologico, e dunque

was er an Größe und Perfektion hätte leisten können. Aus diesem Dilemma ist nicht herauszukommen» (Ivi, pp. 39-40).

¹⁴³ Ivi, pp. 16-17.

¹⁴⁴ Qui si anticipa un tema, quello della centralità di Nietzsche nella ristrutturazione del punto di vista blumenberghiano, su cui dovremo tornare a riflettere approfonditamente nel V Capitolo. Si noti per ora come questo compiuto capovolgimento si manifesti come perdita di qualsiasi orizzonte ontologico, ma quindi ancora come forma di consapevolezza dello statuto non-naturale del sapere. Non ritengo perciò anticipabile a quest'altezza l'osservazione di O. Müller: «Die Technik ist also ein immanentes Strukturproblem der neuzeitlichen Wissenschaft, das sich in Methodisierung und Formalisierung manifestiert. Dieses Strukturproblem beruht auf einer temporalen Tiefendimension: „Zeitgewinn für Zeitvertreib“, schreibt Blumenberg in der *Beschreibung des Menschen*, „das scheint mir die Grundstruktur in der ganzen Neuzeit zu sein.“ Aus dieser Ökonomisierungstendenz heraus ist die neuzeitliche Technik zu erklären – und nicht mehr als Antithese zu Natur» (O. MÜLLER, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., p. 117). Il che non significa che sia all'opera già un'esaltazione della tecnica come strumento di libertà: cfr. ad esempio B. RECKI, *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 43-53, ed in particolare pp. 48-55, 59-61, dove l'autrice mostra inequivocabilmente che la tendenza oggettivante e distanziante della tecnica è assunta (a partire da Cassirer) come positiva prestazione di dominio sul mondo, di ambientamento e addomesticamento, assolutamente inevitabile da un punto di vista antropologico. Ne deriva che nella decostruzione della teoria per lasciar libera la prassi ne va ora – differentemente da prima – della piena sovrapponibilità tra metafora – come forma di traslazione del senso, di esonero, di *actio per distans* – e la *Werkzeug*: una ragione pragmatica non ha che *strumenti* per elaborare il mondo. L'adozione di Prometeo come figura guida della razionalità umana non può che essere l'ultima, coerente conseguenza di questa posizione nietzschiana. Cfr. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 327-432. Per questo nesso tra metaforologia e storia della tecnicizzazione, cfr. anche D. MENDE, *Histories of Technicization: On the Relation of Conceptual History and Metaphorology in Hans Blumenberg*, in «Telos» 158 (2012), pp. 59-79

anti-cristiano, del nuovo paradigma del sapere¹⁴⁵. Si profila già implicitamente quella che, a mio parere, costituisce l'altra faccia della tesi definitiva del secondo Blumenberg, ed il presupposto costante di tutta la sua riflessione filosofica: l'assolutismo teologico cristiano come nemico dell'autonomia umana, come maniera del tutto fallimentare e nichilista di elaborazione dell'esperienza; il cristianesimo come forza storica di ritardo e di resistenza all'autoaffermazione tramite le proprie risorse razionali, di cui ci si deve definitivamente liberare nell'estremo tentativo di restituire dignità e vigore alle possibilità costruttive della ragione.

Giungere già ora a questa conclusione non può che lasciare interdetti: non si era infatti partiti dall'osservazione che il punto di partenza di Blumenberg fosse piuttosto proprio lo studio dei dispositivi teologici di storicizzazione e decostruzione della metafisica? Cosa conduce a questo completo ribaltamento? Senz'altro bisogna premettere alla risposta la valida considerazione storica di Kurt Flasch, che ha suggerito convincentemente come il pensiero di Blumenberg si trasformi da fortemente pessimista e critico nei confronti della modernità a strenuo difensore della sua legittimità anche in base ad un mutato clima socio-politico, oltre che filosofico, nella Germania del tempo. Se il giovane filosofo aveva addebitato, insieme ad Heidegger e molti altri, le tragedie della guerra ad uno scenario mondiale sostanzialmente cupo, connesso ad una crisi delle élite liberali e della fiducia nel progresso tecnico-scientifico, di cui l'uomo di inizio Novecento si trovava succube e vittima (con la bomba atomica e le ansie per la sperimentazione genetica), lo stato di crescita economica e di rinsaldamento delle istituzioni post-belliche in Germania (e non bisogna dimenticare lo stesso successo personale, accademico del giovane professore Blumenberg), costituisce un nuovo clima generale di fiducia, in cui ora bisogna difendere paradossalmente le istanze progressiste proprio dalla nuova aggressione reazionaria da parte della riflessione anti-moderna¹⁴⁶.

Blumenberg non è del resto mai stato un pensatore esplicitamente anti-moderno e regressivo, piuttosto un diagnosta della crisi, che ha cercato sin da subito di individuare un paradigma che rappresenti delle possibili risorse di razionalità anche nella nostra epoca, e che recuperi la dimensione fondamentale del discorso inconcettuale del mito (e quindi del teologico). L'elemento che è veramente cambiato nel percorso di questo decennio è piuttosto l'orizzonte culturale (e forse religioso) della risposta blumenberghiana, testimoniato esemplarmente dal giudizio su Agostino e sull'agostinismo. Finché su di esso era infatti rimasto un giudizio positivo, l'indagine del filosofo aveva insistito sull'importanza di una decostruzione cristiana e agostiniana della metafisica, che ha epocalmente cambiato il paradigma classico, aprendo la riflessione alla dimensione della storicità. Una sorta di ipotesi "della secolarizzazione" (mai espressa però in questi termini) è perciò il quadro in cui è comprensibile comprendere e correggere la modernità. Se l'autoaffermazione si profilava molto precocemente come il contraltare di un'esperienza di crisi e di precarietà eccessiva delle risorse di razionalità della visione del mondo medievale, si noti che però essa fosse intesa inizialmente *criticamente* e *ambiguamente*, come innesto di un violento movimento di reificazione dell'esperienza, la tecnica. Nel momento in cui l'agostinismo diviene invece il paradigma *tout court* negativo che inasprisce la chiusura del mondo antico, il ruolo del cristianesimo diviene meramente funzionale ad una riscoperta del paradigma storicamente e ontologicamente infondato dell'*Homo faber*, la cui crisi è paradossalmente addebitabile ad un difetto di consapevolezza, piuttosto che alla corruzione della propria radice interna.

¹⁴⁵ «Daß das Selbst sich vergöttlicht, indem es die mittelalterlich Gott zugeschriebene Idee des Schöpfertums vindiziert, sieht auch Blumenberg» (J. FRÜCHTL, *Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 226-243, qui p. 234). Anche se questo non significa che Blumenberg diventi un entusiasta sostenitore del progresso infinito come potenziamento superomistico dell'umano: per lui tale liberazione rimane una maniera per assumere e custodire la propria finitezza, come compito di "guadagnare" tempo: cfr. anche di J. GOLDSTEIN, *Entfesselter Prometheus?*, cit., p. 40: «Man könnte vermuten, der Siegeszug moderner Technik habe sich in einer gradlinigen Entwicklungsgeschichte entfaltet und gründe in einem Akt der Hybris, bei dem der Mensch die Stelle Gottes eingenommen habe. Hat sich nicht der Mensch zum Schöpfer aufgeschwungen und zu einem zweiten Gott – zu einem *alter deus* – gemacht, der sich eine neue Welt, eine Welt der Technik erschafft? Gegenüber der prometheischen Selbstverherrlichung heutiger technischer Spitzenleistungen nehmen sich die Anfängen bescheiden aus».

¹⁴⁶ Cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 250-261.

L'impressione è che il percorso di Blumenberg ruoti intorno ad Agostino e al cristianesimo, e proprio l'identificazione del teologico-cristiano con l'agostinismo finisca per condizionare anche la sua restituzione radicalmente nietzschiana e anti-teologica del nuovo statuto "creativo" del sapere. Suggestivo perciò che proprio l'orizzonte cripto-confessionale, o comunque larvato ideologico del primo Blumenberg, per il quale la modernità è innanzitutto il pericolo della perdita di un orizzonte teologico unitario e armonico, agostiniano, di autocomprensione dell'uomo, condizioni in senso ancora *latentemente ideologico* il suo capovolgimento successivo, per il quale la modernità sarà del tutto anti-metafisica e avrà la legittima pretesa di liberazione da qualsiasi vincolo teologico. Resta pertanto da chiedersi come mai si sia prodotta questa presa di distanza e inversione del giudizio sul cristianesimo. La risposta più semplice, e probabilmente più corretta, deve risalire alle vicende biografiche dello scrittore Blumenberg, al suo probabile processo di allontanamento dalla fede e dall'orizzonte confessionale di appartenenza dei primi testi¹⁴⁷. Ma non ci limiteremo a questa constatazione: al tentativo di rintracciare alcuni indizi per rispondere a questa domanda sotto il profilo teorico sarà dedicato il prossimo capitolo, non prima però di esser tornati in breve sulla tesi metaforologica matura di Blumenberg.

VI. L'apparire del progetto metaforologico di Blumenberg.

Nel 1957 veniva quindi alla luce un primo testo dedicato al progetto di una metaforologia: *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*¹⁴⁸. Dedicato ad una ricognizione storica del paradigma della metafora della luce, esso testimonia quanto l'indagine matura di Blumenberg sia comunque debitrice delle sue primissime intuizioni. Si noti, infatti, che l'indagine si articola intorno ad una metafora niente affatto casuale, quella della luce, che sin dalla dissertazione di dottorato si configurava come quella modalità originaria di significazione del rapporto con il mondo che permetteva di ricostruire la storia della metafisica come segnata dall'ambiguità tra reificazione e decostruzione. L'immagine della luce è qui diventata oggetto diretto dell'analisi quale "cifra" privilegiata per tornare sulla storia della metafisica, che esprime in modo "inconcettuale" il rapporto con la verità¹⁴⁹. L'indagine si articola in maniera molto più ampia rispetto all'exkurs riservatogli nella dissertazione di dieci anni prima: essa comincia da Parmenide e Platone, il primo ad aver formulato la relazione d'identità tra essere e verità come luce, che diventerà ben presto metafisica della luce nel neoplatonismo. Blumenberg amplia poi il discorso alle filosofie ellenistiche, alla ricezione romana di Cicerone, alla questione della metafora della caverna come metafora ad essa collegata. Seguendo un percorso pressoché lineare, anche se con excursus e divagazioni, l'autore descrive poi il processo per il quale la metafora del sole si è prestata ad una precoce ipostatizzazione di tipo emanazionistico, culminata nell'elaborazione neoplatonica e gnostica di una "storia della luce", di caduta e risalita del divino, con la quale è andato perduto il terreno su cui era possibile l'atteggiamento

¹⁴⁷ Blumenberg alla sua morte non ha voluto una sepoltura cristiana: secondo quanto suggerisce U. WOLFF, «*Der Mann, den alle schlagen, diesen schlägst Du nicht*» – *Hans Blumenbergs katholische Wurzeln*, in «*Communio*» 3, Mai – Juni 2014, egli perse la propria fede durante gli anni '50. Il fatto è forse connesso – così riporta Wolff – ad un allontanamento dalla comunità religiosa di Bargteheide, da lui frequentata, in seguito ad un duro conflitto con il padre, in particolare quando quello, sostenuto dal parroco, volle come erede la sua nuova convivente, anziché il figlio Hans. Il racconto di Wolff è originato dal commento ad una lettera, riportata nello stesso numero, H. BLUMENBERG, «*Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben*». *Hans Blumenbergs letzter Brief*.

¹⁴⁸ H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in «*Studium Generale*» 10 (1957), 432-447; citato da Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 139-171. Sullo scritto, che ha attirato l'attenzione su di sé in quanto primo testo del cosiddetto progetto "metaforologico", cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 70-80.

¹⁴⁹ Ivi, p. 140. Si noti come Blumenberg in un testo molto successivo, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981, sosterrà esplicitamente come le storie della ricezione delle metafore non siano storie della metafisica o dell'essere, smarcandosi apertamente da ipotetiche interpretazioni heideggeriane: il fatto che invece egli parli qui di *Geschichte der Metaphysik*, sebbene sia già in atto – come è stato fatto notare – un decisivo slittamento rispetto all'interpretazione heideggeriana originaria, suggerisce quindi una prospettiva in cui lo scarto e l'opposizione rispetto ad Heidegger non sono stati ancora messi definitivamente a fuoco, come avverrà successivamente.

teoretico antico. Rispetto a tale irrigidimento, la figura di Agostino ricopre quindi, nuovamente, un ruolo significativo, avendo consentito di rimetamorizzare l'immagine rispetto alla sua sclerotizzazione, mostrando che l'uomo «non è luce, ma vede nella luce»¹⁵⁰. La luce di Agostino è “*im Rücken*” del soggetto, per questo la sua metafora non è al servizio di un'ascesi estatica che mira a rivolgersi alla fonte luminosa¹⁵¹, ma è connessa alla sua dialettica di conversione, che conserva “*die paideutische Momente der Lichtmetaphorik*”¹⁵², originari della metafora platonica, sebbene ora ripensati alla luce della dottrina della grazia. Sebbene la ripresa delle originarie analisi di Agostino sia evidente, l'argomentazione sviluppata complessivamente è diversa rispetto a quella della dissertazione: la crisi antica è da attribuire semplicemente al fatto di avere ipostatizzato la metafora, “prendendola alla lettera” fino all'irrazionale dualismo cosmologico di luce ed ombra; il merito agostiniano consiste, invece, nel restituire ad essa una dimensione anti-ipostatica. Al contrario dell'abilitazione di sette anni prima, il paradigma teoretico non soffre più di alcuna ambigua critica ma anzi è valutato positivamente come espressione culminante e liberante dell'esperienza antica di senso: l'irrigidimento metafisico è piuttosto un effetto della ricezione dottrinale e religiosa dell'originaria speculazione filosofica. Se permane ancora questo giudizio positivo, nella prosecuzione del testo si sottolinea, invece, come la metaforica tardo-medievale dell'ascolto e dell'ubbidienza, di matrice biblica (a cui anche Agostino contribuisce in maniera decisiva), abbiano oscurato la potenza emancipativa e simbolica della metafora della luce, divenendo strumenti di sistemi teologici di alienazione e di controllo, origine di una nuova deriva metafisica¹⁵³. In particolare, colpisce l'affermazione che la metaforica dell'udito «*die Aufhebung der Freiheit indiziert*»¹⁵⁴: essa viene riconnessa ad un principio gnostico anti-universalista di elezione e di urgenza escatologica, espressa pienamente da Lutero:

«Die gnostische Metapher der „Rufes“ in den mandäischen und manichäischen Lehren weist auf ein dringliches, mächtiger „ergreifendes“ Phänomen des absoluten Anspruchs auf die *μετάνοια* hin als die Sprache der „Erleuchtung“. Luthers Sprache in „*De servo arbitrio*“ spielt die Metaphern des Ohrs gegen die des Auges aus: das Angebot des gnädigen Gottes läßt die Distanz der freien Erwägung, wie sie dem im Sehen Begegnenden gegenüber besteht, gar nicht zu. Das Unerwartete und Ungewärtigte, rein Ereignishafte der Gnade kommt in der Sprache des „Hörens“ heraus. Das Auge schweift umher, wählt aus, geht auf die Dinge zu, dringt ihnen nach, während das Ohr seinerseits von Schall und Wort betroffen und angegangen wird. Das Auge kann *suchen*, das Ohr nur *warten*»¹⁵⁵

¹⁵⁰ «Wichtig ist vor allem, wie Augustinus sich von der gnostischen Lichtmetaphysik distanziert. Er wirft den Manichaeern vor, dass sie *non distinguunt inter lucem quod est ipse Deus, et lucem quam fecit Deus* [*Contra Faustum Manichaeum* 32, 8]; Gott ist nicht einfachhin Licht, sondern er ist *lucifica lux*. Augustinus verzichtet auf die emanative Homogenität des Seinslichtes vom absoluten über das noetische bis zum ästhetischen Licht herab [...]. Mit unseren Worten: *er führt die Lichtmetaphysik auf die Lichtmetaphorik zurück!*» (H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit*, cit., p. 156). Si noti comunque il costante ruolo di Agostino di decostruzione e fuoriuscita dalla metafisica: cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., p. 77. A. Haverkamp, commentando un passo della *Legittimità dell'età moderna* a proposito di Cusano e la teologia negativa, scriveva molto chiaramente: «Der Verweis auf latent negativ-theologische Aspekte bei Augustinus erinnert an dessen *in nuce* metaphorologischen Umgang mit dem Proto-Paradigma des „*Licht als Metapher der Wahrheit*“ von 1956, wo Augustinus „die Lichtmetaphysik auf die Lichtmetaphorik zurück[führe]“, was seine kardinale Rolle für die Metaphorologie zwischen Aristoteles und Kant, hier also genauer zwischen Plotin und dem Cusaner begründet» (A. HAVERKAMP, *Epochenschwelle und Anachronie. Der Umgangene Quintilian*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 239-258, qui p. 252). Eppure, dimenticando i testi accademici, Haverkamp non può rilevare lo scarto e la ritrattazione compiuta dall'analisi blumenberghiana.

¹⁵¹ H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit*, cit., p. 157

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ «Der nominalistische *Fideismus* braucht die Folie der Weltverfinsterung, um wiederum das *credo quia absurdum* herauszutreiben; der *Deus absconditus* lässt die Natürlichkeit der Wahrheit nicht mehr zu» (H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit*, cit., p. 166).

¹⁵⁴ Ivi, p. 162

¹⁵⁵ Ivi, p. 163.

Nonostante, dunque, Agostino conservi questo ruolo di riconversione storicizzante della metafisica in metaforica, la dottrina della grazia elettiva è anche la matrice della delegittimazione della libertà critica e causa della chiusura autoritaria della tradizione, connessa al fideismo teologico biblico. Contro di essa, la metafora della luce si riafferma in maniera massimamente positiva nel mondo moderno, quando viene interiorizzata come lume della ragione umana che procede progressivamente a illuminare la realtà tenuta nell'oscurità dal pensiero medievale¹⁵⁶. La luce diventa "proiezione" del soggetto, come già nella dissertazione, sebbene valutata ora come liberante esperienza fondamentale dell'illuminismo, della capacità costruttiva di apertura del mondo a partire dalla luminosità della ragione.

Al di là del riproporsi variato dell'ormai già fondamentale tema dell'autoaffermazione moderna contro l'immagine teologica del cosmo chiuso, bisogna notare che l'indagine ha uno statuto ambiguo, profilandosi come una sorta di luogo di passaggio dalle prime indagini a quelle successive. Il primissimo Blumenberg aveva per lo più cercato di individuare la dinamica fondamentale di una storia dello spirito occidentale, ed in particolare dell'evoluzione degli slittamenti dell'orizzonte ontologico che permettono di diagnosticare la crisi in cui è caduto il sapere tecnico-scientifico moderno. L'arretrare alla metafora assoluta della luce, o meglio alla sua cifra, era stata una condizione per liberare la storicità di questi orizzonti di senso, ma anche per offrire al filosofo la condizione di possibilità di ritornare a quelle ultime possibilità metafisiche nelle quali si annuncia un paradigma filosofico alternativo, aperto alla storicità, in cui la metafora non "collassa" nel concetto ma costituisce una modalità vivente di significazione inconcettuale. Per questo, come dimostrano i testi su Pascal e sulla scolastica medievale, l'indagine si focalizzava primariamente sulla ricerca di quel dispositivo teologico che fa emergere la latente "assolutezza" della metafora della luce, permettendo di arretrare al rapporto con la storicità umana.

In *Licht als Metapher der Wahrheit* le cose stanno in modo apparentemente diverso: alla tradizione teologica cristiana non è qui riservata nessuna preminenza o originarietà, ma essa viene considerata come uno dei tanti episodi che la ricostruzione attraversa. La storia della metafora non opera una riappropriazione fenomenologica della tradizione per riguadagnarne l'orizzonte originario di possibilità in cui essa deve insediarsi, bensì, più modestamente, intende accedere ad un piano pragmatico ed ermeneutico di descrizione dei cambiamenti storico-culturali di comprensione del mondo da essa custodito. Bisogna porre attenzione a quel paradigma pre-teoretico e pre-concettuale che custodisce l'implicito "orientamento" fondamentale delle teorie filosofiche, ma esso ora si trova "gettato" nella storia in maniera più radicale di quanto facesse la precedente fenomenologia giovanile, radicandolo in un'analitica esistenziale, o meglio in una oscillazione tra *Inständigkeit* e *Distanz*¹⁵⁷. L'orientamento relativistico con il quale si ricostruisce la storia della metafora della luce si basa ora sull'idea che ogni sua configurazione interpretativa non si lasci più ricondurre ad un'alternativa tra bisogno di oggettivazione e disvelamento della storicità, ma che essa sia ancor più radicalmente infondata.

Nel corso della formazione del problema metaforologico si è andata approfondendo la necessità di pensare il ruolo della mitopoiesi come ancora più "assoluto" di quanto non sia possibile all'interno della riflessione fenomenologica heideggeriana. Se si intende arretrare a quelle unità narrative che muovono liberamente l'orizzonte di comprensione della realtà, si deve infatti rinunciare a qualsiasi fondamento "realistico" o intento conoscitivo per la restituzione del loro lavoro di articolazione e nominazione del mondo, come a qualsiasi criterio di autenticità o di fedeltà ad un presunto dato originario dell'esistenza. La metaforologia, per liberare la metafora dalla sua riduzione a mero oggetto di *conoscenza* e rilanciarne in questo modo il suo riferimento pragmatico all'esperienza vivente, si deve liberare dal riferimento all'essere e da ogni presupposta "natura" dell'uomo che lo inserisca in una dialettica tra autentico e inautentico. Lo sguardo si è invertito: non è più rivolto a quelle condizioni di tipo ontologico-esistenziale che permettono di retrocedere e afferrare il senso di attuazione inconcettuale della vita, ma è diretto su

¹⁵⁶ Ivi, p. 167.

¹⁵⁷ Questo, però, delinea anche una peculiare continuità del problema della storicità, come ha sottolineato anche J. C. Monod: «On ne s'interroge qu'à partir de quelque chose qu'on trouve déjà là, dans la situation, à partir d'une facticité que est celle d'un donné, d'une situation porteuse de ses propres questions. Être là sans y avoir été pour rien porte inévitablement à chercher les "raisons" à ce sans-raison, ce sans-fond, [...]. Sur ce point, Blumenberg n'a sans doute jamais démenti l'idée d'une "insistance" de questions que le positivisme peut déclarer mal posée, mais qui ne continuent pas moins de "se" poser» (J.C. MONOD, *Hans Blumenberg*, Paris 2007, p. 47).

quella metafora assoluta che da sempre orienta il discorso filosofico e che può diventare più o meno cosciente all'interno di esso.

D'altra parte, la metafora della luce, ancora in *Licht als Metapher der Wahrheit*, sembra essere al servizio di una "storia dello spirito", una comprensione "archeologica" delle condizioni del discorso filosofico moderno. Sebbene la sua indagine sia molto ampliata, soprattutto riguardo il mondo antico, e faccia cronologicamente salti in avanti e indietro, essa segue la storia della metafora come inserita in "un'unica" evoluzione, in cui si danno fondamentali scarti di senso e la ricostruzione delle condizioni di possibilità di essi. L'accesso che la luce consente alla storia della metafisica pare essere quindi ancora inteso come riattivazione delle possibilità interne di decostruzione e metaforizzazione di essa: la metafora della luce non pare essere davvero solo "una" metafora tra altre, ma "la" metafora assoluta per la comprensione delle possibilità del discorso occidentale – la metafora dell'illuminismo.

Per lo sviluppo della metaforologia, il passo successivo sarà allora prendere le distanze anche da questo privilegio accordato ad un'unica metafora e un allontanamento dai tentativi di ricostruire una genealogia univoca dei pericoli della razionalità moderna. Nel progetto filosofico maturo di Blumenberg, ossia in "*Paradigmi per una metaforologia*"¹⁵⁸, egli rinuncerà esplicitamente a lavorare su un'unica metafora fondamentale, per andare alla ricerca invece di tante "metaforiche" di fondo¹⁵⁹. La storia sarà quindi un orizzonte del tutto aperto e infondato in cui si generano più paradigmi provvisori, e assolutamente contingenti, il cui senso è pragmatico¹⁶⁰, e di cui *la fantasia* diventa la vera sfera catalizzatrice. In ciò viene in chiaro il cambiamento del senso della critica alla metafisica e all'impasse cartesiano della pura teoria, ora non più ontologico-esistenziale, bensì storicistico-relativistico. Non si tratta di porsi dal lato di una "filosofia prima", ma da quello della "distanza" da ogni posizione storica presa in esame. La «metacinetica» degli orizzonti¹⁶¹ esprime ora un modello puramente funzionale-relazione di integrazione tra paradigmi che anticipa il futuro tema della *Umbesetzung*, ovvero della rioccupazione. La

¹⁵⁸ H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6 (1960), pp. 7-142, 301-305; riedito da Suhrkamp nell'edizione commentata da A. Haverkamp, Frankfurt a.M 2013, da cui cito.

¹⁵⁹ Blumenberg amplia la strategia che si limitava all'analisi della metafora della luce, per includerla all'interno di quella su un ambito metaforico più generale riguardante la "qualità energetica" della verità. La *vis veritatis* di Lattanzio, o il sigillo stoico, o la concezione della verità come disvelamento in cui il senso *si dona* illuminando, si basano tutte sulla comprensione traslata del vero come *forza* attiva di convinzione assoluta e omologazione, di presa e di dominio sul soggetto "assoggettato": da un punto di vista pragmatico, bisogna rinvenire nella metafora assoluta soggiacente al concetto di vero una mera questione di autorità o di potere, un fondamento "mistico", di violenza o quanto meno di soffocamento della curiosità: «Kehren wir nun, nach diesem Versuch, den pragmatischen Sinn der absoluten Metapher zu veranschaulichen und methodisch zu erschließen, zurück zur Metaphorik von der Macht der Wahrheit, um auch hier das Verfahren der pragmatischen Interpretation zu erproben. Im umgekehrten Verhältnis zur Macht, die der Wahrheit zugemessen wird, wird das Maß der eigenen Anstrengung um der Wahrheitswillen stehen. Kein Zweifel, daß die Lebendigkeit der Metapher von der mächtigen Wahrheit einen gewissen Quietismus zum Korrelat hat» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., p. 32). Corrispondentemente, alla nudità della verità corrisponderà quindi l'atteggiamento violento, mascolino, attivo della ricerca moderna di autoaffermazione. Cfr. Ivi, p. 73: «Die Metapher der "nackten Wahrheit" gehört zum Selbstbewußtsein der aufklärerische Vernunft und ihrem Herrschaftsanspruch».

¹⁶⁰ «Nach diesen Einschränkungen fragen wir erneut nach der Relevanz der absoluten Metapher, nach ihrer historischen Wahrheit. Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, pragmatisch. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierung ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersetzbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten. [...] Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*» (Ivi, p. 29).

¹⁶¹ «Sie [absolute Metaphern] haben Geschichte in einem radikalen Sinne als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikation erfahren» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., p. 16). Sul tema della storicità della metafora, cfr. P. VANSCHIEDT, *Geschichte in Metaphern*, Berlin 2009, che percorre i diversi meandri dell'interrogazione blumenberghiana, tra storicismo, fenomenologia e antropologia. Su *Paradigmi per una metaforologia*, cfr. in particolare Ivi, pp. 78-95.

metaforologia deve essere concepita come sistematico e storicistico relativismo, al di qua di tutta la tradizione metafisica, che diventa ora «una metafora presa alla lettera», mentre «la differenza tra mito e metafora assoluta sarebbe piuttosto una differenza genetica: il mito porta la sanzione della sua antichissima e inesorabile provenienza [...] mentre la metafora deve presentarsi apertamente come finzione [...]»¹⁶².

Sondando la sottostruttura discorsiva costituita dai traslati assoluti precedente alla cristallizzazione sistematica attuata nella tradizione, il metaforologo apre la possibilità di riattingere archeologicamente all'esperienza vitale che alimenta i concetti storici e le corrispettive visioni del mondo. Ciò comporta la costitutiva «leggibilità» del mondo¹⁶³ e della storia, come «metafora dell'intera esperibilità», in quanto ogni nostra esperienza si costituisce a partire da uno sfondo di significatività articolato inconcettualmente attraverso rinvii, sovrapposizioni e connessioni narrative che ne costituiscono un'irriducibile «scrittura»¹⁶⁴. La funzione simbolica della metaforologia assolve, dunque, il compito di sciogliere un dilemma cruciale dell'*Historismus*, ovvero l'aporia che consiste nell'incapacità di «integrare nei concetti di storia e storicità le idee di storia che ne stanno al fondo, ovvero storia pragmatica e storia concettuale».¹⁶⁵

¹⁶² «Die Unterschied zwischen Mythos und „absoluter Metapher“ wäre hier nur ein genetischer: der Mythos trägt die Sanktion seiner uralt-unergründbarer Herkunft, seiner göttlichen oder inspirativen Verbürgtheit; während die Metapher durchaus als Fiktion auftreten darf [...]» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., p. 111).

¹⁶³ Mi riferisco anche implicitamente al libro del 1981 sul paradigma di leggibilità del mondo come «libro». Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M 1981.

¹⁶⁴ Si è già fatto riferimento ad un confronto possibile con la filosofia di Jacques Derrida, richiamando per esempio A. HAVERKAMP, „Paradigma Metapher, Metapher Paradigma: Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White)“, in R. Herzog – R. Koselleck (hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987, pp. 230-251; C. DE MARIA, *Metaforologia e grammatologia: illeggibilità del mondo e indecidibilità del testo*, in A. BORSARI (a cura di), *Hans Blumenberg...*, op. cit., pp. 109-140; ma anche D. MENDE, *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München 2013, pp. 165-250 : entrambi propensi a vedere profonde consonanze nei due progetti filosofici. È bene però tenere presente come Derrida critichi la possibilità di una metaforologia, in quanto tentativo che rimane sostanzialmente «metafisico», qualora con la metafora sia intesa la metafora assoluta, la metafora-concetto. «La rhétorique classique ne peut donc dominer, y étant prise, la masse dans laquelle se découpe le texte philosophique. La métaphore est moins dans le texte philosophique (et dans le texte rhétorique qui s'y coordonne) que celui-ci n'est dans la métaphore. Et cette dernière ne peut plus recevoir son nom de la métaphysique, autrement que par une catachrèse, si l'on veut, et qui la retrace à travers le fantôme philosophique de la métaphore: comme «non-vraie métaphore». Rêvera-t-on pour autant de quelque méta-philosophie, d'un discours plus général mais de type encore philosophique, sur les métaphores de « premier degré », sur ces non-vraies métaphores qui ont ouvert la philosophie ? Le travail qui s'annoncerait sous le titre d'une telle méta-métaphorique ne serait pas sans intérêt. [...] Le discours philosophique — en tant que tel — décrit une métaphore qui se déplace et se résorbe entre deux soleils. Cette fin de la métaphore n'est pas interprétée comme une mort ou une dislocation, mais comme une anamnèse intériorisante (*Erinnerung*), une recollection du sens, une relève de la métaphoricité vivante dans une propriété vivante. Désir philosophique — irrépressible — de résumer-relever-intérioriser-dialectiser-maîtriser l'écart métaphorique entre l'origine et elle-même, la différence orientale. Dans le monde de ce désir, la métaphore naît à l'Orient dès lors que celui-ci, se mettant à parler, à travailler, à écrire, suspend sa jouissance, se sépare de lui-même et nomme l'absence: soit ce qui est. Telle est du moins la proposition philosophique dans ses énoncés géotropiques et historico-rhétoriques. “Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier”. Et “le génie des langues orientales”, c'est d'être “vives et figurées”» (J. DERRIDA, *La Mythologie Blanche*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324; qui pp. 308; 320-321), Si noti come qui anche Derrida individui – con Du Marsais – nella metafora della luce la “metafora della metafora”, il concetto della metafora (Ivi, pp. 293-307). Per una restituzione del problema vedi anche P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, op.cit., pp. 207-252. Derrida prova invece a pensare una metafora diversa, una metafora ritraentesi che non permette il riappropriamento dialettico: cfr. J. DERRIDA, *Le retrait de la métaphore*, in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, pp. 63-93.

¹⁶⁵ B. MAJ, *Il progetto di metaforologia e l'Historismus*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, pp. 65-107, qui p. 96. «Die Nähe Blumenberg zum Historismus ist augenfällig» (P. BEHERBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., p. 9).

Se la storia non si radica più nelle possibilità ontologiche del soggetto, tuttavia, in base a cosa e come si determinano e valutano gli slittamenti “metacinetici” dell’orizzonte di senso umano? La risposta di Blumenberg si specificherà solo successivamente in modo esplicito secondo l’idea di un orizzonte di tipo antropologico. Già nel 1957 Blumenberg ha però rifiutato di porre la questione dell’essere (e dell’essere-nel-mondo) come inquadramento della sua indagine sulla metafora. Egli non dispiega una “filosofia della storia”, ma si mette in ascolto delle relazioni tra uomo e mondo che si articolano inconcettualmente. Le metafore non sono “accadimenti d’essere”, o manifestazioni – vere e proprie teofanie – dipendenti dalla dimensione avveniente e storica dell’essere, dietro la cui concezione si nasconde evidentemente una “personalizzazione” criptoteologica del fondamento ontologico. Non per questo le metafore sono “prodotti” dell’uomo come di un soggetto cosciente, libero e autonomo: Blumenberg specifica che esse “ci stanno alle spalle”, ossia non sono nella nostra disponibilità cosciente, ma come il linguaggio ci precedono e costituiscono l’apertura del mondo in cui noi stessi ci riconosciamo o meno come soggetti¹⁶⁶. La risposta del filosofo si andrà perciò perfezionando nella ricerca di un paradigma antropologico dell’uomo come animale mancante, esposto sull’“aperto”, che, sulla scia della ricezione del primo Heidegger, permetterà di restituire la dimensione estatica, progettante, in anticipo su sé stesso dell’essere umano, senza però ipoteche di tipo ontologico. La sua soluzione sarà comunque una “naturalizzazione” del *Dasein*: le metafore non sono dispositivi impersonali che segnano univocamente la storia dell’essere, che disegnano una “filosofia della storia” o si inseriscono in una teleologia del pensiero, ma obbediscono a criteri di scarto, selezione e innovazioni di tipo “naturale” e antropologico, sul moderno dell’evoluzione darwinista.

Tutto ciò significherà insediare le prestazioni razionali sul presupposto di un approccio funzionalistico anti-heideggeriano¹⁶⁷: affinché l’orizzonte “pragmatico” possa essere assunto è necessario non solo che venga meno l’idea di un ordine assoluto, ma soprattutto che l’uomo possa rinsaldarsi nella posizione post-kantiana e post “rivoluzione copernicana” della metafisica, come *soggetto* al centro e nuova unità di misura del sapere. Oltre a Husserl, in qualche modo salvato di nuovo dalla critica di Heidegger, il modello teorico di riferimento, individuabile anche grazie al cruciale riferimento, in *Paradigmi*, a Kant, è ora Ernst Cassirer, il quale aveva impresso una svolta originale al neokantismo, spostandosi dall’orizzonte di una teoria della conoscenza a quello più generale di una teoria della formazione dei concetti linguistici¹⁶⁸ che trasforma il problema teoretico su «che cosa possiamo conoscere» nel problema storico-archeologico: «che cosa abbiamo voluto conoscere»¹⁶⁹. Come già notato, sul nome Cassirer la *Blumenberg-Forschung* si è notevolmente e giustamente soffermata, mostrando come egli sia uno dei principali interlocutori di Blumenberg e come il suo progetto metaforologico si possa considerare a pieno titolo come sorto all’interno del solco aperto dalla *Filosofia delle forme simboliche*. I temi cassireriani della funzione espressiva, della gravidanza simbolica, della metafora radicale costituiscono indubbiamente quello sfondo di riflessione entro il quale il nuovo lavoro sulla metafora, sui trasferimenti metaforici e sulla storia dei concetti trova luogo¹⁷⁰,

¹⁶⁶ H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., pp. 91-92: «Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltansicht gleichsam „im Rücken“; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, „kanalisiert“ in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können. Hier läge die Bedeutung einer Systematik der Metaphorologie».

¹⁶⁷ Cfr. H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, cit.

¹⁶⁸ Fondamentale sarà innanzitutto il saggio su *Sostanza e funzione*. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910, ora in *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd VI, Hamburg 2000; Quindi naturalmente anche il *magnum opus*: ID., *Philosophie der symbolischen Formen, I Teil: Die Sprache* [Berlin 1923]; *II: Das mythische Denken* [Berlin 1925]; *III: Phänomenologie der Erkenntnis* [Berlin 1929], ora in *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bdd. XI, XII, XIII [pp. 1-322]; Hamburg 1998.

¹⁶⁹ Perciò, il recupero di Cassirer è sin da subito interno al problema dell’*Historismus*: cfr. B. MAJ, *Il progetto di metaforologia e l’Historismus*, cit., pp. 65-107. Blumenberg parlerà apertamente del proprio rapporto con lo storicismo proprio nel discorso “In memoria di Cassirer”, tenuto nel 1974 in occasione del conferimento del Kuno Fischer Preis. Cfr. anche P. VANSCHIEDT, *Geschichte in Metaphern*, Berlin 2009, pp. 61-69.

¹⁷⁰ Per un panorama sinteticissimo di alcuni degli studi più importanti su Cassirer in Blumenberg, cfr. la nota 101 del primo capitolo: mi permetto di notare solamente l’ambiguità della riflessione cassireriana, la cui

anche nella contemporanea esigenza di connettere criticamente la teoria del mito e della metafora a un'antropologia generale dell'uomo come "animale simbolico".

D'altra parte, mi pare necessario vedere profilarsi, dietro Cassirer, anche un altro nome cruciale, ben più decisivo nell'economia dell'evoluzione del pensiero blumenberghiano: quello di Nietzsche. Infatti, non è possibile non individuare nella nuova retorica della legittimità del sapere artistico, poetico e tecnico-creativo umano di Blumenberg un recupero della fondazione prospettivistica, vitalistica, inconcettuale, persino fisiologica della significazione umana nella volontà di potenza. L'idea che il "concetto" non sia che "una metafora presa alla lettera" non può non convocare sulla scena la riflessione nietzschiana sul bisogno di emancipazione dalla metafisica tradizionale. Del resto, anche in Blumenberg non si dà liberazione della mitopoiesi senza rovesciamento del "nichilismo", senza la totale decostruzione delle garanzie fornite dall'antico cosmo gerarchico, senza l'affermazione dell'eroico afflato della navigazione a vista, nel caos della realtà, in cui non si danno meri spettatori¹⁷¹.

Una tale considerazione ha innanzitutto il merito di spiegare proprio la presa di distanza blumenberghiana da Cassirer sul piano antropologico: il filosofo contesta che la definizione di animale simbolico non sia da integrare in un contesto kantiano-trascendentale, in cui si dà un soggetto puro, libero e autonomo, il cui processo di simbolizzazione mirerebbe teleologicamente alla descrizione e all'afferramento concettuale-scientifico del mondo, bensì piuttosto sia da riconsiderare alla luce della traiettoria di decostruzione del soggetto, ossia da restituire piuttosto come epifenomeno di una complessità biologica, come struttura incoerente, che ha bisogno da sempre di costituirsi colmando un vuoto di assicurazione e di certezza tramite meccanismi di distanziamento, mascheramento, oblio¹⁷².

"metafora" sembra essere tendenzialmente risolta nel processo teleologico di simbolizzazione-elaborazione della realtà che culmina nel concetto. In questo senso, mi pare che il riferimento a Cassirer aiuti a comprendere l'inserimento di Blumenberg nel progetto della *Begriffsgeschichte*, ma non il suo scarto e la sua radicalizzazione del tema dell'inconcettualità. Per un accenno a questa questione cfr. P. STOELLGER, *Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen al Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*, in W. Voegele (hg.), *Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander*. Ernst Cassirers "Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz", Reehburg-Loccum 1999, pp. 108-149; J.A. BARUSCH, *Myth In History, Philosophy Of History As Myth: On The Ambivalence Of Hans Blumenberg's Interpretation Of Ernst Cassirer's Theory Of Myth* in «History and Theory» 50, 3 (2011), pp. 328-340; P. CALONI, *Hans Blumenberg*, cit., p. 97. Naturalmente la questione riguarda anche la ripresa della critica heideggeriana compiuta alla disputa di Davos: ricordo perciò anche la precedente nota 108 del capitolo I.

¹⁷¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 23-26.

¹⁷² «Ernst Cassirer hat in seiner "Philosophie der symbolischen Formen" den Menschen als das *animal symbolicum* beschrieben, dessen originäre Leistung es sei, den äußeren Eindruck als Ausdruck von Innerem umzuverstehen und derart für etwas Fremdes und Unzugängliches etwas anderes, sinnlich Greifbares zu setzen. Sprache, Mythos, Kunst und Wissenschaft sind nach Cassirer Regionen solcher „symbolischen Formen“, die Prinzip nur jenen primären Umsetzungsvorgang von Eindruck in Ausdruck wiederholen. Aber diese Theorie Cassirers verzichtet darauf zu erklären, weshalb die „symbolischen Formen“ gesetzt werden; das Faktum, dass sie in der Kulturwelt in Erscheinung treten, lässt den Schluss auf das *animal symbolicum* zu, das sein „Wesen“ in seinen Kreationen äußert. Eine Anthropologie des „reichen“ Menschen lässt auf der Basis einer gesicherten, zumindest unbefragten biologischen Existenz Schicht um Schicht das Kulturgehäuse der „symbolischen Formen“ emporwachsen. Die Anreicherung der nackten Existenz steht in keinem Funktionszusammenhang zu ihrer Möglichkeit. Aber sofern Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist, hat eine philosophische Anthropologie zum Thema machen, ob nicht die physische Existenz gerade erst das Resultat derjenigen Leistungen ist, die dem Menschen als „wesentlich“ zugesprochen werden. Die erste Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, dass der Mensch existieren kann» (H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971), in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 414-415). Su consonanze e divergenze tra Cassirer e Blumenberg, vedi P. CALONI, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 95-137; C. POLKE, *Symbol, Metapher, Kultur. Beschreibungen des Menschen bei E. Cassirer und H. Blumenberg*, in R. Klein (ed.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 42-57; O. MÜLLER, *Anthropologische Verunreinigungen des Bewusstseins. Überlegungen zu einem Aspekt der phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, in R. Klein (ed.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 101-112; B. RECKI, *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 43-53.

L'evidenziare l'importanza di Nietzsche ha, però, soprattutto l'obiettivo di comprendere la contemporanea connessione con la riflessione sull'età moderna, in cui il filosofo dell'eterno ritorno, come visto, era stato sin da subito apertamente chiamato in causa quale teorico dello scarto e della contrapposizione tra sapere radicalmente anti-metafisico e tradizione teologico-metafisica cristiana. Del resto, ricordo come la lapidaria formula di chiusura di *Paradigmi di una metaforologia* – “la metafisica ci è apparsa spesso come metaforica presa alla lettera; la dissoluzione della metafisica richiama la metaforica a riprendere il suo posto” – sia in realtà un commento all'analisi del recupero nietzschiano della metafora assoluta della sfera quale modello che si sottrae a criteri di razionalità o irrazionalità assoluti, in quanto il cerchio è “una necessità irragionevole, senza alcun riguardo formale, etico, estetico”¹⁷³. Insomma, la metaforologia sorge dentro quel capovolgimento copernicano moderno che è stato nietzschianamente inteso sin dai primi scritti, ma che solo ora acquista totalmente legittimità nella sua pretesa di far saltare qualsiasi punto di vista esterno al principio dell'auto-afferramento e dell'auto-conservazione. Blumenberg, dopo aver criticato la modernità proprio per il suo nichilismo, si pone pienamente all'interno di questo capovolgimento di prospettiva; per questo il suo lavoro filosofico, lungi dall'essere una mera relativizzazione storicistica dei concetti storici, è nel profondo già l'affermazione di un progetto filosofico più ambizioso, che si pensa come liberazione definitiva dalla violenza e pretesa di verità del concetto, e si spinge verso il problema di una teoria generale dell'inconcettualità. In altri termini: Nietzsche serve a ribaltare – ma anche, in tal modo, a *conservare* – la questione del cristianesimo, che diviene ora l'ombra da cui *disambiguare* la modernità.

Ciò si riflette a ben vedere già nell'esposizione programmatica di *Paradigmi*: alla luce delle indagini svolte sino a qui, infatti, il lettore avvertirà forse uno strano effetto di *deja vu* e di contemporanea modificazione della prospettiva. Nell'introduzione, l'autore inquadra *in primis* il compito della metaforologia come quello di una «logica della fantasia», così come la elaborò polemicamente contro lo stesso Cartesio Gian Battista Vico¹⁷⁴. La nuova impostazione si propone esplicitamente di liberare la metafora dallo stato di artificio o mezzo formale, che ora, però, è stato «sanzionato dalla patristica cristiana»¹⁷⁵ – anche se in piena continuità con la lotta platonica alla sofistica –, e intende invece riabilitarla esibendone l'inevitabilità. Per spiegare la possibilità di questi traslati ipotetici, Blumenberg ricorre al paragrafo 59 della critica del giudizio, in cui Kant parla in realtà del procedimento simbolico, attraverso il quale una idea, per la quale non può essere prodotta nessuna intuizione adeguata, viene schematizzata tramite l'insinuazione di una rappresentazione che ha in comune con l'intenzionato solo la «forma della riflessione», ma nessun elemento di contenuto, come nell'esempio dello stato dispotico simbolizzato dal mulino a braccia. Egli non evidenzia, però, il primo contesto di applicazione della tesi kantiana: la conoscenza di Dio¹⁷⁶. Ora il problema della “metafora

¹⁷³ «Daß die Kreisbewegung die „natürliche“ Bewegung sei, hatte bei Aristoteles noch einen ganze Hintergrund metaphorisch-rationaler Rechtfertigung; für Nietzsche bedeutet es das letzte, nicht mehr zu rechtfertigende Prinzip: ... Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit sind keine Prädikate für das All, der Kreis ist eine unvernünftige Notwendigkeit, ohne irgendeine formale, ethische, ästhetische Rücksicht. Die absolute Metapher, so sahen wir, springt in eine Leere ein, entwirft sich auf der *tabula rasa* des theoretisch Unerfüllbaren; hier hat sie die Stelle des nicht mehr lebendigen absoluten Willens eingenommen. Metaphysik erwies sich uns als beim Wort genommene Metaphorik; die Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz» (H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., pp. 188-189).

¹⁷⁴ Ivi, p. 12

¹⁷⁵ Ivi, p. 13. Rimane comunque un riferimento polemico in Cartesio: le metafore assolute evidenziano, infatti, l'esistenza di tropi resistenti allo schema di riduzione cartesiano, che non si lasciano ricondurre al concetto ma allo stesso tempo costituiscono da sempre i percorsi di comprensione o l'orizzonte di significatività dell'esperienza umana, la sottostruttura pragmatica dei concetti stessi.

¹⁷⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* [1790], in *Kant-Werke*, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1974, pp. 294-298: «Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *abhängen* (von oben gehalten werden), woraus *fließen* (statt folgen), *Substanz* (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen), und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d.i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz

assoluta” è quella di un’ipotesi filosofica che si pone obliquamente rispetto a tutta l’impostazione tradizionale del problema: se le metafore assolute si dovessero attestare (come è), bisogna ripensare completamente la distinzione tra enunciati propri ed impropri del discorso, nonché quella stessa di retorica e filosofia, di fantasia e logos. L’intera tradizione teologica deve essere ora sovvertita per la sua tendenza alla restrizione della metafora nell’ambito ristretto della retorica¹⁷⁷.

Nella trattazione seguente il filosofo riprende moltissime delle riflessioni che aveva sviluppato precedentemente, a partire dalla restituzione del moderno carattere di lavoro della conoscenza della verità come derivante dall’infrazione del divieto cristiano. A cominciare dal problema della verità: si veda ad esempio lo sviluppo dell’analisi relativo all’evoluzione della retorica della verità, da potenza di persuasione a nudità esposta alla violenza umana. Anche qui, è proprio nel momento in cui la tradizione teologica inasprisce il proprio carattere eccedente di dono, e imprime il marchio della tentazione e del tabù alla ricerca umana, che allora la metaforica della verità come potenza di persuasione si rovescia nell’idea moderna della violenza che l’uomo deve fare per impadronirsene:

«So kommt es, daß der frühneuzeitliche Typus des Forschens, Spekulierens und Entwerfens geprägt durch die Haltung im „verbotenen Bezirk“ und daß die Wahrheit, sofern sie nicht mit der alten Heilsnotwendigkeit zusammenhängt, sondern einem neuen Ideal der menschlichen Bestimmung zugeordnet ist, noch das Siegel des Versucherischen, Abwegigen, Tabuierten zu tragen scheint. Und hier kehrt sich die ganze Metaphorik von der Macht der Wahrheit um in die Vorstellung von der Gewalt, die der Mensch der Wahrheit antun muß, um sie sich zu gewinnen»¹⁷⁸

Ciò conferma l’idea che la moderna concezione della verità come *actio*, come “da fare” porti il marchio non solo di Vico, ma dietro di lui dei presupposti teologici cristiani che hanno trasformato l’essere del mondo in manifestazione di un’attività divina:

andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann. Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der *theoretischen* Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der *praktischen*, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch; [...] Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten;» Si noti come Kant definisca le intuizioni simboliche come «esibizione indiretta del concetto [...], per mezzo di un’analogia». Per questo «ogni nostra conoscenza di Dio è soltanto simbolica» ed il bello «è il simbolo del bene morale»: gli esempi non sono casuali!

¹⁷⁷ Come scriverà successivamente anche in *Approccio antropologico all’attualità della retorica* (1971) «Rhetorik hat es zu tun mit den Folgen aus dem Besitz von Wahrheit *oder* mit den Verlegenheiten, die sich aus der Unmöglichkeit ergeben, Wahrheit zu erreichen. Plato führte den Kampf gegen die Rhetorik der Sophisten mit der Unterstellung, sie beruhe auf der These von der Unmöglichkeit der Wahrheit und folgere daraus das Recht, das Durchsetzbare für das Wahre auszugeben. Die in unserer Tradition einflussreichste Rhetorik, die des Cicero, geht dagegen vom möglichen Wahrheitsbesitz aus und gibt der Redekunst die Funktion, die Mitteilung dieser Wahrheit zu verschönen, sie eingängig und eindrucksvoll zu machen, kurz: der Sache angemessen mit ihr zu verfahren. Die christliche Tradition schwankt zwischen den beiden möglichen Konsequenzen aus der Prämisse der Wahrheitsbesitz, dass einerseits die göttliche Wahrheit der menschlichen Hilfestellungen rhetorischer Art nicht bedarf und sich in schmuckloseste selbst dar bieten sollte – ein Muster, das sich in jeder Rhetorik der Aufrichtigkeit wiederholt – und dass andererseits ebendiese Wahrheit sich im kanonisierten Gehäuse der rhetorischen Regeln humanisiert» (H. BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in IDEM, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, op. cit., pp. 406-434, qui pp. 406-407). Rimane naturalmente problematica questa restituzione *così netta* del rapporto tra tradizione cristiana e retorica, nella maniera in cui sembra ora *tradire* tutte le originarie intuizioni e, in primis, proprio il caso di Agostino, in cui la dottrina teologica della grazia *ritratta* e inverte il rapporto di subordinazione tra potenza retorica (*persuasio*) e verità ontologica (*doctrina*, in cui assorbire anche la *suasio*), la qual cosa spiega la supremazia della comunicazione indiretta o performativa (ad esempio nelle *Confessioni*) rispetto a quella teologico-dottrinale. Insomma, come mai Blumenberg non trova più in Agostino ciò che sembrava trovare prima? Non era forse partito proprio da qua, ossia dalle *Confessioni*, per parlare della significazione autentica e vivente? Naturalmente intorno a queste domande ruota intorno tutto il presente lavoro, per cui torneremo successivamente a interrogare i motivi e la dinamica del nuovo giudizio blumenberghiano. Per la restituzione di Agostino, cfr. sempre G. LETTIERI, *L’altro Agostino*, cit., pp. 459-483. Cfr. anche G. LETTIERI, *Il differire della metafora I*, cit., pp. 483-526.

¹⁷⁸ H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., p. 35.

«Augustin konnte über das Verhältnis von Tat und Wahrheit sagen: ... *amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio deum imitari quam deo servire anima maluit* (De Musica VI, 40). Das scheint noch ganz in der Linie des antiken Ideals der reinen Theorie als höchster Seinsform zu stehen, deutet aber doch schon das genuin christliche „Mißverständnis“ der von Aristoteles herankommenden Bestimmung des Göttlichen als des *actus purus* in Richtung auf die *actio pura* an, ein Umverständnis, das aus der Schöpfungsvorstellung und ihren Konsequenzen unaufhaltsam angetrieben wird. Blieb auch durch die ganze Scholastik hindurch der konstante Ausdruck *actus purus* beherrschend für die rationale Theologie, so war doch die Pseudomorphose von „reiner Wirklichkeit“ zu „reiner Tätigkeit“ ein längst entschiedener Prozeß, der sich in dem Faktum manifestiert, daß der biblische Schöpfergott wegen seiner Ruhens am siebenten Tage angestrengt verteidigen werden mußte. Der im Sich-selbst-denken ruhende Bewegungsgott des Aristotelismus soll jetzt, indem er sich denkt, *eo ipso* aus dem Nichts schaffen, aber doch nicht, was er denkt [...], sondern ein Anderes, eine Welt, deren Wahrheit er besitzt, indem er sie herstellt. In diesem vermeintlich aristotelischen Modell wird die Verschmelzung von Tat und Wirklichkeit vorexerziert: *unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet* (Thomas von Aquino, *Summa theologiae I q. 16a.1.*). Das gilt konsequent auch für den *homo faber*; ein Haus hängt *secundum suum esse* von seinem Baumeister ab, der allein das Verhältnis von Entwurf und Realität „von innen“ durchschaut und beurteilt: *res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum*»¹⁷⁹

Mi sembra che ciò confermi come la citazione di Vico non sia meramente funzionale ad una critica di stampo anti-cartesiano, ma è intrinsecamente collegata all’affermazione vichiana del potere immaginativo e “creativo” umano come condizione della stessa conoscibilità *moderna* della storia: la blumenberghiana “*verité à faire*”¹⁸⁰ della metafora è quindi comprensibile senza dubbio a partire dal citato presupposto vichiano del “*verum quod factum*”. Questo ora appare, però, come quintessenza di una svolta moderna, post-rinascimentale, in tensione con l’antichità medievale: il nesso dialettico-metafisico viene tralasciato.

La metafora considerata implicitamente come più propria all’autocomprensione della modernità è quella del “mondo incompiuto”¹⁸¹, da “costruire” o inventare, rispetto al quale l’uomo moderno può guadagnare il suo spazio di libertà e di affermazione contro le pretese di definitività e perfezione del cosmo antico¹⁸². Il carattere di progettazione del mondo tecnico ha, però, tra le proprie premesse

¹⁷⁹ Ivi, p. 41

¹⁸⁰ H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., p. 29. Sul “fare la verità” si concentrerà significativamente anche J. Derrida, cfr. G. BENNINGTON – J. DERRIDA, *Jacques Derrida. Circonfession*, Paris 1991, peraltro in connessione con le *Confessioni* di Agostino. Mi limito a sottolineare infatti l’eco significativa dell’espressione “*vérité à faire*” con il “*facere veritatem*” che si trova nel decimo libro delle *Confessioni* («Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus» [*Confessiones* X,1.1]) dove viene in luce la dimensione “performativa”, retorica e storica (che si scrive) della verità, in perfetta consonanza con la restituzione della “verità” della metafora blumenberghiana – con persino un rimando alla questione cruciale fenomenologica del venire in luce e della metafora della luce!). È probabile che Blumenberg prenda l’espressione da Merleau-Ponty. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris 1955, p. 269. Cfr. B. WALDENFELS, *Vérité à faire: Merleau-Ponty's Question Concerning Truth*, in «Philosophy Today» 35, 2 (1991), pp. 185-194.

¹⁸¹ Anche dietro la metafora del mondo incompiuto, però, è possibile porre la questione della sua dipendenza dall’immagine cristiana del mondo, che viene sottoposto all’escatologizzazione del suo “compimento” o della sua perfezione. Su questo tema, cfr. M. ZERRATH, *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011, pp. 79-132.

¹⁸² Cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., pp. 78-90; 140-162. Si noti come Blumenberg nella sua analisi della svolta cosmologica moderna non privilegia esclusivamente Copernico, di fatto *realista* nel difendere il nuovo modello cosmologico con argomentazioni sostanzialmente tradizionali, cioè l’eleganza e l’ordine stoico-platonici del cosmo, nonché contrario alla “metaforizzazione” dei modelli astronomici a mere ipotesi matematiche; né tanto meno Blumenberg predilige Galilei, che pure contribuisce in maniera determinante alla vittoria del modello copernicano con la retorica della stellurizzazione della terra, quanto piuttosto sottolinea l’importanza di Cusano. Questi solo è infatti stato capace di articolare il movimento di neutralizzazione dello statuto cosmologico primario della terra come una stella tra le altre, quindi «di infrangere il potere della metaforica cosmologica sull’autocoscienza», ribadendo la dignità e centralità dell’uomo e liberandola dall’influsso che la metaforica geocentrica le assicurava. Questa auto-comprensione dell’uomo come punto di riferimento indipendente e

irriducibili, la trasformazione operata dall'idea della creazione: anche successivamente, a proposito di Lattanzio, Blumenberg mostra come la "meccanicizzazione" del mondo, la sua riduzione ad "oggetto" d'uso, fatta valere contro la metafora organicista stoica, dipenda proprio dal prototipo della creazione divina, che crea un oggetto la cui legalità impersonale esprime la sovranità del produttore su di essa. Cusano trasferirà poi tale modello sull'uomo creatore nei confronti delle sue produzioni.

«Interessant ist nun, daß sich gerade am Beispiel dieses antiken Wunderwerks der archimedischen *Sphaera* zeigen läßt, daß christlich-theologische Antriebe die Deutungsfunktion des Modells in Richtung des kosmologischen Mechanismus verschoben haben. [...] Laktanz sieht zuerst am Modell der Archimedes-*Sphaera* [...] die eigentümliche Vollkommenheit der mechanischen Schöpfung, die ganz anders von ihrem Urheber bedingt und abhängig ist als der gezeugte Organismus und daher ihren Urheber auch viel eindeutiger bezeugt, dessen dinggewordene Willensvollstreckung sie ist [...]. Hier hat also auch, wie man sieht, der Begriff des physischen „Gesetzes“ seinen theologischen „Interessen“grund. Und Gott sollte seine absolut bedingende Hoheit über die Welt nicht in dieser adäquaten Weise seiner Urheberschaft manifestiert haben: *Deus ergo illa vera non potuit machinari et efficere, quae potuit sollertia hominis imitatione simulare?* (Div. Inst. II 5, 18). Der Mechanismus ist ganz dringliches Eigentum dessen, der ihn konstruiert hat, *oder* (was hier noch nicht zur Diskussion steht) dessen, der Einsicht in die ihn beherrschende Gesetzlichkeit erlangt hat und sich dieser Einsicht zu bedienen weiß. [...] Laktanz spielt sogar ausdrücklich sein mechanisches Weltmodell gegen das organische der Stoiker aus [...]. Die Mechanismus-Metapher gewährleistet eine „klare“ Transzendenz Gottes: die Welt ist als Produkt, nicht als Generat, selbst nichts Göttlichen, sie ist purer „Gebrauchsgegenstand“ [...]»¹⁸³

In un certo senso, è come se si mantenesse un'impronta "teologica" dell'indagine: si noti come persino la riflessione sulla decostruzione della retorica della "nuda" verità paia culminare di nuovo con un recupero della tradizione agostiniano-luterana, con la citazione di Kierkegaard ("Ho bisogno di trovare una verità che sia *per me*"), nella variazione del "*pro me*" luterano, prospettando quindi un punto di vista teologico decisivo all'interno dello stesso movimento moderno di fuoriuscita dal paradigma della violenza costituito dalla pretesa antica di verità oggettiva.

Eppure, l'inquadramento generale dell'opera reinsertisce queste tesi all'interno di un quadro più ampio in cui perdono di decisività e pregnanza, immerse in una trattazione a più direzioni, costruita come una serie di divagazioni. Un'analisi dello scritto del 1960 alla luce dei precedenti lavori degli anni '50 non potrebbe infatti non far risaltare questo preciso aspetto: il taglio dell'opera non è più semplicemente verticale o diacronico, ma anche orizzontale e sincronico; lo spettro delle analisi è diventato polifonico e multifocale. La metaforologia si infila nelle pieghe della storia dei concetti per mostrare gli orizzonti di comprensibilità storici degli stessi, che sono irriducibili al concetto e non sono inseribili in un processo di "approssimazione" al reale. Essi non permettono, dunque, nemmeno di disegnare "una" storia degli stessi, ma solo variazioni e slittamenti irriducibili a qualsiasi teleologia o dialettica dello spirito. Definirei ciò come una forma di *spinozismo* latente del capolavoro blumenberghiano: le metafore ci mostrano che la storia non è fatta di processi di perdita o afferramento di sé, di approssimazione o distanziamento dal vero. Non solo non vi è un solo processo trionfante dello spirito, né una storia della metafisica, ma ciò che restituisce le metafore alla loro assoluta contingenza è, appunto, il non far parte di un unico processo. Esse sono più che altro increspature di senso, che non mirano al concetto e dunque alla conoscenza, ma che piuttosto articolano degli slittamenti di senso che non hanno direzione e necessità: scivolamenti, tagli, fraintendimenti, capovolgimenti. Il metaforologo raccoglie tracce, disegna sezioni trasversali, spaccati, evoluzioni, scarti del senso, ma dietro il suo sguardo si nasconde la legittimazione della curiosità piuttosto che il bisogno della diagnosi critica: l'interesse per l'assoluta

superiore rispetto alla sua inclusione cosmologica, e che permette dunque la ri-metaforizzazione del cosmo, non è stato raggiunto da Galilei: cfr. Ivi, p. 154.

¹⁸³ H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., pp. 95-97. Faccio notare come molte di queste analisi su Tertulliano e Lattanzio, che ampliano quelle su Agostino, sono anticipate da un saggio del '59: H. BLUMENBERG, *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition*, in «Studium Generale» 12 (1959), pp. 485-497. Si è deciso, per comodità, di non dedicare particolare attenzione al saggio, dato che esso ormai è all'interno di un orizzonte storicistico e molte delle analisi sono appunto riprese parallelamente in altri testi: piuttosto, è significativo osservare come queste considerazioni penetrino all'interno del primo testo sul problema della metafora.

contingenza come paradossale gusto della divagazione, come piacere intellettuale estetico, vano però se inteso come attingimento di una verità più profonda. Al di là del mutamento si ravvisa allora l'indifferenza sostanziale del "senza direzione" e del "senza senso" della storia.

Capitolo IV

L'ambiguità della grazia

I. Blumenberg e la letteratura: Kafka diagnosta della crisi moderna

Come si è prodotto questo completo capovolgimento di prospettiva, che ha portato Blumenberg da pensatore critico dell'aridità del sapere tecnico-scientifico, appartenente a un *milieu* religioso cattolico e attratto dalla storia della teologia cristiana, a essere strenuo difensore dell'autoaffermazione moderna nella sua pretesa tecnologica, anti-teologica e anti-metafisica radicale? La risposta a questa domanda non può essere univoca: in essa si devono prendere in considerazione fattori generali, storico-culturali, filosofici, quanto anche più strettamente biografici. In ogni caso è possibile ricostruire quest'evoluzione filosofica anche sotto un altro profilo, oltre a quello già percorso dei testi sulla tecnica e sulla retorica. Come ha già messo in mostra Kurt Flasch, la figura intellettuale del giovane Blumenberg non emerge solo dal lato "ufficiale" della sua produzione scientifico-filosofica, ma anche e soprattutto da un versante secondario, non di minor interesse: quello dedicato alla letteratura. Blumenberg scrive infatti molti articoli dedicati a temi letterari, alcuni dei quali sono editi, altri sono semplici riflessioni a margine di alcune conferenze o seminari da lui tenuti, altri addirittura sono stati pubblicati sotto lo pseudonimo di Axel Colly¹. Egli riflette tanto sui classici di Goethe, Valéry, Dostoyewsky, o dei più recenti Kafka, Eliot, Mann, Jünger, Chesterton, quanto su una serie di romanzi contemporanei, come quelli di Elisabeth Langgässer, degli americani Clives Staple Lewis, William Faulkners, Evelin Waugh e Graham Greene. Proprio attraverso questo genere più disimpegnato, Blumenberg lascia però emergere i tratti fondamentali della propria ricerca, ed in particolare il problema cruciale intorno al quale si sviluppa la sua prima indagine: quello del nichilismo².

Blumenberg lo dichiara apertamente in *Das Problem des Nihilismus in der deutschen Literatur der Gegenwart*, il cui scritto, conservato non datato e con correzioni a mano nell'archivio del *Nachlaß* di Marbach, risale probabilmente al programma di un corso estivo internazionale tenuto a Kiel nel 1950, e tenuto poi nuovamente a Neumünster il 16 Gennaio 1951³. In esso l'autore dichiara infatti che è la letteratura, ben prima della filosofia, a far emergere questa mostruosa, colossale (*ungeheueren*) crisi storica in cui ci troviamo, dal momento che mostra concretamente ed immediatamente quelle esperienze in cui la tradizionale coscienza della realtà si è infranta. Rispetto al nichilismo, il pensiero filosofico non precede, ma segue gradualmente⁴. Anzi si noti come Blumenberg, sul tema della sensibilità al cataclisma dell'epoca nichilistica, pare accordare maggiore privilegio alle letterature europee inglese e francese, e

¹ Gli articoli pubblicati sotto lo pseudonimo di Alex Colly sul quotidiano *Düsseldorfer Nachrichten*, sono stati raccolti e ripubblicati in A. Schmitz – B. Stiegler (hg.), HANS BLUMENBERG alias Axel Colly, *Frühe Feuilletons (1952-1955)*, in «Neue Rundschau» 4 (2018). Ai primi scritti giovanili di Blumenberg su temi letterari la *Blumenberg-Forschung* non ha dedicato particolare attenzione: cfr. solo i recenti lavori di A. FRAGIO, *Hans Blumenberg: filosofia y la literatura entre 1952 y 1958*, in «*Annales del Seminario de Historia de la Filosofía*» 31, 2 (2014), pp. 483-506; e di K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 17-22, 224-231, 240-250, 268-270.

² Relativamente al problema del nichilismo, mi permetto di rimandare al capitolo precedente, il terzo, al primo paragrafo.

³ Ora pubblicato in H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus in der deutschen Literatur der Gegenwart*, in Id., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a.M. 2017, pp. 43-56. Per le indicazioni relative alla probabile datazione, cfr. Ivi, pp. 355-356.

⁴ «Für das Verständnis dieser ungeheuren geschichtlichen Krise, in der wir noch mitten darin stehen, muß nun alles darauf ankommen, jene Erfahrungen, an denen sich das überkommene Wirklichkeitsbewußtsein gebrochen hatte, herauszuheben. Die positive Auseinandersetzung mit dem Nihilismus kann nicht darin bestehen, seine Macht und seine Durchdringung unserer gegenwärtigen Welt zu leugnen oder zu ignorieren, sondern ein Verstehen von Wirklichkeit vorzubereiten, das die ruinanten Erfahrungen des letzten halben Jahrhunderts aufzufangen und im die moderne Kunst und Dichtung die adäquatesten Ansätze; sie ist der philosophischen Analyse fest überall weit vorausgeeilt und hat Phänomene und Probleme sichtbar gemacht, an die sich das Denken nur allmählich heranzutasten vermag» (Ivi, p. 45).

a quella americana più di tutte, dal momento che la letteratura tedesca è dichiarata essere straordinariamente gravata e pregiudicata (*außerordentlich vorbelastet*) dall'impostazione filosofica⁵. Detto da un filosofo, può apparire sorprendente: eppure il senso di tale espressione va restituito a partire dall'interesse che l'autore nutre per l'inconcettuale e per la tematizzazione indiretta.

In ogni caso, il campione massimo di quest'esperienza nichilistica, a cui Blumenberg dedicherà la propria attenzione sin da queste pagine, è in realtà Franz Kafka, i cui tre romanzi "*Il processo*", "*Il castello*" e "*America*"⁶ «possono essere intesi come anagrammi poetici dell'esperienza dell'inobiettivo», ossia del fallimento del modello oggettivante e scientifico di restituzione della realtà⁷. Come si può notare, emerge così anche qui il medesimo nodo della prima ricerca storico-filosofica: la modernità come origine di una crisi di sensatezza derivante dall'impoverimento estremo dell'esperienza, ridotta a mera realtà disponibile secondo misura e numero, e riproducibile sperimentalmente. Ciò che Kafka mette in scena è, infatti, un mondo in cui la sfera della legalità si sfalda in una rigidità surreale e impersonale, in una logica alienante che mostra il lato assolutamente estraniante dell'oggettività, quindi l'inoggettivabile⁸: il grande tentativo della scienza moderna, di comprendere l'uomo e il suo destino, è definitivamente fallito e si è capovolto in totale nichilismo⁹. È per questo che Blumenberg accenna già

⁵ «Man kann nicht gerade sagen, daß die *deutsche Dichtung* der Gegenwart hier eine protagonistische Stellung einnimmt. [...] Jedenfalls haben wir bei uns nichts vom Range der nihilistischen „Verwünschungen des Universums“ in Paul Valérys „Mon Faust“, Eliots „The Waste Land“, oder Faulkners „Wendemarke“ hervorgebracht. Unsere Literatur ist in dieser Hinsicht eine „Literatur des Brennpunktes“, d. h. ihre Kennzeichen sind die der Flucht oder des Sinn und Gestalt beraubenden Schmerzes. Im Gegensatz dazu ist den großen Amerikanern trotz ihrer archimedischen Position gegenüber den Stürmen des Zeitgeistes oder vielleicht gerade wegen dieses Standortes die Gestaltung der furchtbaren Phänomene des nihilistischen Kataklysmas in einer unvergleichlichen Weise gelungen. Dazu kommt ein Weiteres, was man als Philosoph nur ungern ausspricht: die deutsche Literatur der Gegenwart ist in ihrer Gestaltung der Zeitphänomene philosophisch außerordentlich vorbelastet» (Ivi, pp. 45-46).

⁶ F. KAFKA, *Der Prozeß*, Berlin 1925; Id., *Das Schloß*, München 1926; Id. *Amerika*, München 1927.

⁷ «Unter den deutschen Schriftstellern dieses Jahrhundert ist es nur einem gelungen, ein Werk zu schaffen, das mit einer Zeitzündung von fast zwei Jahrzehnten über die ganze Welt hin als gültige Gestaltung unserer Situation, der nihilistischen Situation, angesehen worden ist. Dieser Dichter ist kein Mensch im Brennpunkt; seine Werke entspringen einem an Büro und Stube gebundenen Dasein, dem *Mileu* der Versicherungsbranche, der gesättigten Welt vor dem ersten großen Krieg. Die drei Romane Franz Kafkas „Der Prozeß“, „Das Schloß“, und „Amerika“ lassen sich verstehen als dichterische Anagramme der unabdingbar gewordenen *Erfahrung des Inobjektiven*, und zwar desselben in einer Mächtigkeit, die die Bedeutung aller objektiven Maße und Kriterien verdrängt, zunichte macht» (H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus*, cit., p. 46).

⁸ «Die in Maß und Zahl, in Experiment und Forschung verfügbare, übersichtlich gewordene Welt, der feste Boden eines öffentlichen Daseins, die Sphäre der Gesetze und Wahrscheinlichkeiten derealisierte sich. Das Wirklichste, nämlich das, wovon unser Schicksal im tiefsten bestimmt wird, ist gleichzeitig am wenigsten objektivierbar» (Ivi, pp. 46-47).

⁹ «Für Kafka ist der großangelegte Versuch der modernen Wissenschaft, den Menschen und sein Schicksal zu begreifen, gescheitert» (p. 47). Nella sua restituzione "nichilista", connessa alla questione della tecnica e della ricaduta alienante del prometeismo scientifico, Blumenberg mi sembra chiaramente dipendere da quella di Günther Anders, il cui saggio su Kafka è strettamente legato alla sua reinterpretazione della tecnologia a partire dai temi sia della reificazione marxiana sia della deiezione heideggeriana, il che ci fa guadagnare un punto di convergenza profondo con il primo Blumenberg. Cfr. G. ANDERS, *Pro und Contra. Die Prozess-Unterlagen*, originariamente in «Die Neue Rundschau» 58 1947, pp. 119-157, poi ampliato e incorporato, München 1951 [si noti come, però, lo scritto risalga ad intervento tenuto ad una conferenza del 1934, il cui titolo era "*Theologie ohne Gott*"]. Ricordo, inoltre, come Anders si fosse diretto contro la lettura di Max Brod, che evidenziava il senso religioso della narrativa kaffkiana: cfr. M. BROD, *Nachwort zu ersten Aufgabe*, in F. Kafka, *Der Prozeß*, Berlin 1925, citato qui dalla terza edizione del 1964, pp. 526-538; quindi M. BROD, *Franz Kafka, Eine Biographie, Erinnerungen und Dokumente*, Praga 1937, Id., *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, Winterthur, 1948; ed infine Id., *Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas*, Frankfurt a.M 1959: «In Kafkas Werk findet sich viel Skeptisches, das an den Grundlagen des Glaubens rüttelt. Dennoch ist er kein Dichter des Unglaubens und der Verzweiflung. Er ist vielmehr ein Dichter der Prüfung des Glaubens, der Prüfung im Glauben» (Ivi, p. 5). Quindi successivamente soprattutto H.J. SCHOEPS, *Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas*, in «Die Neue Rundschau» 62 (1951), pp. 21-37. Mi pare comunque utile e prezioso tenere presente anche questo punto di vista, dal momento che Blumenberg individuerà

a quello che sarà un tema più volte ripreso nei suoi articoli: il capovolgimento kafkiano del *Faust* di Goethe, ossia del prototipo moderno dell'uomo che confida nel potere della conoscenza¹⁰.

A colpire è, però, la restituzione di questo infrangersi nichilistico dell'esperienza moderna del mondo come irruzione di una trascendenza abissale, che finisce per impedire la fidezza quotidiana delle relazioni con gli altri, per sottrarre il terreno su cui l'uomo pianifica il proprio vivere e capovolgere la tecnica in un "processo" che egli non riesce più a comprendere, e che lo tiene piuttosto sotto scacco, ossia sotto giudizio, pregiudicandolo ed impedendogli di sottrarsi al proprio destino. L'illusione umana di poter disporre del proprio sapere come strumento meramente tecnico di dominio del mondo si capovolge nella vanità di qualsiasi potere, ed in una "trascendenza" la cui *Übermacht* annichilisce tutto il resto¹¹. L'anonimità di Joseph K. – il protagonista del *Processo* – è emblematica ed equivoca insieme, poiché dietro di essa si nasconde tanto la spersonalizzazione dell'umano, quanto la sua assoluta singolarità di fronte alla trascendenza del giudizio pronunciato contro di lui. All'uomo non rimane più che sottomettersi, obbedire e compiere lui stesso la condanna pronunciata dall'essere: la libertà non è che una finzione dell'immaginazione¹². Il nichilismo è quindi frutto di un'assolutizzazione della trascendenza del senso, che distrugge la possibilità della riflessione e della sensatezza, riducendo tutto a paradosso e scandalo. Blumenberg riassume così i tre tratti fondamentali dell'esperienza nichilistica: singolarità e distanza dall'altro uomo, assolutizzazione della storia, realtà di una trascendenza insolubile razionalmente, istanza che costringe semplicemente all'obbedienza:

«1. die Einzigkeit und Ferne des anderen Menschen. [...]

2. Die Geschichte als ein unableitbares, in sich letztes Geschehen. Die Versuche, das geschichtliche Leben nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, Bedingung und Folge aufzulösen und zu erklären, brechen sich an der unableitbaren Einzigartigkeit geschichtlichen Erfahrung, die sich aus der Vergangenheit eben nicht elementar aufbauen und herleiten läßt. [...]

3. Die Wirklichkeit der Transzendenz als einer rational nicht auflösbaren, aber doch unausweichlichen, zum Gehorsam zwingenden Instanz. Die antriebe, die die Theologie der Gegenwart bekommen hat, eine Injektion kräftigster Belebung, sind ohne diese Grunderfahrung undenkbar»¹³

in Kafka proprio il problema di una teologia svuotata, di una trascendenza nichilistica meta-religiosa che rioccupa quella teologica. Non posso non ricordare inoltre le altre grandi letture filosofiche di Kafka da parte di Benjamin (W. BENJAMIN, *Franz Kafka, Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* [1934], in *Benjamin über Kafka*, Frankfurt a.M 1981, pp. 9-38) e di Adorno (T.W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka*, in Id., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a.M 1955, München 1963², pp. 248-281).

¹⁰ «Die nihilistische Wende, wie sie sich bei Kafka bezeichnet, ist eine Wende gegen Faust» (H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus*, cit., pp. 48-49).

¹¹ «Das Sein ist von Transzendenzabgründen zerrissen, nicht nur in den fernsten metaphysischen Bereichen, sondern schon im Nächsten und Alltäglichen, im Abgeschnittensein des Verstehens von Mensch zu Mensch („Das Ehepaar“). So ist im Sinne des herkömmlichen Anspruches der Objektivität eine Dimension der Erfahrung erschlossen, die nicht obj. „ist“ und nicht sein „kann“, eine nihilistische Dimension, die mit den noch wirksamen Kategorien des neuzeitlichen Seinsverständnisses nicht anerkannt werden kann, in ihrer *Unabweisbarkeit* aber ihrerseits diese Kategorien aus den Angeln hebt, *nihilisiert*. Das Sein ist nicht mehr von dieser festen Verlässigkeit, auf die sich der Mensch für die Errichtung einer ganzen künstlichen Welt berufen hatte, der Boden der Objektivität, der Technik und Wirtschaft, Planen und Handeln der Neuzeit trägt. Vielmehr wird der Mensch seinerseits berufen, in den Strudel eines für ihn unfaßlichen Prozesse hineingerissen; er geht weiter durch seine alltägliche, öffentliche Welt, und ist doch schon verhaftet, vor Gericht gestellt, verurteilt. Er glaubt, eine Sache noch in der Hand zu haben, die ihm längst entrissen ist – sein eigenes Schicksal. Was zunächst als eine suspekta Hinterwelt erschien, die dämmrige Unwirklichkeit des Gerichtes im „Prozeß“, das erweist sich mehr als die alles andere verzehrende und vernichtende *Übermacht* einer *Transzendenz*, vor der „unsere“ Welt zu Nichts zerfällt» (Ivi, p. 46).

¹² «Der Mensch erscheint durchschnittlich, anonym; aber das ist nur seine Vorderseite. In einem tieferen Aspekt ist er einzig, ganz und gar allein, der Ungleichste unter Ungleichen, die absolute Individualität. Freiheit gegen den Ruf der Transzendenz ist nur eine intellektuelle Imagination, es gibt nur eine Freiheit, die Josef K. im „Prozeß“ im allerletzten Augenblick erkennt: mit dem Urteil des Gerichtes eins zu werden, das Messer der Henker selbst zu erfassen und ins sich hineinzubohren» (Ivi, p. 48).

¹³ Ivi, pp. 53-54.

Si noti come appaia un riferimento alla “teologia del presente”, dietro cui si può ipotizzare facilmente la teologia dialettica, con l’immagine del Dio “totalmente Altro”, che si sottrae a qualsiasi presa razionale: anch’essa condivide la medesima tendenza nichilistica a svuotare di senso il mondo, e lasciare come ultima istanza la mera, contraddittoria, richiesta di obbedienza¹⁴. Blumenberg restituisce infatti questa sottomissione come risposta all’urgenza inevitabile di una chiamata la cui origine non è questionabile e che si presenta come pura contraddizione della volontà umana¹⁵: è dunque facile avvertire qui l’eco di una riflessione sulla matrice teologica e al contempo esistenziale-heideggeriana di questa esperienza di cui Kafka è massimo testimone. Del resto, Kafka restituirà questo vissuto di alienazione nella figura del padre assoluto, “irraggiungibile nella sua lontananza, ineluttabile nella sua presenza”, il cui potere dissolve e decostruisce tutte le realtà come apparenze vuote, su cui egli esercita così la sua potenza¹⁶.

L’autore parla esplicitamente di una perdita della sostanza dell’essenza umana, della fatticità come indice, proprio di un’analitica esistenziale, dell’annichilimento dell’essere “oggettivo”¹⁷. In altre parole, Kafka svela – come Heidegger – il ricadere della soggettività moderna dalla pretesa di pieno possesso e sfruttamento del mondo, ritenuto originariamente disponibile all’accrescimento della potenza del soggetto, nella più profonda impotenza dell’essere come risposta ad un destino trascendente. Tenendo conto dei primi capitoli della presente trattazione, in cui si ricostruiva come Blumenberg avesse esplicitamente connesso la *Destruktion* heideggeriana ad una traiettoria teologica di decostruzione della metafisica, non appare quindi più inconsueta e strana l’affermazione che questo processo di “distruzione” della stabilità essenziale dell’essere avvenga a partire dall’evento o dall’annunciarsi di un “Assoluto”, che riduce il mondo al paradosso¹⁸. Il paradosso è infatti esplicitamente designato come “segno dell’assoluto”, che si può manifestare solo nella riflessione “indiretta”, ossia nell’apparire dello “scandalo”:

¹⁴ Si noti una restituzione simile in T.W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka*, cit., pp. 277-278: «Antinomistisch ist Kafkas Theologie - wenn anders von einer solchen die Rede sein kann - gegenüber demselben Gott, dessen Begriff Lessing gegen die Orthodoxie verfocht, dem der Aufklärung. Das ist aber ein *deus absconditus*. Kafka wird zum Ankläger der dialektischen Theologie, der man ihn irrig zurechnet. Ihr schlechterdings Verschiedenes konvergiert mit den mythischen Mächten. Der völlig abstrakte, unbestimmte, von allen anthropomorph-mythologischen Qualitäten gereinigte Gott verwandelt sich in den schicksalhaft vieldeutigen und drohenden, der nichts erweckt als Angst und Schauer. Seine »Reinheit«, dem Geiste nachgeschaffen, den bei Kafka die expressionistische Innerlichkeit als absolute aufrichtet, stellt im Entsetzen vorm radikalen Unbekannten das uralte der naturbefangenen Menschheit wieder her. Kafkas Werk hält den Schlag der Stunde fest, da der gereinigte Glaube als unreiner, die Entmythologisierung als Dämonologie sich enthüllt».

¹⁵ «Kafka wendet die *Unendlichkeit* der Motivation und ihre Aporie vom Quantitativen ins Qualitative: das „Motiv“ im eigentlichen Sinne als das „Bewegende“ des menschlichen Daseins ist nicht eine unübersehbare Komplexion innerer Vorgänge, sondern die unausweichliche Dringlichkeit eines Rufes von nicht befragbarer Herkunft und von niederschmetternder Widerläufigkeit für den Willen des Menschen» (Ivi, p. 48).

¹⁶ «[...] er ist ein „absoluter“ Vater, unerreichbar in seiner Ferne, unentrinnbar in seiner Gegenwärtigkeit. Unter seiner Macht fühlt man alle sonst verlässlichen Realitäten förmlich „verdampfen“; das Bewußtsein einer bodenlosen Nichtigkeit bleibt zurück.» (H. BLUMENBERG, *Der Absolute Vater*, in «Hochland» 45 [1952/1953], pp. 282-284, ora in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 109-114, qui p. 110). G. Anders specificava già che l’esperienza di Kafka rimane pseudo-religiosa, perché il suo nichilismo non può evitare di continuare a rispondere alle domande della teologia: «Il fatto che filosofia e scienza siano state le eredi delle teologie, ma abbiano ereditato soltanto in un modo incompleto; che abbiano ereditato solo la facoltà di dare risposte e abbiano sostituito le risposte, ma non le domande, ha condotto l’uomo in una situazione indicibilmente ambigua» (G. ANDERS, *Pro und Contra*, cit., tr. it. p. 96). Non si vede già qui prefigurato – pur senza essere tematizzato – il concetto di “rioccupazione”? Che Blumenberg lo abbia elaborato anche leggendo Anders?

¹⁷ «Der Mensch ruht nicht in der Substanz seines Wesens (Faktizität als existentialanalytischer Index der annihilatio des objektiven Seins)» (H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus in der deutschen Literatur der Gegenwart*, cit., p. 48).

¹⁸ In maniera allusiva ad Heidegger, G. Anders parla di una “obbligatorietà sospesa”, formale perché “neutrale nei confronti dei contenuti”, e che per questo non consente alcuna libertà e presa di distanza da essa. Cfr. G. ANDERS, *Pro und Contra*, cit., tr. it. p. 92).

«Was bei Kafka für das Verständnis des geschichtlichen Phänomens des Nihilismus mit aller Deutlichkeit zutage tritt, ist eben dies, daß der nihilistische Grundvorgang, der Seinszerfall einer ganzen Weltwirklichkeit, ihre Entwirklichung, immer geschieht durch das Ereignis eines sich ankündigenden Absoluten, einer unbedingten Erfahrung, die die gewohnte Welt als Paradox zerbricht. Dieses Paradox als Kennzeichen des Absoluten ist die Grunderfahrung der Kafkaschen Gestalten; aber sie werden immer nur dieses Kennzeichens ansichtig, das bis zum Äußersten forciert wird, bis zu einer oft unerträglichen Ironie des Ärgernisses. Das Absolute zeigt sich immer nur in *indirekter* Reflektion, *im Widerschein des Skandalon*. Schon die untersten, unwürdigsten Chargen des Gerichtes und des Schlosses entziehen sich in ihrer banal-erhabene *Zweideutigkeit* jedem Zugriff des Verstehens. Für das Absolute ist nur ein Raum ausgespart, eine Dimension furchtbarer Transzendenz vorgesehen – aber dort, wo nun irgendwann die Kraft des unverlöschlichen Seins aufstrahlen sollte, da – auch da – ist „nichts“, eine schreckliche Anonymität zu sein. Die letzte Instanz des Gerichtes, die innersten Säle des Schlosses scheinen – leer. Die Situation des modernen Nihilismus liegt in kahler Unmittelbarkeit vor uns: eine Welt zerfällt in Nichts an neuen, zerstörerischen Erfahrungen, aber diese Erfahrungen enthalten das neue Sein, das sie anzukündigen scheinen, in einer unerträglichen Verborgenheit, von der die ratlose Zeit nicht weiß, ob sie Leere oder Fülle verbirgt»¹⁹

Il passo ci offre una sintesi di molti dei temi fin ad ora trattati: il problema del ruolo storicizzante e decostruttivo dell'assoluto, il paradosso come movimento che rimanda all'impossibilità dell'afferramento concettuale, e che perciò svela un rapporto di ambiguità che si mantiene solo nella dimensione inconcettuale della metafora, della narrazione. Questo modo di rapportarsi al reale è "indiretto", perché sospeso o impossibile risulta quello diretto, nel "riverberarsi", *riflettersi dello scandalo*²⁰.

A ben vedere, neanche il punto di vista esplicito sul problema del nichilismo costituisce un elemento "nuovo" rispetto a quanto finora sottolineato: si ricordi come la dissertazione di dottorato si concludesse con una critica ad Heidegger e al capovolgersi della soggettività moderna in "essere-per-la-morte". Anche nell'articolo del '47 su Pascal, pur individuando nel giansenista quell'esperienza della trascendenza che storicizza ogni valore e riabilita il ruolo dello *Schein* come *Schein*, ossia della metafora e del fenomeno come modalità performative e pratiche di elaborazione della sensatezza, Blumenberg ne riconosceva il merito proprio nel mantenersi sull'orlo dell'abisso, contrapposto agli amanti della "nuda verità", che vengono attratti dalla realtà del caos e del nulla in quanto tale. Non deve sorprendere, dunque, come anche la riflessione sul nichilismo kafkiano manifesti una certa ambivalenza, nell'essere da una parte esperienza della trascendenza storicizzante e, al contempo, capovolgimento e fallimento della modernità, ricaduta nella "nuda verità". Sembra piuttosto che Blumenberg insista sul nichilismo nella sua *ambiguità*: ossia come ricaduta "rivelatrice" di una realtà umana finita, che voleva essere autonoma e potente. Si ricordi, infatti, come l'autore notasse nell'articolo su Pascal che l'apostata e il ribelle si creano con le proprie forze sempre una nuova, propria legalità e si sottopongono ad essa "con imbarazzante severità": la critica in nome della verità è sempre esposta al pericolo di capovolgersi in reificazione. Nella conclusione al testo del '51, l'autore specifica così la produttività della riflessione sul nichilismo per il pensiero: il pericolo che esso rappresenta è anche l'occasione per ripensare il compito e la natura del domandare filosofico nei suoi limiti:

«Man konnte das Phänomen des Nihilismus letztenendes als einen Vorgang der „Entselbstverständlichung“ charakterisieren. Das ist aber eben der Vorgang, der auch die großen epochalen Umbrüche des geschichtlichen Lebens kennzeichnet. Und schließlich der Grundvorgang des philosophischen Denkens: denn wie ließe sich die immanente Aufgabe philosophischer Arbeit wohl treffender charakterisieren denn als die beharrliche Gegnerschaft von Selbstverständlichkeiten, von denen unser Leben und Denken bis in seinen Grund, viel stärker als wir jemals ahnen können, durchsetzt, ja fundiert ist? [...] die Philosophie – in ihrer Möglichkeit, nicht in ihrer tatsächlichen

¹⁹ H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus*, cit., p. 49. Corsivo mio, in questo caso.

²⁰ Rilevante sarebbe evocare qui (anche per complicare la questione) il dibattito sulla natura "anti-simbolica" della prosa di Kafka, che, tramite l'assurdo della propria lettera, evoca la necessità di un'interpretazione ulteriore, ogni volta promessa e al contempo negata dalla narrazione, che ribadisce la sua "letteralità": «Jeder Satz steht buchstäblich, und jeder bedeutet. Beides ist nicht, wie das Symbol es möchte, verschmolzen, sondern klappt auseinander, und aus dem Abgrund dazwischen blendet der grelle Strahl der Faszination. [...] Benjamin hat sie mit Grund als Parabel definiert. [...] Jeder Satz spricht: deute mich, und keiner will es dulden» (T.W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka*, cit., pp. 249-250).

Gestalt – ist eine Haltung geringer nihilistischer Bedrohtheit. Wenn der Nihilismus ein „Sturz“, ein „Verfall“ des Wirklichkeitsbewußtsein ist, dann wird von ihm immer am stärksten bedroht sein, was sich in Ruhe, in Starre, in Sättigung zu halten sucht. Was in dieser Starre als „Unfall“, als Katastrophe widerfährt, als lähmender Shock, das müßte im philosophische Denken aus der Bewegung des Mittvollzugs heraus „aufgefangen“ werden können. Es wird deshalb immer echter Aufgabe philosophischer Besinnung sein, die in der Kunst und Dichtung bezeugte Erfahrung sorgfältig abzuhören und sich von dem als echtes Zeugnis Erkannten in der Richtung des Denkens, des Ansatzes der Fragen bestimmen zu lassen»²¹

Il processo di decostruzione dell'ovvietà della comprensione del mondo caratterizza in realtà i grandi sconvolgimenti epocali della vita storica e lo stesso pensiero filosofico, in quanto scioglimento delle incrostazioni tradizionali che ostruiscono l'accesso del pensiero alla motilità fondamentale dell'esperienza storica. Il nichilismo, seppure shock e catastrofe, può essere quindi colto dal pensiero come occasione per ripensare il compito del filosofo, che non è per Blumenberg quello di retrocedere all'esperienza inquieta ed alienante dell'assoluta impossibilità di qualsiasi sensatezza, come l'analitica esistenziale e l'esistenza kafkiana paiono ambigualmente fare, ma piuttosto quello di far abitare (il “doppio pensiero” pascaliano) i nostri strumenti di significazione da quella consapevolezza dell'impossibilità di un fondamento assoluto e definitivo, che aiuta a comprendere “la direzione del pensiero”. Il nichilismo come effetto di ricaduta della modernità oggettivante è allora un altro tema utile per leggere la prima posizione di Blumenberg come debitrice della riflessione heideggeriana ed esistenzialista, ma anche come *critica* della sua assolutizzazione dell'esperienza della gettatezza e della fatticità, da concepire piuttosto come concetti-limite di un ripensamento in prospettiva genetica delle possibilità della fenomenologia.

Sotto un certo punto di vista, il nichilismo – ricaduta nell'impotenza di chi pensava di essere autonomo e potente – conferma l'ineludibilità di un riferimento al fondamento, che riemerge come istanza di dominio, vuota e assoluta, proprio laddove l'uomo aveva voluto farne a meno. Questo tema è dunque perfettamente esemplare per ribadire la posizione ermeneutico-fenomenologica del primo Blumenberg come tendenzialmente scettica verso la presunzione moderna di autonomia. Egli non identifica affatto (almeno per ora) *la matrice* del nichilismo nell'istanza di una trascendenza religiosa: la sua è una descrizione fenomenologica che vuole interrogare il nichilismo per comprendere la crisi epocale che esso rappresenta *per il moderno*, e non – come in Nietzsche ed in Heidegger – come dispositivo o istanza latente nell'intera storia della metafisica o del cristianesimo. Come scriverà anche poco successivamente, in un saggio composto in occasione dell'edizione della kafkiana *Brief an dem Vater*, la trascendenza di Kafka non è frutto della sua esperienza del padre, nemmeno a livello teologico-religioso, bensì il contrario: la sua è la proiezione sul padre di quella trascendenza senza nome, meta-religiosa, che al massimo ha alcuni caratteri arcaici della divinità dell'Antico Testamento, ma che in realtà è *ben più terrificante* perché “senza volto, senza legge e senza nome”, senza filialità e possibilità di alleggerimento: una trascendenza *non religiosa* che Kafka ha esperito nella sua esperienza nichilistica del mondo e che non ha saputo “rioccupare” con figure divine²².

²¹ Ivi, pp. 54-55.

²² Il saggio su Kafka pubblicato su *Hochland* era stato preceduto da un breve articolo omonimo sul *Düsseldorfer Nachrichten*, che qui citiamo: «Hier liegt vielmehr ein ganz ursprüngliches und tief eingewurzeltens Bewußtsein des Absoluten zugrunde, dem die Erfüllung mit den religiösen Vorstellungen des östlichen Judentums, aus dem Kafka entstammt, nicht gelungen ist und das deshalb antlitzlos, unzentriert, anonym geblieben ist, sich als bleierne Atmosphäre über diese Lebenslandschaft gelegt hat. Aus einer inneren Notwendigkeit hat Kafka die Leere dieser gottlosen Religiosität „besetzt“, zuerst und immer mit dem Vater [...], dann aber auch mit den wechselnden Bildern und Symbolen seiner Dichtungen» (H. BLUMENBERG, *Der Absolute Vater*, in «Düsseldorfer Nachrichten» 8.11.1952, ora in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 105-107, qui p. 106). Cfr. naturalmente anche il successivo saggio: «Ora ist vielmehr umgekehrt das Vatererlebnis nur auf dem Grund eines tief verwurzelten Transzendenzbewußtsein möglich und verstehbar? Das Vater vertritt und verstellt mit seiner gewaltigen Erscheinung das Zentrum eines Welt- und Lebensgefühl, in dem einst die furchtbare Majestät des alttestamentarischen Gottes gestanden hatte und das nun verwaist war. [...] In einer Welt, die der namenlosen Freiheit, der verspieltsten Allmacht ohne Gesetz und Regel, ohne Pfand und Gnade ausgeliefert ist, durchdringt die Sorge der Selbstbehauptung das Dasein bis in seinen Wurzeln und in seinen Grundbestand. [...] Kafka beschreibt nicht eine religiöse Welt, aber auch nicht das reine Gegenteil; er beschreibt das Neue und Einzigartige

Riemerge qui il tentativo filosofico di matrice culturale “cattolica” del primo Blumenberg, ossia riscoprire un equilibrio tra immanenza e trascendenza, tra polo della libertà umana e della grazia, che permetta di salvaguardare l’implicazione reciproca di antropologia e teologia. A ben vedere, infatti, la critica alla teologia “vuota” di Kafka è fatta in nome della ricerca di una possibilità diversa di abitare il nichilismo moderno. Ciò è confermato anche dagli altri riferimenti presenti nel testo, ma anche dal contesto di quegli anni, ossia, come vedremo, dall’interesse per la produzione romanziera di una serie di autori “cattolici”: Evelyn Waugh, Graham Green, C.S. Lewis, G.K. Chesterton. Blumenberg scrive in questo periodo, oltre che sul *Düsseldorfer Nachrichten*, sul giornale “Hochland”, una voce importante del cattolicesimo conservatore, che aveva ospitato pubblicazioni di Romano Guardini, Joseph Pieper, Robert Spaemann, Ernst-Wolfgang Böckendörfer e Joseph Ratzinger²³. Il tema della “demonicità” della tecnica porta allora, quanto meno sottotraccia, l’impronta di uno sguardo conservatore, preoccupato per l’*incapacità* di esperienze autenticamente religiose. Ciò appare anche nel presente scritto, dove oltre al già citato E. Jünger²⁴, si trovano un riferimento a *Die Stadt hinter dem Strom*, romanzo dai toni esistenzialistici dello scrittore Hermann Kasack²⁵, che esprime una visione alienante del mondo dopo la tragedia della guerra e del nazismo in Germania, e al romanzo *Das Unauslöbliche Siegel* di Elisabeth Langgässer, scrittrice berlinese convertita al cattolicesimo, incentrato sulla conversione di un intellettuale e borghese ebreo, ed in cui la fede nella grazia rappresenta l’unica paradossale soluzione del dilemma esistenziale dell’umanità²⁶.

Proprio a quest’ultimo romanzo Blumenberg indirizza una critica significativa, consistente nel fatto che esso prova a salvare *artificiosamente* la possibilità di Dio di fronte alla constatazione dell’assoluto nichilismo contemporaneo. L’umanità di *Das unauflöbliche Siegel* è consegnata impotente alla lotta tra Dio e Satana: essa si rivela “nulla” non solo nei suoi “valori” estrinseci, ma nella sua possibilità intrinseca e nella sua identità stessa²⁷. Tuttavia, proprio questo “assoluto nulla” è la tabula

einer Welt, die sich in ihrer Immanenz ganz erfüllt und absolut setzt und in der es doch noch in furchtbarer Einsamkeit, unter dem Stigma des Ausgeschlossenseins das Drama der „Erwählung“, des „Herausgegriffenseins“ gibt [...]. Und dies begegnet Kafka an der Gestalt des Vaters» (H. BLUMENBERG, *Der Absolute Vater*, in «Hochland» 45 (1952/1953), cit., p. 111). Su questo aspetto della colpevolezza “senza speranza” e senza Dio, che inverte il rapporto comune tra responsabilità, libertà e colpa, cfr. G. ANDERS, *Pro und Contra*, cit., in particolare le parti sulla ritualità atea e senza scopo della ripetizione kafkiana, la sua “religiosità senza religione”. Anders vede in Kafka niente altro un epigono di Nietzsche e della constatazione della morte di Dio, vissuta “religiosamente”: «La situazione non può essere descritta in modo più spietato. Egli è corriere di un re che non esiste. Ed è legato a colui che non esiste attraverso il giuramento di servizio. Vale a dire: Kafka prende alla lettera la situazione sopra descritta, in cui gli ordini (il "giuramento di servizio") sono ancora obbligatori, sebbene colui che li impartisce è stato cancellato. [...] Egli è continuamente pronto a connotare positivamente i ritrovati della sua disperazione. Con la categoria dello "spazio intermedio" ciò è facilmente possibile, tanto logicamente quanto emozionalmente. Lo spazio intermedio infinito (mondo o tempo) acquista il significato supplementare della "irraggiungibilità" di Dio; e questa "irraggiungibilità" (che significa contemporaneamente: Dio non può raggiungerci e noi non possiamo raggiungerlo) si rovescia continuamente in cortocircuiti nella trascendenza, che era stata fino ad ora un attributo positivo di Dio. In Kafka, si ha ripetutamente l'impressione che il fatto di non essere raggiunto dal messaggio di Dio divenga per lui la prova dell'esistenza di Dio» (Ivi, pp. 99-100).

²³ Si veda J. P. KROLL, *Wilde Palmen. Hans Blumenberg frühe Feuilletons in der Zeitschrift "Hochland"*, in «Zeitschrift für Ideengeschichte» 3 (2016); pp. 107-111; A. SCHMITZ – B. STIEGLER, *Editorische Notiz*, in H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 364-365.

²⁴ Riferimento a Jünger si trova già in H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus*, cit., p. 51. Ma si pensi naturalmente anche all’articolo inedito del ’49, di cui si è già parlato: H. BLUMENBERG, *Ernst Jünger als geistige Gestalt*, in Id., *Der Mann von der Mond. Über Ernst Jünger*, Frankfurt a.M. 2007, pp. 9-21; ora anche in Id., *Schriften zur Literatur 1945-1958*, cit., pp. 26-36

²⁵ H. KASACK, *Die Stadt hinter dem Strom*, Berlin 1947.

²⁶ E. LANGGÄSSER, *Das unauflöbliche Siegel*, Hamburg 1946

²⁷ «In einer ganz anderen Weise sind die nihilistischen Erfahrungen in dem bedeutenden Roman von Elisabeth Langgässer „Das unauflöbliche Siegel“ gestaltet, und in ganz anderer Weise wird hier im aufklaffenden Nichts der Grund des Seins wiedergefunden. In der Gestalt des getauften Juden Belfontaine bildet sich ein Brennpunkt aller zeitgebundenen und zeitlosen Kräfte, die die Substanz des Menschen auszehren. Das Menschliche als solches scheint dem Satan, den Dämonen, dem Nichts hoffnungslos hingeworfen zu sein.

rasa su cui interviene il miracolo di Dio, il suo dono di grazia come paradosso, che esercita una misericordia irragionevole e non accetta alcun prezzo, mantenendo la promessa indelebile espressa e sigillata dal sacramento battesimale. Proprio a questa soluzione Blumenberg obietta però di rendere possibile qualcosa che al romanzo sarebbe interdetto: far apparire come esperienza ciò che sarebbe diventato impossibile come tale. In tal senso, romanzo e teologia sono due generi che si escludono, perché il primo “non può vivere del miracolo”²⁸: esso ha a che fare sempre e solo con la realtà sensibile, sicché l’evento della grazia per essere udibile deve apparire alla fine come un evento tra gli altri, come un “incidente”, che come tale è del tutto irreali, a cui si può accennare solamente nella sua eccedenza. Ciò rende la presenza stessa di Dio come “*unwirklich*”:

«Die Dichterin hat sich vor die bestürzende Frage gestellt gesehen, ob in dieser Welt noch sichtbar gemacht werden kann, daß Gott nicht tot ist. Ihre Antwort ist: *Gott* ist das *erscheinende Absurde* für diese Welt. Aber dies darzustellen, nicht nur zu sagen, sondern an der Gestalt vernehmbar zu machen, sprengt die Möglichkeit des Romans. Das Ereignis der *Gnade* ist im Roman ein *Unfall*; da ganz und gar Unwirkliche, so daß die Dichterin sich eines schrecklichen Unwetters bedienen muß, damit sich dies Ereignis wenigstens andeute oder mit dem Blitzschlag verwechseln lassen möge. *Gott* ist hier so *unwirklich*, daß der Held des Romans notwendig in dem Augenblick unserer Anteilnahme entzogen werden muß, da er es mit diesem *Gott* zu tun bekommt. Die Frage „Warum sind wir also nicht Nichts?“ wird zwar beantwortet, aber das fruchtbare *Zeugnis* künstlerischer *Gestaltung* bleibt dieser Antwort *versagt*. »²⁹

Ci troviamo di fronte ad un’indicazione importante per comprendere le riflessioni implicite dell’autore. Blumenberg manifesta immediatamente una diffidenza e una presa di distanza da un’accentuazione grossolana e banalizzante della dottrina della grazia indebita, che diventa perfettamente funzionale ad una concezione nichilistica del mondo. Il problema che essa rappresenta è infatti che quello di separare fede e ragione, Dio e mondo, secondo un rapporto che rende impossibile una mediazione, una soluzione umanamente razionale del rapporto, e per questo conferma il mondo nella sua nichilistica insensatezza. Tale idea della grazia tradisce l’incapacità dell’ipotesi di Dio di restituire senso all’esperienza, diventa mera attestazione dell’assurdità del mondo, di cui essa fa parte. Da un punto di vista antropologico, implicitamente sempre presente nella prospettiva del filosofo, una tale teologia abdica al proprio compito: essa diventa incompatibile con la prospettiva estetica del romanzo e con il suo bisogno di sensatezza. Il Dio di sola grazia diviene un Dio inefficace, che sottrae al romanzo la sua capacità di significazione.

Si noti che la prospettiva di Blumenberg non è genetica: non ricostruisce ancora la matrice storico-ideologica del nichilismo moderno in un dispositivo di tipo teologico agostiniano. Piuttosto, l’esperienza epocale del nichilismo moderno, di sottomissione ad una trascendenza “senza volto”, coinvolge e determina la stessa teologia moderna, ed è per questo che negli stessi anni il filosofo può concentrare il

Rückhaltlos wird die Nichtigkeit des Menschen in ihre letzte Möglichkeit vorgetrieben. Nicht nur daß ihm alles, was er hat: Besitz, Heimat, Ehrbarkeit, Gewissen, Wahrheit, ja seine gestaltliche Identität, all dies verloren geht, er geht sich selbst in einer ungeheuerlichen Art verloren» (H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus*, cit., p. 52).

²⁸ «Es gibt nichts mehr als das Nichts – es sei denn, es gäbe das Wunder, es gäbe Gott, die Paradoxie einer unvernünftigen Barmherzigkeit, einer sich verschleudernden Gnade, die keinen Preis annimmt. Und diesen Glauben, den sie zuvor als Absurdität aus der Welt des objektiv Erwägbar, des erdenkbar Sinnvollen ausgeschlossen hat, besitzt die Autorin. Mag immer der Mensch in seiner Menschlichkeit vernichtet sein – unverlierbar, unauslöslich ist das Siegel des Sakramentes der Taufe. Hier ist das Nichts von allem Anfang an in seinem letzten Griff *gebannt*. Eine solche Dichtung stellt sich eine *unmögliche Aufgabe*: sie muß als Erlebnis erscheinen lassen, was als Erlebnis doch grade unmöglich geworden ist. Sie will einerseits sagen: mag der Mensch in seinem Bewußtsein, als psychisches Selbst auch ganz und gar dem Nichts verfallen sein, das sakramentale Siegel ist unauslöslich an ihm und verbürgt ihm sein ewiges Sein. Was derart geheimnisvoll am Menschen ist, aber für sein Bewußtsein, sein nihilistisches Erleben völlig ausgeschlossen ist, das müßte der Roman dennoch zum Erlebnis machen, weil er keine andere Möglichkeit besitzt, es als Realität zu gestalten. Aus diesem Widerspruch kommt die Autorin nicht heraus; Theologie und Roman schließen sich als Gattungen aus. Der Roman kann nicht entscheidend vom „Wunder“ leben» (Ivi, pp. 52-53).

²⁹ H. BLUMENBERG, *Das Problem des Nihilismus*, cit., pp. 52-53.

suo interesse sul mondo agostiniano medievale come realtà culturale e filosofica in cui invece ragione e fede, mondo e finitezza, bisogno di sensatezza e storia erano felicemente conciliate e davano vita ad una metafisica “autodecostruita” dell’illuminazione personale. Il nichilismo è la crisi in cui si cade dopo la perdita di un equilibrio tra “*Inständigkeit*” e “*Distanz*” nei confronti del reale. Ciò trova conferma in altri importanti testi giovanili, a partire dal lavoro su Kafka come “*Krise des Faustischen*”.

II. Faust tra nichilismo e grazia

Die Krise des Faustischen im Werk Franz Kafkas è un altro degli scritti del lascito di Marbach, datato Febbraio 1951, e risale ad un seminario tenuto presso la *Goethe-Gesellschaft* il 22 Febbraio di quell’anno³⁰. In esso, Blumenberg sviluppa ampiamente un tema che era stato precedentemente solo accennato: ossia l’esperienza di Kafka come crisi del “faustiano”. Perché Faust?³¹ Precisando che con “*Faustische*” non intende riferirsi direttamente al *Faust* di Goethe, ma a ciò che esso ha rappresentato per la cultura successiva³², l’autore vuole evidenziare il senso del termine come condensato simbolico dell’epoca moderna: ossia un secolo della fiducia illimitata nel potere della conoscenza e della capacità tecnica, nel superamento della debolezza e finitezza umana nel progresso del sapere e nell’ordinamento razionale del mondo³³. Kafka ne mostrerebbe dunque il totale fallimento, denunciando il processo di oggettivazione e reificazione del mondo come traiettoria alienante di disumanizzazione, di *reductio ad absurdum* di qualsiasi valore e possibilità di sensatezza. Blumenberg introduce la figura dello scrittore in termini nietzschiani, come una violenta scossa che risveglia dal torpore dell’illusione apollinea in cui era caduto l’uomo contemporaneo³⁴.

L’autore si dedica ora ad un’analisi dettagliata di alcuni dei motivi e dei passaggi kafkiani che maggiormente rendono evidente questa crisi, a partire dall’incompiuto romanzo *Der Schloss*, il cui protagonista è simbolicamente un agrimensore che è stato chiamato per lavorare alle dipendenze di un castello, dove si presenta nell’ingenua pretesa di trovare lavoro, casa e successo, confidando nella giustizia e nella proporzione tra proprio impegno e rendita. La sua confidenza illusoria nelle proprie possibilità viene, tuttavia, sin da subito infranta dall’impossibilità di qualsiasi gerarchia e ordine razionale che consenta l’ascesa verso il castello stesso³⁵. Il villaggio e i suoi abitanti sono sotto il

³⁰ H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen im Werk Franz Kafkas* (1951), in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 57-73.

³¹ Come ha notato giustamente K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 224-231, il tema del Faust appare per la prima volta in un saggio non pubblicato su Paul Valéry, del 1949, e conservato a Marbach probabilmente connesso a delle relazioni che tenne Blumenberg presso la *Goethe-Gesellschaft*. Il saggio è infatti dedicato al *Mon Faust* di Valéry, e si concentra sulla fine ironica del mito di Faust, che nel mondo contemporaneo ormai non può che risultare anacronistico. Il tentatore può avere un proprio ruolo solo in un sistema scandito dalle alternative di bene e male, al di qua e al di là. Il Mefistofele di Valéry è quindi ormai un personaggio irreali, indietro con i tempi, la cui inquietudine per l’uomo è stata ormai superata dalla prospettiva di insensatezza del nichilismo. Come si può notare si affaccia già il tema della fine del prototipo faustiano nella fine nichilistica della modernità.

³² «Die Unterscheidung zwischen des „Faustischen“, dessen Krise zur Sprachen kommen soll, und dem „Faust“ des Goetheschen Werkes, zwischen der Reflexion der Faustgestalt im Bewußtsein des ersten nachgoetheschen Jahrhunderts und der genuinen Gestalt der Dichtung selbst» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, p. 58).

³³ «Ein Jahrhundert, das an Erkenntnis und Können seinem eigenem Willen nichts als endgültig versagt zugegeben hätte, das ein grenzenloses Vertrauen in die beinahe automatischer Zuordnung von wissenschaftlich-technischer Anstrengung und Leistung und Erlösung von der Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Natur besaß, glaubte eben in der Faustgestalt sein genauesten Symbol, seine erleuchtetste Selbstdarstellung gefunden zu haben. Wenn ich von der Krise des Faustischen spreche, dann meine ich das Hineingezogenwerden der Faustgestalt in den Zweifel an diesen geschichtlichen Grundlagen unseres Selbstbewußtsein» (Ivi, p. 58).

³⁴ «[...] hinter der Täuschung des apollinischen Schlafes ist die Wahrheit des Todes sichtbar geworden» (Ivi, p. 58).

³⁵ «Der Fremde auf der Brücke, im Übergang in die Sphäre seines Schicksals, das Dorf, in das er als Landmesser berufen worden ist. Das Dorf steht unter der Herrschaft des Schlosses, aber nicht nur im Sinne eines sozialen Feudalverhältnisses, sondern im Sinne der totalen Unterwerfung aller, auch der inneren Existenzbedingungen unter diese Souveränität, deren Verfügungen sich jeder Einsicht und Begründbarkeit

dominio del castello nel senso dell'assoggettamento totale delle condizioni d'esistenza, obbediscono, senza chiedere ragioni, a regole assurde, per cui la fidatezza e la sensatezza connesse a realtà calcolabili e prevedibili si dissolvono di fronte al potere assoluto della sottomissione richiesta. Definire colpa questa condizione può valere solo in senso traslato, perché qui mancano le condizioni razionali perché il termine abbia senso, quelle di un'etica³⁶: non si può giudicare il romanzo di Kafka moralisticamente. In questo quadro alienante, Blumenberg specifica che la vita perde il proprio carattere di autoaffermazione:

«Das Leben verliert den Charakter der Selbstbehauptung, der Leistung, des Sich-Durchsetzens. Aber gerade dies wird der Fremde bis zum letzten Atemzuge *nicht* voll *begreifen* können; und deshalb fühlt sich der Leser eben mit dem Fremden solidarisch, weil auch für ihn die Welt des Dorfes unter der Herrschaft des Schlosses die Fremde ist»³⁷

L'uso del termine *Selbstbehauptung* è fortemente indicativo: per Blumenberg il problema dell'autoaffermazione è connesso sempre alla situazione di pericolo, di imprigionamento all'interno di una realtà opprimente, di totale povertà simbolica e conoscitiva. Così è altresì interessante che questa condizione sia "non pienamente afferrabile": la *Unbegrifflichkeit*, l'*inconcettualità*, si manifesta laddove il movimento espansivo e autoassicurativo del *begreifen* è impedito. Anche nel prosieguo del testo, Blumenberg parlerà di confronto con l'*Unbegrifflichen*, come ciò di cui l'uomo kafkiano non può più diventare signore:

«gerade die furchtbare Fremdheit der Welt verstrickt den Menschen immer tiefer in ihre Fesseln, zwingt ihn zu einer verzweifelten Auseinandersetzung mit dem Unbegrifflichen, dessen er nicht Herr zu werden vermag»³⁸

A conferma di quanto emerso precedentemente, assolutismo e decostruzione del concetto si corrispondono, sono l'uno la causa dell'altro. Ma proprio all'estremo del processo di decostruzione e di radicalizzazione dell'inconcettualità sorge anche il problema della legittimità dei tentativi di afferrare e assicurarsi a qualcosa di saldo da parte dell'uomo. Da un lato, la decostruzione del *Begriff*, del concetto, avviene come rilancio della passività dell'uomo rispetto al reale; dall'altro, però, Blumenberg difende la necessità e la legittimità del bisogno umano di "aggrapparsi" a qualcosa – seppur provvisorio – di fronte all'abisso del nichilismo. Come detto, il filosofo deve assecondare il movimento di decostruzione interno alla storia del pensiero occidentale, non però per radicalizzarsi nella situazione di totale estraneità e inconcettualità di cui parla l'esistenzialismo³⁹, ma per rifondare le sue prestazioni di senso nel loro carattere performativo, e legittimo, di sostegno ai bisogni antropologici. Per questo, la decostruzione teologica è massimamente ambigua, perché da un lato sembra consentire l'apertura di un orizzonte depotenziato e anti-metafisico di sensatezza, dall'altro, se assolutizzata e portata alle proprie

entziehen. [...] Dieser neue Landmesser kommt in das Dorf mit dem selbstverständlichen Anspruch, hier Arbeit, Recht und Heimat zu finden, aufrechenbare Beziehungen zwischen Leistung und Ertrag, Streben und Erfolg. Aber vom ersten Augenblick an wird ihm dieser rationale Zusammenhang brutal zerstört: nicht einmal der an ihn ergangene Auftrag als Landmesser wird anerkannt, von der scheinbar schrankenlosen Willkürmacht des Schlosses her lösen sich alle Realitäten auf, werden alle Normen sinnlos» (Ivi, pp. 60-61).

³⁶ «Die Welt, in der man lebt, als Ganzes nicht zu verstehen, nicht anzuerkennen, das ist eben ein so abgründiger Sachverhalt, daß man ihn ethisch gar nicht mehr als „Schuld“ bestimmen kann, und dennoch ist ja dabei das Entscheidende verfehlt, die Urvoraussetzung des rechten, und damit auch des ethischen Lebens. So wird man in allem einzelnen immer wieder die Behandlung des Landmessers als schreiende Ungerechtigkeit empfinden – aber nur, weil man sich selbst nicht in diese Welt radikal zu versetzen vermag, weil man selbst, als Leser, als *moralisch Urteilender*, *Fremder* ist» (Ivi, p. 61).

³⁷ H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, pp. 60-61.

³⁸ Ivi, p. 67.

³⁹ Nella parte finale del testo di G. Anders, egli sintetizza il suo giudizio su Kafka con una serie di brevi definizioni, di cui una mi pare fulminante nell'ottica blumenberghiana (ipotizzando che egli lo conoscesse, come è stato fatto): «Vuole andare nel mondo; ma naufragando per principio» (G. ANDERS, *Pro und Contra*, cit., tr.it. pp. 115): in fondo tutta la riflessione di Blumenberg sarà una decostruzione della posizione del puro spettatore, ma anche un'affermazione del suo diritto a autoconservarsi e non naufragare.

estreme conseguenze decostruttive, essa conduce al paradosso⁴⁰ e a soffocare la legittima *Selbstbehauptung* umana.

La modernità e il Faust rappresentano evidentemente delle illusioni, perché nell'autoaffermazione faustiana non è riuscita la messa al bando dell'esperienza dell'estraneità: nella rivendicazione della piena signoria rispetto al mondo, l'uomo si misconosce del tutto nelle sue autentiche possibilità. L'elemento faustiano che permane nel romanzo è l'aver elevato il mondo a contesto regolabile da leggi e assicurabile tecnicamente, una *Neugestaltung*, che possiamo restituire sotto il termine *Technik*, e con l'idea del primato del concetto: che la conoscenza si accresca continuamente, che tramite essa l'uomo incrementi il proprio dominio sulla realtà, oltre qualsiasi scrupolo e senso di colpa, che egli riduca il mondo a risorsa disponibile, patria universale, diventando "assolutamente libero" rispetto a qualsiasi condizione data, sono le premesse del mondo contemporaneo⁴¹. La ricerca dell'assicurazione assoluta di una giustizia distributiva e di una proporzione tra investimento e resa ha però dovuto mettere fuori gioco i termini di grazia e dono, su cui invece si era fondato l'ordine teologico medievale, riservando alla religione un ruolo marginale⁴². È evidente che Blumenberg dà una lettura *del tutto* reattiva e anti-teologica del mondo moderno, al fine di operare una violentissima critica (!): Franz Kafka ha infatti messo in luce che proprio questa autocomprensione moderna è parziale e distorta, provocando l'annichilimento dell'uomo⁴³.

Proprio a proposito del rapporto aporetico tra autoaffermazione e grazia, l'autore osserva che questa crisi è in realtà presente esplicitamente sin nel *Faust* goethiano⁴⁴:

⁴⁰ Blumenberg ripete qui che «Das Paradox, ja das Skandalon wird zum Ausweis des Absoluten» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, p. 71).

⁴¹ «Was bedeutet dieses Fremdsein, in dem der Held des Romans und der Leser immer wieder ihre Gemeinsamkeit erfahren? Es bedeutet, in einer vorgehenden Formel ausgedrückt, ein fundamentales Selbstmißverständnis des Menschen hinsichtlich seiner Möglichkeiten in der Welt, letztendes hinsichtlich seiner *Freiheit*. Und hier nun wird erstmals sichtbar, was Kafkas Landmesser K. mit dem Faustischen und seiner Krise zu tun hat: die reinste Ideation des Selbstmißverständnisses, aus dem heraus K. lebt, ein Fremder ist und bleibt, und woran er schließlich zugrunde geht, ist das Faustische. [...] Es besteht in der Erhebung einer partiellen, faktischen *Erfahrung* zu einer totalen *Selbstverständlichkeit*. Es ist die entscheidende Tat der Neuzeit, daß sie die Welt als gesetzlichen Zusammenhang zu begreifen versuchte und daß sie von dem ständig wachsenden Bereich der gesetzlich formulierten Erkenntnis aus den ganzen Raum der Lebenspraxis neu gestaltet hat, eine Neugestaltung, die wir unter dem Begriff der „Technik“ zusammenfassen. Ein ganz neues und einzigartiges Bewußtsein ist so entstanden, das wir als solches nicht mehr wahrhaben können, weil es die fraglose Form unserer Weltbeziehung geworden ist: daß wir einen sich ständig vermehrenden Fonds von Erkenntnis der Wirklichkeit besitzen, mit dessen Hilfe wir in zunehmender Sicherheit, die sich auf eine endgültige und absolute Vollendung hin integriert, die Wirklichkeit meistern, beherrschen, in unsere Gewalt bringen können. [...] Das „Faustische“ hieran ist, daß sich der stürmische Erkenntniswille der Studierstube über Schuld, Magie und Irrungen hinweg in die Gültigkeit der technischen Weltgestaltung steigert und in ihr Genügen und Erfüllung findet. Was goethische Faust am Ende tut, ist nichts anderes als ein Stück bemeisterter Welt zu hinterlassen, das als Raum der Freiheit, der gestaltenden Selbstbehauptung Millionen zum Grund echter „Heimat“ werden soll, der freie Grund dem freien Volke» (Ivi, pp. 61-62)

⁴² «Die Verbannung des Fremdsein, die Grundlegung eines Fundamentes, auf dem zwischen Verdienst und Leben, Leistung und Ertrag, Ringen und Errungenem ein rechtes, gerechtes Verhältnis gewährleistet ist. Es ist eine Grundstruktur, die das Zeitalter seit dem Ende des Mittelalters beherrscht, eine Epoche, die die Begriffe „Gnade“ und „Geschenk“ im alten theologischen Sinne niemals mit ihrer „Ehre“, ha mit ihrem „Gewissen“, ihrem Begriff von Redlichkeit und Weltordnung zu vereinbaren vermochte. Die eigentümlich periphere Rolle, die die Religion während dieser Jahrhunderte gespielt hat, dürfte in dieser Bewußtseinsstruktur ihre Bedingung haben» (Ivi, pp. 62-63).

⁴³ Und eben dies Selbstverständnis der ganzen Neuzeit, dies noch uns weitgehend Selbstverständliche und Legitime, ist in der Welt, die Franz Kafka sieht und gestaltet, das Mißverständnis, an dem sich der Mensch zerreibt und zerstört, die Verallgemeinerung von Erfahrungen an einem partiellen und nun sogar nebensächlich erscheinenden Gebiet der Wirklichkeit auf ein Ganzes, das sich dem Schema nicht fügt» (Ibidem).

⁴⁴ «Ich möchte noch weiter gehen und darauf hindeuten, daß die Krise des „Faustischen“ schon im „Faust“ selbst sichtbar wird, daß sie der eigentliche Sinn dessen ist, was dem alten Faust in der Gestalt der Sorge begegnet, was aber in der Vision des letzten Monologs wieder zurückgenommen wird in den Glauben an die Unendlichkeit des Werkes und des Willens» (Ivi, p. 59).

«Darf ich Ihren Blick an dieser Stelle ganz kurz auf den „Faust“ lenken, den Faust freilich, der nicht schon durch das „Faustische“ hindurch gesehen ist? Die Interpreten sind sich nie darüber einig geworden, ob eigentlich Mephisto seine Wette gewonnen oder verloren hat, ob die Enthebung des Unsterblichen Faustens rechtens oder zu Unrecht geschieht. Sollte Goethe diese entscheidende Frage des ganzen Dramas nicht bestimmter beantwortet haben, wenn er selbst ebenso bestimmt die eine oder andere Lösung gesehen hatte. Aber ich glaube, daß diese Zweideutigkeit in den Bereich einer tiefsten menschlichen Redlichkeit des Dichters gehört, an die wir nicht gewaltsam rühren sollten. Hat Mephisto die Wette verloren, gescheitert an Faustens Wollen und Streben, hätte die „Glorie von oben“, wie Goethe sagt, dann noch den Sinn der Erlösung, des Raubes, den sich immer wieder für alle theologische Denken Gott leistet? Im Wesen der Gnade, jenem Zentrum allen religiösen Bewußtsein, liegt immer ein Moment des Unrechtmäßigen, übersprungener Verrechnung, gewaltsamer Abweisung der Legitimität. Und eben an diesem Punkt hat Kafka konsequent zuende gedacht»⁴⁵

L'ambiguità del finale del Faust contiene *in nuce* il rapporto ambiguo e conflittuale tra autoaffermazione e dottrina tradizionale della salvezza per grazia. Infatti, osserva Blumenberg, non è chiaro se alla fine Mefistofele *perda* o *vinca* la scommessa: se davvero Mefistofele avesse perso la scommessa, la salvezza finale accordata a Faust non smarrirebbe così il senso originario di redenzione, di “furto”, di “gloria discesa dall’alto”? In fondo nell’essenza della grazia vi è al centro un momento di scarto, di dono, di eccedenza, quindi di violenza e di ingiustizia, di più o meno radicale forzatura della legalità e della legittimità. In questa constatazione, si deve trovare uno dei motivi più profondi intorno a cui ruota l’interpretazione dell’intera filosofia blumenberghiana, soprattutto se si nota come il termine *Legitimität* sia precisamente quello che sarà tirato in ballo per difendere il gesto di autoaffermazione moderna.

Il Faust, il simbolo della modernità e della sua pretesa di autonoma assicurazione della realtà, deve entrare in conflitto con qualsiasi teologia della grazia come dono, anche se Goethe prova ancora a camuffare o risolvere questa originale tensione: il finale è l’irruzione misericordiosa di un salvataggio *in extremis* o la vittoria di Faust sulla tentazione? Nella frase della scommessa “fermati attimo”, pronunciata alla fine come paradossale testimonianza dell’aspirazione infinita del protagonista, si dà l’azione di una conversione miracolosa per grazia divina, oppure la forza giustificante di un’intenzione perseverante nella ricerca, quindi infine comunque benedetta sin dall’origine? Nell’ambiguità che conserva ancora spazio per l’antico trucco drammatico del “*Deus ex machina*”, Goethe salva la coerenza della composibilità di entrambe le risposte⁴⁶: qui invece Kafka ha inserito uno scarto e ne ha tratto tutt’altre conseguenze. La sovranità divina si è ora radicalizzata, non premia più lo sforzo umano, che si è voluto considerare autonomamente capace di dominio e successo, ma è divenuta una “*Übermacht*” che mette costantemente in discussione qualsiasi valore e qualsiasi normalità. Essa stessa è diventata per eccesso del tutto sottratta: nessuna luce risplende dall’alto, nessun dono “appare” più, rimangono solo strali della sua potenza percepibili come negazione e minaccia, o tutt’al più come vuota legge esteriore (la burocrazia, i messaggeri, le formalità), la cui interiorizzazione è divenuta impossibile⁴⁷. Come scriverà anche in altri articoli successivi, l’esperienza kafkiana della grazia è solo quella della sua

⁴⁵ Ivi, p. 63.

⁴⁶ «Die immanente Kritik des Faust, die in Kafkas Werk enthalten ist, ließe sich so explizieren, daß Goethe den Gewaltstreich der Gnade dem letzten Augenblick vorbehält, daß das große Weltpanorama der Faustdichtung nichts verrät von der Möglichkeit eines Gottes, der sich keinem Gesetz und keiner Einsicht beugt. Die Glorie von oben hat im „Faust“ den Charakter des uralten dramatischen Kunstgriffes des „Deus ex machina“ nicht ganz abgestreift» (Ivi, p. 63)

⁴⁷ «Hier hat Kafka kühne Folgerungen gezogen: die Welt, in die er seinen faustischen Menschen stellt, ist von vornherein das Spannungsfeld einer übermächtigen Souveränität, die das Normale, Berechenbare, Einsichtige ständig durchbricht und infrage stellt. Auch diese Souveränität selbst zeigt sich niemals eindeutig: sie bleibt in ihrem Wesen entzogen, keine Gottheit wird sichtbar, es dringt kein Lichtschein von oben, wie sich schon dem ankommenden Fremden auf der Brücke zeigt. Nur die Ausstrahlungen einer unbekanntten Macht werden sichtbar, Boten, Sekretäre, Instanzen, Formalitäten, Zeremoniell. [...] Die scheinbar so verlässige alltägliche Welt ist doppelbödig, in jedem Augenblick bedroht von einer stärkeren, ihr zugrunde liegende Wirklichkeit» (Ivi, pp. 63-64)

assoluta inaccessibilità, la privazione del diritto di parteciparvi⁴⁸. Nel processo, l'ultima istanza rimane sconosciuta e senza volto, e per questo il mondo delle apparenze su di essa fondato è del tutto inaffidabile⁴⁹.

In proposito Blumenberg inserisce un'osservazione di grande interesse: la questione che qui emerge è in realtà la medesima che Cartesio aveva provato a risolvere alle soglie della modernità, ma con uno sforzo logico "non del tutto valido"⁵⁰. L'intera possibilità della modernità, con la sua fiducia nell'illimitatezza delle capacità conoscitive dell'uomo e nella piena controllabilità delle condizioni d'esistenza, poggia sul presunto superamento, la *vermeintliche Überwindung*, di questa profonda questione: ossia il pericolo di un Dio ingannatore, di un genio maligno, la cui sovranità sul mondo non garantirebbe ancora affatto la sua conoscibilità e affidabilità per l'uomo⁵¹. Kafka rappresenta dunque un'epoca in cui è divenuto nuovamente urgente rispondere a questa domanda, ora però in modo nuovo, senza "artifici logici" come in Cartesio⁵². In uno schema ormai a noi noto, l'immagine della modernità che il giovane Blumenberg ci presenta è precisamente capovolta rispetto a quella che emergerà dai suoi lavori maturi. Il "dubbio su Dio", che nella *Legittimità dell'età moderna* costituisce il punto di crisi del mondo medievale, l'ipotesi "gnostica" che Agostino non aveva saputo del tutto sventare, e che solo con l'autoaffermazione cartesiana si era riusciti definitivamente a superare, qui è invece innanzitutto il problema che *Cartesio non è riuscito a risolvere*, e che per questo riemerge nella contemporaneità. Secondo le categorie ermeneutiche del futuro Blumenberg, potremmo dire che il mancato superamento della gnosi qui non affetta affatto il mondo medievale, bensì piuttosto *proprio il mondo moderno* e massimamente la figura del Faust.

La risposta del Faust di fronte alla "Sorge" o "Angst" che lo perseguita, traslatamente di fronte alla situazione di insicurezza e precarietà degli strumenti conoscitivi alle soglie della modernità, dopo la crisi della scolastica, è "l'infinito", l'infinitezza del progresso oggettivo come ciò che dovrebbe

⁴⁸ «Kafka weiß, wie nur wenige in den Jahrhunderten der Neuzeit es wissen, was das Wort „Gnade“ bedeutet. Aber er beschreibt sie nicht in Metaphern des Lichtes, in dem sie sich schenkt, sondern in Bildern der Finsternis, in der sie sich verweigert. Die Entbehrung der Gnade ist das unendlich variierte Thema aller seiner Werke, die Ungewißheit, aber nicht die Existenz der Gnade, sondern des Rechtes, an ihr teilzuhaben. „Ich bemühe mich, ein richtiger Anwärter der Gnade zu sein. Ich warte und schaue. Vielleicht kommt sie – vielleicht kommt sie nicht. Möglichst, daß diese ruhige unruhige Erwartung schon ihr Vorbote oder sie selbst ist“» (H. BLUMENBERG, *Der Antipode des Faust. Zum 70. Geburtstag von Franz Kafka am 3 Juli 1953*, originariamente in «Düsseldorf Nachrichten» del 4.7.1953, ora in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 118-121, qui p. 119).

⁴⁹ «[...] auch hier [in dem „Prozeß“] bleibt die letzte, Rechtfertigung fordernde Instanz unbekannt und gesichtslos [...] Bei Kafka ist die Erscheinungswelt nicht der sichere Existenzgrund, sondern ein löcheriger Boden, durch den das Unzugängliche, Ansichseiende versengend aufzuckt» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., pp. 64-65).

⁵⁰ «Letztlich ist hier aber eine Frage erneuert, die schon am Beginn der Neuzeit bei Descartes aufgeworfen wurde, aber mit nicht ganz stichhaltigem logischem Aufwand endgültig beiseite geschoben wurde» (Ivi, p. 66). Curiosamente, anche G. ANDERS, *Pro und Contra*, cit., si era chiesto se la forza probatoria del «*Cogito ergo sum*» fosse diventata in Kafka improvvisamente priva di valore.

⁵¹ «Eben durch die vermeintliche Überwindung dieser Frage war der Raum der Neuzeit, ihr Vertrauen in die unbegrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die Stabilität seiner Welt und ihrer Bedingungen und das bemeisternde Können des Menschen gegenüber dieser Welt, freigegeben und gesichert worden. Hatte nicht Descartes sich die Frage vorgelegt, ob der letzte, absolute Ursprung der Welt und des Menschen nicht ein so willkürlicher Geist sein könne, daß all unser Erkennen und Wollen ohne Boden, sinnlos, trügerisch werde, ein „genius malignus“, ein „Dieu trompeur“? Diese Frage ist mit neuer Gewalt zurückgekehrt, mit einer Dringlichkeit, die durch logische Kunstgriffe nicht mehr zu bannen ist» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., p. 66)

⁵² Si noti ancora come anche in G. Anders si abbozzi questo tema: «In effetti, in Kafka rivive l'idea *marcionitica*, secondo la quale il Dio creatore è "demiurgico", quindi "malvagio" e la corrispondenza è tanto più sorprendente in quanto in Marcione questo Dio creatore (a differenza del Dio dell'amore) è al tempo stesso il Dio della "legge", dell'Antico Testamento: anche in Kafka l'istanza divina, la legge e la "malvagità" coincidono. Con questa sua deduzione dalla miseria della vita umana ad un dio parimenti "miserabile", Kafka si trova solo nel mondo moderno. L'epoca moderna, infatti, o ha accettato semplicemente l'antica tradizione della teodicea e quindi gettato sull'uomo la colpa di ogni malvagità, oppure per ribellione verso l'ingiustizia del mondo ha negato il Dio giusto e così Dio in genere» (G. ANDERS, *Pro und Contra*, cit., pp. 103)

consolare dalla “tragica finitezza esistenziale”⁵³. Proprio questa riposta è diventata per Kafka insostenibile: nel *Processo*, niente sopravvive, ciò che resta è al massimo la vergogna⁵⁴. Il vero obiettivo polemico di Blumenberg è allora chiaro: non ancora l’idea di un assolutismo teologico, ma il nichilismo implicito nell’idea di progresso. Sebbene dunque si riconosca l’origine della sensibilità kafkiana nella sua provenienza familiare giudaica e nelle sue letture kierkegaardiane e pascaliane⁵⁵, l’autore allontana decisamente l’idea che la sua scrittura vada interpretata semplicemente come espressione di questa o quella precomprensione teologico o religiosa, o tramite mere restituzioni psicologiche. L’esperienza di Kafka è quella di una crisi epocale: anzi Blumenberg si preoccupa di specificare che l’idea kafkiana di “colpa” è assai distante da quella presente in un orizzonte teologico cristiano, compreso quello del Faust stesso: quello è un’inversione di quest’ultimo. Mentre il peccato originale è la causa dell’espulsione e dell’estraneità dal mondo, nei romanzi di Kafka è piuttosto l’esilio nel reale ciò che costituisce esso stesso la colpa. Qui non c’è mai trasgressione, perché la colpa precede il peccato: nel mondo di Kafka un tentatore (come nel Faust) non ha senso d’essere, perché l’uomo è per essenza male, non lo sceglie⁵⁶.

Come già osservato più volte, il giudizio di questo giovane Blumenberg sul cristianesimo, pure non banale, pare spesso presupporre un’unità e un equilibrio teologico-dogmatici molto problematici dal punto di vista storico. Ciò è però strettamente connesso al proprio punto di vista latentemente confessionale nel giudizio sul moderno, che precedentemente si sottolineava: la crisi kafkiana del Faust

⁵³ «Die Ursprünge der Faustgestalt liegen in den Anfängen der Neuzeit, und sie bringen die Abschüttelung einer Genügsamkeit zum Ausdruck, die eine neue Zeit der spätmittelalterlichen Scholastik vorwirft, der Genügsamkeit in verfestigten spekulativen Systemen der Erkenntnis, in einer unumstößlichen Weltordnung. Die Faustgestalt mit ihrem niemals zu sättigenden Erkenntniswillen steht für das Einflußkommen der mittelalterlichen Welt, für den Neuanfang eines auf das Unendliche zugeschnittenen Unternehmens der Menschheit. Das Unendliche ist die Dimension der Faustgestalt. [...] So genügt ihm schließlich das Unendliche; die subjektive Endlichkeit umgeht und entkräftet er durch die beanspruchte objektive Unendlichkeit. Darin liegt der letzte Aufstand Faustens gegen die Sorge: der Fortschritt der Menschheit ist der legitime Trost für die tragische Endlichkeit des Einzelnen. Noch vermag ihn das überdauernde Ganze der Gattung zu vertreten» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., p. 69).

⁵⁴ «Kafkas Landmesser K. wird [...] von nichts überlebt, es sei denn was im letzten Satz der Prozeß aufklingt: „[...] es war, als sollte die Scham ihn überleben“» (Ivi, p. 69). Così scriveva Kafka: «Aber an K.s Gurgel legten sich die Hände des einen Herren, während der andere das Messer ihm ins Herz stieß und zweimal dort drehte. Mit brechenden Augen sah noch K., wie die Herren, nahe vor seinem Gesicht Wange an Wange aneinander gelehnt, die Entscheidung beobachten. „Wie ein Hund!“, sagte er, es war, als sollte die Scham ihm überleben» (F. KAFKA, *Der Prozeß*, Berlin 1925, ora citato da *Gesammelte Werke*, Köln 2012, pp. 503-685, qui p. 685).

⁵⁵ «Daß er aus der Tradition seiner jüdischen Herkunft geprägt ist, daß er von Pascal und Kierkegaard entscheiden bestimmt worden ist, daß er als prophetischer Ankündiger eben jener Situation in Anspruch genommen wird, die sich eines echten Goetheverständnisses und Goethebesitzes nicht mehr zu rühmen wagt – das ist alles bekannt» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., p. 59).

⁵⁶ «Der „Prozeß“ entfaltet lediglich ins Anschauliche, was im Dasein des Menschen schon immer geschehen ist: die Schuld, die zum Wesen des Pariatums gehört. [...] In diesem Schuldbegriff liegt eine eigentümliche Umkehrung des alten christlichen Gedankens von der Urschuld vor: jene Ursünde des ersten Menschen hatte zur Vertreibung aus dem Paradies geführt, d. h. sie hatte den Menschen die Einstimmigkeit mit seiner Lebenswelt gekostet, ihm die Fremdheit in einer Natur aufgebürdet, die ihm Mühe und Arbeit als Preis der Lebensfristung auferlegte, wie es schon der biblische Bericht im I. Buch Mosis erzählt. Über eine solche Urschuld weiß der Dichter nichts; aber was als Wirkung der ersten Sünde eintrat, die Verbannung in eine fremde Welt verzweifelter Selbsterhaltung, die in immer neue Verfehlung verstrickt, das ist ihm nun selbst zum Inbegriff der Schuld geworden. Das göttliche Urteil der Verbannung und Todeswürdigkeit des Menschen ist mit der Schuld zusammengefallen. Die einzelne Verfehlung der moralischen Norm ist schon ein sekundärer, aus der ersten Schuld sich ergebender Sachverhalt: wie könnte der Mensch sich ein rechtes Handeln zutrauen, da er doch überhaupt nicht rechtens in der Welt ist? Rechtens in der Welt zu sein, das ist aber das letzte Fundament des Faustischen. Deshalb kann Faust zwar schuldig werden, aber er kann auch in die echte und zugleich schöne Seinsordnung zurückkehren [...] Die Schuld des Faust hat die göttliche Konzession im „Prolog im Himmel“ zur Voraussetzung [...]. Deshalb gehört zum Faust der Verführer, Mephisto. Kafka kennt den Verführer nicht; die Schuld ruht im Menschen und steigt aus ihm auf [...]» (Ivi, pp. 67-68). Cfr. nota 22.

non è una crisi religiosa, ma una crisi dell'illuminismo⁵⁷. Una crisi niente affatto lieve, ma denunciata nei toni più drammatici, evocando addirittura – come in Adorno e Horkheimer, la cui opera usciva nel 1947⁵⁸ – la connessione con il nazismo e con il totalitarismo, ossia con il principio di sottomissione cieca all'autorità. Il mondo di Kafka è infatti quello della totale rinuncia dell'uomo a sé stesso, della totale sottomissione al destino, all'essere, alla tecnica, al potere, quindi il mondo in cui è possibile la dittatura⁵⁹. Con toni larvatamente critici verso lo stesso Heidegger e l'essere-per-la-morte⁶⁰, il filosofo denuncia il malinteso antropologico dietro tentativi di fare della sottomissione al destino o all'essere la soluzione al problema: anche l'atto di sottomissione è un atto strumentale, per mettersi al sicuro, e ricade sotto il dominio del rapporto tecnico con il mondo – la fretta di sottomettersi ai dittatori lo dimostra, osserva causticamente Blumenberg⁶¹.

Il primo Blumenberg denuncia apertamente la velleità inefficace dei tentativi di porre la questione della tecnica nei termini umanistico-antropologici più ingenui, propri della modernità, a partire dall'idea che l'uomo sia per essenza animale "tecnico" o che la libertà essenziale dell'uomo non sia intaccata dall'atteggiamento strumentale nei confronti del mondo. D'altronde, egli denuncia il fallimento di quelle espressioni filosofiche che, dopo aver fatto emergere questo problema, ne sono rimaste tuttavia intrappolate. Il tentativo del filosofo è quello di leggere il problema nei termini epocali dei paradigmi storici che fanno da sfondo a questa crisi, ed è in questo senso che appare già sullo sfondo il problema della genesi della modernità, di Cartesio e del superamento del dubbio tardomedievale. In ogni caso, è inevitabile dover osservare una costante oscillazione tra tema dell'autoaffermazione e dispositivi di tipo teologico, come la scelta stessa del personaggio di Faust rivela.

Ben al di là di Goethe, infatti, che pure ha contribuito massimamente a renderne immortale la figura, il Faust rappresenta un "prototipo" culturale prodotto evidentemente dalla storia del cristianesimo

⁵⁷ «Der Faust ist im weitesten Sinne eine Gestalt des Selbstverständnisses der „Aufklärung“ – der Weg zur Meisterung des Lebens geht über die Erkenntnis, die Wissenschaft, die Klärung aller Welträtsel und auf dem so gesicherten Boden erst zum Werk, das auf Bestand Anspruch erheben kann» (Ivi, p. 68)

⁵⁸ M. HORKEIMER – T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1947, 1969².

⁵⁹ «Die Welt Kafkas dagegen weist die Vorstöße der Aufklärung zurück; sie ergibt sich dem Menschen erst als Heimat, als rechtmäßig zueigen, wenn er sich seinerseits unterworfen hat. Der Mensch Kafkas ist der Mensch, der sich nur selbst gewinnt in der Unterwerfung, im Verzicht auf den faustischen Anspruch. Aber, ist das nicht gerade die Haltung, deren Gefährdung durch Tyrannei und Diktatur, durch absolute Unfreiheit uns mehr als fragwürdig erscheint? [...] ich erinnere an Rilke, der m. W. zuerst die Begriffe der „Aufklärung“ und der „Unterwerfung“ zur Beschreibung seiner dichterischen Situation gegenüberstellt hat» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., p. 72). Cfr. anche H. BLUMENBERG, *Der Antipode des Faust*, cit., p. 120: «Wer sich unterwerfen will, darf nicht damit anfangen, Bedingungen zu stellen. Die imaginative, ans Mythisch-Archetypische streifende Instrumentation dieser einfachen Konsequenz der Demut ist es, was uns an Kafkas Werk erschüttert und befremdet, aber so, daß uns das Befremdliche nicht freiläßt, zum Vertrauten zurückzukehren [...] In Kafkas apokalyptischen Bildern geht das Zeitalter zu Ende, dessen Selbstbewußtsein sich im Symbol der Faustgestalt wiederfand». In questo aspetto, Blumenberg mi pare chiaramente dipendente da *Pro und Contra. Die Prozess-Unterlagen*, München 1951, il cui articolo si apriva con la dichiarazione di un misto di fascinazione e di resistenza verso Kafka, proprio per la sua passiva accettazione della sottomissione e dell'assimilazione, la soggezione colpevole al giudizio, che negli anni del Nazismo diventava una formula di rassegnazione inaccettabile. Si ricordino le pagine di segno opposto su Kafka e terzo Reich di T.W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka*, cit., pp. 266-268.

⁶⁰ «Lange vor Heidegger hat Kafka gestaltet, was die Formel vom Sein-zum-Tode besagen kann» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., p. 70).

⁶¹ «Alle Mißverständnisse der Unterwerfung, an denen wir leiden und leiden werden, beruhen auf dem einen, daß wir diesen Akt selbst als technisches Instrument uns verfügbar machen, uns sichern wollen. Die Voreiligkeit, sich Diktatoren gleichsam schon im voraus zu unterwerfen, um sie für sich unschädlich zu machen, ist nur ein Symptom dieses Mißverständnisses. Überhaupt gehört die Macht nicht in den Bereich dessen, dem Unterwerfung gebührt, denn sie ist selbst ein technisches Phänomen. Kafka sieht, nicht anders als Rilke oder Marc, als das der Unterwerfung Würdige nur ein Absolutes, das Sein selbst, dem wir uns beugen. Das Faustische bleibt unser Lebensstil, es ist nicht einfach durchgestrichen; aber es treibt immer auf eine echte und notwendige Krisis zu, den Eintritt der Sorge. Die Sorge läßt sich durch keine „Vor-Sorge“ vorwegnehmen u. entkräften» (H. BLUMENBERG, *Die Krise des Faustischen*, cit., p. 72).

e dalla pretesa della rivelazione apostolica e paolina di rovesciamento apocalittico ed escatologico dei valori mondani. Volendo infatti retrocedere alla matrice storica del personaggio, si potrebbe risalire alle maschere di Simon Mago, personaggio degli atti degli apostoli e della tradizione apostolica e patristica che incarna la perversione anticristica implicita nell'idea di poter comprare lo spirito, ossia sostituire il denaro e l'economico al posto dell'esperienza gratuita del carisma⁶². La metafora di Simone – che è stato, sin dall'antichità, calamita di tutte le eresie – rappresenta l'effetto inevitabile, demonizzante ed apocalittico di una dottrina carismatica dell'irruzione gratuita dello spirito, o di una dottrina della grazia irresistibile e predestinata in generale: ossia la denuncia della perversione demoniaca connessa alla logica economica del merito e delle opere, alla pretesa di poter *guadagnare* in qualsiasi modo (tramite la compravendita come metafora dello sforzo, quindi del calcolo e della conoscenza) ciò che è esclusivamente dono di Dio. È quindi per questo che il Faust, la cui figura appare alle soglie della modernità come prototipo della ricerca sapienziale, della curiosità e dell'interesse tecnico-magico-alchemico dell'uomo, è, al contempo, colui che stringe il patto con il demonio, ossia diventa succube e prigioniero di colui con il quale pensava di poter contrattare. Ricordo come nel 1947 uscisse in Germania il *Doctor Faustus* di Thomas Mann, il cui personaggio riattualizzava la drammaticità della sua figura originaria proprio contro il riscatto finale goethiano, calandolo nella contemporaneità della follia estetizzante nietzschiana, divenuta filonazista. Si ricordi, inoltre, come lo stesso Mann avesse per primo ipotizzato e argomentato la connessione tra Faust e Simone, quindi con l'idea di una plasmazione teologica cristiana del mito⁶³. In questo quadro, l'uso di Blumenberg è perfettamente coerente con l'originario contesto mitico moderno, di aria riformata, latentemente critico verso la pretesa di autoinnalzamento dell'uomo. Blumenberg, che aveva studiato nello stesso liceo di Mann, e che avrebbe poi dedicato numerosi articoli allo scrittore, doveva vedere in lui un punto di riferimento culturale fondamentale per la diagnosi della malattia dei tempi.

III. L'ambiguità della grazia.

La conferma dell'ambiguità della riflessione blumenberghiana sul tema della grazia viene però da un altro scritto dello stesso periodo, dedicato allo scrittore americano Graham Greene⁶⁴. In esso, infatti, emerge ancora più esplicitamente la natura complessa della riflessione su grazia, trascendenza ed effetti nichilistici dell'assoluto: infatti, la grazia che appare nel romanzo restituisce ora una ambiguità, una *Zweideutigkeit*, che per il pensiero costituisce *positivamente* una risorsa di produttività ermeneutica, di ricchezza di senso, permettendo di avvertire la tensione inconcettuale della narrazione, la sua dimensione incerta e avventurosa. Commentando un passo del romanzo di Greene in cui il narratore si chiede quale tribolazione, sofferenza o solitudine possano averlo scusato davanti a Dio, egli scrive:

«In diesem Land voll *nihilistischer* Zweideutigkeiten ist Greene die eine, aus ihrem Grunde *echte* und *wahrhaftige* Zweideutigkeit begegnet, die von menschlicher *Schuld* und göttlicher *Gnade*. Mit sicherem Blick hat er die Möglichkeit der einzigartigen Spannung in diesem Motiv gesehen: der Spannung zwischen der sichtbaren Wirklichkeit, die ein Mensch in dem Bewußtsein der anderen und sogar in seinem eigenem, hat, einerseits, und der Wirklichkeit, die er vor Gott besitzt, andererseits zwischen der Gestalt des verächtlichen Whiskypriesters und der des zum Zeugnis Berufenen in einer Person, zwischen dem hier Unmöglichen und dem dort Möglichen. Greene erkennt, daß die tiefste Dimension von „Spannung“, von wildester, unvermuteter Abenteuerlichkeit, die religiöse Dimension ist. Kein tropischer Urwald, keine arktische „*terra nova*“ bietet solche Möglichkeiten des bestürzende

⁶² Come ha fatto l'interessante libro di C. PRESEZZI, *Simon Mago e il Dottor Faust. Un conflitto tra carismi dal Nuovo Testamento alla Riforma*, Roma (di prossima pubblicazione).

⁶³ T. MANN, *Über Goethes Faust*, in «*Mass und Wert*», Zurich 1939, poi in Id., *Adel des Geistes*, Stockholm 1945 [il testo risale ad una conferenza alla Princeton University del 1939]. Cfr. naturalmente anche ID., *Die Entstehung des Doktor Faustus*, Leipzig 1949.

⁶⁴ Si tratta di un tiposcritto presente presso l'archivio di Marbach, che corrisponde ad una trasmissione radiofonica del Novembre '51 della Südwestfunk Baden-Baden: H. BLUMENBERG, *Graham Greene oder die Zweideutigkeit der Gnade*, in Id. *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 74-94. Il riferimento principale è al capolavoro di G. GREENE, *The Power and The Glory*, London 1940.

Fremden und Ungeheuerlichen wie die uralte theologische Aussage, Gott sei der schlechthin Andere, dessen Wille und Tat das uns Geläufige und Vertraute mit der Gewalt des Paradoxen zerbrechen»⁶⁵

La vera ambiguità all'interno dell'apparentemente nichilistica realtà di Greene è quella tra colpa e grazia: questa restituisce infatti la possibilità di una tensione, di una ambivalenza, che rende ancora ricca di possibilità di senso la narrazione, ossia restituisce la possibilità che la realtà visibile più bieca e insensata, quella del sacerdote ubriaccone, sia negli occhi di Dio la realtà di colui che è chiamato a testimonianza del senso assoluto. Proprio per questo, la più profonda dimensione dell'avventuroso, ossia della tensione e della non prevedibilità dell'esperienza, è in fondo quella religiosa. L'avventuroso, che nel mondo moderno, dominato dall'ipotesi razionalistica, ha assunto i tratti della distanza esotica, di ciò che può accadere all'uomo solo al di fuori della sua realtà ordinata e civile, secondo Blumenberg guadagna invece pieno diritto proprio nel romanzo di Greene, radicandosi nella profondità dell'esperienza singola⁶⁶, a partire dalla consapevolezza dall'inquietudine di un'esistenza esposta allo sguardo del totalmente Altro, che distrugge tutto ciò che è familiare con la violenza del paradosso.

Il pensiero della grazia crea infatti un "rovescio", un "interno" o un "dietro" (*eine Rückseite*) della cosa e degli eventi, che in quanto sottratto alla piena visione e al pieno afferramento, lascia la realtà in tensione, aperta all'interpretazione del lettore, crea "avventure" del senso. Il "prete dell'acquavite" è una figura ambigua, sdoppiata, vile ed eroica, le cui azioni possono apparire frutto dell'ossessione della colpa e della follia, ma anche, allo stesso tempo, come l'irruzione della realtà del trascendente, come incondizionatezza del martirio⁶⁷. La forza del romanzo di Greene risiede proprio nel non obbligare il lettore a leggere negli eventi il proprio risvolto trascendente: esso restituisce solo l'ambiguità, la "Zweideutigkeit" della realtà stessa⁶⁸. L'autore specifica che qui non si tratta affatto di una semplice

⁶⁵ H. BLUMENBERG, *Graham Greene*, cit., p. 79.

⁶⁶ «Das Wesen des Abenteuerlichen gewinnt eine seltsame Legitimität. Der moderne Mensch, der aus der Tradition der neuzeitlichen Aufklärung und des Rationalismus, des wissenschaftlichen Fortschritts hervorsticht [...] war alles andere als abenteuerlich. Er entrückte die Möglichkeit des Abenteurers in unwirkliche, exotische Ferne; er mußte technisches Raffinement bemühen, um sich die Illusion der Gefährdung, des Wagnisses zu verschaffen, die Spannung zwischen der eigenen, rational regulierten, wohltemperierten und technisch verfügbaren Welt und der Begegnung des unverständlich und unverlässlich Fremden, das keinem Gesetz, keiner Formel sich unterwirft. [...] Graham Green erkennt, daß der gegenwärtige Mensch nicht auszuziehen braucht, um dem Abenteuer zu begegnen, daß er nur tief genug in sich selbst hineinsteigen muß, um die wirklichen Fährnisse der Existenz zu erfahren» (Ivi, pp. 79-80). Vi è in queste parole l'eco di una nostalgia per l'avventuroso, ma in particolare della fascinazione per l'"avventura dell'introversione", che era condivisa in realtà all'interno del panorama letterario tedesco: in particolare nel 1964 ne parlerà un saggio di Heribert Brosthaus a proposito di Musil: H. BROSTHAUS, *Robert Musils "wahre Antithese"*, in «Wirkendes Wort» 14 (1964), pp. 120-140.

⁶⁷ «Der Whiskypriester ist eine eindeutige und schlüssig entwickelte Figur – Angst, Schuld, Feigheit, Schnaps – bis zu dem Punkt, an dem das ihm Unmögliche zu geschehen scheint: die Rückkehr in den Raum der Gefahr, die er deutlich erkennt, gerufen durch den verräterisch Mestizen, der er durchschaut, um einer zweifelhaften Reue willen, die Blindheit und Selbstverständlichkeit seines Gehorsams. Aber eben dies alles ist doch wiederum möglich als Zwangsvorstellung einer imaginären Pflicht, als hypnotische Übertölpelung seiner Müdigkeit oder als äußerste Verzweiflung dessen, der mit seinem Schuldbewußtsein nicht fertig wird – oder als Aufflammen des legitim Religiösen, als Durchbruch der Gnade, als Unbedingtheit der Unterwerfung unter den Ruf des Absoluten, als Glut des Glaubens, die sich im Martyrium erfüllen will. Nichts vermag den Leser vor dieser Alternative zwingend festzulegen. Im Sichtbaren wie im Roman ist Gott ebenso leicht imaginär wie wirklich» (H. BLUMENBERG, *Graham Greene*, cit., pp. 81- 82). Blumenberg dice la stessa cosa dei personaggi di *La roccia di Brighton*, romanzo di Graham Greene pubblicato nel 1938, ed in particolare di Rose.

⁶⁸ «Der Autor reflektiert ja nicht über die Gestalten und das Geschehen, er enthält sich jeder ausdrücklichen Weisung für das Verständnis, er zwingt den Leser nicht wahrzunehmen, daß die Phänomene eine Rückseite haben. Aber nimmt der Roman hinsichtlich der Möglichkeit seiner theologischen Deutung nicht teil an der wesenhaften Doppeldeutigkeit der wirklichen selbst? Ob man sie ohne Gott verstehen kann oder mit Gott verstehen muß, das entscheidet sich im Verstehenden als *seine* eigenste Möglichkeit. Was bei Greene der psychologischen Technik entzogen ist, was im Motivzusammenhang der Gestalten nicht aufgeht, was in der Dichte des Menschlichen als befremdlich Fremdes aufsteigt, das kann sich nicht eindeutig der Auffassung entziehen, es sei eben als dieses *Befremdliche* das *Abnorme*, Pathologische, Zwanghafte. Niemand kann dem Leser einreden und Green versucht das auch nicht, das Transzendente anzuerkennen, wo er nur die Immanenz durchbrochen sieht» (Ivi, p. 81)

profondità psicologica, ma di tutto il contrario: il romanzo teologico capovolge il “romanzo psicologico”, nel non poter e non voler definire il contesto della motivazione interiore, lasciandolo libero⁶⁹. Solo Dio, ossia nessun atto conoscitivo umano – o al massimo solo ciò che si presenta come chiamata del lettore alla scelta e all’attuazione di una opzione ermeneutica – può stabilire o meno quel luogo, perché esso è indisponibile al concetto e allo sguardo teoretico.

Vi è qui una profonda eco di quanto si era detto nel primo capitolo a proposito di Pascal: anche il secondo retro-pensiero pascaliano non era identificato come la verità della cosa, che ad essa si sostituisce, ma ciò che *si affianca* ad essa come *possibilità* della fede, e che permette perciò di impedire un’oggettivazione assoluta, una fissazione che ne sciogla l’ambivalenza. È insomma esplicitamente l’indisponibilità della grazia, intesa come sguardo irriducibilmente nascosto di Dio sul vero, ciò che ne svela il carattere tensivo, inassicurato, aperto, vivente e inconcettuale. La grazia svuota ogni sicurezza, nasconde la disponibilità dell’assoluto, e per questo libera le possibilità del romanzo, ossia della narrazione come apertura dell’esperienza all’interpretazione attualizzante del lettore, che può afferrare o meno le proprie possibilità di senso in esso. Qui il nichilismo è, dunque, non meramente negativo, ma finitezza, la condizione riflessa per cui nel reale viene fatta abitare una sospensione o una tensione drammatica, che spinge all’attuazione di un senso come libertà e decisione del lettore.

Blumenberg rintraccia allora in questa *Zweideutigkeit* aperta dalla grazia qualcosa che fa emergere l’essenza dell’arte: l’opera non è un oggetto univoco, come il *Gegenstand* della scienza, ma qualcosa che risulta dall’apertura di un orizzonte di libertà dialogica con il proprio ricettore:

«Etwas vom Wesen aller Kunst tritt hier in schärfster Zuspitzung zutage: daß das Werk kein Objekt ist, das seine Aussage beliebig hergibt, das in öffentlicher Eindeutigkeit dasteht wie der Gegenstand der Wissenschaft, sondern sich erst im Dialog mit dem, der es empfängt, versteht und auslegt, zu seinem integralen Sinn erhebt. Wie das mittelalterliche Sakralkunstwerk erst im Frommen seine Wirklichkeit erreicht und das ist, was es sein will, so ist auch der Roman, der religiöse Gehalte aufnimmt und gestaltet, aus sich selbst ohnmächtig, diese eindeutig zu realisieren. Er kann nur Möglichkeit dieser Valenz frei lassen, an denen sich der Leser so oder so entscheidet. [...] Religion und Kunst treffen sich hier in der Tiefe ihres Wesens. Die Überlassenheit der Glaubenswahrheit an den Glaubenden macht die „Knechtsgestalt“ des Religiösen aus, von der das Neue Testament im Hinblick auf die Verborgenheit Gottes in der Niedrigkeit der Menschengestalt spricht, die Selbstentäußerung der absoluten göttlichen Macht in die Preisgabe an den menschlichen Glauben hinein. Immer und aus seinem Wesen hat das Religiöse zwei Seiten seiner Erscheinung: es ist genau so kulturelles, geschichtliches, psychologisches Phänomen, es lebt aus hohen und niedrigen Motiven, vermischt sich bis zur Unkenntlichkeit mit dem Wahn und dem Abnormen, wie es bestürzende Offenbarung des Absoluten, alles durchflutende Gewißheit, bergeversetzende Kraft ist.»⁷⁰

Risulterà incredibile agli occhi dei lettori di Blumenberg, ma il modello dell’ermeneutica sembra essere qui il *Kunstwerk* medievale, ossia l’opera che risulta di giovamento solo al lettore credente: il romanzo non può assicurare e determinare l’atto ermeneutico per il quale esso offre una occasione di senso per il soggetto, bensì solo custodire questa valenza come possibilità. Per questo, il “romanzo teologico” è l’emblema dell’eccedenza di senso dell’opera d’arte: offre un “di più” sotto forma di ambiguità della grazia. Il senso non si può imporre nella forma dell’afferramento e della violenza, ma si rivela offrendosi velatamente, come dialettica della grazia, per lasciare spazio alla libertà dell’atto di fede, nascondendosi o abbassandosi addirittura sul modello dell’incarnazione cristiana (!). Il religioso vive di questo “nascondimento” del senso, della rivelazione quale “farsi uomo” nella figura del servo, dell’abbandonarsi alla *Preisgabe* della fede. L’assoluto come efficacia di senso, certezza trascendente e forza capace di spostare le montagne si “rivela” solamente nell’irricognoscibilità dell’informe e

⁶⁹ «Der sogenannte „theologische Roman“ ist [...] nichts anders als die Umkehrung, die der Leser mit dem „psychologischen Roman“ vollzieht. Freilich liegt der Ansatz solcher „Umkehrung“ in den Bruchstellen, an denen der Autor – ob mit religiös-theologischem Bewußtsein und Absehen oder nicht, ist für die Glaubwürdigkeit gleichgültig – den immanenten Motivationszusammenhang nicht zu schließen vermöchte» (Ivi, p. 82).

⁷⁰ Ivi, p. 83.

dell'insensato. Non è allora proprio il rapporto religioso con il reale ciò che può ricostituire un orizzonte di senso nel mondo nichilistico odierno?⁷¹

Tuttavia, urge a questo punto un chiarimento: non si era, infatti, letta solo poco prima una critica di Blumenberg all'utilizzo forzato della soluzione teologica della grazia nel romanzo di Elisabeth Langgässer? Non aveva lì l'autore denunciato la logica della finale grazia indebita come soluzione artificiosa del dilemma nichilistico, espediente irreali di dimostrazione dell'assurdità del mondo, come messa in scena forzata di un riscatto che il romanzo aveva precedentemente mostrato come impossibile? Proprio da queste sollecitazioni si possono trarre degli elementi importanti per chiarire la posizione del filosofo. Innanzitutto, il problema della struttura di "*Das Unauflöbliche Siegel*" è proprio quello di "imporre" e "oggettivare", rappresentandolo, un qualcosa che la narrazione aveva escluso dall'orizzonte del possibile. Introdurre l'impossibile nell'orizzonte degli eventi significa, allora, confermare l'insensatezza assoluta della storia umana: Dio è la sanzione dell'assurdità e della paradossalità del mondo. Antropologicamente, tale logica assolutizza e sancisce a livello teologico il destino nichilistico dell'uomo, che non è più in grado di orientarsi nel mondo e può solo obbedire al destino. Il romanzo di Greene, al contrario, non *mette in scena* questo tipo di soluzione artificiosa: per l'americano, la risposta religiosa e teologica della grazia non appare come irruzione violenta e grossolana di un capovolgimento finale irrazionale, ma come opzione che si offre *contemporaneamente* alla denuncia della colpa e del vizio. Nel romanzo "il potere e la gloria" vive una tensione che può essere sciolta solo *esistenzialmente*, ma che conserva il margine di libertà umana e che, soprattutto, non separa fede e ragione, Dio e mondo, secondo un rapporto che rende impossibile una mediazione individuale. Il mondo non viene reso assurdo da questa fede, ma riguadagna l'opportunità di una significazione, come *chance* di autoaffermamento dell'uomo.

Si chiarisce allora ancora una volta l'orizzonte cattolico di questi primi testi: vi si riscontra, infatti, il tentativo di denunciare il rischio di un'oggettivazione della salvezza divina nel senso della completa disumanizzazione e predestinazione irrazionale, incapace di rispondere al bisogno umano di razionalità e bontà divina. Il filosofo vede comunque nell'esperienza teologico-filosofica cristiana un positivo

⁷¹ Per questo periodo condivido perciò a pieno l'interpretazione di Stoellger e Dalfert, per cui il tema della contingenza è originariamente contrapposto a quello del caso: «Das bloß Zufall zu nennen, verfehlt die Pointe. Es handelt sich kosmologisch und anthropologisch um das Zuspiel oder den Entzug von Möglichkeiten, die sich Gott verdanken und deren Zuspiel oder Entzug auf Gott zurückgeht. Das macht sie nicht weniger kontingent, aber zum Gegenteil eines blinden Zufalls. Hier kreuzen sich semantisch Denktraditionen, die man gut tut zu unterscheiden. Kontingenz ist im Christentum eine Funktion des Handelns Gottes, seiner Freiheit, Güte und Gerechtigkeit. Zufall hingegen ist das, was sich - wie im Horizont des antiken Atomismus - aus der nicht auf Regeln zu bringender Kombination irreduzibler Elemente als die instabile Konstellation einer Welt oder eines Lebens ergibt. Zwar hat man in zugespitzter These »die völlige Äquivalenz zwischen dem System des absoluten Willens und dem System des absoluten Zufalls, zwischen Voluntarismus und Atomismus« behauptet, weil beide Positionen »den Weltursprung als in der menschlichen Rationalität entzogenes Ereignis« betrachten. Aber weder ist die im Handeln oder Wirken Gottes begründete Kontingenz schlicht voluntaristisch zu fassen, wie gerade Leibniz gezeigt hat, noch wird das, was in der Perspektive humaner Handlungslogik als qualifizierter, also faktizitärer Zufall erlebt wird, dadurch erklärbar, daß es als durch Gott qualifiziertes Zuspiel von Daseinsmöglichkeiten verstanden wird. Die Rede von Kontingenz und die von Zufall gehören zu verschiedenen Sprachspielen, auch wenn diese in der Geschichte europäischen Denkens mannigfach verschränkt und kombiniert wurden. Zufall bleibt stets mehrdeutig, unbedeutsam oder blind, woraus sich die Zufallsphobie der Theologie wie Philosophie erklärt. Er ist deshalb auch stets unbestimmter als die bestimmte Unbestimmtheit der Kontingenz, deren Pointe in der Reduktion dieser Bestimmtheit gerade verloren oder vergessen wird. Kontingenz ist bedeutsam, qualifiziert nur: für Jemanden. Daher sind Beschreibungen von Kontingenz aus der Beobachterperspektive dezidiert unqualifiziert wie aus Sicht der Versicherungen oder der Glücksspielunternehmer» (I. DALPHERT – P. STOELLGER, *Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*, in *Id.*, *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellation eines offenen Problems*, Tübingen 2000, pp. 1-44. Qui pp. 4-5). Mi permetto di richiamare ancora la riflessione di Moxter sulla caratteristica di "inesattezza" (o ambiguità) del simbolo religioso, che permette una comprensione più ampia, libera, delle possibilità della significazione: cfr. M. MOXTER, *Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenberg phänomenologische Variationen*, in «Neue Rundschau» 109 (1998): 83-92; *Id.*, *Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen*, in F.J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 184-206.

modello di equilibrio tra decostruzione e vivificazione dell'esperienza del mondo, nel senso di una possibile eccedenza di senso teologico e ontologico pure all'interno di una realtà paradossalmente vissuta nella sua dimensione apparentemente informe, irrazionale, disordinata, quindi storica. Questa considerazione viene suggerita anche dalla critica che lo stesso autore compie nei confronti di Greene, ossia quella di far scivolare questa tensione in un dualismo assoluto tra essere e nulla, che lo ha spinto a volte *al di là* delle sue premesse cristiane, verso una sorta di contrapposizione gnostica tra bene e male, tralasciando il fatto che il Dio cristiano è signore assoluto e fonte dell'essere e del bene⁷².

«Wie viele der Zeitgenossen ist Greene fasziniert von der Wiederentdeckung der Hölle, des Nichts, die jahrhundertlang unter dem selbstsicheren Seinsoptimismus und Weltvertrauen der Neuzeit verborgen waren und nur Bestandstücke des Kanzelrepertoires und Kinderschrecks zu bilden scheinen. [...] Aber Green ist in dieser Faszination nicht stecken geblieben; er hat das Problem weiter gedacht und aus dem Dualismus herausgeführt. Die Gestalt, an der er dies zu realisieren suchte, ist die Gestalt des Sünders. [...] Hier, in „*the Heart of the Matter*“, ist das Drama von Schuld und Gnade nicht in zwei Gestalten aufgeteilt, sondern im Herzen des Sünders durchgespielt»⁷³

Greene, al contrario dei suoi contemporanei, non si è però arrestato all'orrore di un mondo demolito, ma ha mantenuto viva una via per uscire dalla paralisi dualistica: tale via appare nella figura del peccatore, che altro non è che l'ombra di una dottrina della grazia *differente* da quella barocca del “*Deus ex machina*”. Blumenberg nota come già nei romanzi di Dostojewski – da lui evidentemente apprezzato sin dal suo primo articolo dedicato a “*La mite*”⁷⁴ – il tema del grande peccatore è un modo di porre silenziosamente il tema di Dio. Questi non si può manifestare più come principio assoluto dell'essere o il “Dio d'arbitrio”, ma piuttosto nel peccatore come ciò che lo implica di riflesso, come “abisso del suo amore”⁷⁵. Infatti, il peccato non equivale a dire “puro nulla”, ma è “la sfida o la provocazione dell'amore divino, la ragione per la quale Dio e uomo diventano l'un l'altro necessari”⁷⁶. Il peccato è la possibilità stessa di essere buoni, nel senso che solo l'uomo buono si rende conto del proprio peccato e riesce ad amare il peccato altrui:

«Er liebt die anderen, und gerade dann, wenn es nicht leicht ist, wenn man von ihnen so viel weiß, daß man sie „beinahe so lieben kann, wie Gott die Menschen liebt“, nämlich im schmerzhaften Wissen um ihre Schwäche und Niedrigkeit. Ein guter Mensch zu sein, das gewährleistet noch nichts; im Gegenteil, es ist vielleicht die einzige

⁷² «Graham Greene, den wir auf der Jagd nach dem tiefsten Prinzip der „Spannung“ sahen, hat dieser Prinzip zu seiner reinsten, absoluten metaphysischen Sublimierung vorangetrieben, bis in jenen Dualismus von Sein und Nichts, Gut und Böse, dessen sich schon das junge Christentum gegenüber Häresie zu erwehren hatte. Denn der christlichen Theologie ist ein absoluter Gegensatz zwischen dem Prinzip des Guten und dem Prinzip der Bösen fremd: nur die Quelle des Seins und des Guten, Gott, ist absolut, der Teufel aber „nur“ der gefallene Engel, der seinen diabolischen Willen zum Nichts niemals vollends durchsetzen kann und deshalb selbst ein Verdammter ist. An diesem Punkt ist Greene von der Idee der metaphysischen „Spannung“ über seine christliche Voraussetzungen hinausgetrieben worden: das Mädchen Rose, die Begnadete, die Dienerin des Seins, ist in Pinkie dem puren Haß, dem personifizierten Bösen konfrontiert. [...] Das Gute existiert in diesem Roman, so könnte man sagen, nur kraft seines absoluten Gegensatzes zum Bösen. [...] Gut und Böse sind letzte Möglichkeiten der Existenz, die sich unvergleichbar und absolut gegenüberstehen. Man kann sich [...] dem Nichts genau so verschreiben und es anbeten, wie man sich Gott überliefern kann. [...]» (H. BLUMENBERG, *Graham Greene*, cit., p. 84)

⁷³ H. BLUMENBERG, *Graham Greene*, cit., p. 86.

⁷⁴ Anche “*Die Sanfte*”, dedicato all'omonimo racconto di Dostojewsky, è un tiposcritto conservato presso l'archivio di Marbach risalente all'anno 1944, ora pubblicato in H. BLUMENBERG, *Die Sanfte*, in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 9-20.

⁷⁵ «Schon Dostojewski hatte erkannt, daß man im Roman nicht unmittelbar von Gott sprechen kann, aber daß man nur dem „großen Sünder“ Gestalt zu geben braucht, um das Thema „Gott“ unablässig in der Unterstimme mitzuführen. Dies ist der Schritt, den Greene zu vollziehen sucht: nicht mehr Gott als das absolute Prinzip des Seins vom absoluten Nichts her vernehmbar zu machen, sondern ihn im Sünder als dem Abgrund seiner Liebe widerzuspiegeln» (H. BLUMENBERG, *Graham Greene*, cit., p. 88).

⁷⁶ «Die Sünde ist nicht das schiere Nichts; sie ist vielmehr die Herausforderung der göttlichen Liebe, der Grund, auf dem Gott und Mensch einander notwendig werden. Deshalb wird die Sünde gezeigt als die Möglichkeit gerade des „guten Menschen“ [...]» (Ivi, p. 88).

Chance, die die Versuchung hat Pascal sagt einmal in seinen „*Pensées*“: „Wenn man die Tugend nur bis zu ihren Extremen verfolgt, kommt die Sünde zum Vorschein, in die sie unmerklich übergeht [...]“. Dies ist das Thema Greenes, das Gegenteil einer dualistischen Simplifizierung. Die Tugend hat nicht mehr jene Eindeutigkeit, die sie in der antiken Ethik besaß; sie ist in sich selbst versucherisch. Erst der Mensch, der sich dem unbedingten Anspruch der Liebe, des Mitleids, der Güte zu unterwerfen sucht, kann im Widerstreit der Realität zwischen den Forderungen zerrieben werden, kann an seinem Gutsein verzweifeln. Wem nichts verbindlich ist, der wirft mühelos beiseite, was ihn daran hindert, der nächsten Lockung zu folgen. „Verzweiflung ist der Preis, der man bezahlen muß, wenn man sich ein unerreichbares Ziel gesteckt hat... Verzweiflung ist, so heißt es, die Sünde, für die es keine Verzeihung gibt, aber sie ist eine Sünde, die der verderbte, der schlechte Mensch nie begehrt“. Sie ist deshalb die Situation in der die „*ultima ratio*“, das letzte Aufgebot des Menschen der „*prima ratio*“, dem Heilswillen Gottes in seiner ganzen Größe begegnet»⁷⁷

Il richiamo a Pascal è una clamorosa conferma che al passo soggiace il medesimo ragionamento filosofico e teologico che Blumenberg aveva sviluppato a proposito della capacità pascaliana di mantenersi nella tensione tra essere ed apparenza: per il buono o per il saggio, la virtù trapassa sempre nel peccato, dal momento che, di fronte allo sguardo della trascendenza, non può che apparire come tale. In questo fatto, il giovane filosofo non vede però alcun elemento meramente nichilistico, ma il “contrario di una semplificazione dualistica”: solo l’uomo che cerca di sottomettersi alla richiesta incondizionata d’amore, di compassione, di bene, può disperare del suo esser buono; ma in questa *ultima ratio*, in questa disperazione di sé, l’uomo al culmine delle proprie possibilità incontra la volontà salvifica di Dio. In questa fuga, infatti, osserva Blumenberg compiendo un ragionamento ora in realtà origeniano, l’uomo non può sfuggire in modo assoluto da Dio, la cui necessità e perfezione di bene finisce per rivelarsi proprio negli angoli più lontani, come possibilità infinita di perdono e chiamata dell’esistenza alla richiesta di amore⁷⁸. Ciò, specifica l’autore, è tutt’altro che il “*Deus ex machina*” del teatro barocco:

«Aber der Vorwurf, Greene habe den „*Deus ex machina*“ des barocken Theaters wieder eingeführt, verfehlt die Tiefe der Konzeption: Gott ist hier nicht ein technischer Faktor, der die hoffnungslos verfahrenere Handlung doch noch zum guten Ende zu bringen hat, er ist ganz und gar nicht der Überraschende und Zufällige, sondern der Notwendige, der das Sein im Augenblick seiner höchstens Gefährdung durch das Nichts, liebend und väterlich an sich nimmt. Die theologische Wendung ist weder autonome Gewalttat Gottes noch die eigenmächtige Leistung des Menschen, sondern das Zueinanderstoßen beider im Zentrum ihrer Notwendigkeit. [...] War es das Kennzeichen der Sünde, das sie in die Einsamkeit trieb, so ist es das Charakteristikum der Gnade im Sichtbaren, daß sie Einsamkeit aufhebt»⁷⁹

⁷⁷ Ivi, pp. 88-89.

⁷⁸ «Aber was liegt dem Verzweifeln, der unter dem Anspruch der Liebe und des Mitleids nicht mehr aus noch ein weiß, nähre, als die absolute Einsamkeit zu wählen, das pure, unbezogene, unverantwortliche Alleinsein, der Entschluß, endgültig darauf zu verzichten, ein „guter Mensch“ zu sein? Das ist die letzte Falltiefe der Sünde, auch für Gott nicht mehr zu sein. Und es ist zugleich die Möglichkeit der Verdammnis und der Begnadigung, daß es das Gegenteil des Seins, das absolute Widerspiel Gottes, das Nichts, das auch für Gott nicht wäre, nicht gibt. Die Möglichkeit der Verdammnis – weil die Sehnsucht des Sünders im Trotz, Gott endgültig zu entfliehen, ihm unerreichbar zu werden, in Ewigkeit nicht in Erfüllung gehen kann. [...] Und die Möglichkeit der Begnadigung – weil eben dies, für Gott schlechthin nicht nicht-sein zu können, auch eine Not und Notwendigkeit Gottes in sich schließt, das einmal ins Dasein gerufene Wesen mit dem höchstens Aufgebot der Liebe zu jagen und zu verfolgen bis in die äußersten Winkel seiner Verzweiflung und seines Trotzes hinein. Wer anders sucht verzweifelt den Weg zu dem Verzweifeln, wer anders stößt den „Notschrei, den Hilferuf eines Wesens in Gefahr“ aus, von dem Scobie vor dem Nichts zurückgerissen wird, als Gott selbst? Er ist dieses Wesen in Gefahr, weil es um seine Schöpfung, um das Sein, um die verpfändete Liebe geht und dies alles ganz auf das letzte Wort des Menschen, auf seine Hilfe angewiesen ist. Greene hat dieser theologischen Konzeption zuliebe in der Todesszene Scobie einmal seine handfeste, prall realistische Optik, vielleicht die legitimen Möglichkeit des Romans überhaupt, verlassen: er hat die Doppeldeutigkeit gewagt, das Unbezeugbare auszusagen um den Preis, daß hier eine toxisch bedingte Halluzination, ein Phänomen der Agonie übrig bleiben kann» (Ivi, p. 90)

⁷⁹ Ivi, pp. 90-91. Si veda il persistere del riferimento critico all’espedito Barocco, anche nei lavori successivi, per esempio nel saggio su Eliot del 1956: il “*Deus ex machina*” non può essere il motto del poeta o del drammaturgo: «Die religiöse Gewißheit, für Gott sei kein Ding unmöglich, kann kein Motto des Dramatikers sein. Der *Deus ex machina* war eine naive Lösung dramatischer Verlegenheiten. Er ist nicht aus Glaubensmangel,

Il Dio di Greene non è evento casuale e incomprensibile, o l'atto di violenza predestinato di Dio verso l'indegno, ma il necessario che non può che salvare la propria creatura dal pericolo del nulla. La riflessione giovanile di Blumenberg si dimostra così chiaramente e profondamente attraversata da motivi di tipo teologico-religioso, in cui egli identifica un luogo di depotenziamento teologico cristiano del conflitto tra la sovranità assoluta di un Dio arbitrario, o di una trascendenza senza nome, e l'autonoma rivendicazione di potenza da parte dell'uomo: la grazia come "amore" e "richiesta" divina, come modo di abitare positivamente l'"ambiguità" della realtà senza ricadere negli opposti reciprocamente

sondern aus kritischem Kunstsinn von der Bühne verschwunden » (H. BLUMENBERG, *Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots*, in «Hochland» 49 (1956/57), pp. 109-126, ora riedito in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 239-264, qui p. 262). Si noti che per Blumenberg il "dramma barocco tedesco" è un modello del tutto negativo, che ormai è preso nel movimento di frantumazione nichilistica dell'esperienza estetica medievale, di riduzione della contingenza al puro caso e gioco meccanico, impersonale. In questo mi pare di vedere una possibile presa di distanza anche già da Pascal – in un contesto precedente alla sua svolta anti-medievale. In ogni caso, sarebbe molto interessante intrecciare in maniera più intrinseca il discorso blumenberghiano con quello benjaminiano, che per motivi opposti mi pare rimanere sempre al margine dell'interesse del Nostro: prima perché appunto Benjamin è troppo dentro a quell'esperienza del nichilismo moderno (nella traiettoria barocco – [Kierkegaard]– Baudelaire – Kafka), poi perché il suo materialismo storico, "teologico-politico", messianico e anti-progressista risulta sensibilmente lontano dall'apologia blumenberghiana del progetto di razionalità moderna, post-cartesiana e antropologica. Rimane comunque aperta la domanda intorno alla significativa vicinanza di alcuni aspetti di fondo della metaforologia (si pensi all'arretramento archeologico sul problema della cifra e della metafora assoluta) con la riflessione benjaminiana sul tema della storia come assolutizzazione del frammento, della lettera morta e della scrittura geroglifica: «Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz - nein in einem Totenkopfe aus. Und so wahr alle „symbolische“ Freiheit des Ausdrucks, alle klassische Harmonie der Gestalt, alles Menschliche einem solchen fehlt – es spricht nicht nur die Natur des Menschendaseins schlechthin, sondern die biographische Geschichtlichkeit eines einzelnen in dieser seiner naturverfallensten Figur bedeutungsvoll als Rätsselfrage sich aus. Das ist der Kern der allegorischen Betrachtung, der barocken, weltlichen Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls. Soviel Bedeutung, soviel Todverfallenheit, weil am tiefsten der Tod die zackige Demarkationslinie zwischen Physis und Bedeutung eingräbt. Ist aber die Natur von jeher todverfallen, so ist sie auch allegorisch von jeher. Bedeutung und Tod sind so gezeitigt in historischer Entfaltung wie sie im gnadenlosen Sündenstand der Kreatur als Keime enge ineinandergreifen. [...] Demnach wird die profane Welt in allegorischer Betrachtung sowohl im Rang erhoben wie entwertet. Von dieser religiösen Dialektik des Gehalts ist die von Konvention und Ausdruck das formale Korrelat. Denn die Allegorie ist bei des, Konvention und Ausdruck; und beide sind von Haus aus widerstreitend. Doch so wie die barocke Lehre überhaupt Geschichte als erschaffenes Geschehen begriff, gilt insbesondere die Allegorie, wenschon als Konvention wie jede Schrift, so doch als geschaffene wie die heilige. Die Allegorie des XVII. Jahrhunderts ist nicht Konvention des Ausdrucks sondern Ausdruck der Konvention. Ausdruck der Autorität mithin, geheim der Würde ihres Ursprungs nach und öffentlich nach dem Bereich ihrer Geltung. Und wiederum die gleiche Antinomik ist's, die bildnerisch begegnet im Konflikt der kalten schnellfertigen Technik mit dem eruptiven Ausdruck der Allegorese. Auch hier eine dialektische Lösung. Sie liegt im Wesen der Schrift selber. Von der offenbarten Sprache nämlich läßt ohne Widerspruch ein lebendiger, freier Gebrauch, in welchem sie nichts von ihrer Würde verlöre, sich denken. Nicht so von deren Schrift, als welche die Allegorie sich zu geben suchte. Die Heiligkeit der Schrift ist vom Gedanken ihrer strengen Kodifikation untrennbar. Denn alle sakrale Schrift fixiert sich in Komplexen, die zuletzt einen einzigen und unveränderlichen ausmachen oder doch zu bilden, trachten. Daher entfernt sich die Buchstabenschrift als eine Kombination von Schriftatomen am weitesten von der Schrift sakraler Komplexe. Diese prägen in der Hieroglyphik sich aus. Will die Schrift sich ihres sakralen Charakters versichern - immer wieder wird der Konflikt von sakraler Geltung und profaner Verständlichkeit sie betreffen - so drängt sie zu Komplexen, zur Hieroglyphik. Das geschieht im Barock. [...] Das Bild im Feld der allegorischen Intuition ist Bruchstück, Rune. Seine symbolische Schönheit verflüchtigt sich, da das Licht der Gottesgelehrtheit drauf trifft. Der falsche Schein der Totalität geht aus. Denn das *eidōs* verlischt, das Gleichnis geht ein, der Kosmos darinnen vertrocknet» (W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin 1928, ora in *Gesammelte Schriften, Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Bd. I, Frankfurt a.M. 1974, pp. 203-430: qui pp. 343, 351, 352).

provocantesi dell'autoaffermazione e del totale nichilismo⁸⁰. Ciò permette, allora, di comprendere ancora meglio l'insistenza di Blumenberg sulla relazione tra Faust e il nichilismo kafkiano: il secondo fenomeno non coincide con il primo ma, allo stesso tempo, è frutto del primo in quanto perdita di un equilibrio possibile nel quadro teologico cristiano. Le indagini sull'esistenzialismo confermano perciò questo dato: la modernità, che si presumeva assolutamente libera da presupposti teologici, in realtà ricade nell'esperienza di una trascendenza inelaborabile, demonicamente sovrapotente, oppure – come nell'esistenzialismo sartriano, violentemente criticato – nell'autoattribuzione velleitaria di antichi predicati divini, come quello dell'assoluta libertà, portando fino all'estrema conseguenza ateistica il bisogno di autonomia del soggetto⁸¹.

In ogni caso, si noti che la via percorsa da Blumenberg sia di tipo "antropologico": proprio per rispondere meglio alle legittime richieste di sensatezza dell'uomo bisogna riscoprire il significato dell'esperienza religiosa cristiana, la via media tra la Scilla della trascendenza nichilistica e la Cariddi dell'autoaffermazione. Ciò è variamente confermato dagli altri lavori di Blumenberg, dove le sue sempre più ampie divagazioni intorno a temi letterari e religiosi hanno comunque come focus la necessità di interrogare la capacità di sensatezza delle risposte dell'uomo contemporaneo. In questo contesto, non sorprende allora trovare critiche, per esempio, al modo di rilanciare l'istanza "escatologica" cristiana sotto forma di ironia della morte, nei romanzi di Waugh: se inteso come tremenda parusia dell'assoluto, l'*eschaton* cristiano perde capacità attrattiva proprio perché spaventa e provoca costernazione: ad esso ha finito per essere preferibile il limbo naturale dell'umano, che promette paradossalmente meno in termini di pericolo e inquietudine⁸². Non è dunque nella morte e nella minaccia della fine che si possa trovare la chiave di volta per rinnovare indirettamente il bisogno di una soluzione religiosa.

Allo stesso modo non sorprende trovare l'ambiguità del giudizio sul nichilismo anche relativamente ad un altro straordinario interprete letterario del primo Novecento, T.S. Eliot. In particolare, Blumenberg si concentra sul fatto che, dopo il tentativo "pagano", intrapreso nella *Terra Desolata*, di rinnovare le strutture mitiche della temporalità, ossia di indagare nella ripetizione la "legge

⁸⁰ Si ricordi a proposito un passaggio su Kafka: «In einer Welt, die der namenlosen Freiheit, der verspieltsten Allmacht ohne Gesetz und Regel, ohne Pfand und Gnade ausgeliefert ist, durchdringt die Sorge der Selbstbehauptung das Dasein bis in seinen Wurzeln und in seinen Grundbestand» (H. BLUMENBERG, *Der Absolute Vater*, in «Hochland» 45 (1952/1953), cit., p. 112).

⁸¹ «Das alte Prädikat Gottes, der als unbedingt und ganz aus sich selbst wirklich und wirkend geglaubt wurde, geht auf den Menschen über. Wenn der Mensch wirklich frei ist, dann ist er absolut. Wenn der Mensch absolut ist, dann kann er Gott nicht mehr sein. Ein Gott aber, der nicht absolut wäre, ist kein Gott. [...] Der Atheismus Sartres ist die präzise Konsequenz seines Absolutismus der Freiheit. [...] Wie kann der freie, der absolute Mensch leben? Dieser Götz lebt gleichsam „von oben nach unten“ ganz vom Großen, vom Unbedingten her» (H. BLUMENBERG, *Sartre oder Der Absolutismus der Freiheit*, in «Programheft der Bühnen der Landeshauptstadt Kiel» 1951, pp. 116-117, ora in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 101-104, qui pp. 102-103).

⁸² «Hier kommt prägnant heraus, weshalb jene eschatologische Spannung die den barocken „*Deus ex machina*“ legitimierte, verlorenging. Was die christliche Eschatologie dem modernen Menschen entfremdet, ist die Übermenschlichkeit des Eschaton, die sie ihm voranstellt und das ihn mehr schreckt, als daß es ihn lockt. Enderwartungen in Stile der sozialistisch-kommunistischen sind deshalb so attraktiv, weil sie weniger, nicht weil sie mehr bieten als die christliche; sie gleichen dem zitierten Limbus, der Vorhölle, einer aus dem Natürlich-Menschlichen destillierten Glückseligkeit. Wo das Letzte – sei es Seligkeit, sei es Verdammnis – nur noch Bestürzung zu erwecken vermag, da resigniert der Mensch nur zu gern auf das Vorletzte, ihm noch Begreifliche. Solch sympathisches Sichbescheiden des Menschen mit dem Menschlichen, solcher Verzicht auf den pathetischen Effekt der Parusie des Absoluten möchte bei Waugh als der fundamentale Irrtum des mitlebenden Menschen erscheinen. Er weiß nicht, daß er nur die Wahl zwischen dem Übermenschlichen und dem Untermenschlichen, daß er nicht mit heiterer Skepsis auf dem schmalen Grat der Humanität zwischen dem Göttlichen und dem Tierischen, zwischen Himmel und Hölle gehen kann, weil dieser Grat für der menschlichen Fuß ungangbar ist. Die kühnste Metapher, die Waugh für diese Irrtum gefunden hat, steht in der Satire „*The loved one*“. Der entscheidende Widerstand einer solchen resignierenden Humanität ist der Tod. Kraft seiner biologischen Authentizität ist er der ungeklärte Rest, an den sich immer wieder störende Rudimente der alten Eschatologie anlagern» (H. BLUMENBERG, *Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's*, in «Hochland» 46 (1953/54), pp. 241-251, riedito in Id., *Schriften zur Literatur*, cit., pp., 132-146, qui p. 139).

interna dell'essere"⁸³, la poesia di Eliot, con i *Quattro Quartetti*, si è avvicinata alla fondamentale esperienza "cristiana" del mondo, per il quale il tempo non è infinito o ciclico, ma è inserito in un segmento temporale finito, che ha un inizio e una fine, e che rende "prezioso ed urgente ogni momento"⁸⁴. D'altra parte, Eliot non è riuscito a trovare e preservare l'equilibrio metafisico cristiano tra Genesi ed Apocalisse, dal momento che la sua poesia manifesta un impulso verso la fine e verso l'*Eschaton*: egli tende a considerare nichilisticamente la fine come la vera liberazione verso cui tende il tutto⁸⁵. Blumenberg scrive che c'è molta "*Geworfenheit*" della filosofia esistenzialista in questo atteggiamento fondamentale, una malinconia che impedisce alla poesia di trovare "respiro"⁸⁶:

«In der Melancholie verrät sich ein immanenter Eschatologismus, den ich nicht mit der christlichen Eschatologie gleichsetzen kann. Das christlichen Eschaton ist kein innerer Trend der Dinge, es steckt nicht wie der Wurm in ihnen drin, sondern es „bricht herein“, überfällt sie inmitten ihrer prallen Hiesigkeit. Es war die große und gefährliche Versuchung der Gnosis, das Ende der Dinge nicht nur gewärtigen, sondern es „betreiben“ zu wollen; es war ein Konzept auf platonisierender Basis, ein Versuch, den Anfang zu diffamieren, um das Ende zu erzwingen. Für den christlichen Sinn ist zwischen Anfang und Ende der Welt ihre Gegenwart gewährt, und im Unwiederholbaren liegt die eigentümliche Solidität der Dinge. Nur wo die Gegenwart gebilligt ist, kann das Ende „hereinbrechen“. Ich möchte nicht sagen, Eliot sei ein Gnostiker; er diffamiert den Anfang nicht, aber er vergißt ihn in der Faszination des Endes. „Es ist das Ende, von wo wir ausgehen“. Da ist eine tiefwurzelnde Gemeinsamkeit mit jener Art von Philosophie, die gebannt ist vom „Sein zum Tode“ und die in der Entschlossenheit zum Ende sich verschließt gegen die Frage nach dem Angang als gegen die Versuchung, sich die Geworfenheit unseres Daseins wegzudisputieren. Demgegenüber ist das christliche Zeitbewußtsein gleichsam „symmetrisch“: das Ende ist die Restitution in den Anfang, die Eschatologie die Endgültigkeit der Schöpfung, und Gericht bedeutet, daß Gott gegen die Negation des Bösen auf seinem ersten Wort besteht. Eliots Dialektik der Zeit ist vor ihrem eigenen christlichen Anspruch fragwürdig, weil sie die Eschatologie *immanentisiert*, zur Kränklichkeit des Seins selbst macht»⁸⁷

L'escatologismo nichilista di Eliot è qui denunciato come ancora profondamente consonante con quel tipo di filosofia che è caratterizzata dall'Essere-per-la-morte e per la risolutezza per la fine, contro

⁸³ «Gegen den Überdruß an der unendlichen Gleichgültigkeit der modernen Zeitvorstellung, wie ihn etwa Baudelaire ausgesprochen hatte, war auch der Versuch der Erneuerung mythischer Strukturen gerichtet; Ezra Pound ist vielleicht die größte lyrische Verkörperung dieses Versuches, Sehnsucht nach der feiernden Wiederholung, ja der magischen Erneuerung des einmal Gültigen, seiner „Injektion“ ins Faktische-Gegenwärtige ist der Sinn mythischer Dichtens. [...] Zwischen 1922 und 1936, also zwischen dem „Wüsten Land“ und den „Vier Quartetten“, ist für Eliot nicht nur Zeit verfließen, sondern die Zeitstruktur hat sich gewandelt. [...] Der mythischer Dichter ist ja durchdrungen von dem Glauben an die Wiederholung als das innerste Gesetz des Seins. Daher die Bedeutung der Vegetationssymbolik im „*Wüsten Land*“, das trotz des Gralsrequisits eine durch und durch heidnische Dichtung ist. [...]» (H. BLUMENBERG, *Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots*, cit., pp. 242-243).

⁸⁴ «Eliots Zeitverständnis ist in den „Vier Quartetten“ ist beherrscht von dem Grundgedanken, daß Zeit Anfang und Ende hat und daß als darin gleichsam „enthaltene“ Mitte Gegenwart entsteht. In dieser fast formalen Deutung ist Eliots wesentliche Affinität zum christlichen Weltverstehen fundiert, das zwischen Schöpfungsbeginn und Gerechtsende Raum gelassen sein läßt für die Gegenwarten der Geschichte. Zeit verläuft sich hier nicht im Unendlichen oder rotiert im Zyklischen. Kostbarkeit, Einmaligkeit und Dringlichkeit jedes Augenblicks ist erst durch Anbruch und Abbruch der Zeit gewährt» (Ivi, p. 241)

⁸⁵ «Daß die Welt vergeht, daß sie zwischen Anfang und Ende eine nicht umkehrbare „Richtung“ hat, daß Zeit also ein terminierter Spielraum ist: das ist jetzt für Eliot die gleichsam „komprimierende“ Kraft, welche die Dinge in die Intensität ihrer Da-Seins zwingt, das Jetzt und nicht Dann und nicht Wieder, das Hier und nicht Dort und nicht Irgendwo. [...] die Polarität, das metaphysische Gleichgewicht zwischen Genesis und Apokalypsis, das zu wahren einem christlichen Weltverständnis immer aufgegeben bleibt, ist bei Eliot eigentümlich verschoben. Es ist eine untergründige Voreiligkeit, ein heftiges Drängen auf das Eschaton spürbar» (Ivi, pp. 244-245)

⁸⁶ «[...] es beherrscht das Nicht-mehr, das Zu-spät den Sinn, die Melancholie der verfehlten Möglichkeiten, von denen man nicht erfährt, ob sie je wirklich gegenwärtig waren. Es ist viel von der fatalen „Geworfenheit“ der Existenzphilosophie in diesen Versen, und ich zweifle nicht an dem tieferen Grund der gemeinsamen Modernität jener Philosophie und dieser Dichtung – und ihres gemeinsamen Überholtwerdens. Eliots Lyrik fehlt der Atem, der die Bilder zu ihrer vollen Gegenwart aufblühen ließe» (Ibidem)

⁸⁷ Ivi, pp. 246-247. Sul tema della malinconia si noti ancora la distanza da W. Benjamin.

i tentativi di mettere in questione la gettatezza del nostro esserci. La cosa interessante è, però, un'altra: questa torsione escatologica dell'esperienza temporale non è autenticamente cristiana, e anzi si profila come una *rottura* dell'equilibrio cristiano tra *genesi* ed *eschaton*, come una tentazione *gnostica* dello stesso Eliot: non solo aspettare la fine, ma metterla in pratica, farla irrompere. Blumenberg parla addirittura di una "*immanentizzazione*" dell'escatologia, che rende la dialettica del tempo "la malattia" che affligge l'essere, la malinconia interna che spinge verso la fine. Ancora una volta, la modernità è la crisi nichilistica derivante dalla frattura di un orizzonte ancora in equilibrio, quello cristiano, che anzi ora si configura quasi come una sua corruzione eretica, una sua "immanentizzazione". Ebbene, sorprende notare a questo punto che probabilmente non sarebbe affatto strano trovare un passo del genere in Voegelin o altri critici della modernità come gnosi: si deve forse ritenere che l'ipotesi della modernità come gnostica sia stata latentemente o implicitamente *condivisa* dallo stesso giovane Blumenberg, prima di venire confutata nella *Legittimità dell'età moderna*?

Blumenberg non ha mai posto il problema nei termini di autentica legittimità della modernità, o di secolarizzazione, tuttavia, è altresì chiaro che il suo lavoro di critica e decostruzione della tesi della secolarizzazione dovesse venire stimolato da una traiettoria di ricerca personale, che era partita dalla considerazione del cristianesimo come motore dei processi di storicizzazione della metafisica e di equilibrio antropo-teologico, dalla cui rottura era originata la "malattia" della modernità prima autoesaltata e ricaduta infine nel più profondo nichilismo esistenziale.

IV. Kant ed il Dio di grazia

A confermare e suggellare l'importanza della questione della grazia per il primo Blumenberg è però soprattutto un rilevantissimo articolo del 1954 dedicato a Kant e al problema della grazia nella sua filosofia della religione, che fu originariamente pronunciato come intervento ad una conferenza tenuta all'Università di Kiel il 21 gennaio 1954, in occasione del centocinquantesimo anniversario della morte del filosofo⁸⁸. Il saggio si apre nuovamente con una diagnosi di crisi della contemporaneità, con la citazione del motto nietzschiano "Dio è morto", eredità "terribile" della pretesa di onnipotenza dell'uomo moderno. Di fronte alla realtà inquietante del presente, che ha dato vita più a "subumani" che a "superuomini", si risolveva però la necessità di chiedersi se il ritorno di Dio appartenga al novero delle possibilità ancora aperte nel nostro presente⁸⁹. La questione è sempre posta nei termini del bisogno antropologico: che ruolo può avere ancora la religione per il bisogno di sensatezza umano?

Il punto di partenza di Blumenberg è l'affermazione nietzschiana della "gaia scienza", per la quale l'uomo ha dovuto liberarsi di Dio "per moralità": come e perché moralità e divino, che sembravano nel

⁸⁸ H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“*, «Studium Generale» 7 (1954), pp. 554-570. Per una trattazione specifica di questo testo cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 419-429; N. ZAMBON, *Nota al testo* in H. Blumenberg, *Kant e la questione del Dio misericordioso*, in «Dianoia» 16 (2011), pp. 237-277, quindi pp. 271-277; K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 287-299.

⁸⁹ «Die Proklamation des Todes Gottes klingt im Munde Nietzsches und im Ohr seiner Zeitgenossen triumphierend. Der Triumph bedeutet, der Weg sei frei für den Übermenschen. Zarathustra sagt: „Gott ist tot: und es ist an der Zeit, daß der Übermensch lebe“. In den Ohren des gegenwärtigen Menschen ist der triumphale Klang dieser Botschaft erstorben; auch wo der Verlust Gottes nicht beweint wird, ist die Ratlosigkeit derer spürbar, die Gott überlebten, und die Last des unübersehbaren Anspruches, der aus dem Erbe des toten Gottes erwächst. Ein *fruchtbares* Erbe, wie Nietzsche glaubte und wie ihm der Aufstieg des Menschen zu höchster Herrschaft zu bestätigen schien; ein *furchtbares* Erbe, wie der Erfahrung mit einer der Omnipotenz sich zuneigenden Macht des Menschen alsbald lehren sollte. Zur unbekümmert Leichenfeier Gottes weiß nicht der Mensch der Gegenwart nicht mehr legitimiert: des aus den Abgründen hervorgetretene Untermenschen hat den Blick auf den Aufgang des Übermenschen dunkel verstellt. [...] Ob die Wiederkehr Gottes zu diesen uns aufbehalten Möglichkeit gehört, ist dabei eine der drängenden Fragen, die uns zur Erhellung unserer geschichtlichen Herkunft bewegen» (H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage*, cit., p. 554). Inevitabile mi pare dover sottolineare la posizione fortemente anti-nietzschiana di questo Blumenberg. Si è ormai esaurita l'esclamazione trionfale del presunto superuomo, addirittura *si piange* il Dio morto, o ci si ritrova disorientati e smarriti, l'eredità feconda (*fruchtbares*) è in realtà spaventosa (*furchtbares*): il sub-umano ha oscurato il super-umano. Di fronte a tutto ciò, l'urgenza è tornare a domandare di Dio!

Cristianesimo essere stati felicemente composti, si scontrano oggi nella modernità? Come intendere, in effetti, la tradizione di “ateismo morale” che Nietzsche rilancia?⁹⁰ In proposito, Blumenberg ritiene che il punto cruciale per la valutazione del problema sia da indagare in una figura capitale della storia del pensiero occidentale: Kant. Nella riflessione del filosofo di Königsberg emergono infatti i nodi principali di una traiettoria della storia del pensiero che risale alla crisi del Medioevo e alla genesi dell’età moderna, e che concerne la nozione di grazia di Dio. La questione della grazia è, infatti, rappresentativa dell’intera epoca, perché dalla crisi del rapporto tra grazia e giustizia la modernità era scaturita, e ad essa non può che tornare⁹¹.

Il mondo medievale era infatti crollato proprio a partire dall’esperienza divenuta insostenibile della sovranità arbitraria di Dio, espressa dalla dottrina della grazia indebita: l’assoluta libertà e onnipotenza divine sottraggono all’uomo la possibilità di ottenere qualsiasi certezza sul proprio destino di salvezza. Questa situazione limite, di rottura dell’armonia dell’ordine teologico antico, dell’unità di fede e conoscenza, porta l’uomo moderno su due vie distinte, ma complementari, di risoluzione della crisi: da una parte, spinge a rinnovare e rafforzare un’idea di fede come salto assoluto nel vuoto, come affidamento irrazionale ad un Dio terribile e dispotico, il quale solo in modo inaspettato e non meritevole, perché assolutamente libero e sovrano, può offrire all’uomo la salvezza dal mondo. Questa è la strada che ha percorso Lutero e la riforma protestante, la quale però conduceva ad un vicolo cieco: nella misura in cui anche la fede stessa viene sottratta alla possibilità di decisione umana, ma risulta frutto di una predestinazione, di un arbitrio incomprensibile di quel Dio “che cela sé stesso”, la tematica della grazia doveva rimanere aporetica ed insolubile, inaccettabile fino in fondo nelle sue conseguenze, come dimostra il continuo riemergere del problema, sia in ambito cattolico che nelle chiese protestanti. La dottrina della grazia luterana nega infatti qualsiasi libertà e autonomia al soggetto, e ha dovuto apparire sempre più come una risposta antropologicamente fallimentare al bisogno umano di sensatezza⁹².

La prima strada, quella della dottrina teologica luterana, doveva, perciò, sospingere paradossalmente verso la seconda, ossia portare l’uomo a emancipare la propria coscienza dal potere di quell’arbitrio dispotico, alla ricerca di certezza e di sicurezza solamente in sé e presso di sé. Ecco che allora, come già emergeva a proposito della figura del Faust, l’uomo moderno deve sostanzialmente mettere fuorigioco l’ipotesi del “genio maligno”, il Dio arbitrario, come il gesto cartesiano fa esemplarmente. Questo non ha significato forse rinunciare a Dio *tout court*, ma il Dio dei filosofi, come nota Pascal, è assai diverso dal Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe: il primo è ormai meramente funzionale al sistema metafisico di assicurazione del soggetto⁹³. Eppure, osserva Blumenberg, anche

⁹⁰ Ivi, pp. 554-555. Ricordo come a definire la critica nietzschiana al cristianesimo come critica principalmente morale, e per questo “meta-cristiana” e non “anti-cristiana” era stato, solo due anni prima, K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentums*, München 1952.

⁹¹ «Die Krise der Neuzeit hängt aufs engste zusammen mit dem Problem, mit dem die Epoche begann und mit dem sie nicht fertig wurde, der Frage nach dem „gnädigen Gott“. *Gnade*, der Elementarbereich der christlichen Theologie, und Gerechtigkeit, der unteilbare Anspruch des menschlichen Herzens, stehen noch auf dem Scheitelpunkt des Zeitalters in ebenso unversöhntem Widerstreit wie an seinem Beginn. Denn eben die war die Problematik, an der das Mittelalter zerbrach und die es der Neuzeit zur Lösung oder Überwindung zurückließ» (H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage*, cit., p. 555).

⁹² «Den ersten der beiden Wege geht die Reformation. Das unerschütterte historische Faktum der Gottmenschlichkeit Jesu Christi ist für Luther das stupende Angebot des „*mutabilissimus Deus*“, seine ängstende Hoheit zugunsten des menschlichen Heils an eine verlässige Zusage zu binden, die der Mensch im Glauben annimmt und verbindlich werden läßt. Doch entkräftet sich diese Lösung selbst sogleich dadurch, daß die Annahme jenes Angebot des sich offenbarenden Gottes keine dem Menschen frei verfügbare Entscheidung, sondern wiederum eine aus unfaßbarer Willkür herkommende Prädestination, eben jenes Gottes, diesmal als eines verborgenen, ist» (Ibidem).

⁹³ «Schon den Verdacht, daß eine Religion, in derer Mitte der Gnadenbegriff stand, in welcher dogmatischen Gestalt auch immer, eine Infragestellung der Freiheit des Subjekts bedeuten könne oder gar notwendig bedeuten müsse, depotenzierte die Möglichkeit des Christentums im Kern, begründete die Faszination des anderen Wegs. Dieser zweite Weg ist die breite Herrstraße, aus der die Epoche einherzieht. Gegenüber der beunruhigenden Frage nach dem „gnädigen Gott“ wird eine Urteilsenthaltung nach dem Muster der antiken Skeptiker und ihre Erneuerer in der Renaissance geübt. Diese Größe wird sozusagen in eine Klammer gesetzt, um

questa strada di rilancio metafisico e razionalistico della teodicea doveva in fondo incappare in difficoltà e in una crisi di tenuta razionale, di fronte alla constatazione di un mondo non poi così perfetto e sicuro. Tanto l'argomento teologico (che insiste sul Dio di grazia), quanto l'argomento filosofico (che insiste sul "migliore dei mondi possibili") hanno quindi fallito nel "salvare" Dio⁹⁴. Al crocevia di questi due argomenti, si trova la riflessione kantiana sulla grazia, la religione e la moralità.

A parere di Blumenberg, il grande sforzo di Kant è quello di ricomporre il Dio di ragione e il Dio rivelato, filosofia e teologia, ragione umana e sovranità divina, quindi libertà umana e libertà divina. È in base a questo tentativo che si deve misurare la grandezza della sua idea fondamentale, ossia la critica alla scissione speculativa nominalistica tra volontà e ragione. Per il pensatore di Königsberg, un Dio o un uomo che fosse assolutamente libero nel senso dell'indifferenza della scelta non potrebbe anche essere "essenza ragionevole"⁹⁵. La soluzione è allora *identificare* libertà e ragion pura: la prima non consiste affatto nella pura determinazione arbitraria della volontà, indifferente a qualsiasi movente, e perciò in balia di tutti, ma nella sola determinazione "indipendente da coazione esterna", vale a dire nella determinazione della "ragion pura". La volontà non è limitata, bensì resa possibile dalla legalità razionale: libertà e legge coincidono⁹⁶. La cosa importante, osserva tuttavia Blumenberg, è che ciò vale tanto per l'uomo quanto per Dio stesso: la volontà di Dio e dell'uomo hanno perciò un medesimo oggetto, il che garantisce la razionalità di Dio stesso, la legittima aspettativa che la legge morale compiacca la volontà di Dio:

«Es bedeutet nicht etwa die von Theologen so sehr befürchtete Einschränkung des göttlichen Willens, ihn als der Vernunft untergeordnet zu denken, sondern allererst seine Ermöglichung als ein freier Wille. [...] Das Gesetz der Freiheit ist kein anderes als das, nach welchem ausgeschlossen wird, daß sie widerspricht und damit zerstört. [...] Diese konstitutive Wesensnorm der Freiheit kann keine andere für Gott als für den Menschen sein; [...]. Indem die reine Vernunft selbst als praktische Freiheit und Norm ist, ergibt sich zugleich die einzige Möglichkeit zu denken, daß Gott und Mensch ein und dasselbe Objekt haben können. [...] Die „Form der

zunächst mit den Faktoren zu rechnen, die dem Menschen einsichtig und verfügbar sind, und mit ihnen vielleicht ganz auszukommen. Di Konsequenz wird die Streichung der Klammer als einer *quantité négligeable* sein, die das Aufgehen der Rechnung nur behindert. Bei Descartes ist diese Bahn klar vorgezeichnet. Dem „*mutabilissimus Deus*“ Luthers entspricht der „*mauvais génie*“, der „*Dieu trompeur*“ der „*Meditationen*“, angesichts der historischen Bewußtseinsmacht des nominalistischen Willkürgottes ist dies mehr als eine methodische Hypothese, die der Radikalisierung des Zweifels dienen soll. Gott ist zwar gut, aber er ist „*souverainement bon*“; und dieser Zusatz macht seine Güte zu einem nur äquivoken, unserem Begreifen völlig entzogenen und damit absolut unverlässigen Prädikat. Aber eben die „Güte“ Gottes als eines „*ens perfectissimum*“ dient in Anspruch zu nehmen. Hier wird eine Spaltung des Gottesbegriff faßbar, deren Vorgeschichte tief in das Mittelalter zurückreicht; der Gott, der die neue Gewißheit garantiert, ist mit dem Gott, der die Radikalität des Zweifels erzwang, nur noch zum Schein identisch – der Gott „der Philosophen“, ist ein anderer Gott als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, wie Pascal bemerken wird» (Ivi, pp. 555-556). Sorge spontanea una considerazione generica: per Blumenberg non si dà mai fenomenologia, gesto fenomenologico, apertura fenomenologica dell'orizzonte, senza un riferimento alla figura del Dio cristiano come trascendenza inoggettivabile. Sia che, infatti, questa epochè appaia avvenire all'interno dell'esigenza autenticamente religiosa di pensare fino in fondo la fede nel suo statuto pre-teoretico, inconcettuale e indisponibile al sapere, sia che questa "Einklammerung" sia fatta per mettere fuori gioco la trascendenza destabilizzante di Dio e rifondare immanentemente le possibilità di certezza, senza "genio maligno" o Dio personale la modernità stessa – il suo gesto *epocale*, di *epochè*, che ne consente l'autoriflessività, la "distanza" da sé – non si dà. Il vero "oggetto" della fenomenologia è Dio, e solo a partire da questa intuizione giovanile si comprendono le sue pagine mature sui residui cripto-teologici nella fenomenologia di Husserl e Heidegger, e la sua svolta antropologica "filo-politeista" e panteista.

⁹⁴ Ivi, p. 556. Nella condanna atea e nietzschiana del Dio cristiano vi è quindi una giustificazione: «Nicht aus dem Übermut des sich selbst absolut setzenden Bewußtsein, sondern aus der Not und Nötigung gerade der *gerechtesten Seele*, die sich auch durch Gott nicht ins *Unrecht* setzen lassen kann, entspringt die atheistische Position» (Ivi, p. 555). In esse vi è ancora l'onestà di Giobbe?

⁹⁵ «Die „Kritik der praktischen Vernunft“ liefert das Fundament für die Aufhebung jeder spekulativen Trennung, die der Nominalismus zwischen göttlicher „*ratio*“ und göttlicher „*voluntas*“ vollzogen hatte» (Ivi, p. 557). Del resto, citando la Religione nei limiti della semplice ragione: «eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten» (Ivi, p. 556).

⁹⁶ Ivi, p. 557.

Allgemeinheit“, die das Gesetz der Freiheit hat und die Gott und Mensch als „vernünftige Wesen“ unabdingbar erschließt, begründet über den unendlichen Abstand hinweg den einzigen absolut *verlässigen* Anhalt für das in seine Heile abhängige Wesen, unter welcher Bedingung ihm dieses Heil nicht vorenthalten bleiben kann. [...] wie kann der Mensch sich der Einstimmung mit dem göttlichen Willen sicher sein? Die Antwort lautet: durch die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes für jeglichen Willen, die nur einem formalen Prinzip zukommen kann, das auf die Besonderheit der menschlichen Wertwelt gar keine Rücksicht nimmt»⁹⁷

L'autore osserva che Kant non semplicemente esclude la possibilità del Dio d'arbitrio, ossia tirannico e inaffidabile, ma rintraccia anche la fonte della sua erronea concezione nella presunzione della ragione *teoretica* di scardinare la limitazione agli oggetti dell'esperienza, quindi di spiegare l'irraggiungibilità della cosa in sé rispetto al mondo fenomenico come un sottrarsi arbitrario del fondamento divino. A questa proiezione della ragione teoretica, che indebitamente cerca di sondare l'incondizionato secondo causa ed effetto, bisogna invece contrapporre l'idea di Dio derivante dal postulato della ragion pratica, vale a dire un Dio affidabile che giudichi secondo la legge razionale, che si trova universalmente nell'uomo sotto forma di imperativo morale⁹⁸.

Naturalmente Blumenberg ricorda che la legge morale non ha bisogno dell'ipotesi di Dio come di una sua condizione che funga da movente, perché essa obbliga incondizionatamente; d'altra parte “è appunto la ragione medesima che costringe l'uomo *anche* ad unire la sua determinazione morale con il suo fine naturale inoppugnabile, in *un* oggetto ultimo del suo volere, in cui venga rappresentata una corrispondenza adeguata di dignità morale e felicità naturale”⁹⁹. A garantire questa esigenza può essere solo il dato che può presupporre questa unità: ossia un'istanza che sia al contempo in completa disponibilità sulla realtà fisica (onnipotente), capace di piena comprensione della profondità del soggetto morale (onnisciente), e perfettamente adeguata alla legge morale (santa): ossia Dio¹⁰⁰. Questo postulato è però valido solo in sede pratica: è una credenza che è legata al dovere morale, ossia alla ricerca dei legittimi bisogni della libertà pratica. La ragione teoretica prova a conoscere, calcolare ed assicurarsi le condizioni della salvezza, ma proprio in questo motivo interviene un interdetto proprio dalla ragion pura, che comprende che il postulato di Dio ha legittimità solo in chiave pratica, pena annullare l'idea stessa di libertà. Un soggetto umano che infatti avesse certezza teoretica di Dio non potrebbe essere libero, perché non avvertirebbe l'incondizionatezza della legge morale come indipendente dalla coazione dei moventi sensibili, ma sarebbe mosso a calcolare l'assoluta vantaggiosità personale dell'obbedienza. La mancanza di evidenza teoretica di Dio è proprio la condizione per la moralità, che altrimenti ricadrebbe nel dominio del calcolo e dell'economico e non sarebbe libera¹⁰¹.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ivi, p. 558.

⁹⁹ Ivi, p. 559: «er muß sich mit der Idee eines absoluten Wesens vergleichen und sich dabei mit diesem auch einstimmig finden können, wenn er Hoffnung auf sein Heil setzen will».

¹⁰⁰ Ivi, p. 559.

¹⁰¹ «Die Freiheit aber steht im geraden Widerspruch zu jedem Rechen-mit, wie es theoretische Erkenntnis im Gefolge hat; die Evidenz des Daseins Gottes würde das menschliche Bewußtsein nicht mehr freilassen aus der Rücksicht auf eine strafende oder lohnende Gerechtigkeit, aus dem Rechnen mit dem Gericht. Der Mangel an dieser Evidenz ist also geradezu der Spielraum der Freiheit, in deren Gebrauch erst die Existenz Gottes als ein „Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht“, nämlich als Bedingung der Möglichkeit ihres unausschlagbaren Endziel, gewiß wird» (Ivi, p. 560). È da notare come qui, molto più che nel resto della sua produzione, siano evidenti implicazioni di tipo etico della ricerca filosofica. Il problema della riconciliazione della moderna scissione dell'uomo dalla sua realtà si presenta, infatti, anche come bisogno etico di riconsiderare le possibilità di una conciliazione moderna tra aspirazione alla felicità e virtù. Questo tipo di ragionamento su Kant è compiuto in un altro articolo di poco precedente a quello che abbiamo ora preso in analisi, H. BLUMENBERG, *Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?*, in «Studium Generale» 6 (1953), pp. 174-184, dove Blumenberg evidenzia il bisogno di una rifondazione dell'etica nella modernità “priva di fondamenti”, e riscontra proprio in Kant uno dei tentativi più acuti di garantire l'ordine morale, a partire dall'esigenza moderna di preservare il primato della libertà, che viene fatta *consistere* nella propria autolimitazione. Per una breve trattazione cfr. P. SCHULZ, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 244-265, in part. pp. 252-256. Come ha evidenziato L. SIEP, “*Unbegriffliches*” in *der praktischen Philosophie?*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 44 (1990),

Alla luce di queste considerazioni, Blumenberg osserva perciò che la soluzione kantiana prova a tenere insieme e far coincidere i due elementi che precedentemente costituivano un'irrisolta tensione: esistenza di Dio e libertà pratica. L'esistenza di Dio e la sua inconoscibilità teoretica sono co-implicati necessariamente e razionalmente dentro la possibilità di libertà da parte dell'uomo, dentro l'atto morale in quanto tale. D'altronde, non è fino in fondo chiaro che statuto abbia questa certezza pratica di Dio rispetto alla certezza teoretica: la prima, infatti, pare necessariamente in difetto rispetto alla seconda. Si tratta di una certezza che sussiste dentro l'atto di fede, né prima né dopo¹⁰². Ma allora che legittimità e possibilità ha la *speranza* di *anticipare realmente* (ossia assicurare e promuovere) il riempimento di senso della moralità, la quale vuole invece valere incondizionatamente? Blumenberg osserva che la disputa teologica non ha fatto altro che dibattere intorno a questo preciso punto: quanto e in che misura la "grazia" possa venir prima dello sforzo morale e aiutarlo, liberandolo dal vincolo incondizionato di una legge assoluta:

«Wie eng diese Grundstruktur der religiösen Thematik mit dem eben angezeigten „reflektierend“ Wesen der Vernunft zusammenhängt, läßt sich leicht an dem Schema des zentralen theologischen Streites, der die Geschichte des Christentums wie ein roter Faden durchzieht, ablesen: der eine gewaltige Gnadenstreit, der von dem Gegensatz zwischen *Paulus* und *Jakobus* über den zwischen *Augustinus* und *Pelagius*, *Luther* und dem Tridentinum, *Molina* und *Jansenius* bis zur Fehde um die dialektische Theologie reicht, geht nur um die Frage, was dem sittlichen, dem Gott wohlgefälligen Akte „zuvorkommt“. Nie ist ganz in Vergessenheit geraten, daß ich nichts „zuvorkommen“ dürfte, wenn er nicht seiner Zurechenbarkeit beraubt werden sollte; und doch ist immer wieder das Bedürfnis zum Zuge gekommen, in einer „*gratia preveniens*“ der menschlichen Heilshoffnung ein festes Fundament zu geben. Daß die Frage nach dem „gnädigen Gott“ mit der Bestimmung des Begriffes Gottes als eines heiligen Richters, wie gezeigt wurde, nicht zur Ruhe kommt, hat hier seine Wurzeln»¹⁰³

Blumenberg arriva finalmente qui alla formulazione *esplicita* di un problema che ha guidato latentemente tutta la nostra indagine. Sin dalla ricognizione dei testi su Pascal e Agostino la scommessa è stata, infatti, quella di rintracciare un filo rosso della prima filosofia blumenberghiana nel riconoscimento del cruciale ruolo decostruttivo e storicizzante di una certa tradizione cristiana, quella che va da Paolo, ad Agostino fino a Lutero e Pascal (Giansenio). La dottrina dell'illuminazione, evidentemente connessa a quella della grazia, era il perno intorno al quale il giovane filosofo evidenziava un'unitarietà dell'esperienza cristiana, capace al contempo di "metafisica" e di storia, proprio perché esposta ad un'ulteriorità trascendente, personale e quindi rivelativa del fondamento di senso. Si è però mostrato come in realtà Blumenberg incappasse precocemente in un'aporia interna al proprio tentativo di delineare un recupero cattolico della teologia medievale, ossia nella constatazione del radicamento agostiniano (quindi interno allo stesso primo modello esemplare di equilibrio tra fede e ragione) di un principio destabilizzatore incompatibile con l'esigenza umana di certezza, quello dell'assolutizzazione della sovranità divina, implicato nella dottrina della grazia indebita e predestinata. La questione che emerge in questo testo riassume in modo straordinariamente trasparente il punto di crisi interna del discorso blumenberghiano su modernità e cristianesimo: in che misura si danno delle possibilità di salvaguardare il bisogno di soddisfazione antropologica umana (che la stessa grazia rappresenta, se pensata come *illuminatio*, "fidatezza" del fondamento che anticipa il senso rispetto alla volontà umana) senza compromettere i presupposti della moralità, ossia della libertà? Se la tradizione teologica cristiana non pare venire davvero a capo di questa difficoltà, la risposta, ora, prova a fornirla Kant.

pp. 635-646, qui ancora si può porre la domanda su una aperta tematizzazione teorica (se non addirittura di una sua fondazione) del problema della morale da parte di Blumenberg, cosa che dopo la pubblicazione di "*Approccio antropologico all'attualità della retorica*" non sarà più possibile.

¹⁰² «Sie kann weder Gewißheit „vor“ noch „nach“ einem Akt, sondern nur Gewißheit „in“ und „mit“ einem Akt sein [...] Hoffnung kann also nicht heißen: die Gewißheit der Sinnerfüllung der sittlichen Existenz dem Akt der Unterwerfung unter ihre Norm vorwegnehmen zu wollen. Trotz dieser unaufhebbaren Limitation, nach der die theoretische Vernunft der praktischen nicht zuvorkommen kann, ohne sie zu zerstören, bleibt die Vernunft genau so unaufhebbar „reflektierend“ bestimmt von dem „Willen“, sich selbst zuvorkommen, ihr „Recht“ auf Hoffnung zu begründen. Hoffnunft ist das Thema Religion» (Ivi, pp. 560-561).

¹⁰³ Ivi, p. 561.

Una delle risposte di Kant consiste nella riflessione sulla *teleologia* sviluppata nella critica del giudizio: l'esperienza, avvertita come valida però solo soggettivamente, che la ragione eserciti una causalità nella natura, ossia che quest'ultima si presenti conforme all'idea di finalità.

«Die Bedeutung des ästhetischen Genusses, sei es der des Naturschönen oder der des Kunstwerks, liegt doch darin, daß die Einstimmigkeit des uns Gegebenen mit dem von uns Verlangten ins Bewußtsein tritt und als Repräsentanz für die Möglichkeit einer viel umfassender Korrespondenz mit der Natur- und Menschenwelt empfunden wird. Die Totalität dieser Korrespondenz ist aber einerseits das „höchste Gut“, die Einheit von moralischer und physischer Teleologie, andererseits das „Reich Gottes“, die Einheit der individuellen Teleologien in einem Eschaton des menschheitlichen Friedens. Was im ästhetischen Genuß erfahren wird, das beglückende Einverständnis, in dem sich die gegen unser Gefühl und Gefallen objektiv indifferente Wirklichkeit unserer gegenständlichen Umwelt unerwartet und ungeschuldet uns zuneigt, unserem innersten Vorwegnehmen entspricht – diese Erfahrung ist uns so bedeutsam, ob wir das wissen oder nicht, weil sie der gleichsam antizipierte Reflex jener endgültigen und vollkommenen teleologischen Einheit ist, zu deren Forderung nicht nur – denn die ist unausschlagbar –, sondern zu deren Hoffnung uns solche Erfahrung bestärkt und ermutigt. Der ästhetische Genuß wird zum Paradigma dessen, was uns „dazugeben ist“, des Unerzwingbaren und Unverdienbaren, des rein Geschenkten und rein zu Dankenden. Er ist, in einem weit gefaßten, aber darum noch nicht weniger tief reichenden Sinne, „Gnade“ »¹⁰⁴

Ciò che evita la *Spaltung* tra soggetto e oggetto è la riproposizione immanente di questa concordanza preteoretica, perché “donata” – e non “imposta” coscientemente dal soggetto –, dell'unità di senso dell'orizzonte. Nel gusto estetico viene infatti esperito un “accordo felice”, per il quale ciò che in sé sarebbe oggettivamente indifferente al nostro sentimento, è in realtà già da sempre avvicinato secondo un nostro “anticipare più intimo”. Questo anticipare, però, non è semplicemente soggettivo nel senso di ciò che non dovrebbe valere universalmente, ossia per ogni soggetto giudicante in generale. Esso riferisce, infatti, del modo in cui gli oggetti vengono incontrati, attraverso degli schemi “prodotti”, mobili e in continua ridefinizione, al contempo però avvertiti come già da sempre dati “in aggiunta” a qualsiasi esperienza possibile dell'oggetto. L'esperienza non ci offre solo oggetti, ma prima ancora un “mondo”. Detto altrimenti: il principio della facoltà di giudizio rimette radicalmente in questione il paradigma razionalistico di soggetto/oggetto, tematizzando una condizione più originaria nella quale il sensibile è incontrato in un orizzonte che ne anticipa la possibile sensatezza (l'essere conforme a scopi) secondo un'unità che non è logica (non è concettuale) ma “estetica”, è l'unità di un sentire, un sentimento di piacere – una sintesi passiva. Kant risolve quindi sul piano “estetico” – quello dell'esperienza in generale – la scissione tra soggetto e oggetto prodotta dal bisogno di certezza moderno. Estetico vuol dire, infatti, valido “universalmente”, ma non assicurato ontologicamente, non necessario – *sospeso* in una dimensione precedente alla costituzione di soggetto e oggetto¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Ivi, p. 563.

¹⁰⁵ Si noti: Blumenberg parte dalla questione della religione per arrivare al problema del giudizio estetico, quindi del simbolo e della metafora, e non *viceversa*. L'impressione è, comunque, che Blumenberg arrivi a Kant sempre sotto l'implicito stimolo della riflessione heideggeriana, ossia della ricerca di una condizione originaria di sensatezza, che radichi la situazione umana nella passività della risposta all'essere. In tal senso, ancora decisivo risulterebbe il testo di M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in Id., GA 3 (*I Abteilung, Veröffentlichliche Schriften*), Frankfurt a.M. 1973, che suggeriva come nell'immaginazione trascendentale kantiana si delineerebbe una comprensione della struttura finita dell'esserci, ossia l'essere assegnato (in modo temporale, quindi passivo e recettivo) del *Dasein* alla comprensione dell'essere. Una conferma di questa ipotesi mi pare provenire dall'intelligente articolo di A. HAVERKAMP, *Blumenberg in Davos: The Cassirer—Heidegger Controversy*, in «MLN» 131, 3 (2016), pp. 738-753, che suggerisce che sia il dibattito su Kant tra Heidegger e Cassirer a stimolare la ricerca sulla metafora: «not only is Heidegger's *Kant und das Problem der Metaphysik* effectively a first draft of the never published second part of *Sein und Zeit*; Blumenberg's account of “Affinities and Dissonances” between Cassirer and Heidegger in Davos also makes evident that it was Heidegger's Kant-interpretation that triggered Blumenberg's own *Paradigms for a Metaphorology* as a response to the challenge unsatisfactorily met by Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*. [...] In a fragment from the posthumous *Theory of the Life-World*, Blumenberg flatly registers Heidegger as “winning at least on points” in the Davos controversy, the main one being “that the Neo-Kantians no longer understood the transcendental deduction of categories. [...] As Heidegger aptly points out: “That which is perceived in pure sensation stands without object, and without being

Il passo è di straordinario rilievo, perché ci suggerisce l'idea che l'interesse di Blumenberg per la teleologia, che si rintraccia anche in lavori come *“Die kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte”*, del 1955¹⁰⁶, in cui si presenta per la prima volta in Kant e in Goethe una via moderna di superamento della scissione tecnico-scientifica tra soggetto e oggetto, sia geneticamente da ricondurre all'indagine su una strada moderna di recupero dell'idea di *grazia*, intesa come eccedenza “donativa” di senso che preserva un'unitarietà dell'esperienza rispetto ad una realtà altrimenti reificata teoreticamente. Sotto un certo punto di vista, la teleologia rappresenta un “residuo” dell'esperienza medievale all'interno della riflessione moderna, che ripresenta da un punto di vista “estetico” la possibilità di un “di più” conforme al bisogno antropologico di unità tra regno morale e regno naturale. Estetico vuol dire, infatti, non afferrabile oggettivamente, per questo connesso ad una sporgenza interna dell'esperienza che si sottrae alla determinabilità teoretica, un “esser conforme a scopi”, che garantisce rispetto alla “*Spaltung*” che vivrebbe altrimenti il soggetto tra la propria vocazione morale ed il resto dell'esperienza. In Kant, l'uomo occupa un posto teoricamente indifferente da un punto di vista oggettivo, ma esteticamente riguadagna la possibilità di tematizzare un'esperienza umana unitaria del mondo, che al contempo non pregiudica la sua libertà. Questa esperienza non “è necessaria” secondo una necessità teoretica che svuoterebbe di senso la moralità, ma viene resa possibile dal bisogno inalienabile dell'esistenza umana.

Blumenberg ricorda come Kant polemizzi con Schiller, che aveva criticato l'alienazione di estetico e morale nel suo pensiero:

«Kant gibt zu, daß der Würde des moralischen Gesetzes ästhetische Qualitäten nicht beigelegt sein können, daß das „Gefühl des Erhabenen unserer Bestimmung“ uns mehr hinreißen müsse als das Schöne, weist aber zugleich darauf hin, daß die Vollendung dieser Bestimmung sich eben dieses Schöne dem Guten erfüllend zugeselle. Diese Bedingungsordnung wird nicht durchbrochen, wenn der letzte Sinn des Ästhetischen hier in der Verbürgung der theologischen Bestimmung des Menschen zur Einheit von physischer und moralischer Natur angesetzt wurde; denn dabei bleibt das Ästhetische an die Teleologie des Moralischen gebunden, obwohl es seine Bedeutung nicht erst in ihrer Vollendung, sondern schon in deren Antizipation besitzt. Das Ästhetische gehört mit in die Struktur der Hoffnung, wie es in die der Gnade gehört, ohne den theologischen Sinn dieser Begriffe absorbieren zu müssen»¹⁰⁷

thematized, in a pre-view of things”—in a “view” pre-pared in a space within which “pure intuition genuinely produces what it perceives”. That is, in which “pure intuition produces” in the sense in which any *Ur-sprung* of things causes things “to *spring* forth”. The illumination of that which informs the transcendental state of categories in this sense comes to an early limit, in which, for Kant, *Anschauung* remains subjected to the transcendental logic of thought—in light of the fact that, as Heidegger points out, “the essence of thought does in fact serve, and consists in that service, of its very reference to *Anschauung*” (Ivi, pp. 741, 749). Questo è precisamente «the phenomenological design that is taken up and expanded upon by Blumenberg, since it is precisely from here that his conception of “absolute metaphor” in *Paradigms for a Metaphorology* originates» (Ivi, p. 749).

¹⁰⁶ H. BLUMENBERG, *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, in «*Studium Generale*» 8 (1955), pp. 637-648, ora in Id., *Schriften zur Technik*, Frankfurt a.M. 2015, pp. 60-85. Cfr. *Infra*, capitolo III, paragrafo IV.

¹⁰⁷ H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage*, cit., p. 563. Si tratta in effetti di poter affermare che l'estetico coappartiene alla struttura fondamentale della speranza come della grazia, senza dover però assorbire il senso teologico di questi concetti. Si noti, dunque, l'esplicito richiamo alla legittimità della riappropriazione filosofica delle questioni teologiche. Il problema “estetico” chiama, a mio parere, in causa un possibile dialogo a distanza di Blumenberg con l'impostazione ermeneutica post-heideggeriana di H.G. Gadamer o di P. Ricoeur. Pur non potendo entrare nel merito della questione, mi pare infatti che il giovane Blumenberg – passando per Kant e Heidegger – si diriga originariamente verso una teoria dell'esperienza che intende *sottrarla* al modello di comprensione delle scienze empirico-formali, e riappropriarsene superando la *Verfremdung* rappresentata dall'“oggettività”. Blumenberg lavora sull'inconcettualità come modalità implicita di riattingimento della dimensione progettante, poetica, vivente del linguaggio; egli esprime il bisogno di un pensiero che si radichi nella dimensione inconcettuale della vita o in un'ontologia originaria. Sebbene manchi la *tematizzazione* esplicita di un processo ermeneutico, ossia interpretativo, di decostruzione delle opacità che ostruiscono la comprensione vivente che si attua nel discorso, d'altra parte, è anche vero che l'impostazione di Blumenberg è sin da subito orientata ad un recupero delle possibilità latenti nella tradizione (in particolare teologica), e perciò si preoccupa di farle ermeneuticamente riemergere proprio grazie ad una *Destruktion*, a una liberazione della loro storicità. Si pensi alla

Nonostante ciò, è anche vero che, per affermare la particolare posizione della persona morale, Kant si deve opporre ad un processo di estetizzazione ipertrofico, che restituisca infine le cose ad una pura auto-significazione, e neghi l'approccio strumentale *tout court*. La fine di un tale processo significherebbe, infatti, una totale divinizzazione delle cose, un'escatologia estetica che sazierebbe il bisogno umano di "fidatezza del mondo", una nuova "parusia" degli dei alla Hölderlin, che scollegherebbe, tuttavia, la relazione tra pretesa felicità umana e premessa della dignità morale¹⁰⁸. Anche qui, quanto più diritto rivendica la grazia, quanto più sacrificata pare essere la libertà.

Ulteriori problemi relativi al rapporto tra grazia e libertà si trovano a proposito della dottrina della religione. Semplificando molto, Blumenberg nota che vi è un ulteriore problema che il filosofo di Königsberg ha dovuto affrontare a proposito della dottrina dei postulati. L'assolutezza della legge morale postula l'impossibilità di portarla a compimento definitivo nel tempo, da cui la necessità di un processo infinito di adeguazione ad essa, quindi l'idea dell'immortalità dell'anima; d'altronde, proprio quest'ultimo postulato rischia di sconvolgere l'obiettivo del primo postulato, quello dell'esistenza di Dio, ossia la teleologia unitaria dell'essere umano come essere morale e fisico. Se l'uomo è, in ogni momento della sua esistenza, infinitamente lontano dal pieno adempimento della legge morale, che vede

importanza capitale della metafora della luce. Sta di fatto che, successivamente, le strade di Blumenberg e dell'ermeneutica divergeranno radicalmente, non solo a causa della divergenza sulla secolarizzazione, ma forse anche proprio per il progressivo rifiuto blumenberghiano di Heidegger. Mi limito a ricordare solo H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, e P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 133-149. Per un confronto con Gadamer, che però non tiene presente l'esordio filosofico blumenberghiano, cfr. G. DE ANGELIS, *La "metafora assoluta". Il contributo della metaforologia di Blumenberg al problema ermeneutico della "fusione degli orizzonti"*, in B. Maj (ed.), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche» XI, 1 (2001), pp. 85-104. Il confronto con Ricoeur potrebbe essere forse ancora più intrinseco, dal momento che la sua teorizzazione della significazione originaria e vivente della metafora dialoga profondamente con la questione della rivelazione e della metafora religiosa. La caratteristica della rivelazione evangelica è infatti quella di rappresentare l'irruzione di un ordine della significazione totalmente nuovo, straordinario, paradossale o scandaloso, che produce un disorientamento e un riorientamento dell'esperienza ordinaria. Sicché la stessa riformulazione ricoeuriana della *Lebenswelt* husserliana a partire dall'essere-nel-mondo heideggeriano meriterebbe un confronto sistematico con Blumenberg: «Dans la mesure même où cette référence de premier ordre est abolie, un autre pouvoir de dire le monde est libéré, quoique à une autre niveau de réalité. Ce niveau est ce que la phénoménologie husserlienne a désigné comme la *Lebenswelt* et que Heidegger a appelé l'"être-au-monde". C'est un monde qui éclipe les objets manipulables, un monde qui éclaire la vie, un être-au-monde non manipulable qui me semble être l'apport ontologique fondamental du langage poétique» (P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Paris 2005, p. 200). Per una riflessione esplicita sull'intreccio tra teoria della metafora e teologia confronta anche P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974 (testo che, peraltro, è alle spalle della stessa ricerca su Blumenberg di P. Stoellger).

¹⁰⁸ «Es scheint, daß Kant sozusagen nur dem letzten Schritt dieses Prozesses widersteht, aber den Preis der Mediatisierung der Welt für die Behauptung der Sonderstellung der sittlichen Person in ihr hinzuwerfen bereit ist, etwa wenn er sagt: „In den ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst“ [*Kritik der praktischen Vernunft*]. Muß nicht die „Wiederherstellung der heilen Welt“, die dem Glücksanspruch des Menschen gewogen wäre, bedeuten, daß die Dinge gleichsam aus der Knechtschaft ihrer Funktion befreit und zu ihrer Selbstbedeutung restituiert würden? Der Gedanke einer solchen Wiederkehr der Selbstbedeutung der Dinge führt in konsequenter Steigerung zur Selbstbedeutung im absoluten Sinne, zur Vergöttlichung der Dinge. In einer derart von Göttern erfüllten Welt könnte das menschliche Glückstreben zur Ruhe kommen, da nicht mehr jedes Ding den Willen nur zu dem nächsten fortreißt, sondern den Willen sich an ihm selbst erfüllen läßt. Die Welt der Kunst wäre das Paradigma eines Reiches solcher Dinge, und daher rührt der „göttlichen Glanz“, der noch auf ihr liegt, wie einst auf dem ganzen götterfüllten Diesseits. Aber diese Konzeption macht doch die endgültige Befriedigung in der glücklichen Existenz zu der Bedingung der sittlichen Würdigkeit *indifferent*; sie ist eine ästhetische Eschatologie, die die Erfüllung des menschlichen Glücksanspruches nicht an die Voraussetzung der sittlichen Würdigkeit, sondern an das kosmische Ereignis der Parusie der Götter im Sinne Hölderlins knüpft. Das führt die ganze Kritik wieder herauf, die Kant an der antiken eudaimonistischen Ethik anbringt» (H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage*, cit., p. 564).

sempre interamente davanti a sé come compito, come vi può essere posto per una *legittima* speranza di salvezza fondata sulla virtù morale? La soluzione più articolata si trova all'interno dello scritto kantiano *“La religione nei limiti della sola ragione”*, e consiste in un ampliamento del postulato di Dio nel senso appunto della necessità razionale di una “grazia” o “misericordia” divina. Di fronte alla tremenda possibilità che l'uomo sia considerato sempre e comunque colpevole, deve farsi spazio la speranza ragionevole di un Dio che rinunci a calcolare i meriti effettivi dell'uomo rispetto all'incondizionatezza della legge, ma ammetta che l'intenzione faccia le veci dell'interesse del progresso morale, dal momento che essa contiene il motore del continuo sforzo di adeguamento morale e di ravvedimento dalla manchevolezza costitutiva umana¹⁰⁹. Questo significa un ampliamento del postulato di Dio: non è sufficiente che Questi sia onnipotente, onnisciente e santo, ma deve essere anche un Dio di grazia, che non fa scontare all'uomo ciò che gli spetterebbe.

Si noti come la grazia *salvi l'uomo dal progresso*, ossia lo dispensi dall'impossibile impresa di colmare la propria strutturale insufficienza tramite uno sforzo infinito, quindi sovra-umano – che nella modernità scientifica viene pensato come meta-generazionale e, quindi, a discapito della singolarità dell'individuo. In altri termini, la vera disperazione, per questo Blumenberg, deriva dall'incertezza, l'illusorietà, la vanità di un senso che si rivela come mero oggetto di un velleitario processo di approssimazione, e non come donazione intima, personale, esistenziale. L'esonero dall'assolutismo della richiesta infinita lo compie la *grazia* (!) nei confronti della crisi moderna dell'uomo di fronte al problema di un senso che trascende la sua esistenza¹¹⁰.

È comunque fondamentale che questo concetto “filosofico” di grazia non sia confuso con quello teologico agostiniano: non si può infatti “speculare” su questo concetto, pena nuovamente togliere all'intenzione morale quell'incondizionatezza di cui ha bisogno per essere libera. La grazia deve rimanere “mistero”, ma non nel senso del paradosso teologico (come in Agostino e Lutero), bensì in quello della “inaccessibilità teoretica”.

«Jede „Theoretisierung“ dieses Zusammenhanges führt unmittelbar die Gefahr von spekulativem Kalkül herauf; die sittliche Person kann nie mit dem Objekt ihrer Hoffnung rechnen, ohne den *Grund* dieser Hoffnung vernichte zu machen. Kant formuliert deshalb als „Grundsatz: Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue oder getan habe; aber wohl, was er selbst zu tun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden. Der *Geheimnis*charakter der Gnadenerweisung Gottes – der nicht dasselbe ist wie ihr vermeintlicher *Willkür*charakter! – ist ein wesentlicher: er schließt die Verfälschung der Hoffnung in ein theoretisch rechnendes Zuvorkommen aus»¹¹¹

¹⁰⁹ «Auch hier ist es ein „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlicher Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriff steht“. Aber eben dies Im-Begriff-Stehen vertritt für den „Herzskündiger“ das Ganze der geschuldeten Verwirklichung, es gilt „die Gesinnung für die Tat“. Die Vorstellung des unendlichen Progresses dient hier nur noch der Explikation des *Gesollten*, nicht aber als Aussage über die *Wirklichkeit* der unsterblichen Existenz; denn daß Gott die Gesinnung nicht nur für die Tat nehmen *kann*, sondern sie auch dafür *nimmt*, wenn das menschliche Dasein abgebrochen ist, unterliegt für Kant keinem Zweifel. Aber gerade hier kommt doch ein echtes „Mehr“ ins Spiel, das der Gott des Postulats nicht mehr hergibt; hier ist nicht nur ein *gerechter*, sondern ein *gnädiger* Gott vonnöten, der auf die heillose Unendlichkeit des geschuldeten Progresses verzichtet und zuläßt, daß die „Gesinnung, weil sie den *Grund* des kontinuierlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, *als* intellektuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der Tat in ihrer Vollendung vertritt» (Ivi, p. 565).

¹¹⁰ Cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 425-426.

¹¹¹ H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage*, cit., p. 566. Lo stesso si può dire della nozione di peccato, corrispondente a quella di grazia: Kant mostra come il concetto di libertà ha infatti parimenti bisogno della nozione di peccato, pur se “entro i limiti della ragione”. La nozione di libertà come legalità incondizionata, che implica la coincidenza di bene e libertà, esige l'esclusione dell'idea della mera indifferenza. Ne deriva che l'inadempnienza ha bisogno di un particolare “controprincipio che tronchi questa affinità” al bene che l'uomo ha per natura. Questo principio non può annullare l'imputabilità delle azioni, eppure non può essere un fatto dato nell'esperienza e cadere sotto i sensi, ma deve essere pensato al contempo come una tendenza contratta (ossia libero) e razionalmente antecedente ogni singola nostra massima (e quindi essere detto, anche se impropriamente, naturale). È chiaro, dunque, il senso con cui viene usato il termine “naturale”: esso infatti non può essere inteso come una indicazione in senso fisico-causale, e nemmeno come necessità a priori logico-metafisica, perché *non* si deve intendere

Pensare la grazia sotto il profilo della determinazione teoretica, ossia del rapporto causa-effetto, vuol dire renderla contraddittoria sul piano pratico: questa concezione deriva dalla pretesa ingenua di poter comprendere, e dunque assicurarsi, il favore di Dio, esonerandosi dal rispetto della Legge. A ben vedere, è proprio in questa deformazione teoretica e oggettivante che ha origine l'idea stessa di un Dio d'arbitrio, quindi la crisi medievale e moderna. È curioso come probabilmente Blumenberg divenga più consapevole della distinzione sottile, ma cruciale, tra l'orizzonte anti-umanistico agostiniano e quello "umanistico" proprio della tradizione "semipelagiana" e anti-predestinazionistica cattolica (da Origene a Erasmo), proprio lavorando su Kant. Quella logica illuminativo-donativa che costituiva nei primi lavori l'azione della grazia come "sospensione" dell'atteggiamento teoretico, e afferramento delle possibilità inconcettuali, pratico-attuarie dell'esistenza (*la fede*), e che era attribuita a tutta la tradizione teologica agostiniana, ora viene in Kant specificata come *da distinguere proprio dalla dottrina agostiniana* della grazia irresistibile e indebita, che finisce per essere un'oggettivazione che dà vita all'immagine – storicamente decostruttiva e nichilistica – di un Dio d'arbitrio¹¹². L'impressione è che sia *per tramite* di Kant che il giudizio di Blumenberg sulla storia della teologia cristiana cominci a mutare, individuando la rottura dell'equilibrio metafisico tra grazia e libertà non in un contraccolpo moderno di una crisi tardo-medievale, ma piuttosto in un dispositivo oggettivante interno alla storia delle dottrine teologiche cristiane, di natura "agostiniano-luterana", che ancora Kant prova a correggere e risolvere ristabilendo un equilibrio (precario) tra ragione e bisogno di un orizzonte eccedente di

qualcosa che riguardi il concetto di specie umana o la sua determinazione teoretica, ovvero che contrasti con l'uso della libertà pratica e quindi fuoriesca dall'ambito della imputabilità morale, ma solo il principio soggettivo e libero dell'uso dell'arbitrio. Cfr. Ivi, p. 566: «Die formale Indikation auf diesen Urakt, die in der Zurechenbarkeit unserer Handlungen liegt, schließt es aus, das Böse auf einen kosmischen oder historischen Sündenfall zurückzuführen, der dem einzelnen moralischen Subjekt „zuvorkommt“. Vielmehr kann dieses nur sich selbst zuvorkommen, das heißt: es kann seine Freiheit nur behaupten, wenn es hier anerkennt, ohne zu kennen. Von „Sünde“ zu sprechen und zugleich die Möglichkeit der Imputation aufzuheben, das ist für Kant genau so widerspruchsvoll, wie von einem sittlichen Sollen zu sprechen, dem kein Können korrespondiert. Freilich, jener primäre Akt, der den Hang zum Bösen in unsere Natur einwurzelt, „erklärt“ das Böse gar nicht, da er seinerseits derselben Erklärung bedürfte, die er abgeben soll: nämlich, wie die Freiheit ihrem eigen Wesensgesetz überhaupt entfremdet werden konnte». Da notare l'uso della locuzione "formale Indikation" per esprimere la sospensione dell'utilizzo di una causalità teoretica nella determinazione della natura di quest'atto (il peccato originale), che ha il suo senso solo "esistenzialmente": forse un'eco involontaria della "formale Anzeige" heideggeriana? O, addirittura, una sua consapevole riscrittura nella filosofia della religione di Kant?

¹¹² «Gnade kann nicht die absolute Herstellung oder Wiederherstellung der Fähigkeit des Menschen zum Guten sein; ein solcher Akt müßte notwendig ein Willkürakt sein, da er in keinem sittlichen Verhalten des Menschen als eines verantwortlichen Wesens, gut oder böse sein zu können, kann überhaupt nicht von einem göttlichen Willen abhängig sein; die Idee der absoluten Prädestination bzw. Reprobation impliziert die Vorstellung eines Gottes, der die Handlungen von ihm vorgeblich als frei und zurechnungsfähig erschaffener Wesen seinerseits setzt, um sie dann dafür zu belohnen oder zu bestrafen, eine Vorstellung, die das Subjekt des Satzes „Gott existiert“ jedes Sinnes beraubt. Die göttliche Einheit von Gnade und Gerechtigkeit kann in diesem Sinne niemals „geheimnisvoll“ sein, so daß an der Fundierungsordnung beider ein Zweifel aufkommen könnte; eine Gnade, die nicht Gerechtigkeit zu ihrer notwendigen Voraussetzung hätte, wäre nichts als blanke Willkür und müßte jeden religiösen Interesse des Menschen den Garaus machen – wenn man unter Religion nicht eine bloße Spekulation auf den „göttlichen“ Zufall sehen will. [...] Der Mysteriencharakter der Religion hat also seine notwendige Grenze; „Geheimnis“, und damit Inhalt einer möglichen Offenbarung, kann nur sein, was man aber in „praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann“» (Ivi, p. 567). Mi pare capitale la riflessione intorno all'autodistruzione del religioso, del suo senso antropologico, se pensato come dottrina del "caso divino". In essa, infatti, si accenna a quel tipo di ragionamento che governerà la tesi della *Legittimità dell'età moderna*, ossia l'affermazione di una possibilità di costruzione immanente e provvisoria di strumenti di significazione a partire da un *fallimento* che si spiega come assolutizzazione di un elemento antropologicamente incoerente o controproducente – quello dell'arbitrarietà del volere divino. Insomma, la grazia come nudo arbitrio divino darebbe un "colpo di grazia" alla religione stessa: quale interesse umano si può avere in una spiegazione che rimanda in ultima istanza al caso? Alla luce di queste pagine non pare più così strana l'evoluzione della riflessione blumenbergiana.

sensatezza¹¹³. In ogni caso, in maniera pienamente corrispondente a quanto avveniva nei lavori contemporanei sulla storia della tecnica, qui è cambiato il giudizio sull'agostinismo e sulla storia dei suoi effetti, ma non ancora sul cristianesimo *tout court* e sulla modernità come rottura dell'equilibrio premoderno tra esperienza della storicità e dell'ordine metafisico. Kant non ha, infatti, semplicemente "limitato" il concetto di grazia, ma *ne ha difeso la positività*:

«Die Unbegreiflichkeit dessen, wie Gnade unter der Bedingung der Gerechtigkeit möglich sei, bedeutet nicht den Ausschluß dessen, daß sie möglich sei; ihre Unmöglichkeit ist gerade deshalb nicht zu behaupten, weil „die Freiheit selbst, obgleich sie nicht Übernatürliches in ihrem Begriff enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns ebenso unbegreiflich bleibt. Die Limitation des Gnadenbegriffs, einerseits im Hinblick auf die Integrität der göttlichen Gerechtigkeit, andererseits im Hinblick auf die der menschlichen Freiheit, könne als ein rein negatives Unternehmen erscheinen, wenn es nicht eben diese Limitation wäre, *die diesem Begriff allein seine Positivität gewährleistet kann*»¹¹⁴.

La nozione di "mistero" è quindi la chiave per "salvare" la questione della grazia: all'interno del discorso teologico è questo che permette di sospendere il bisogno di determinazione teoretica e aprire la significazione sotto il profilo esclusivamente pratico. Rimane dunque valida la fondamentale intuizione per cui nel discorso teologico si darebbe una "epochè" della tendenza umana all'oggettivazione, per rivelare una dimensione di libertà esistenziale inafferrabile concettualmente. Non è un caso che qui Blumenberg usi più volte il riferimento ad una "incomprensibilità" (*Unbegreiflichkeit*) che non può non evocare la questione dell'*inconcettualità* (*Unbegrifflichkeit*), ossia la sua non riducibilità al discorso teoretico. La filosofia della religione di Kant, disambiguando il significato della grazia sotto i punti di vista pratico e teoretico, *salva l'ambiguità* della grazia stessa, la restituisce a sé stessa come l'indisponibile, che si rivela solo nella fede pura pratica¹¹⁵. La vera dimensione *inconcettuale* e libera è quella della grazia: in questa idea l'autore sembra riporre le proprie speranze di uscire dalle antinomie della modernità¹¹⁶.

¹¹³ Di straordinario interesse risultano, ancora una volta, le affinità tra la posizione di Jaspers e Blumenberg a proposito dell'indagine su Agostino, riconosciuto inizialmente da entrambi quale modello di "conversione" esistenziale, momento sorgivo della filosofia cristiana, quindi di una teologia originaria e creatrice, sebbene comunque tendenzialmente "normalizzato" in prospettiva liberale come teorico della *inhabitatio* ontologica di Dio nella coscienza, quindi dell'intimità con il fondamento trascendente, precedente alla scissione tra soggetto e oggetto, tra filosofia e teologia. Eppure, Agostino viene successivamente criticato da entrambi, *singolarmente dalla medesima prospettiva kantiana*, come prototipo della *fede dogmatico-ecclesiastica*: Cfr. K. JASPERS, *Die großen Philosophen*. Ersten Band, München 1957, ried. 1995 in particolare pp. 337-340. Su Jaspers e Agostino, cfr. R. CELADA BALLANTI, *Filosofia e religione. Studi su Jaspers*, Firenze 2012, pp. 142-159. Per un ritorno sul confronto con Jaspers, si veda più avanti, nota

¹¹⁴ Ivi, p. 567. Corsivo mio.

¹¹⁵ A proposito della *Religione nei limiti della sola ragione*, allora, «si potrebbe dire che essa prosegue e completa il programma critico in una sorta di determinazione negativa dei suoi limiti, come la *Critica del Giudizio* lo aveva completato positivamente» (M.M. OLIVETTI, *Introduzione* in I. Kant, *La Religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1980, pp. I-XLIV, qui p. XXXVI). Effettivamente, ci si può chiedere in che misura la fede riflettente sia in relazione intrinseca con il giudizio riflettente, quali modalità comuni di ottenere un "sapere" sulle cose che però non ne restituisce la loro determinazione teoretica, ma le comprende di "riflesso" nel bisogno di orientamento pre-teoretico dell'uomo. La "riflessione" non è afferramento: il che chiama in causa ancora una volta gli effetti traslati della metafora della luce quale dispositivo dell'accecamento teoretico (l'impossibilità della visione diretta) e della rivelazione di un orizzonte sottratto di senso che "illumina" le cose, che appare in esse solo "riflesso".

¹¹⁶ L'intelligente e convincente restituzione di P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit., pp. 420-426, sottolinea come la soluzione kantiana dell'aporia del Dio di grazia, in quanto condizione per una ricomprendimento autentica del concetto di Dio, permette anche di evitare le antinomie della modernità, le quali sono infatti primariamente restituite come originate a sua volta dalla crisi *interna* della *teologia cristiana*: «Die Krise der Neuzeit hängt aufs engste zusammen mit dem Problem, mit dem die Epoche begann und mit dem sie nicht fertig wurde, der Frage nach dem „gnädigen Gott“. Das so zu sehen, impliziert aber, daß *die Krisis der Neuzeit nur bearbeitet werden kann, wenn die Krisis des Gottesverständnisses „therapiert“ wird*. Es geht damit für die Theologie nicht um theologische Selbstbehauptung, sondern die „Wiederkehr Gottes“ wäre die Therapie der Krisis der Neuzeit. In dieser Perspektive kann die Theologie nicht gegen die Neuzeit loziert werden, sondern *die*

D'altronde, il problema di Kant è che questa limitazione non è finalizzata a legittimare le pretese antropologiche umane, bensì esattamente il contrario:

«Die philosophische „Vorbereitung“ theologischer Begriffe scheint sich unter der Hand in ihr Gegenteil zu verkehren; zwar läßt sie ein theologisches „Mehr“ des Gnadenbegriffes offen, um es aber zugleich seiner Bedeutung für den Menschen zu entkleiden, ja für gewagt und gefährlich im Hinblick auf seine sittliche Daseinsaufgabe zu erklären. Religion entdeckt dem Menschen nicht erst, wie er zu sein und was er zu tun habe; sie vermehrt seine Pflichten nicht, sondern ist nur eine besondere Weise der Anerkennung dieser Pflichten, nämlich als „göttlicher Gebote“»¹¹⁷

In altre parole, lo strumentario teologico è comunque al servizio di un'istanza incondizionata, che si presenta come assolutamente trascendente rispetto a tutto ciò che è umano, ossia la legge morale. L'assolutismo della legge morale *implica* certo la certezza pratica dell'esistenza di Dio, ma le nega, al contempo, il diritto a quel genere di conforto che si rende evidente nelle manifestazioni di una "religione"¹¹⁸. Blumenberg mostra che il punto critico di questa comprensione si rivela a proposito della figura di Cristo: Egli, infatti, non rappresenta l'amore divino gratuitamente operante, ma la sanzione esemplare di ciò che all'uomo è imposto di fare, ossia adempiere alla legge morale. Di contro alla tentazione di far valere la propria insufficienza costitutiva come scusante di fronte al dovere morale, l'esempio di Cristo e la dottrina kantiana della grazia vanificano questa scusante e "impongono" la libertà all'uomo. L'esempio rinsalda l'uomo nella sua posizione di fronte alla legge, e proprio per questo l'elemento umano di Cristo, la testimonianza della possibilità concreta dell'obbedienza, è ciò che a Kant interessa maggiormente ribadire¹¹⁹.

Anche in questo passaggio testuale, si deve individuare un tema che riaffiorerà costantemente nella riflessione blumenberghiana matura, ossia l'idea della grazia come ciò che conferma il dominio e l'obbedienza all'incondizionato, e non come ciò che libera da essa. La cosa curiosa, e per questo degna di nota, è che qui questa restituzione negativa non affetta la religione cristiana in quanto tale, ma piuttosto restituisce "il limite della comprensione kantiana della religione". Nonostante le criticità manifestate verso l'agostinismo e la crisi tardo medievale, Blumenberg individua ora in questo aspetto

„*Therapie*“ der Theologie ist Therapie der Krisis der Neuzeit» (Ivi, p. 421). Bisogna notare come la tesi interpretativa su Blumenberg di Stoellger non si ancori casualmente a queste pagine: ricordo infatti che proprio alla luce dei riferimenti svolti su questo testo, egli può introdurre agevolmente il riferimento a Jünger, e alla teorizzazione di Dio come "segreto" del mondo, che salverebbe da una pericolosa autodivinizzazione umana di fronte alla mancanza di sensatezza totale. Pur notando l'estremo interesse teoretico per l'operazione di Stoellger, che tratta brillantemente questioni del massimo rilievo filosofico e teologico, ritengo comunque problematico, e in definitiva fallimentare, assumere questo scritto come il baricentro nascosto del pensiero blumenberghiano, che riemergerebbe anche in *Passione secondo Matteo*. Mi pare, infatti, che il periodo "kantiano" di Blumenberg sia relativamente breve e di "passaggio" da una prima impostazione effettivamente teologica ad una seconda ristrutturazione radicalmente anti-teologica, nietzschiana, bruniana e spinoziana del suo pensiero.

¹¹⁷ H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage*, cit., p. 568.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cfr. Ivi, pp. 568-569: «Was kann unter den bisher dargestellten Voraussetzungen der Philosophie Kants die Gestalt des Christus bedeuten? [...] die Existenz des Christus als solche, unabhängig von Lehre und Paradigma, ist entscheidend, denn sie bestätigt das fast Unausdenkbare, daß der menschliche Wille als heiliger Wille möglich ist, daß folglich gegen die absolute Forderung des Gesetzes, gegen seine furchtbare Strenge keine Appellation an das „Menschliche“ zulässig ist. [...] Diese Bekundung der Möglichkeit unserer sittlichen Theologie kann nicht aus der Menschheit selbst hervorgehen und muß ihr doch zurechenbar sein; der Christus muß „vom Himmel“ und „von der Erde“ sein. Daran hängt die Heilsbedeutung dieses Ereignisses, daß es noch menschlich und nicht nur „übernatürlich“ und „wunderbar“ verstanden werden kann; [...] Hier steht Kant in ernstlicher Differenz zu dem Interesse der Theologie, die den Akzent auf die Göttlichkeit des Christusereignisses legt; sie folgert: je mächtiger in Christus, um so verlässlicher der darin offenbar werdende Heilsgrund – Kant dagegen: nur wenn dieser heilige Wille als der eines Menschen gedacht werden kann, legt seine Existenz dafür Zeugnis ab, welcher Bestimmung der Mensch fähig ist, „weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte Gleich tun sollen».

un limite proprio del filosofare moderno, che non riesce a restituire più l'elemento davvero vitale del religioso:

«Aber auch dann bleibt noch die Frage, ob die Verwurzelung der Religion im Bewußtsein des Menschen von den Voraussetzungen Kants her zureichend erkannt werden kann. [...] An anderer Stelle spricht Kant von der „Liebe des Gesetzes“ als dem „Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe, oder er identifiziert die Achtung vor dem Gesetz mit der „Furcht Gottes, die Befolgung des Gesetzes aus „Kindespflicht“ aber mit der „Liebe Gottes“. Liegt hier der Schlüssel zu dem, was Kant an der Religion verschlossen bleibt? Die Liebe bedarf zutiefst des Gesichtes, sie verzagt vor dem „physiognomisch“ Unfaßbaren, vor dem, was zu „rein“ ist, als daß es Gestalt annehmen, „Fleisch werden“ könnte. Die Kraft der Religion liegt gerade in de Anthropomorphismus Gottes, der doch auch der Inhalt der christlichen Inkarnation ist und dem der „reine Religionsglaube“ Kants gerade widerstehen will. Das, was man „physiognomische“ Moment der Religion nennen könnte, sieht Kant nicht in seiner vollen, für die „reine“ Vernunft gewiß anstößigen, aber „menschlich unausschlagbaren Bedeutung. Die Phänomene der Religion gelten ihm als bloße „Vehikel“, die der reine Religionsglaube im Fortgang seiner Durchsetzung abstoßen wird»¹²⁰.

Kant non riconosce a sufficienza il radicamento della religione nel bisogno intimo dell'uomo. Al filosofo rimane precluso il fatto che non si può amare la legge: l'amore ha bisogno di un volto, di ciò che è “fisiognomicamente” prossimo e personale, della carne. Kant non tollera questo momento “scandaloso”, poiché per lui la religione è un mero veicolo di cui la ragione pura si libererà nell'affermarsi delle sue vittorie. Eppure, è l'antropomorfismo – l'elemento personale del divino – la forza della religione, ovvero ciò che restituisce al religioso la sua capacità di significazione, di fideità. A Kant tutto ciò è precluso a causa di una riflessione in fondo astratta sul religioso, che incappa nuovamente nell'antinomia tra legge e grazia, risolvendola solo nel senso del sacrificio dell'umano di fronte all'incondizionato, sia pure esso pensato come la coincidenza di legge e libertà.

Questa conclusione, in cui l'autore finisce per criticare Kant per non aver compreso il “significato dell'Incarnazione cristiana”, parrebbe rafforzare ancora una volta l'intima adesione spirituale di Blumenberg ad una visione teologico-religiosa cristiano-cattolica: questa è capace di esprimere più autenticamente una risposta al bisogno antropologico umano, ed è ancora opposta rispetto ad una modernità che assolutizza i termini della questione (siano questi la grazia o la libertà umana, o entrambe) portandoli a contraddizione. Il problema della religione kantiana è il problema della modernità in generale: quello dell'astrazione radicale, dello sradicamento, ossia della macchina, della tecnica, della trascendenza tecnologica.

D'altro canto, non si possono trascurare degli elementi che ci inducono a prospettare quegli slittamenti di piano che produrranno un cambiamento significativo della posizione di Blumenberg: *in primis*, l'interesse per la critica del giudizio, la questione della teleologia e la soluzione “estetica” della scissione tra soggetto e oggetto, che solo un anno più tardi sarà al centro di un articolo di Blumenberg che non lascia più spazio a una critica della modernità tecnologica in termini meramente negativi, ma si impegna nell'interrogare le possibilità di una riflessione filosofica interna ad essa che fuoriesca dall'*impasse*¹²¹. Ciò che richiama maggiormente l'attenzione è, però, la riflessione sulle contraddizioni che la questione della grazia ingenera *tout court* all'interno del discorso razionale, sin dalle sue origini teologiche paoline, poi patristiche, fino a Kant. L'elemento di distruzione che conduce alla crisi del pensiero diventa sempre più consapevolmente, nella riflessione blumenberghiana, un carattere proprio della radice teologica e

¹²⁰ Ivi, pp. 569-570.

¹²¹ Relativamente a questo orizzonte “estetico” mi pare significativa la chiusa del testo con il riferimento a Hölderlin, poeta amatissimo da Heidegger, ma che non trova parimenti interesse da parte di Blumenberg in altri testi: «Wirklichsein heißt ja mehr, als in der Hoffnung aus der Dimension der Zukunft gewärtigt zu werden. In aller Religion geht es um die Präsenz und Präsentation des Göttlichen, um eine Form gegenwärtiger Gewissheit, die nun wiederum der „*visio beatifica*“ einer Welt, erfüllt von Göttern, im Sinne Hölderlins, naher steht als dem „*intelligiblen Reiche*“ Kants. Das Gemeinsame, philosophisch Unerreichbare, liegt im „Überschreiten“ des Begreifens zum „Lieben“ hin» (Ibidem). L'amore è il fulcro dell'esperienza inconcettuale, quindi la grazia della rivelazione beatifica, ma intesa come *presenza e riempimento di senso*. A partire da queste frasi, difficilmente mi pare si possa negare che quella giovanile di Blumenberg sia comunque una metaforologia dominata dall'affermazione della precedenza della presenza e del bisogno di riconciliazione con il reale.

dell'esperienza religiosa cristiana, che non si lascia più facilmente distinguere tra un autentico e un inautentico, tra un equilibrio ortodosso e una rottura eretica. È qui che si insinuerà il dubbio che porterà infine Blumenberg ad affermare e difendere l'assoluta legittimità del gesto faustiano (prima apertamente criticato!) di annullamento del problema della grazia come tale. La dottrina della grazia, che, nei primi testi, costituiva più o meno esplicitamente l'elemento decostruttivo che nel mondo antico ha permesso di radicalizzare in senso storico-fenomenologico la domanda sul senso, fuoriuscendo dalle strettoie della metafisica cosmologica greca, diventa ora sempre più la stessa matrice equivoca dell'assolutizzazione arbitraria del divino e della crisi di senso medievale, quindi l'inquietudine ritornante *anche* nel moderno (*e non solo*), sotto forma di trascendenza annichilente che riconsegna alla propria impotenza il Faust.

V. Rudolf Bultmann e l'inizio della crisi dell'impianto "teologico".

L'ultima testimonianza di questo "estenuante" corpo a corpo giovanile con il problema del rapporto tra libertà e grazia, tra bisogno umano di senso e pretesa escatologica di compimento, ci arriva da un fondamentale articolo del 1954, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, che Blumenberg pubblica su *Philosophische Rundschau* come una sorta di recensione dei due grandi lavori principali di Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* e *Das Evangelium des Johannes*¹²². L'autore dichiara di volersi dedicare a una riflessione su Bultmann perché ritiene che intorno alla sua impresa teologico-ermeneutica sia ancora possibile operare qualche chiarimento: infatti, rispetto ad una lunga disputa, fortemente appesantita o addirittura soffocata da questioni tecniche sedimentatesi nel tempo, uno sguardo esterno – pur nel rischio dell'incompetenza – può rivivacizzare l'interesse per l'orizzonte ed il senso più generale dell'operazione bultmanniana¹²³. Inoltre, Bultmann è rimasto uno di quei teologi con cui è ancora possibile discutere, dal momento che qui si può ancora parlare di logica – questi ha difatti sottolineato con forza che la rivelazione porta sempre ad una "comprensione", ad un "Verstehen"¹²⁴. Il filosofo attacca ironicamente coloro che, invece, ritengono che nella teologia si possa fare a meno della logica, negando la possibilità di critica da parte del discorso razionale e mirando, in tal modo, alla pura "sottomissione" all'autorità di una rivelazione, la cui dottrina è una "forzatura" neoriformata dell'opposizione tra "Deus revelatus" e "Deus absconditus"¹²⁵. Blumenberg sta

¹²² H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns* in «Philosophische Rundschau» 2, vol. 3/4 (1954/1955), pp. 121-140. I due testi di Bultmann sono i già ricordati R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, e Id., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 1964⁸. Su questo confronto con Bultmann, cfr. P. BEHREMBERG, *Endliche Unendlichkeit*, cit., pp. 63-64. Per una breve e generica ricostruzione del rapporto di Blumenberg con Bultmann, che però tiene conto di questo fondamentale articolo, cfr. J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und moderne*, cit., pp. 106-113.

¹²³ «Hat ein Gelehrter einmal, beabsichtigt oder unfreiwillig, ein aktuelles Schlagwort geliefert, um das sich die Geister entzweien, dann ist es um die Würdigung der sachlichen Substanz seines Werkes schlecht bestellt. So im Falle der „Entmythologisierung“ Rudolf Bultmanns: durch die Sedimente des Streites um diesen Begriff ist heute die wirkliche Leistung des Theologen und Historikers weitgehend zudeckt und die Auseinandersetzung mit ihr durch Parteinahme im Streit mit Vorentscheidungen belastet oder erstickt. Für den außerhalb des Zwistes der Fachgenossen Stehenden liegt da die Chance – unter Inkaufnahme des Risikos der immer greifbaren Einrede mangelnder Kompetenz –, die Horizonte sachlicher Diskussion wieder sichtbar werden zu lassen und vielleicht einige klärende Dienst zu leisten» (H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 121).

¹²⁴ «Dem Streit um die Entmythologisierung soll hier nichts hinzugefügt werden. Stattdessen richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die gar nicht selbstverständliche Tatsache, dass mit diesem Theologen noch – oder: wieder – gestritten werden kann. Die Möglichkeit des Streites noch der divergentesten Positionen beruht ja auf einem unabdingbaren Minimum des Gemeinsamen, an das appelliert werden kann. Die Logik ist die Disziplin und das Maß dieses Gemeinsamen. [...] Es ist B.s Verdienst, das vor allem seine Bedeutung innerhalb der gegenwärtigen Theologie ausmacht, dies gesehen und erstgenommen zu haben. Die ganz schlichte, fast allzu elementar erscheinende, aber doch – wie sich zeigen wird – höchst anspruchsvolle Voraussetzung, dass Offenbarung nur das genannt werden kann, was zum Verstehen führt, ist B.s Ausgangspunkt und bestimmt sein theologisches Anliegen» (Ivi, pp. 121-122).

¹²⁵ «Wer sagt, dass theologische Gegenstände der Logik entbehren könnten oder ihr enthoben seien, entzieht sich Gespräch und Streit um den puren Unterwerfungswillen. Reine Unterwerfung ist ein alogisches Phänomen. Die neoreformatorische Forcierung des Gegensatzes zwischen dem „Deus revelatus“ und dem „Deus

evidentemente polemizzando contro l'intera traiettoria della filosofia "dialettica", che da Karl Barth in poi aveva fatto irruzione nel precedente panorama teologico tedesco come un rilancio della dottrina della predestinazione e della trascendenza assoluta di Dio contro i tentativi di ridurre il cristianesimo a cultura o insieme di valori socio-politici. Dalle accuse più violente a questa traiettoria, Bultmann viene per ora salvato: il filosofo riconosce non a torto il permanere di un'esigenza razionale e liberale nel discorso teologico bultmanniano, che non volle mai rinnegare le conquiste scientifiche e razionali della tradizione liberale tedesca, ritenendo che la sfida della teologia dialettica potesse essere credibile solo rispettando l'esigenza della razionalità critica e il vaglio del metodo storico-critico. Per questo Bultmann stesso entrò in aperta polemica con Karl Barth¹²⁶.

Blumenberg sembra valorizzare nella esegesi bultmanniana una genuina istanza ermeneutica, che si rivolge al mito per scovarvi non un'immagine semplicemente falsificata del mondo, sorpassata da quella oggettiva delle scienze, bensì piuttosto una modalità di accesso irriducibile alla dinamica autentica dell'esistenza, che l'approccio teoreticistico ha coperto. Tutte le affermazioni su Dio devono essere ricondotte al loro essere "pro me": la demitizzazione ha il merito di liberare – proseguendo, in questo, la tradizione liberale – l'approccio teologico dallo schema riduttivo di "soggetto" e "oggetto"¹²⁷. Ma non solo: Bultmann sottolinea, inoltre, la piena fedeltà di questo gesto ermeneutico alla natura più profonda della rivelazione cristiana, ossia alla sua esigenza kerygmatica. La sua prospettiva teologica rappresenta evidentemente un singolare concentrato dei problemi in cui Blumenberg è incappato nel suo percorso di ricerca, non da ultimo a proposito di Kant e della fede riflettente: per questo, è urgentemente necessario prendere in considerazione la sua interpretazione e verificare *se* e in che misura riesca questo tentativo.

Blumenberg parte quindi in *medias res*, sintetizzando il tema di fondo degli scritti bultmanniani nel problema della "storicizzazione dell'escatologia". Se escatologia vuol dire genericamente qualsiasi dottrina che descriva il rapporto dell'uomo con il suo futuro ultimo, nell'esperienza cristiana originaria, quella gesuana e della prima comunità, essa è in qualche modo "risolta" nell'immediata o imminente presenza della parousia e del dominio di Dio: nella misura in cui il futuro "sporge" nel presente, il presente si carica delle possibilità di compimento che cambiano l'esistenza del mondo e offrono la

absconditus“, die heute weithin die theologischen Aussagen bestimmt, gerät nicht nur unter anderem und nebenbei in Konflikt mit dem Widerspruchsprinzip, sondern sie als Theologie – hinsichtlich ihrer Möglichkeit, dies zu sein – von diesem Konflikt betroffen» (Ivi, p. 121).

¹²⁶ Sul confronto polemico tra Barth e Bultmann, si ricordi K. BARTH, *R. Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1952, quindi le testimonianze presenti nel carteggio, K. BARTH – R. BULTMANN, *Briefwechsel 1922-1966*, in *Barth-Gesamtausgabe V, Briefe*, Bd 1, Zürich 1971.

¹²⁷ «Ci incontriamo qui con uno dei fenomeni fondamentali della teologia del Bultmann, che non è solo importante per il problema di un discorso significativo di Dio, ma percorre tutto il suo pensiero teologico [...]. Si tratta del fenomeno della contrapposizione soggetto-oggetto e del suo superamento. Per Friedrich Gogarten, lo schema soggetto-oggetto "deriva chiaramente il suo significato dalla comprensione del mondo e della realtà di Descartes"; Bultmann è della stessa opinione, quando afferma che esso "dal tempo del rinascimento e dell'illuminismo, sotto l'influsso del mondo della cultura greca, sta dominando il nostro pensiero". Lo schema soggetto-oggetto è quindi una categoria concettuale dell'epoca moderna. In esso, il cogito di Descartes finisce per isolare un soggetto e quindi, necessariamente, anche un oggetto. Ma questo distanziarsi del soggetto e dell'oggetto non corrisponde alla comprensione originale e autentica di mondo, uomo e Dio. Se, per il pensiero dell'epoca moderna, il concetto di incontro dice l'apprensione degli oggetti ad opera mia, lo stesso concetto significa invece, originariamente, che ciò che io incontro, si svela per me. Alla Bibbia, per esempio, non è possibile considerare l'uomo come qualcosa di isolato di fronte a Dio e al mondo, oppure Dio e il mondo come oggetti della riflessione e della disponibilità umana, finendo quindi per obiettarli. Anche un teologo cristiano, che pensi e parli nel quadro dello schema soggetto-oggetto, si trova a sviluppare un pensiero che non corrisponde più a ciò che intende la parola biblica» (W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1966, di cui si è consultata la tr. it. *La teologia di Rudolf Bultmann*, Brescia 1972, p. 35). Per una riflessione su Bultmann che valorizza questo aspetto "ermeneutico" e liberale, cfr. anche E. CERASI, *Mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Roma 2011, pp. 73-115, quindi I. MANCINI, *R. Bultmann*, in *Novecento teologico*, Firenze 1977, ora in *Opere Scelte*, vol. II, Brescia 2009, pp. 217-239.

possibilità di compiere la volontà di Dio nel comandamento dell'amore¹²⁸. Questa situazione, ben comprensibile all'interno del cristianesimo originario, doveva però evolversi successivamente, nel momento in cui la parousia finale ritarda e il mondo comincia a riguadagnare diritto con le sue esigenze di stabilità e spazio temporale: in questo preciso problema si deve inquadrare la teologia del Nuovo Testamento, in particolare nelle figure di Paolo e di Giovanni.

La comunità cristiana si trova dinanzi alla necessità di dover utilizzare un insieme di concetti, dottrine cosmiche e filosofiche del suo tempo per spiegare e assicurare l'origine, il governo ed il destino del mondo, recuperandole in gran parte da alcune precedenti speculazioni religiose ellenistiche come la gnosi. D'altra parte, essa non le accetta passivamente, ma le sottopone alla propria esperienza fondamentale, quella dell'urgenza dell'appello alla decisione di fronte all'irruzione divina. Sia Paolo che Giovanni, dunque, pur recuperando elementi gnostici, eliminano il dualismo e de-mondanizzano (ed in questo senso "storicizzano") l'escatologia gnostica, vale a dire riconducono il senso delle precedenti speculazioni sul destino del mondo e dell'uomo al significato esistenziale e pratico per l'individuo, che è chiamato a decidersi storicamente di fronte all'urgenza della chiamata divina¹²⁹. È il problema del *kerygma*: per Bultmann – così sintetizza Blumenberg – la teologia non è la sistematizzazione progressiva o dogmatica di un "contenuto" della rivelazione, quanto piuttosto il veicolo che lo trasporta ambiguamente, dal momento che il suo contenuto non è un "cosa", ma il "fatto stesso" di una rivelazione intesa come *appello* alla decisione umana, come rivendicazione di Dio sulla sua creatura. La teologia è sempre un sapere, un confrontarsi riflessivo dell'uomo con sé ed il proprio mondo, che però non tocca il *kerygma* in quanto tale, il cui carattere formale lo salva dalla contaminazione con elementi "mondani"¹³⁰. Rispetto all'ammonimento originario che costituisce la rivelazione, la teologia non è che

¹²⁸ Cfr. le parole di Bultmann anche in *Storia ed escatologia: «Im Neuen Testament [...] die apokalyptische Eschatologie ist beherrschend geworden. Daß Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft eschatologische Botschaft gewesen ist, ist heute allgemein anerkannt, und Streit besteht nur darüber, ob er die Gottesherrschaft als unmittelbar bevorstehend, ja schon anbrechend in seinen Dämonenbannungen, verkündigt hat oder als in seiner Person schon gegenwärtig und, im Zusammenhang damit, welche Bedeutung er seiner Person zugeschrieben hat. [...] Ein genealogischer Zusammenhang des neuen Gottesvolks mit dem alten besteht nicht, oder er ist, soweit er besteht, grundsätzlich gleichgültig. Abraham ist der Vater aller Glaubenden, der heidnischen wie der jüdischen. Die Kontinuität [...] ist durch das Handeln Gottes geschaffen. [...] Der "neue Bund" ist nicht wie der alte das begründende Ereignis einer Volksgeschichte, sondern ein eschatologisches Ereignis; der Tod Jesu, durch den er gestiftet ist, ist kein historisches Ereignis, auf das man zurückblickt wie auf die Geschichte des Mosé usw. Das neue Gottesvolk, die Kirche, hat keine Geschichte, sie ist ja die Gemeinde der Endzeit, ein eschatologisches Phänomen. Wie sollte sie eine Geschichte haben, wo doch die Weltzeit abgelaufen ist und das Ende nahe bevorsteht! Das Bewußtsein, die eschatologische Gemeinde zu sein, ist zugleich das Bewußtsein, aus der noch bestehenden Welt ausgegrenzt zu sein. [...] Alles das bedeutet: Im Urchristentum ist die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden»* (R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, 1955; 2. *Verbesserte Auflage*, Tübingen 1964, pp. 36-42).

¹²⁹ H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 122.

¹³⁰ «Was ist an dem Prozess der „Vergeschichtlichung der Eschatologie“ nun das eigentümlich Theologische? Für B. ist dieser Prozess geradezu das Modell, dem zu entnehmen ist, was der Begriff „Theologie“ bedeutet. Zunächst: Theologie ist nicht der entfaltete Gegenstand des Glaubens oder die Systematisierung eines Offenbarungsinhaltes. Offenbarung ist für B. überhaupt keine materiale Übermittlung, sondern Kerygma: Aufruf des Menschen zum Ende seiner Welt und seiner selbst, absoluter Anspruch Gottes an den Menschen auf dessen Gehorsam. Mehr als diesen formalen Appellcharakter läßt B dem Kerygma nicht; alles andere, was material Theologie werden läßt, ist schon Auseinandersetzung des im Glauben gewandelten Menschen mit sich selbst und mit seiner Welt, ist also schon *Geschichte*. Im Kerygma zieht sich B aus der Gefährdung der Theologie in aller Geschichte – nur paradigmatisch in der modernen Welt! – auf den unangreifbaren archimedischen Punkt zurück, von dem her immer wieder durch „Vergeschichtlichung“ des eschatologischen Appells Geschichte wird, der aber selbst nicht Geschichte ist. Theologie ist also das Explikat des sich vom Kerygma her stets neu aktualisierenden Selbstverständnisses des Menschen in der Geschichte» (H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 123).

la risposta ogni volta diversa dell'uomo: ciò però significa che, come già in Kant, "non si può dare religione per mera rivelazione"¹³¹.

Il fatto che Blumenberg legga elementi di consonanza con Kant è rivelativo di un interesse di partenza positivo nei confronti di Bultmann, quale possibile chiave di lettura del rapporto tra storicità ed elemento universale, che lo distingue anche in senso filosofico e liberale dal movimento della teologia dialettica. L'interesse del filosofo pare essere orientata dalla ricerca di un equilibrio tra istanza critico-decostruttiva (l'imperativo categorico kantiano, ed ora il kerygma bultmanniano, sostituiscono ciò che precedentemente era interno all'evento illuminativo agostiniano) e bisogno antropologico di sensatezza e stabilità mondana, ossia di storia, valori, conoscenza, teologia. La demitizzazione bultmanniana sorge dentro questo orizzonte di possibilità, in cui si danno credenze valide solo provvisoriamente e strumentalmente, il cui compito deve essere tendenzialmente revocato e sospeso nel significato pratico di testimoniare la chiamata alla responsabilità umana di fronte a Dio.

Proprio sotto questo profilo, tuttavia, un approfondimento intendere mostrare che in realtà la soluzione bultmanniana è particolarmente equivoca e precaria:

«Es gibt also für B. keine Theologie „über“ das Kerygma selbst, obwohl alle Theologie vom Kerygma herkommt. Ist dieser Zusammenhang ein alogischer? Das würde nicht nur bedeuten, dass jede theologische Aussage im Bezug zum Kerygma bloße Äquivokation wäre, sondern vor allem, dass der im Kerygma zur Entscheidung geforderte Mensch in dieser Entscheidung gar nicht frei sein könnte. Denn nur, wenn er im Kerygma den Grund seiner Entscheidung zu finden vermag, kann seine Antwort frei sein. Dann aber kann das Kerygma nicht alogisch, nicht purer eschatologischer Entscheidungsappell an ein *liberum arbitrium indifferentiae* sein. Dieses Problem wird wieder begegnen; hier war nur anzuzeigen, dass es in der nominalistischen Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Kerygma bei B. seine Wurzeln hat. Dieser Nominalismus hat aber nicht nur den Vorteil, dass er das Kerygma unangreifbar macht, sondern auch den Nachteil, dass er ihm das Korrelat der Antwort, nämlich die Freiheit, entzieht»¹³²

Se tutta la teologia proviene dal kerygma ma non lo esprime, tuttavia, la connessione tra questi termini rischia di essere sottratta alla comprensione "logica": ogni affermazione teologica in riferimento all'annuncio sarebbe "equivocazione", ma ne deriverebbe soprattutto che, senza un reale collegamento tra comprensione e kerygma, quest'ultimo rischia di essere sottratto alla libertà dell'uomo. Solo se l'uomo trova nella *parola* il *motivo* (la *ragione*) della sua decisione, la risposta può essere libera. La comprensione deve pertanto precedere la decisione. La riflessione di Blumenberg mi pare chiara soprattutto se si tiene ora in mente il riferimento a Kant: anche per Kant il "cuore del messaggio" – l'imperativo morale, la fede religiosa pura – non dipende ed è separato dalla sua possibile rivelazione sensibile e storica, ma ciò si basa appunto sul presupposto che esso è universale e razionale, ossia immediatamente comprensibile e presente naturalmente in ogni uomo: in ciò "consiste" la libertà dell'uomo. Ma il kerygma bultmanniano non ha questo statuto "naturale", e non è dunque chiaro in che modo conduca liberamente alla decisione senza che la teologia lo possa mai davvero "esprimere", nel senso di un contenuto oggettivo conoscibile.

Non a caso, il ruolo del Gesù storico nel sistema teologico di Bultmann è "sorprendentemente piccolo": la storicizzazione dell'escatologia significa concentrarsi sul "dato" della rivelazione – su Gesù come ciò che è annunciato – e non sul "cosa", sulle parole e sugli insegnamenti. In primo piano appare solo il fatto che l'annuncio deve essere riconosciuto in Lui, e appunto in Lui perché scandalo della rivelazione divina manifestata nella sua umanità e nella sua crocifissione¹³³. Si noti come anche qui è lo scandalo –

¹³¹ «Das hört sich umwälzender an als es ist. Es bedeutet, dass der Mensch nicht eine *tabula rasa* ist, auf welche Gott seine Offenbarung als Urbelehrung einschreibt; Kant hat das schon so formuliert, dass es „aus bloßer Offenbarung“ keine Religion geben kann (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*). Theologie entfaltet die menschliche Antwort auf den Anspruch des Kerygma» (Ibidem)

¹³² H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., pp. 123-124

¹³³ «Die Rolle des historischen Jesus ist, auf das Ganze des ntl Corpus gesehen, erstaunlich klein. Der Prozess der „Vergeschichtlichung der Eschatologie“ ist wesentlich die Wandlung der Thematik von Jesus, dem Verkündiger, zu Christus, dem Verkündigten. B. betont immer wieder, wie wenig im NT auf den Lehrer Jesus Bezug genommen, wie selten er zitiert wird. Hier arbeitet der kritische Historiker dem Theologen in die Hand: die

il paradosso – a sospendere la possibilità della ragione di comprendere, afferrare il messaggio nel suo contenuto, quindi a permettere che questo liberi il senso di attuazione, ossia la possibilità della decisione, azione esistenzialmente infondata, che risponde ad un appello. Tuttavia, il kerygma si caratterizza così come “l’incomprensibile” e l’irrazionale, che determina una restituzione della rivelazione come mera “obbedienza”, come fine di ciò che l’uomo pretenderebbe “naturalmente” di essere, come rinuncia al suo diritto su sé stesso¹³⁴. In queste parole si annuncia già l’accusa blumenberghiana di “esistenzializzare” alla Heidegger il messaggio cristiano, di farlo diventare la struttura formale di un’esigenza di inginocchiamento, che tradisce il diniego dell’umano e della sua libertà.

Bultmann, nota infatti Blumenberg, intende la portata dell’annuncio escatologico come la fine ed il rifiuto della restituzione del rapporto con Dio sotto forma giuridico-legale¹³⁵: Dio esige un’obbedienza radicale, che rivendica tutto l’uomo e non scende a patti o calcoli. Se il senso della richiesta divina è un oggetto, o una prescrizione, l’uomo può legittimamente decidere liberamente se e come adempiere a tali condizioni; se invece è una richiesta d’amore, non si tratta più di qualcosa, ma della volontà stessa dell’uomo. Il modello del contratto è in realtà quello dello scambio: vincola tutti, compreso il legislatore, a rispettare il sistema di regole che esso istituisce; proprio contro di esso si rivolge la protesta di Gesù. In questo ragionamento, vi è però una tradizionale difficoltà: come è pensabile allora la libertà umana come responsabile? Che senso ha una richiesta di obbedienza se non si è liberi di rispondere responsabilmente? La libertà dell’uomo può essere preservata solo nel modello contrattuale, del patto¹³⁶. Se il modello di subordinazione dell’uomo non è tale, diventa allora quello della proprietà divina e della schiavitù, come rapporto giuridico affatto diverso, in cui la disposizione verso Dio “può essere solo meccanica”, e la salvezza o la perdizione non sono circostanze in potere dell’uomo. Ma allora non si tratta più in alcun modo di etica, nemmeno di un’etica escatologica¹³⁷.

Entleerung der historischen Jesusgestalt ist ihre Anmessung an die formale Leere des Kerygma. Jesus ist nicht Prophet und Rabbi – so dass sich der von ihm angesprochene Mensch für eine Lehre, einen Gehalt, ein Was zu entscheiden hätte -, sondern er ist für B. nur die „Form“ des Kerygma, und nur das Dass der Kundmachung Gottes in ihm anzuerkennen ist gefordert; und die „Entscheidung für Jesu Sendung“ ist das Ergreifen und Festhalten dieses Dass gegen das *skandalon* seiner Menschlichkeit und seiner Kreuzigung» (Ivi, p. 124).

¹³⁴ «Gerade die Leere der Jesusgestalt als bloße Form der Offenbarung Gottes forciert den eschatologischen Gehorsam, den Entscheidungscharakter des Glaubens an dieses Dass. In diesem Gehorsam steht der Mensch vor dem Ende dessen, was er aus sich selbst ist; gerade deshalb verzichtet er auf den natürlichen Anspruch seines Geistes, die fordernde Offenbarung legitimiert, bestätigt, ausgewiesen zu sehen» (H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 124).

¹³⁵ «Der eschatologische Appell bedeutet das Ende des Gott-Mensch-Bezuges als eines Rechtsverhältnisses. B. spricht von dem „Protest Jesu, dass das Verhältnis zu Gott als ein Rechtsverhältnis aufgefasst wird“; demgegenüber steht: „Gott verlangt radikalen Gehorsam, und er beansprucht den Menschen ganz“. Von den Antithesen der Bergpredigt heißt es, dass sie „dem Recht den Willen Gottes gegenüberstellen“. Was bedeutet „radikaler Gehorsam“? „Der Mensch, der als ganzer gefordert ist, hat keine Freiheit Gott gegenüber; er hat sich, wie das Gleichnis von dem anvertrauten Talent lehrt (Mt 25, 14-30), fürs Leben als ganzes zu verantworten. Er hat vor Gott keine Ansprüche zu erheben...“. Anstelle des Rechtsverhältnisses tritt das Liebesverhältnis: „Die Liebesforderung überbietet jede Rechtsforderung“. Was gefordert ist, führt nicht zu einer „Ethik der Weltgestaltung“, sondern zu einer „eschatologischen Ethik“. Die materiale Umstrittenheit, die sich aus der Rechtsauffassung des göttlichen Gebotes ergeben hatte, hört auf, denn Gottes Wille ist rein formal: „Es kommt vor Gott also nicht erst auf das Was des Tuns an, auf die Materie, das Konstatierbare, sondern schon auf das Wie, auf den Willen des Menschen“» (Ivi, p. 125).

¹³⁶ «Wie kann der Mensch aber keine Freiheit Gott gegenüber haben und doch für sein Leben verantwortlich gemacht werden? Wie kann radikaler Gehorsam von ihm gefordert sein, wenn er nicht frei ist, ihn zu leisten? Wenn Leben oder Tod, Heil oder Unheil für den Menschen aus Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Anspruch erwachsen und Gott dies nicht nach bloßer Willkür, sondern nach der von ihm offenbarten Forderung entscheidet, dann wäre solche Offenbarung doch für den Menschen ganz sinnlos und notwendig gleichgültig, wenn Erfüllung oder Nichterfüllung jene Forderung ihm gar nicht zurechenbar sind, wenn sie nicht aus ihm selbst geleistet werden können. Die Freiheit des Menschen als eines Rechtssubjektes Gott gegenüber kann nur als *Vertragsfreiheit*, etwa in Sinne des atl „Bundes“, bestritten werden» (Ibidem).

¹³⁷ «Aber B. neigt sehr dazu, Gottes Anspruch auf radikalen Gehorsam auf das Eigentum des Schöpfers an seinem Geschöpf zu begründen. Die Verfügung des Eigentümers über sein Eigentum ist nun freilich ein ganz anderes „Rechtsverhältnis“ – nämlich von Seiten des Eigentums gar keins – als das des Gesetzgebers zum Untertan

Si noti come l'obiezione di fondo di Blumenberg appaia del tutto tradizionale e anti-luterana, ma in realtà presupponga sempre Kant, come dimostrano anche i successivi passaggi logici del suo ragionamento. Blumenberg specifica, infatti, che senz'altro l'incondizionalità della pretesa verso l'uomo non vuole sottolineare contraddittoriamente la non imputabilità del suo adempimento, bensì piuttosto intende suggerire l'impossibilità che qualsiasi adempimento esaurisca la richiesta, che si dirige all'intenzione del soggetto. Se le azioni appaiono sempre, infatti, in forma condizionata, la richiesta deve trascendere ogni volta la mera esecuzione estrinseca delle richieste oggettive, e rivolgersi al loro invisibile movente interno. Ma, allora, aggiunge Blumenberg:

«Wie aber ist Bedingungslosigkeit einer Forderung möglich, wenn die Erfüllung der Forderung zurechenbar, d. h. aus Freiheit, geschehen soll? Doch nur durch die Einsicht, dass die Forderung den Willen ohne Rücksicht auf Bedingungen, also unter jeder Bedingung, beansprucht. Irgendeine Erfahrung kann zu dieser Einsicht nichts beitragen, da sie immer nur Bedingtes liefern kann. Eine Forderung, die in historischer Erfahrung, welcher Gestalt auch immer, begegnet, kann ihre Unbedingtheit daher gar nicht an sich selbst erkennen lassen, sondern bedarf der Einwilligung der Vernunft, um absolut zu gelten. Der Begriff Vernunft pflegt den Theologen, ähnlich wie der des Rechts, leicht zu verstimmen – zu Unrecht, denn es liegt im zweiten Falle ein ähnliches Missverständnis vor wie im ersten. „Vernunft“ wird von vornherein in der Antithese: menschliche Vernunft – göttlicher Wille verstanden und der Anspruch des Menschen herausgehört, sich zur „letzten Instanz“ aufzuwerfen. Dagegen ist geltend zu machen: wenn die Vernunft etwas spezifisch Menschliches – also potentiell Widergesetzliches – wäre, dann wäre der Mensch unfähig, irgendein Anspruch – und sei es den seines Gottes – als einen ihn absolut verpflichtenden zu erkennen und anzuerkennen. Zu sagen: der Mensch ist vor einen absoluten Anspruch zu unbedingtem Gehorsam gestellt, bedeutet mit unausweichlicher Notwendigkeit, ihm die Vernunft als das Organ des Absoluten, das ihm wie Gott in einem univoken Sinne eigen ist, zuzubilligen»¹³⁸.

L'unica condizione per cui sia imputabile il soddisfacimento di una domanda che rivendica "incondizionatamente" obbedienza è che la ragione riconosca l'incondizionalità eccedente le condizioni storiche in cui essa appare, e vi si sottometta. Secondo Blumenberg, l'unica soluzione ad una formalizzazione e desostanzializzazione del kerygma è allora che la ragione sia "capace" di riconoscere il divino. Rivendicare che l'uomo sia sottoposto ad una richiesta assoluta di obbedienza incondizionata significa concedergli almeno un organo dell'assoluto, ossia un'istanza capace di distinguere ciò che è condizionato dall'incondizionato, *comprendendo* l'eccedenza della richiesta di sottomissione rispetto alla sua mera esecuzione condizionata¹³⁹, esattamente come in Kant¹⁴⁰. Ma per Bultmann, in quanto

oder der Vertragspartner untereinander. Diese Verfügung kann nur eine mechanische sein, bei der für das Eigentumsobjekt „Heil“ oder „Unheil“ ganz schicksalhafte Gegebenheiten sind. Für ein solches Eigentumsobjekt gibt es aber keine Ethik, nicht einmal eine „eschatologische Ethik“.» (Ibidem).

¹³⁸ H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 126.

¹³⁹ Blumenberg si chiede addirittura se non sia per questo che il kerygma "cominci" in realtà con Paolo, più che con Gesù, ossia quando esso si confronta con le categorie ellenistiche, e passa "*sub specie philosophiae*". «Als „Begründer einer christlichen Theologie“ gilt B. erst Paulus. Der „Urgemeinde“ und der „hellenistischen Gemeinde“ wird noch keine Theologie, sondern nur eine präformierende Funktion zugeschrieben. Dem formalen Präparat des Kerygma korrespondiert dabei die „Rekonstruktion“ der Urgemeinde, wobei der Theologe dem Historiker den Leitfaden geliefert haben dürfte. Voraussetzung für Paulus ist aber, dass das ihm überlieferte Kerygma bereits durch eine hellenistische Phase hindurchgegangen ist, deren Bild wiederum nur durch „Rekonstruktion“ zu gewinnen war. Das Zusammentreffen des Kerygma mit der hellenistischen Geistigkeit bereitet erst den Boden der Theologie; die „natürliche Theologie der Stoa mit ihren Gottesbeweisen“ geht in die neue Synthese ebenso ein wie die „anthropologischen Begriffe der populär-philosophischen Tradition. Dennoch ist die Zuwendung des Paulus zu diesem hellenistischen Gemeindeglauben kein intellektueller Akt, auch keine Bußkehrung, sondern „die gehorsame Beugung unter das im Kreuz Christi kundgewordene Gericht Gottes über alles menschliche Leisten und Rühmen“. Damit hat Paulus den Appell Jesu genau „verstanden“, genauer als die synoptische Tradition. Hat erst der Eintritt des Kerygma in das hellenistische Medium dieses Verständnis möglich gemacht? Anders gewendet: bringt sich das Kerygma erst *sub specie philosophiae* zu voller Vernehmbarkeit» (Ibidem).

¹⁴⁰ A partire da questa singolare connessione tra Heidegger, Kant e Bultmann, ruotante intorno al tema della religione, risorge nuovamente spontanea l'indicazione di riflettere sulla eventuale vicinanza di questo Blumenberg alla filosofia di Karl Jaspers. Il problema si era già posto a proposito della riflessione sull'uso della categoria di

teologo, ciò rappresenta una notevole difficoltà, dal momento che la ragione è sempre dal lato dell'umano come ciò che è in contraddizione rispetto alla volontà divina.

Questo aspetto viene sviluppato attraverso un'analisi di alcuni passi bultmanniani relativi a Paolo e Giovanni. Bultmann parla, ad esempio, di una conoscenza che è "contenuta" nella fede, ma che non la può precedere né determinare: prima viene l'esser chiamati o toccati da Cristo, poi la ricomprensione in base a questo evento¹⁴¹: com'è possibile allora rispondere consapevolmente? Il problema si ripropone a proposito della δικαιοσύνη paolina: Blumenberg nota che non si può interpretare il termine come se Paolo intendesse la rimozione del carattere "legale" dell'obbedienza, ossia della legge, perché essa non la abroga, ma concede solo anticipatamente l'assoluzione per il suo mancato rispetto: Dio non cambia volontà¹⁴². Bultmann interpreta Paolo, invece, come se avesse voluto dire che Dio ha dato una legge che nessuno deve pensare di compiere: proprio lo sforzo di adempire la legge sarebbe invece di per sé peccato¹⁴³. In ciò, Blumenberg vede però un concetto troppo complicato di Dio, se non un aspetto di arbitrarità "malvagia"¹⁴⁴: la sua è un'osservazione che replica in realtà le tradizionali obiezioni razionalistiche contro la dottrina della "sola fede" e della predestinazione.

cifra, ma esso sembra riemergere anche per il connesso convergente interesse verso la riflessione cusana. L'introduzione di Kant nel contesto di queste riflessioni aiuta ad esplicitare ancor meglio il tema, specificando del resto un aspetto che finora non era emerso con particolare chiarezza, soprattutto per l'influsso heideggeriano: ossia un elemento liberale (nel senso appunto della *Liberalität* tedesca), decisivo nella discussione del problema religioso. Sia per il giovane Blumenberg che per Jaspers, l'esperienza autentica della realtà come possibilità e come unità trascendente di senso, in cui l'uomo scopre la propria libertà nell'impossibilità di assicurarsi ad un fondamento oggettivo, sono restituite dalla strutturale apertura dell'uomo all'idea di Dio. Questa esperienza, irriducibile ad una conoscenza oggettiva, viene definita da Jaspers tramite il riferimento all'*Umgreifende*, la totalità abbracciante-attorniante, per questo sottratta ai tentativi di totalizzarla, che comunque etimologicamente non può non evocare il problema della "Unbegreiflichkeit" blumenberghiana, ossia il sottrarsi alla pretesa dell'afferramento. Per Jaspers la trascendenza è l'"inoggettivabile" che decostruisce qualsiasi tentativo conoscitivo, restituendolo a mera rivelazione *cifrata*, quindi storicamente transeunte e provvisoria nell'attingimento di un senso sempre ulteriore, così come per Blumenberg la metafora assoluta è originariamente la traccia di un'intimità preteoretica – religiosa – con il fondamento, che si rivela storica in senso radicale. Allo stesso tempo, per entrambe il rapporto della riflessione con la teologia non viene ad instaurarsi in un orizzonte strettamente confessionale, ma a partire dal bisogno di ricomprendere il bisogno *razionale* di sensatezza che la fede esprime: sicché comune è la loro critica di stampo "liberale" e kantiano a Bultmann per aver ristretto l'idea di rivelazione in quella paradossale del kerygma escatologico e apocalittico gesuano. Cfr. K. JASPERS – R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954. Blumenberg ne era a conoscenza? Su Jaspers, cfr. sempre R. CELADA BALLANTI, *Filosofia e demitizzazione*, prefazione nella edizione italiana di K. Jaspers – R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, Brescia 1995, pp. 9-59, quindi di nuovo ID., *Filosofia e religione. Studi su Jaspers*, Firenze 2012, pp. 77-111.

¹⁴¹ H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 127.

¹⁴² «Aber die δικαιοσύνη ist nicht die Beseitigung des Gesetzes, sondern die Vorausgewähr des Freispruches im Gericht. Der Wandel von atl. Gesetz zum ntl. Glauben ist also nicht die Verkündung einer Änderung des göttlichen Willens (der damit nominalistisch verstanden werden müßte); Gott besteht unwandelbar darauf, daß das Gesetz erfüllt wird. Die paulinische ἀγάπη ist der Inbegriff der wahren Gesetzerfüllung. Diese Gesetzerfüllung ist neu, erst durch die Freisprechung möglich geworden» (Ivi, p. 128).

¹⁴³ «Hatte Gott also ein Gesetz gegeben, das vorher niemand erfüllen konnte? B. interpretiert Paulus so, daß er sagen will: ein Gesetz, das niemand erfüllen sollte, und schließt daran wieder die Zurückführung des neuen Gehorsams auf das Schöpfer Eigentum am Menschen: „Der Mensch soll also deshalb nicht aus Gesetzeswerken „gerechtfertigt“ werden, weil er nicht wähen darf, aus eigener Kraft sein Heil beschaffen zu können; er kann ja sein Heil nur dann finden, wenn er sich in seiner Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer, versteht“. Konsequenz ist „das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen... im Gründen selbst schon die Sünde...» (Ivi, p. 128)

¹⁴⁴ «Diese Aussagen setzen einen sehr komplizierten Gottesbegriff voraus, der die Spekulationen spätmittelalterlicher Scholastiker über die göttliche Willkür noch in den Schatten stellt: Gott gibt dem Menschen ein Gesetz, das als Gesetz die Forderung der Erfüllung impliziert; zugleich ist es seine Absicht, daß er es nicht erfüllen soll. Ist das nicht ein Zusammenhang boshafter Willkür, wenn überhaupt ein möglicher? » (Ivi, p. 128)

«Wenn Gott den Menschen als freies Wesen geschaffen hat, so hat er durch die Verleihung der Freiheit gerade auf jene Ansprüche verzichtet, die sich aus dem Eigentum des Schöpfers an seinem Geschöpf ergeben. Ohne diesen Eigentumsverzicht gibt es keinen Sinn, von der Erschaffung eines „freien“ Wesens zu sprechen. Ein Gesetz schließlich, dessen Gehorsamsanspruch einem freien Wesen entgegentritt, muß der einsichtigen Zustimmung dieses Wesens fähig sein. Aus diesen Prämissen ergibt sich: Gott kann zwar das Heil des Menschen *trotz* seiner Nichterfüllung des Gesetzes wollen, er kann es aber nicht *durch* dessen Nichterfüllbarkeit wollen. Soll die paulinische Theologie *verstehbar* werden, so darf ihre Auslegung nicht gegen dieses Prinzip verstoßen»¹⁴⁵.

Dio non può volere la salvezza dell'uomo *tramite* la sua colpa, può al massimo voler intendere: “nonostante” la sua colpa. Il Dio che, per Blumenberg, non incorre in contraddizione può essere solo quello che si preoccupa di rimuovere gli ostacoli della salvezza, non colui che li impone come assoluti, per poi salvare con atto di grazia arbitrario e ingiustificato¹⁴⁶. Il ragionamento è da cima a fondo liberale; il filosofo è del resto naturalmente preoccupato che la teologia possa rimanere razionalmente argomentabile, ma, a tal fine, egli deve rimuovere l'aspetto carismatico ed escatologico più radicale del pensiero paolino.

Avventurandosi in una temeraria critica a uno dei maggiori (se non il maggiore dei) neotestamentaristi del tempo, Blumenberg prova a disegnare i contorni di un'altra interpretazione anti-dualistica di Paolo, per la quale la grazia non può affatto implicare che la legge fosse data per uccidere, ossia per non essere adempiuta – come ammetterebbe “assurdamente” Bultmann (!). Il dono divino intenderebbe piuttosto liberare l'uomo dalla condizione che rende impossibile il pieno adempimento della Legge (ossia, la morte), offrendo nella fede una giustificazione anticipata che libera un rapporto amoroso con Dio e il prossimo. Non è dunque stando nell'imminenza della morte o della fine escatologica che Paolo pensa l'esperienza di liberazione dal vecchio patto, ma, al contrario, nella liberazione dalla morte si verifica la possibilità dell'imminenza della piena attuazione universale del rapporto d'amore già contenuto dalla Legge¹⁴⁷.

Anche a proposito dell'interpretazione del Vangelo di Giovanni, Blumenberg opera una critica molto forte: egli osserva che l'interpretazione “esistenziale” è una forzatura, perché la situazione in cui si trova

¹⁴⁵ Ivi, pp. 128-129

¹⁴⁶ «Der Begriff des Gesetzes impliziert, daß in ihm die Bedingung als gegeben anzusehen ist, unter der Freiheit von Strafe gewährleistet wird. Im Falle des Menschen aber ist die Strafe als Folge der adamitischen Sünde schon eingetreten: der Tod ist in die Welt gekommen und in ihm eingeschlossen das Gericht. Der Bevorstand von Tod und Gericht fixiert die Möglichkeit des Menschen gegenüber der Forderung des Gesetzes: nun kann der Mensch das Gesetz nur noch als Bedingung seines Heils, also um sich gegenüber Tod und Gericht zu salvieren, ansehen, nicht aber es der Absolutheit der Forderung wegen „erfüllen“. Hier entspringt die Auffassung des Gesetzes als Vertrag, deren Wiederaufhebung noch nicht die Eliminierung des Rechtscharakters überhaupt bedeutet. Der Mensch sucht sein Dasein im Hinblick auf das Gericht zu legalisieren und kommt in dieser Sorge nicht zur Wahrnehmung des absoluten Anspruches, der diese Rücksicht nicht zuläßt» (Ivi, p. 129).

¹⁴⁷ «Der Bevorstand des Todes und des in ihm eingeschlossen Gerichts muß entkräftet werden, wenn das Gesetz nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach, d.h. in seinem absoluten Anspruch, wahrhaft „erfüllt“ werden soll. Das aber ist ein Gnadenakt, weil der Tod zu Recht in der Welt ist (der Gnadenbegriff setzt den des Rechtes logisch voraus). Aber konnte Gott, um sich „gnädig“ zeigen zu können, zuvor wollen, daß das Gesetz nicht erfüllt werde? Diesen Widersinn läßt B. zu, wenn er sagt, es sei „der Sinn des Gesetzes letztlich der, den Menschen in den Tod zu führen und damit Gott als Gott erscheinen zu lassen“ (264). Richtig ist, daß dem Menschen seine Defizienz vor dem absoluten Anspruch des Gesetzes nach Paulus verborgen war und daß er daher glaubte, im Tun der Werke des Gesetzes das Gesetz zu erfüllen, sein Heil zu erlangen und dabei keiner Gnade zu bedürfen. Es bedürfte immer wieder der prophetischen Aufdeckung dieser Situation, zuletzt durch Jesus. Aber die neue Gnade Gottes liegt darin, daß er dem Menschen das „Leben“, d.h. die Freiheit gegenüber dem Tod, und die „Rechtfertigung“, d.h. die Freiheit gegenüber dem Gericht, schenkt und ihm so die Freiheit der *ἀγάπη*, der Erfüllung des Gesetzes in seinem absoluten Anspruch, gewährt. Der Glaube, in dem Leben und Rechtfertigung zugesagt und zueignet werden, ist diese Freiheit. Die *δικαιοσύνη* kann also gar keine ethische, sondern nur eine forensische Qualität sein, wie B. klar ausspricht (268); gerade als solche impliziert sie wiederum das „Rechtsverhältnis“, das B. extirpieren wollte. Aber der zugesicherte Freispruch ist nicht die Entpflichtung von Gesetz, von ethischer Qualifikation, sondern die *δικαιοσύνη* ist erst die Voraussetzung des *ἀγιασμός*. Die neue Freiheit ist nicht das Ende des Gesetzes, sondern der Anfang seiner Erfüllung. Es ist eindrucksvoll, wie B. den alten Streit um das Wesen der Rechtfertigung von hier aus amputiert» (Ivi, p. 129-130).

il credente non pare affatto quella paradossale di essere chiamati ed esposti, dalla presenza di Gesù, di fronte ad una scelta assoluta e ricevuta miracolosamente, ossia all'alternativa tra luce e tenebra nel giudizio (il che renderebbe Giovanni vicino e sovrapponibile a Paolo). Piuttosto, l'esperienza di Giovanni è quella di avere il giudizio alle proprie spalle: la sentenza di assoluzione o condanna è già stata pronunciata, e si manifesta come fede o meno¹⁴⁸. Solo per questo, la fede non è presentata come una "possibilità" umana, e appare frutto di una predestinazione¹⁴⁹:

«In all diesem zeigt sich, daß mit dem Entscheidungsbegriff B.s. bei Jhs kein widerspruchsfreies Verständnis möglich ist. Jhs redet nur von dem, was schon geschehen ist, nicht von noch aufgegebener Entscheidung. Was das „existentiell“, was es für die Aneignung bedeutet, ist eine ganz andere Frage. Für B. müßte es bedeuten, daß Jhs ganz der „Entmythologisierung“ verfällt. Jhs spricht von dem schon geschehenen Gericht als von etwas für den Glaubenden – dem sich in seinem Glauben der Freispruch bezeugt – Beglückendem; für ihn ist es heilvoll, daß „ihm in der Begegnung mit dem Offenbarer die eigene Existenz aufgedeckt wird“ (389) Aber für den Nichtglaubenden ist überhaupt nicht geschehen, für ihn ist das alles ein κρυπτόν (392), das aber heißt: es gibt das Nichtglauben nicht als ein Noch-nicht-glauben. Für die Nichtglaubenden ist das Glauben keine Möglichkeit: es gibt wesenhaft kein Vor-die-Entscheidung-gestellt-sein mehr. Eben das bedeutet: das Gericht ist schon geschehen. Von Pls her gibt es keinen Zugang zu Jhs: sie sprechen ganz Verschiedenem»¹⁵⁰

L'insistenza bultmanniana sulla relazione paradossale tra la decisione e la crocifissione dell'uomo vecchio prodotta dalla grazia, quindi sull'*assurdità* di una qualità morale *donata* da Dio, vengono perciò nettamente rifiutate¹⁵¹, e sconfessate addirittura come frutto di una cattiva imitazione di Heidegger e della sua distinzione tra autenticità e inautenticità. Questi, infatti, avrebbe quantomeno restituito l'autenticità come la capacità del *Dasein* di afferrare le possibilità della *propria vita*, rimaste latenti di contro alla dispersione dell'impersonale "Si" (*Man*) in cui l'uomo si dimentica di sé stesso come responsabile delle proprie scelte (si dice, si fa, si sa). Al contrario, per Bultmann l'autenticità è l'opposto di questa appropriatezza destinale, ma piuttosto il riconoscimento di essere proprietà di Dio, dunque *l'annichilimento del proprio*. È una comprensione di sé e del mondo, ma sotto il profilo dell'urgenza della liberazione da entrambi (sé e mondo). Ciò significa che il senso teologico si rivela sempre come la negazione dei sostegni dell'autonomia del soggetto, la contraddizione del suo bisogno di assicurazione, elaborazione, mediazione con il tempo, commercio con il reale: dunque arriviamo all'estrema difficoltà di coniugare questa esigenza con l'idea della legittima pretesa di spazio e dignità umana. Il soggetto deve essere sostanzialmente liberato da sé, dalla curvatura su sé stesso: l'accadimento

¹⁴⁸ «Die Frage nach dem Vorher, nach dem Maßstab des Gerichtes, ist „überholt“; zu glauben oder nicht zu glauben ist nicht eine Möglichkeit, die dem Menschen noch bevorsteht. Das Entweder-Oder ist ein solches seines Sich-vorfindens. Der Dualismus ist kein absoluter, er entsteht erst durch das Gericht. Die Rede, die von dieser bestehenden κρίσις spricht, erlaubt keine Schlüsse darauf, wie der Mensch auf die Seite des Glaubens oder Unglaubens gekommen ist. Von Scheidung, nicht von Entscheidung ist die Rede. Die Provokation, die in der Fleischwerdung des Logos liegt, geht nicht auf Glauben oder Unglauben als Bedingungen des Gerichtsurteils, sondern sie läßt Glauben oder Unglauben zutage treten als dieses Urteils selbst. [...] In diesem Gericht sind Akt und Urteil identische. Johannes spricht gar nicht davon, wie der Mensch *vor* der Alternative Licht-Finsternis steht, sondern davon, daß sie immer schon hinter sich hat» (Ivi, pp. 136-137).

¹⁴⁹ «Der Versuch der Existentialisierung der ntl Theologie, der an Paulus, trotz aller Einwendungen, fruchtbar sein konnte, scheidet am Johannes-evangelium. B. assimiliert Jhs an Pls heran, ja, sein Entscheidungspositivismus scheint bei Jhs noch mehr Rückhalt zu finden. Aber Pls spricht von einer ganz anderen Situation als Jhs [...] Der kardinale Unterscheid ist: die Freiheit vor dem Gericht impliziert den Anspruch des Gesetzes, die „Freiheit“ nach dem Gericht ist ein definitiver Status. Entsprechend ist das „prädestinarianische“ Moment bei Jhs viel homogener als bei Pls, und es wäre zu fragen, ob es bei diesem wirklich so autochthon ist, wie B. es erscheinen läßt. [...] Durch diese Konfrontierung mit einem fehlbestimmten Freiheitsbegriff ist freilich der Sinn der Prädestination allzu billig zu „retten“ [...] Das kommt auch in folgender Formel klar heraus: „Der Mensch kann nicht anders handeln, als er ist, aber im Ruf es Offenbarers eröffnet sich ihm die Möglichkeit, anders zu sein. Er kann sein Woher, seinen Ursprung, sein Wesen vertauschen, er kann „wiedergeboren“ werden“ (372). Aber was heißt hier: er „kann“, da dies doch nicht seine Möglichkeit ist?» (Ivi, pp. 137-38).

¹⁵⁰ Ivi, p. 138

¹⁵¹ Ivi, p. 130.

di grazia deve pertanto avvenire come richiesta inaudita, persino *illegittima*, e come risposta obbligata, senza criterio e senza senso, dal momento che si esclude qualsiasi motivo ragionevole di accoglimento della stessa. La soluzione bultmanniana, per quanto voglia distinguere il proprio “decisionismo” esistenziale da qualsiasi dottrina della predestinazione, ricade in essa: la decisione appare sospesa nell’aria, perché indifferente a qualsiasi “senso” o “ragione”, risultante da un ascolto e da un’obbedienza, quindi predestinata¹⁵². L’atto di “tenere-per-vero” della fede può essere frutto di mera e incondizionata obbedienza?¹⁵³

«Weshalb muß mein Selbstverständnis „gekreuzigt“ werden? B. läßt Paulus nicht einfach sagen: weil sie böse sind. Vielmehr sind sie „böse“ erst deshalb und dadurch, weil ich an ihnen festhalte, auf ihnen bestehe. Das ist ein Zirkel. (Man muß darauf gefaßt sein, daß diese Feststellung nicht nur belächelt, sondern freudig begrüßt wird, seitdem das Paradoxe und Absurde der Theologie liebste Kinder sind)»¹⁵⁴

Il paradosso e l’assurdo sono figli carissimi della teologia: qui Blumenberg comincia ormai a far valere un punto di vista filosofico contro tutta la storia della teologia. Il problema della trascendenza di Dio non può significare la sua indisponibilità alla *ragione tout court*, al massimo (con Kant) alle pretese della ragione teoretica. Qui sta quel discrimine che permette di salvare l’equilibrio tra bisogno antropologico umano e pensiero dell’eccedenza di un senso, rivelato dalla fede.

«Aber bedeutet die Abweisung einer theoretischen Legitimation den Ausschluß überhaupt jeder Vergewisserung? Man darf hier nicht ausweichen, denn das würde die endgültige Entzweiung von Glauben und Freiheit zur Folge haben. B. ist mit diesem Problem nicht fertig geworden, wie der logisch unbefriedigende Satz verrät: „Die etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruches der Verkündigung ist schon ihre Ablehnung; sie muß verwandelt werden in die Frage, die der Fragende an sich selbst zu richten hat, ob er die Herrschaft Christi anerkennen will, die seinem Selbstverständnis die Entscheidungsfrage stellt. Die Frage soll in der Frage ihren Grund finden, oder genauer: sie soll keinen Grund finden – das ist der vollendete Nominalismus. B. hat, obwohl er es besitzen muß, von einem Kantverständnis wenig (hier: gar keinen) Gebrauch gemacht: sonst hätte ihm die Identifizierung der *καύχησις* mit der theoretischen Vernunft doch noch den Boden der praktischen Vernunft gelassen, um die Austragung des Problems dort zu versuchen. Weshalb muß ich mich erst einer Herrschaft unterwerfen, ehe ich mich selbst in dem, was ich entscheiden soll, verstehe – und nicht umgekehrt?»¹⁵⁵

Blumenberg è esplicito sul punto di vista a partire dal quale critica Bultmann: egli non ha fatto alcun uso di Kant, che gli avrebbe permesso di distinguere ragione teoretica e ragione pratica¹⁵⁶, salvando la possibilità della libertà morale della decisione. Non si deve, infatti, confondere l’assicurazione teoretica con il legittimo bisogno di una *qualche* ragione¹⁵⁷: la risposta bultmanniana, che consiste nella contrapposizione tra giudizio fondato e infondatezza radicale della decisione, è “perfetto nominalismo”

¹⁵² Ivi, p. 131.

¹⁵³ Viene in mente naturalmente la riflessione di Jacques Derrida, che suggeriva come la responsabilità, se c’è, è come il dono, ossia appare come “impossibile”, come possibilità dell’impossibilità: altrimenti ricadrebbe immediatamente nel calcolo o nell’incoscienza del caso. Cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris 1991.

¹⁵⁴ H. BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, cit., p. 132.

¹⁵⁵ Ivi, p. 133.

¹⁵⁶ «Das dem Menschlichen gegenüber Transzendente *muß* nicht das dem Menschen Fremde und Unbekannte sein; Gottes Heiligkeit ist dem endlichen Wesen transzendent, aber gerade sie ist dem Menschen doch nicht das stupend Fremde und Unfaßbare, sondern ist ihm in der Idee des sittlichen Anspruches, der ihm gestellt ist, mitschlossen. Was ihm als Wort und Gebot des Heiligen begegnet, hat seine Autorität gerade aus dieser Erschlossenheit» (Ivi, p. 134).

¹⁵⁷ Cfr. anche nel seguito: «Die Formulierung – „objektiv“, „konstatieren“, „Phänomen“ – ist schon so gewählt, daß die Hybrid des Anspruches, da urteilen zu wollen, klar zutage liegt; [...]. Ob „objektiv konstatierbare Phänomene“ die einzige Art von „Grund“, von Fundament des Urteilens abgeben, wird nicht erwogen; erst wenn das geklärt wäre, ergäbe sich aber eine echte Alternative zwischen grundloser Entscheidung und begründetem Urteil. Der Entscheidungspositivismus verhindert jeden Versuch, die „prädestinatianische“ Formel vom *ἔλκειν* des Vaters anders als deterministisch zu verstehen; B.s. exegetische Aussage ist denn auch unvollziehbar: jenes Ziehen sei keine Determination, „es geschieht vielmehr darin, daß der Mensch in der Preisgabe des eigenen Urteils auf den Vater „hört“ und „lernt“, daß er Gott zu sich reden läßt» (Ivi, pp. 135-136).

e porta a quella separazione di fede e libertà che caratterizza anche la teologia dialettica. Per descrivere l'indisponibilità dell'annuncio, egli ritorna sui termini di "paradosso" e "dialettica", e così cede il passo a quelle posizioni teologiche del presente per le quali davanti alla Parola di Dio si rivela solo l'impotenza e il nulla dell'essere umano¹⁵⁸, per le quali la trascendenza divina è il "totalmente Altro", l'estraneità assoluta assoggettante di una potenza che si rivela *a discapito* del senso umano (*in primis* quello logico). Al di là dell'aspetto esegetico, sul quale Blumenberg naturalmente non vuole insistere, Bultmann è quindi coerentemente criticato perché il suo tentativo di identificare una "logica", un "cuore" della rivelazione, finisce però per identificarla in un elemento formale *et simul* irrazionale e contraddittorio, che si pone solo come scandalo per la ragione, che rende impossibile la libertà. Il filosofo nota che in questo secondo fatto, non sembrerebbe profilarsi una novità teologica: la *fides quae creditur* è sempre stata irrilevante rispetto alla *fides qua creditur*¹⁵⁹. Ciò che è cambiato è la concezione *storicistica* del significato della storia per l'esistenza umana:

«Die Formalisierung des theologischen Kerygma ist das Korrelat dieses Historismus: die Gültigkeit des Kerygma über alle geschichtlichen Metakinesen hinweg kann nur durch den höchsten Grad an Allgemeinheit gewahrt werden. Daß diese allgemeine Verbindlichkeit nur ein *formales* Prinzip hergibt, ist B aus Kants Moral- und Religionsphilosophie vertraut; aber der Historiker B. kann nicht mit Kant sagen: „es mag mit der Geschichte stehen wie es wolle, (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme)“ (Die Religion... a.a.O VI, 307). Er kann es nicht sagen, aber seine Methode kann, angesichts des Zieles, das er sich setzt, keine andere sein als die, die in Kants Brief an Lavater steht: „Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht, die wie von der Lehre Christi haben...“ (a.a.O. IX, 139). Die ganze Problematik der „Entmythologisierung“ kann nur vor diesem Hintergrund der Prämissen des Historismus und der aus ihm entstehenden Nötigung zur Formalisierung des prätheologischen Kerygma verstanden werden»¹⁶⁰.

La demitologizzazione procede come possibilità di progressivo inveroamento, manifestazione o purificazione di un elemento veritativo interno, e Bultmann coerentemente deve porre questo elemento in un carattere "formale", come aveva fatto Kant. D'altronde, egli non può sottrarlo alla storia alla maniera trascendentale kantiana, perché ciò significherebbe iscriverlo in un sostrato razionale, naturale o antropologico, problematico dal punto di vista teologico (per la quale la *rivelazione* si presenta come un evento assolutamente storico, di irruzione del totalmente altro dal mondo). L'unica soluzione è allora "formalizzare", nel *kerygma*, il prototipo di una rivelazione, ossia l'irruzione nella storia di ciò che non è storico; detto diversamente, di ciò che rappresenta la fine della storia. Il *kerygma* è ciò che, di una rivelazione, resiste all'astrazione dei suoi elementi storici, ossia il puro "fatto" della rivelazione come

¹⁵⁸ «Es ist zu bedauern, daß B. „Paradoxie“ und „Dialektik“ in seinen Dienst nimmt. Diese Begriffe sind unentrinnbar vorgeprägt gerade durch die theologischen Positionen der Gegenwart, die B. radikal entgegenstehen; in ihnen soll sich die Ohnmacht und Nichtigkeit des menschlichen Denkens vor dem Wort Gottes anzeigen. Hinter der theologischen Forcierung dieser Nichtigkeit steht eine ganz elementare Vorstellung [...] Hier ist es die Vorstellung, die Göttlichkeit Gottes ginge sozusagen „auf Kosten“ des Menschen und nur über der Prostration des Menschlichen könne sich die Souveränität des Göttlichen wahrhaft erheben. [...] Die Gültigkeit des Gewissens begründet nicht den Gehorsam, sondern der Gehorsam die Gültigkeit des Gewissens, und dadurch habe der Mensch seine Freiheit. Ganz abgesehen davon, ob das paulinisch ist – es ist schlechthin unverständlich. [...] Und: heißt diese Macht deshalb „transzendent“, weil sie mir als das ganz und gar Fremde und Andere begegnet, dessen Anspruch ich mich nicht versagen kann? Dann ist Freiheit unmöglich. [...]» (Ivi, pp. 133-34)

¹⁵⁹ «Will man, abschließend, eine Gesamtcharakteristik der Leistung B.s in seinen beiden Hauptwerken geben, so wird man auf die schon herausgestellte Formalisierung des kerygmatischen Kernes der Theologie zurückkommen müssen. Sie ist, historisch gesehen, nicht etwas Neues; ob Clemens Alexandrinus den Glauben als „Zustimmung und Hingabe an etwas Starkes“ (Strom. II, 27,4) bestimmt oder Luther als „*quaedam cognitio quae nihil videt*“ (Weim Ausg. XL/1, 228), deren Gewißheit darauf beruht, „*quia ponit nos extra nos*“ (ebda 589) – immer ist die „*fides quae creditur*“ mehr oder weniger irrelevant gegenüber der „*fides qua creditur*“. Das eigentlich Neue bei B. ist vielmehr die Verbindung dieses theologischen Grundzuges nicht nur mit einer einzigartigen historischen Erudition, sondern mit einer schon historistischen Bewußtheit der Bedeutung des Geschichtlichen für das menschliche Dasein» (Ivi, pp. 138-139)

¹⁶⁰ Ibidem.

ciò che sottrae alla storia¹⁶¹. Ciò significa, tuttavia, assolutizzare il momento “escatologico” della rivelazione, farla coincidere con ciò che è contrario alla storia, con l'impossibilità di avere tempo, il che equivale a dire con la fine o la morte. La rivelazione viene identificata solo con il processo di decostruzione, fatto valere contro ogni pretesa di sensatezza umana, fino a diventare “destoricizzazione” radicale e irruzione dell'*Eschaton*¹⁶². Sicché la demitizzazione non fa altro che “inverare” il *kerygma*: essa partecipa come metodo teologico-ermeneutico a questo vortice (cripto-gnostico e nichilistico), che consiste nel privare l'uomo di qualsiasi sensatezza storica e mondana per portarlo di fronte ad un assoluto vuoto, per “demondanizzarlo”¹⁶³.

Qui Blumenberg sottolinea un elemento effettivamente ambiguo della teologia bultmanniana, vale a dire se la demitizzazione miri a *spogliare* il messaggio dai suoi orpelli mitici, o piuttosto a sospendere il valore assoluto di ciò che, in ogni rivelazione, si presenta come veicolo mitico del *kerygma*, per rivolgersi al suo senso pratico ed esistenziale. Se, infatti, questo senso pratico è confessato come assolutamente espropriante e paradossale da ogni punto di vista mondano (e quindi etico), esso finisce per coincidere solo con la pretesa stessa di togliimento della volontà umana e demolizione di qualsiasi sapere, ragione, sensatezza che la sorreggono. Il segreto della rivelazione diventa il “No” pronunciato contro l'autonomia, ma soprattutto: il metodo della distruzione (la negazione della pretesa di appropriarsi della rivelazione) diventa l'essenza che doveva essere liberata dall'involucro storico. Non è questo un “nichilistico” circolo vizioso? Quale equilibrio è più possibile, qui, tra eccedenza del senso e bisogno umano di assicurazione?¹⁶⁴

La grazia di Dio è sempre il cuore pulsante della questione, da un lato come ciò che, in quanto motore di una storicizzazione radicale, si sottrae ad essa quale suo resto, quindi paradossale “essenza” del cristianesimo, dall'altro come fonte irriducibile di una serie di problemi da un punto di vista razionale e filosofico. Tuttavia, l'interesse del testo deriva dal fatto che esso non si limita a far emergere i nodi cruciali teoretici intorno cui ruota il presente lavoro, ma è anche una testimonianza significativa per ricostruire il percorso intellettuale di Blumenberg. Il giudizio di questi su Bultmann resterà nell'intero corso della sua ricerca profondamente negativo¹⁶⁵; ma, lasciando da parte questi, ci si potrebbe chiedere:

¹⁶¹ «Deshalb kann es auch keine Offenbarung „in die Geschichte hinein“ geben: alles, was in ihr material ausgesagt wird, ist ihr schon verfallen und in ihr relativiert. So bleibt das nackte und formale „Daß der Offenbarung“, das nicht in der Geschichte, sondern gegen die Geschichte als σκάνδαλον stehende ἐγώ εἰμι» (Ivi, p. 140).

¹⁶² «Daraus ergibt sich die Bedeutung, die das eschatologische Moment in B.s Deutung der ntl. Theologie gewinnt. Denn das Eschaton „beendet“ die Geschichte, es bricht ihre Herrschaft, oder: es ist das absolut Gültige, das die geschichtliche Relativität „durchbricht“. Der Mensch tritt aus seiner geschichtlichen Verflochtenheit heraus, dieses Draußen muß Wahrheit und Freiheit zugleich sein, wenn Geschichtlichkeit Unfreiheit und Relativität ist. Das ntl. Kerygma entsetzt den Menschen aus der Geschichte – das ist B.s Konzeption, der ein – fast „gnostisch“ zu nennender – Dualismus von Geschichte und Wahrheit zugrunde liegt. Der Gottesgedanke Jesu und der unter ihm stehende Mensch sind „entgeschichtlicht“: sie stelle vor das und stehen vor dem Ende, nämlich: der Geschichte als fesselnder Macht» (Ibidem).

¹⁶³ «Unter dem Druck seiner Prämissen bietet B. den widerspruchsvollen Anblick eines Historikers, der historische Gestalt nicht wahrnimmt, weil er sie nicht wahrnehmen darf. *Hier* vereint sich die Gabe quellenkritischer Analyse mit der „Teleologie“ dieser Konzeption, Methode mit Idee, zu einer, zuweilen bestürzender, Paralyse historischer Formationen. Die Methode nimmt teil an der „eschatologischen“ Radikalität, der sie dient: „Es ist die entscheidende Frage, ob das der Welt gesetzte Ende nur im chronologischen Sinne als das Ende des Zeitlaufs verstanden wird, oder auch, und zwar wesentlich, als das Ende der Weltlichkeit des Menschen...» (Ivi, p. 140).

¹⁶⁴ A questo punto, esattamente come a proposito di Jaspers, è forse lecito rammaricarsi per il fatto che Blumenberg non abbia mai dedicato un esplicito confronto diretto con altri personaggi della traiettoria liberale: si pensi ad Ernst Troeltsch.

¹⁶⁵ Ancora nel penultimo dei testi pubblicati in vita dal filosofo, Blumenberg denuncerà la “vuotezza” del *kerygma*: la demitizzazione, piuttosto che recuperare la vitalità del mito, lo appiattisce a comunicazione dell'annuncio, il cui vuoto formalismo – “l'esser ogni volta mio” – svuota e non lascia spazio per alcun nuovo e più ricco contenuto. Non solo, ma esso intende ancora una forma dissimulata di divieto teoretico, nonché il rinnovato dovere di obbedienza della fede: «Ancora in questo secolo, a Marburgo: la dissimulata maestà del padrone del mondo, che insiste sulla resa senza condizioni di fronte ad un messaggio che non può essere interrogato

da un punto di vista esegetico, nella sua rivendicazione di determinati temi nel Vangelo, in Paolo e Giovanni, non ha forse ragione Bultmann rispetto al tentativo blumenberghiano di salvare razionalisticamente la coerenza di libertà e grazia? Con questa suggestione si può lasciar intendere come mai il pensiero blumenberghiano cominci lentamente a ruotare su sé stesso e ad abbandonare il profilo di ricerca finora tenuto. Del resto, il modello di riferimento per la critica alla teologia esistenzialista di Bultmann è ormai la teologia razionale e filosofica di Kant, piuttosto che un punto di vista confessionale alternativo. Lentamente, la critica alla modernità si sta trasformando nel bisogno di difendere la sua anima più autenticamente umanistica e razionale, contro le istanze anti-umanistiche della contemporaneità, comprese soprattutto quelle *teologiche*.

VI. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. La critica della teonomia e della trascendenza teologica.

L'obiettivo di una tesi della *Legittimità dell'età moderna* contro qualsiasi *ipoteca* di tipo *teologico*, che implicherebbe una sottomissione ad un quadro teologico-metafisico ora confessato *tout court* incompatibile con quello della razionalità antropologica, nel 1955 non è ancora stato definito, ma – tramite Kant – ci si è significativamente avvicinati. In effetti, già traspaiono quelli che potranno essere i futuri ragionamenti del filosofo. I tratti di questa successiva evoluzione, che descrivono il complessivo movimento di ritrattazione del proprio giudizio iniziale sulla possibilità di un impianto teologico-filosofico e sulla storia della teologia cristiana, possono essere brevemente ricapitolati affrontando alcuni testi compresi nell'arco temporale racchiuso tra il 1957 ed il 1962, ossia tra gli estremi cronologici rappresentati, in particolare, dalle voci che Blumenberg scrive per il lessico teologico-evangelico: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*.

Nell'articolo *Teonomia e Autonomia*, del 1958¹⁶⁶, troviamo una sistematizzazione coerente di quanto l'autore aveva lasciato emergere dalle sue letture di Kant e Bultmann: richiamando sin da principio Kant, e il suo uso del termine "autonomia" per rivendicare l'unico movente incondizionato, e quindi morale, nella ragion pura, in contrapposizione all'eteronomia delle etiche utilitaristiche, Blumenberg si chiede se autonomia e teonomia si escludano davvero o sia possibile una loro composizione¹⁶⁷. Dopo aver notato che nel mondo antico, finché la divinità era pensata come "principio cosmico", non potesse darsi alcuna vera teonomia, il Nostro specifica immediatamente che la problematica del rapporto tra teonomia e autonomia doveva presentarsi solo con l'idea di una trascendenza del concetto di Dio e con il superamento dell'immanenza mondana dell'uomo. In questo contesto, Blumenberg distingue sorprendentemente due impulsi fondamentali, uno proveniente dall'Antico testamento, uno dai Vangeli. Il Dio dell'Antico Testamento ha tratti prevalentemente eteronomi: il vincolo di una teonomia morale e religiosa e di una teocrazia politico-sociale, il valore del modello contrattuale nel rapporto con gli uomini, il significato dell'azione vendicativa di Dio. Questa istanza giungerebbe fino a Kierkegaard, dove il sacrificio di Isacco è l'emblema della pura teonomia, che richiede mera obbedienza e presuppone l'idea del diritto assoluto di Dio sulla creatura come possesso¹⁶⁸. Al contrario, nei Vangeli e nei profeti, l'adempimento materiale della legge viene spostato nell'intenzione, come misura della qualità dell'azione¹⁶⁹, e l'amore di Dio come sintesi del nuovo atteggiamento richiesto può significare solo

sul suo contenuto, e l'ubbidienza può diventare quindi la fermezza adeguata al filosofema» (H. BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M 1988, tr. it. cit., p. 54).

¹⁶⁶ H. BLUMENBERG, *Autonomie und Theonomie*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Tübingen 1957³, pp. 788-792. A proposito di queste voci, già giustamente valutate come decisive per valutare le continuità e gli scarti della prospettiva filosofico-religiosa del giovane Blumenberg, cfr. K. FLASCH, *Hans Blumenberg*, cit. pp. 335-362.

¹⁶⁷ «Schließen A. und Th. Einander aus oder kann ihre Zuordnung positiv bestimmt werden?» (H. BLUMENBERG, *Autonomie und Theonomie*, cit., p. 788).

¹⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 788: «Dabei wirken aus der Th. des AT vorwiegend heteronome Züge ein: die Verbindung von sittlich-religiöser Th. und politisch-sozialer Theokratie, die Geltung des Vertragsmodells, die Bedeutung der Strafsanktion im Gottesgesetz usw. Bis zu Kierkegaard hin ist die Opferung Isaaks in der Exegese das Paradigma reiner Th.; die Begründung der Gehorsamspflicht auf das Gotteseigentum tritt hier klar heraus».

¹⁶⁹ «Im NT, wie schon vielfach bei den Propheten, tritt die materiale Gesetzerfüllung zurück zugunsten der inneren Gesinnung als Maß für die Qualität der Handlung. Die Gotteslieben als Inbegriff der neu geforderten

l'esclusione della paura come movente pratico, quindi la giustificazione dell'autonomia come responsabilità morale dell'azione. Blumenberg legge in maniera *kantiana* lo sfondo morale dei Vangeli, operando una forzatura *liberale* del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento che appare tanto *tradizionale*, quanto assai problematica – e lo era già all'epoca – dal punto di vista storico-critico.

Con Paolo le cose cominciano a cambiare. Il principio di autonomia sembrerebbe ancora presupposto per giustificare la responsabilità personale dei pagani rispetto al mancato riconoscimento della salvezza. Tuttavia, dietro il concetto di giustificazione paolina si nasconde ancora il presupposto della piena insoddisfacibilità della Legge eteronoma dell'Antico Testamento: per questo, la giustizia si può ottenere confidando in Cristo come colui che libera dal giudizio della Legge, e rende possibile la sua applicazione. Tuttavia, questa fede viene presentata da Paolo come prodotto della rivelazione, quindi dipendente dall'azione della predestinazione divina, e questo porta di nuovo ad acuire il problema della teonomia come incompatibile con l'autonomia umana¹⁷⁰. Questo condiziona l'intera storia della riflessione teologica, a partire dalla patristica, dove Blumenberg individua anche un influsso del tema stoico e ciceroniano dell'autonomia umana, che però tende ad essere subordinato all'esigenza teocentrica e teonoma di ribadire la tremenda logica del castigo divino. In questo contesto, anche Agostino non è andato oltre: il problema della libertà è, infatti, da lui posto solo sotto il punto di vista della protezione dal pericolo gnostico di un dualismo teologico. L'autonomia umana serve cioè a giustificare il monismo teologico, ossia l'origine del male in un mondo creato buono, ma come tale si carica allora di assoluta negatività. L'autonomia diventa il principio anti-divino stesso, e la salvezza viene presentata esclusivamente come frutto dell'intervento liberante della trascendenza totalmente eteronoma di Dio¹⁷¹.

Il filosofo descrive già quella che sarà la tesi fondamentale espressa nella *Legittimità*, in un contesto che – come nel suo capolavoro di poco successivo – appare già invertire totalmente i termini della tesi espressa nel suo dottorato. Ora, è la ricezione dell'aristotelismo nel medioevo a rappresentare l'occasione di una possibile sintesi di autonomia razionale e teonomia, che però si infrange contro la prevalenza di Agostino nella tradizione francescana, che ribadisce la totale infondatezza del volere divino, quindi l'impossibilità di concepire razionalmente e liberamente il rapporto con lui. Il nominalismo radicalizzerà i termini di questa assolutizzazione meta-razionale di Dio, al punto tale da mettere in crisi l'intero impianto teologico-filosofico scolastico, dando vita a veri e propri paradossi teonomi. Allo stesso modo, alle soglie della modernità, in un contesto di ormai totale irrimediabilità di sapere e fede, la riforma protestante rilancerà un pensiero dell'assoluta teonomia divina: la libertà dell'uomo è incapace di alcun impulso buono, se non è Dio stesso ad operarlo contro la sua volontà, come scrive Lutero nel *De Servo Arbitrio*.

Il pensiero dell'autonomia dovette allora sorgere nuovamente nel moderno come contrapposizione all'accrescimento del principio teonomo: il rinascimento viene rappresentato da Nicola Cusano, Pico della Mirandola, e infine dallo stesso Cartesio, che rivendicano la libertà umana e la sua autonomia razionale come essenza stessa della sua dignità. L'autonomia è alla base (con la certezza del Cogito) e alla fine del metodo cartesiano: a compimento del metodo, si deve ipotizzare il raggiungimento di un sapere certo, tale da consentirgli una morale definitiva e sottratta alle contingenze storiche.

Da qui è derivato l'uso che di "autonomia" si è fatto nel linguaggio filosofico e teologico, come inconciliabile con l'altro termine – a sua volta assolutizzato – di teonomia. È in questo contesto che ha operato in modo originale la riflessione di Kant, il quale ha mostrato come una norma di comportamento che si basi su una legge di natura conosciuta teoreticamente non potrebbe essere davvero considerata un principio autonomo. Kant ha perciò concepito il concetto di autonomia in modo nuovo: in questa ottica, l'adempimento può determinare la qualità morale di una persona solo se esso è l'unico motivo (non

Gesinnung kann nur den Ausschluß der zweckhaften oder furchtbestimmten Motivierung der Gesetzerfüllung und damit die autonome Begründung der Handlung bedeuten. Die sog. Goldene Regel (Mt 7,12) macht autonome Einsicht zum Grund der Verbindlichkeit des Gesetzes» (Ivi, pp. 788-789)

¹⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 789. «Die Bedingung dieser Rechtsfertigung freilich, der Glaube, kann von keinem Subjekt autonom geleistet werden, sondern wird von Gottes Prädestination gewährt: die Problematik der Th. hat sich also verlagert und zugleich verschärft»

¹⁷¹ Cfr. ibidem.

subordinato ad altri, come alla possibilità di trarne vantaggio) della sua osservanza. Qualsiasi movente sensibile, sia la paura o altro, annullano l'imputabilità morale. La legge può diventare motivo esclusivo della sua osservanza solo se la ragione comprende la sua legalità, ossia universalità e necessarietà. Da ciò si deduce che:

«Die sittliche Gesetzmäßigkeit einer Handlung wird ermessen an der Einsicht in die Möglichkeit des Handlungsprinzip (Maxime) als allgemeines Gesetz. Diese Fähigkeit, sich selbst als handelndes Individuum an der möglichen, also widerspruchsfreien Allgemeingültigkeit der eigenen Grundsätze zu messen und zu normieren, ist das Wesen der A. Diese Fähigkeit wird der Vernunft zugeschrieben, weil sie ein über den Menschen hinaus jedem geistigen Wesen notwendig eignendes Vermögen darstellt. A. ist das Prinzip möglicher Bestimmung eines freien Wesens überhaupt; sie ist Bedingung, der ein Gebot genügen muß, um eine Person unbedingt zu beanspruchen»¹⁷²

Se questa autonomia è la condizione di qualsiasi forma di libertà, ciò vale non solo per l'uomo, ma, nella misura in cui è un principio razionale universale, anche per Dio stesso. Ciò significa anche che tra giustizia umana e giustizia divina non c'è equivocità, come vorrebbe il nominalismo, ma piena univocità. Sicché l'autonomia, nel senso kantiano, è la condizione stessa della possibilità di teonomia: se Dio vuol essere un essere libero, si deve escludere che possa agire arbitrariamente rispetto alla ragione. La ragione è l'organo che abbiamo in comune con Dio, e ciò ci permette di conciliare teonomia e autonomia, dal momento che la legge razionale autonoma è così *anche* Legge divina.

La soluzione blumenberghiana riprende quanto già evidenziato precedentemente; tuttavia, appare indicativo il ruolo risolutore assunto in maniera stabile dalla filosofia rispetto all'impasse totale causato dai dispositivi della teologia tradizionale: sin da Paolo, passando per la patristica, Agostino, il medioevo e l'autoaffermazione moderna, si è stati incapaci di risolvere teologicamente il dilemma di libertà umana e volontà divina, separando l'esperienza religiosa da quella morale e razionale. Blumenberg è ancora alla ricerca di una mediazione tra autonomia e assolutismo teologico, e mantiene fermo il proprio punto di partenza in Kant, ma la sua è ormai una filosofia della religione che comincia ad insistere inevitabilmente sullo scarto rispetto a qualsiasi confessione, relativizzando o rinnegando come fonte di errore la dottrina della grazia, simbolo del sovranaturalismo teologico, seppur identificando ancora nel messaggio evangelico un esempio dell'autentico principio morale razionale (che appare quindi *cristiano*). Rimarrebbe, inoltre, da interrogare il lato cieco di questa restituzione: che rapporto c'è tra Kant e la tradizione filosofica moderna a lui precedente? Che rapporto c'è tra la sua rivendicazione del ruolo assoluto della ragione umana e l'autoaffermazione cartesiana stessa?

Ben presto questa soluzione doveva dunque modificarsi nel senso di una progressiva critica all'intera tradizione teologica, che rovescia l'originario apprezzamento per l'orizzonte di senso medievale e l'originaria diffidenza rispetto ai rischi dell'autoaffermazione, in una difesa a spada tratta delle pretese moderne della ragione contro qualsiasi limitazione o ipoteca teologica.

Nella successiva voce *Teleologia*¹⁷³, ad esempio, il tema della teleologia e della sensatezza del mondo è posto in maniera tale da sottolineare immediatamente come la filosofia cristiana, nonostante la veterotestamentaria consegna all'uomo del dominio sulla natura, contiene motivi che hanno portato a sminuire o rigettare il rango ontologico della natura e quindi qualsiasi teleologia: l'annuncio cristiano si presenta come un'urgenza escatologica che strappa l'uomo dal mondo¹⁷⁴. La riaffermazione patristica di un anti-dualismo di fondo, per il quale il mondo sarebbe stato creato per l'uomo, sembra comunque sottintendere non l'assoluta dignità apicale dell'umanità, ma piuttosto lo statuto solo precario della

¹⁷² Ivi, p. 790

¹⁷³ H. BLUMENBERG, *Teleologie*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI*, Tübingen 1962³, pp. 674-677. Si legga l'inizio: «Die mit dem T. Prinzip verbundene Sicherung der Weltvertrautheit und Sinngevißheit steigert sich bis zu einer anthropozentrischen T. die die Welt „um des Menschen willen“ entstanden sein und dasein läßt – T. ist keine „primitive“ Form der Weltdeutung» (Ivi, p. 674)

¹⁷⁴ «T. ist kein genuin christlicher Gedanke und nicht einmal ein gemeinchristlicher Topos» (Ivi, p. 675).

realtà, sotto l'assoluta sovranità divina, quindi l'essere mera tentazione o comunque prova per testare la fedeltà umana a Dio¹⁷⁵.

Nella voce del 1962, *Transzendenz und Immanenz*¹⁷⁶, Blumenberg ricapitola i punti salienti del proprio decennale lavoro sul concetto di Dio e il rapporto con il mondo, esaminando il rapporto tra trascendenza e immanenza sin dall'antichità, passando per la patristica, Agostino, la scolastica aristotelica e quella francescano-agostiniana, quindi il nominalismo, il Rinascimento e Cartesio. Il tema permette infatti di restituire la ormai consueta questione della sottrazione divina alla presa del soggetto, e al contempo il contrario bisogno di assicurarne la presenza nell'immanenza, che, dopo il medioevo, ha generato un *contraccollo panteistico*. Non ci avventureremo nuovamente in una ricapitolazione dei singoli punti del consueto percorso diacronico dell'indagine blumenberghiana, per evitare di ripetere cose già dette. Ci si limiti a notare che, però, ormai Blumenberg pare aver assorbito esplicitamente la lezione esegetico-storiografica bultmanniana, ed individuare quindi nell'esperienza protocristiana e nella rappresentazione biblica della trascendenza una sua radicalizzazione "escatologica". La trascendenza "interna" alla coscienza sarebbe infatti un concetto greco, platonico e neoplatonico, che sarebbe stato tuttavia risemantizzato per esprimere lo stato di soggezione escatologica nel cristianesimo:

«In dieses Ausdrucksmedium ist die biblische Transzendenzvorstellung trotz ihrer Heterogenität eingegangen, die Bultmann so formuliert hat: „Die T. Gottes ist in der Bibel nicht gedacht als die Jenseitigkeit des Geistes gegenüber der Sphäre des Materiellen, Sinnlichen, als die Zeitlosigkeit gegenüber dem Werden und Vergehen, sondern als die schlechthinnige Autorität, die Unverfügbarkeit und ständige Zukünftigkei Gottes. Der biblische Gott enthält sich in seiner T. vor, um Glauben als Unterwerfung und zugleich als Bedingung der Zurücknahme dieses Vorenthälts möglich zu machen, d.h. seine Transzendenz ist innergeschichtlich, nicht substantiell, und daher eschatologische aufhebbar. Das kosmisch-statische Schema ist auf den Heilsprozeß funktionalisiert»¹⁷⁷.

In questo acuirsi cristiano e anti-umanistico del significato della trascendenza, vi è la chiave per rileggere la storia della trascendenza teologica, del suo ruolo destabilizzante e del bisogno di immanenza moderno, che tende a reinscrivere nel soggetto stesso la trascendenza come intenzionalità, fino al tentativo idealistico di superare dal punto di vista conoscitivo la trascendenza dell'oggetto. La storia della trascendenza prosegue comunque anche nel moderno insinuandosi nello scarto – già implicito in Cartesio – tra conoscenza oggettiva del mondo e felicità, a partire dal quale sorge nuovamente il problema, con la trascendenza del progresso o della verità rispetto all'esistenza singola, culminante nel nichilismo. Sin da Pascal questa esperienza è stata avvertita come vuoto e perdita di Dio, ma Pascal aveva ancora a disposizione una ritrascrizione religiosa di essa. L'autore traccia nuovamente la linea Pascal, Baudelaire, Kierkegaard, Kafka, come testimonianza dello svuotamento progressivo e della totale mancanza di sensatezza contemporanea. Egli può dunque ancora recuperare le proprie indagini sulla crisi di senso della deriva moderna nell'impersonale; tuttavia, il legame con l'esigenza di autoaffermazione (ora solo legittima!) si è allentato, né la nuova trascendenza sembra connessa al bisogno di immanenza moderno in maniera dialettica. Il testo non punta più ad una diagnosi unitaria e coerente dei problemi interni ad un unico sviluppo della storia della filosofia: piuttosto mira ad una descrizione attenta degli scarti e delle variazioni interne ai diversi paradigmi, senza alcuna progressività o regressività univoca. Ma è giunto ora il momento di dedicarsi, dunque, al capolavoro che chiude questi primi intensi anni di riflessione blumenberghiana, e che ora sistematizza in maniera nuova, ma storicamente determinante, la serie di intuizioni e analisi che si sono andate accumulando: *La legittimità dell'età moderna*.

¹⁷⁵ «Aber auch das theologische Gegenmotiv zur T. ist in der Patristik schon ausgebildet, die unbefragbare Selbstverherrlichung Gottes in der Schöpfung: in *ornamentum maiestatis suae* hat Gott geschaffen. Die Scholastik systematisiert zunehmend den Gedanken der Schöpfung als purer Demonstration der Omnipotenz [...] Die Vollstreckung der *gloria Dei* ist menschlichem Daseinsinteresse und dem Anspruch auf Sinneinsicht gegenüber indifferent; Natur ist verdinglichte Allmacht» (Ivi, p. 675).

¹⁷⁶ H. BLUMENBERG, *Transzendenz und Immanenz*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI*, Tübingen 1962³, pp. 989-997.

¹⁷⁷ Ivi, p. 991.

- **Excursus: Kant e la questione della fede nella grazia.**

Ciò che colpisce della riflessione blumenberghiana su Kant è che, nell'affrontare il tema del religioso, l'autore non sottolinea un elemento che per il filosofo di Königsberg è assolutamente centrale, ossia il carattere di pubblicità e "politicità" che il religioso rappresenta. Come specifica la *Religione nei limiti della sola ragione*¹, e in particolare il capitolo III, intitolato *Della vittoria del buon principio sul cattivo e della fondazione di un regno di Dio sulla terra*, l'elemento che rende indispensabile la religione per il bisogno della moralità è il fatto che l'attuazione *concreta* dello scopo finale morale dell'uomo, ossia la vittoria del buon principio sul cattivo, si può concepire esclusivamente attraverso la fondazione di *un regno di Dio* sulla terra. Per Kant, il dominio del cattivo principio, in definitiva, si presenta come non superabile individualmente, ma solo attraverso l'instaurazione di un corpo comune etico, o repubblica morale, ovvero un corpo comune in cui le leggi morali siano pubbliche², ovvero pensate come comandamenti di un sovrano. Lo specificarsi di questo ulteriore, peculiare e fondamentale dovere per gli uomini, ovvero quello di uscire dallo stato di natura etico per entrare in uno stato etico-civile, che l'autore sottolinea essere un dovere della stirpe umana "verso se stessa"³, unito alla dimostrazione del fatto che tale comunità è concepibile solo come comunità religiosa, come un popolo di cui Dio deve esserne pensato come sovrano e legislatore supremo, chiarisce ed evidenzia il ruolo *costitutivo* della dottrina della religione all'interno del sistema morale complessivo di Kant, ovvero l'affermazione secondo cui la morale "*conduce inevitabilmente alla religione*"⁴, esplicando come *effettivamente* o concretamente possa essere attuato il sommo bene a partire dal darsi del male radicale.

La moralità ha bisogno della religione nella misura in cui all'imperativo morale pertiene *anche* il dovere di preoccuparsi che il regno morale possa attuarsi *concretamente* e non rimanga, contraddittoriamente, un'indicazione inapplicabile nel mondo. Questa osservazione non è meramente oziosa, ma serve per indicare un elemento che aggiunge, se possibile, interesse alla riflessione blumenberghiana sul problema della grazia. Quest'ultima implica, infatti, una questione pratica più profonda e teoricamente ineludibile, ossia come la fede religiosa pura – che è la fede morale – si rapporti in modo ambiguo e dialettico alle fedi storiche, ossia alle chiese, per la realizzazione del regno della moralità. Blumenberg tocca, in tal senso, un punto sensibile, perché anche in Kant la questione della grazia rappresenta ciò in cui si gioca l'articolazione tra storia e ragione che ossessiona la ricerca dello stesso filosofo di Lubeca, le cui ricadute "politiche" saranno evidenti nello scritto sulla *Legittimità dell'età moderna*.

Un piccolo, solo estemporaneo, approfondimento di tale questione si può tratteggiare affrontando alcuni passi di Kant a proposito della nozione chiave di "fede santificante", in particolare nel settimo paragrafo del Capitolo III della *Religione*. In questo paragrafo, il filosofo di Königsberg sintetizza il significato complessivo dell'esposizione fatta in merito all'articolazione tra fede ecclesiastica e fede religiosa pura: il passaggio di supremazia dall'una all'altra, che si compie attraverso il lavoro ermeneutico della seconda sulla prima, corrisponde al graduale approssimarsi del regno di Dio, ovvero alla realizzazione completa di quel corpo comune etico che è condizione dall'attuazione concreta del sommo bene nel mondo.

¹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, ora in *Kantswerke. Akademie Textauslage*, Bd. VI, Berlin 1968, pp. 1-202 [tr. it. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* in Id., *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989, pp. 67-216].

² È un termine chiave: nel tedesco è *öffentlich*, e indica appunto uno stato di visibilità e condivisione pubblica. Il termine compare in una nota a proposito dell'interpretazione del Gesù storico all'interno della seconda sezione della seconda parte: la rivoluzione che egli intendeva compiere viene definita, appunto, non come politica (cioè interessata a far vincere una parte, faziosa), bensì *pubblica*, in una accezione che richiama implicitamente dunque la *presenza della ragione* come mezzo universale di condivisione di determinati valori. Cfr. I. KANT, *Die Religion*, cit., p. 81 [tr. it. p. 125].

³ «Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst» (Ivi, p. 97 [tr. it. p. 136]).

⁴ «Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll» (Ivi, p. 6 [tr. it., p. 69]).

«Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre *Allgemeinheit*; hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Notwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung, als Erfahrung gegründet ist) nur partikuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntnis, nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein *müsse*, sondern nur, daß er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet. – Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion affiziert, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches sei, und dieser, als Kirchenglaube, ein Prinzip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich kontinuierlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die *wahre* heißen; da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die *streitende* Kirche genennet werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, *triumphierende* auszuschlagen!»⁵

Kant ha precedentemente spiegato come l'idea di un popolo di Dio sia realizzabile solo sotto forma di un'istituzione, una chiesa, ovvero una comunità sotto leggi pubbliche di virtù fatte valere come comandamenti divini. Tale chiesa, in quanto semplice ideale o archetipo (*Urbild*) “che serve da modello ad ogni unificazione che gli uomini devono fondare”, è detta “invisibile”⁶; la Chiesa visibile invece è definita “l'unione reale degli uomini in vista di un tutto che concorda con tale idea”, e, in quanto rappresentante del Regno di Dio sulla terra, cioè concordante con tale ideale, essa deve soddisfare quattro fondamentali requisiti, quali la “universalità e unità” (secondo la categoria della quantità), la purezza dell'intenzione etica interiore (qualità), la libertà (relazione) e la immutabilità di costituzione (modalità)⁷.

Kant quindi precisa che “la fede religiosa pura” – ossia la fede morale – è l'unica che possa fondare una Chiesa universale, perché, essendo una semplice fede di ragione, si può comunicare a tutti con forza persuasiva; al contrario, una fede storica, fondata semplicemente sui fatti, non può estendere il suo influsso oltre i limiti di tempo e di luogo sino ai quali possono arrivare le notizie in base alle quali si giudica della sua credibilità⁸. Per conoscere i precetti della fede religiosa pura basta la ragione pura pratica e la fede razionale nell'idea personificata del buon principio, ovvero di un'umanità gradita a Dio. Una chiesa, però, essendo un'unificazione in vista di una repubblica morale, ha bisogno di un sistema di obbligazioni pubbliche che comporta anche una forma ecclesiastica (una struttura organizzativa) legata a condizioni d'esperienza, la quale forma esteriore, poiché contingente e molteplice, non può venir riconosciuta senza una rivelazione di leggi divine statutarie. Nei fatti, risulta evidente che le comunità storiche, le chiese esistenti, non abbiano potuto fare a meno di fondare la propria autorità su elementi statutari e storici, interpretati come dogmi divinamente rivelati, manifestando il fatto che gli

⁵ Ivi, p. 115 [«Il segno della vera Chiesa è la sua universalità; e il carattere di questa universalità è, a sua volta, la sua necessità e la capacità di essere determinata soltanto in una sola maniera. Ora la fede storica (cioè fondata sulla Rivelazione in quanto esperienza) ha soltanto validità particolare, per coloro, cioè, ai quali è pervenuta la storia sulla quale essa si fonda, e, come ogni conoscenza empirica, contiene non già la conoscenza che il suo oggetto deve esser così e non altrimenti, ma solo che esso è così; e, quindi, contiene allo stesso tempo coscienza della sua accidentalità. Essa può dunque bastare, bensì, alla fede ecclesiastica (della quale ci possono essere parecchie varietà); ma solo la fede religiosa pura, che è fondata del tutto nella ragione, può essere riconosciuta come necessaria e, quindi, come l'unica che contrassegna la Chiesa vera. Sebbene, dunque, una fede storica (conformemente all'inevitabile limitazione della ragione umana) inerisca come mezzo e veicolo alla religione pura, avendo coscienza però di non essere che mezzo e veicolo, e sebbene essa, in quanto fede ecclesiastica, contenga un principio per il quale si deve avvicinare continuamente alla fede religiosa pura per potere alla fine fare a meno di tale veicolo, tuttavia la Chiesa fondata su tale fede storica può sempre esser detta la Chiesa vera; ma poiché non si può mai evitare il conflitto intorno a dottrine di fede storica, essa può esser chiamata soltanto la Chiesa militante, con la prospettiva, però, di diventare alla fine la Chiesa immutabile che riunisce in sé tutti gli uomini, la Chiesa trionfante!» (tr. it. cit., p. 150)].

⁶ Ivi, p. 101 [tr.it., p. 139]

⁷ Cfr. ibidem.

⁸ Cfr. ivi, p. 103 [tr.it., p. 140]

uomini “non sanno concepire la loro obbligazione se non sotto la forma di un culto che essi debbono rendere a Dio”⁹. Tuttavia, ciò ha fatto considerare come essenziali e costitutive pratiche che non sono solo moralmente indifferenti, ma anche dannose alla religione pura di ragione. È impossibile, infatti, tentare di promuovere “l’interesse di Dio” per tramite di onori e lodi, o una obbedienza passiva alle leggi. In ciò si rende esplicito il giudizio decostruttivo che Kant opera nei confronti delle cosiddette fedi ecclesiastiche, di cui non solo non c’è ragione di ritenerne divine le istituzioni, ma pretendere che siano tali “è piuttosto temerità”, “per risparmiarsi la fatica di migliorare di più la forma di tale Chiesa”, o addirittura “un’usurpazione di potere che mira ad imporre un giogo al popolo dei fedeli (...) col pretesto dell’autorità divina”¹⁰.

È allora chiaro che la fede storica ha validità particolare e non estendibile universalmente, in quanto non ha un oggetto razionalmente necessario, ma solo fattuale, e quindi accidentale. Se, invece, la vera Chiesa è una e si può *tendere ad essa* in una sola maniera, allora, ciò che all’interno delle differenti e varie fedi storiche può permettere di avvicinarsi alla fede religiosa pura non può che essere pensato anch’esso come un principio comune a tutte, ed in nessun modo riconducibile ad aspetti peculiari di ciascuna, ovverosia una fede che ha in sé la *coscienza* che l’articolazione statutaria del proprio credo ecclesiastico è solo un semplice mezzo e nient’altro, e che ha, quindi, la paradossale consapevolezza di poterne e doverne fare a meno. Kant utilizza, in questo passaggio, il termine tedesco *Bewußtsein*, coscienza, che era stato utilizzato anche a proposito del “fatto” della ragione pura pratica medesima, non dedotto analiticamente¹¹. Richiamare questo particolare può servire a chiarire come questo movimento di ritrattazione della fede statutaria da parte di quella pura, che il filosofo descrive, non è frutto di un ragionamento o di una ricerca che la ragione compie invadendo un territorio ad essa estraneo, ma si dà propriamente e immediatamente come legato all’esigenza morale, come un *darsi* della fede religiosa autentica, che comanda di conservare – cioè liberare dal suo involucro storico ed inverare pubblicamente – ciò che nella fede ecclesiastica è conforme o corrisponde alla fede morale. Quindi, riallacciandosi alla terminologia teologico-politica, il filosofo mostra come questo processo sia ciò che consente di distinguere la chiesa trionfante, l’unica Chiesa immutabile che riunirà in sé tutti gli uomini, dalla chiesa militante, che, pur non potendo evitare di appoggiarsi a determinate configurazioni statutarie, e, quindi, di impelagarsi in conflitti teoretici intorno alle proprie dottrine, lentamente si approssima al modello della prima. Se ciò viene compiuto, si può ben definire anche una comunità fondata su fede ecclesiastica come Chiesa vera, purché lo spirito che la animi sia quella fede unica e comune che consente di tendere gradualmente alla Chiesa visibile, ovvero la fede “*seligmachenden*”.

« Man nennt den Glauben jedes einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glücklich zu sein, den *seligmachenden* Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein, und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den

⁹ Ibidem.

¹⁰ «Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche *statutarische* zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu bessern, oder wohl gar Usurpation höhern Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen» (Ivi, p. 105 [tr. it. cit. p. 142])

¹¹ «Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nenne, weil man es nicht aus vorhergehenden *Datis* der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. [La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per es., dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s’impone per sé stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica; mentre essa sarebbe analitica, se si presupponesse la libertà della volontà, per la quale però, come concetto positivo, si richiederebbe un’intuizione intellettuale, che qui non si può affatto ammettere]» (I. KANT, *Kritik des praktischen Vernunft*, 1787, cit. dalla edizione italiana con testo a fronte, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari 1997, p. 66 [67])

reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Fron- und Lohnglaube (*fides mercenaria, servilis*), und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter Glaube (*fides ingenua*) sein. Der erstere wähnt durch Handlungen (des Kultus), welche (ob zwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Wert haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenötigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als notwendig voraussetzt»¹²

Il termine *seligmachender Glaube* implica un riferimento alla beatitudine (*Seligkeit*): solo attraverso di essa, infatti, l'uomo può guadagnarsi la salvezza, ovvero la dignità di essere felice in eterno. La definizione che Kant fornisce si riallaccia a quella data nell'*Appendice alla Critica del giudizio* riguardante il sommo bene visto sotto il profilo del rapporto soggettivo con il postulato di Dio¹³. Attraverso la fede santificante, accordando la speranza nello scopo finale soggettivo della felicità con la condizione oggettiva della moralità, noi ci rendiamo degni di essere felici agli occhi di Dio nell'eternità, e dunque questa è l'unica vera fede morale che ci può rendere graditi al "sondatore di cuori", pur nella contingenza dei mezzi in cui si esercita, ed è necessariamente la medesima per tutti, in quanto tendente al medesimo scopo (la religione di ragione) in tutte le fedi ecclesiastiche. Senza di essa, la religione cultuale è una fede da schiavi, o mercenaria, perché si illude di poter accattivare l'interesse o guadagnarsi la benevolenza di Dio con atti di semplice asservimento che tutti, buoni e cattivi, possono compiere, e, quindi, del tutto indifferenti moralmente e superstiziosi, con l'effetto di rimanere schiavi del dominio del cattivo principio, permettendo che i propri atti siano guidati dalla paura o dalla speranza. Solo la fede santificante può dirsi effettivamente libera, sia perché, banalmente, non è fondata e incatenata ad assunzioni dogmatiche e pratiche rituali alienanti, sia perché in essa l'idea morale della ragione di una umanità gradita a Dio diviene realmente movente (i sentimenti puri del cuore).

Ora, Kant specifica su quali condizioni si esercita la speranza della felicità contenuta nella fede santificante:

«Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit: die eine in Ansehung dessen, was er selbst nicht tun kann, nämlich seine geschehene Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst tun kann und soll, nämlich in einem neuen seiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugtuung (Bezahlung

¹² I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., pp. 115-116 [«Si chiama fede santificante la fede che comporta, per ogni individuo particolare, la capacità morale (la dignità) di essere eternamente felice. La fede santificante deve, dunque, essere la medesima per tutti, e, nonostante la diversità delle fedi ecclesiastiche, essa si può trovare in ognuna di quelle in cui essa è praticata, in quanto si riferisce al suo scopo, che è la fede religiosa pura. La fede propria di una religione cultuale è, invece, una fede da schiavi e da mercenari (*fides mercenaria, servilis*), e non può essere considerata come la fede santificante perché non è morale. La fede santificante, infatti, deve essere una fede libera, fondata su sentimenti puri del cuore (*fides ingenua*). La prima s'immagina di essere gradita a Dio mediante atti (di culto), che, sebbene penosi, non hanno però in sé valore morale e non sono, quindi, altro che atti imposti dalla paura o dalla speranza, che anche i cattivi possono compiere; mentre la seconda, per essere gradita a Dio, suppone come necessaria un'intenzione moralmente buona» (tr. it. cit., p. 150)].

¹³ «Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der Welt mögliche, und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein. [La condizione soggettiva sotto la quale l'uomo (e secondo tutti i nostri concetti anche ciascun essere razionale finito) può porsi uno scopo finale sotto la legge morale è la felicità. Di conseguenza il sommo bene fisico possibile nel mondo, da promuovere, per quanto sta a noi, in quanto scopo finale, è la felicità, sotto la condizione oggettiva dell'accordo dell'uomo con la legge della moralità, in quanto in quell'accordo consiste l'esser degni di essere felici]» (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 1792², ora *Kantswerke*, Bd. 10, Berlin 2016, p. 411 [tr. it. *Critica della facoltà di giudizio*, Torino 1999, p. 282])

für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott), der zweite ist der Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können»¹⁴.

Kant aveva affrontato la questione, sotto un altro punto di vista, già nel secondo capitolo della *Religione*, nella presentazione e soluzione delle difficoltà che si riscontrano nella realizzabilità dell'ideale di una umanità gradita a Dio. Posto che l'uomo possa cambiare la propria intenzione con una rivoluzione del suo modo di pensare, e possa compiere un progresso graduale nel modo di sentire per l'attuazione della sua intenzione buona, tuttavia ha cominciato sempre dal male, e ciò rende inevitabile collegare la speranza di poter condurre una vita nuova con la speranza che ciò che è stato compiuto precedentemente sia disfatto legalmente, ovvero perdonato. Il problema, dunque, se vogliamo, è quello tradizionale della composizione tra grazia e chiamata della libertà al dovere morale, a cui nel secondo capitolo aveva dato soluzione assorbendo nell'eccedenza dell'intenzione rispetto ai singoli atti l'intero ruolo della grazia: l'uomo può rendersi gradito a Dio perché, nel momento in cui attua l'inversione completa dell'ordine delle sue massime¹⁵, visibile per gli uomini solo come graduale progresso verso il meglio dell'intera condotta¹⁶ di vita, ma per Dio come singolo atto intelligibile, egli muore alla vita vecchia e si rigenera, divenendo moralmente un altro soggetto, espiando nel dolore di questa morte simbolica (che deve accettare per tutta la vita) l'origine dal male, e procurandosi quel sovrappiù che può essere rappresentato come dono della morte del Figlio di Dio. Ora Kant pare voler riaffrontare la questione, sotto un diverso profilo, per poterla estendere a tema generale del rapporto tra storicità (rivelazione) e ragione, e poterla usare come chiave di lettura del rapporto tra fede statutaria e fede religiosa pura.

«Man kann aber die Notwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der andern ableiten, also, daß entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und tätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung, nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen, hervorbringe. Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloßes Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne»¹⁷

¹⁴ I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., p. 116 [La fede santificante contiene due condizioni per la nostra speranza della felicità: l'una si riferisce a ciò che noi non possiamo fare da noi, e che consiste nel disfare legalmente (dinanzi ad un giudice divino) gli atti che abbiamo fatto; l'altra si riferisce a ciò che possiamo e dobbiamo fare, e che consiste nel condurre una vita nuova, conforma al dovere. La prima è la fede in una soddisfazione (pagamento del nostro debito, redenzione, riconciliazione con Dio); la seconda è la fede nella possibilità di diventar graditi a Dio mediante una buona condotta da tenere in futuro (tr. it., pp. 150-151)].

¹⁵ Kant ha spiegato che la propensione al male deve essere intesa come inversione, nelle massime, dell'ordine morale dei motivi, ovvero come subordinazione della legge morale ai motivi della sensibilità. Cfr. Ivi, pp. 32-39 [tr.it., pp. 87-92].

¹⁶ *Lebenswandel* indica l'intenzione complessiva dell'intero corso della vita di un uomo, che agli occhi del giudice divino appare come una sola nella pura intuizione intellettuale che ne ha, e che dunque può supplire all'imperfezione degli atti singoli, sempre manchevoli, superando così le difficoltà concettuali riguardanti la realizzabilità dell'idea di una umanità gradita a Dio (*in primis* quella per cui vi sarebbe uno scarto infinito, che renderebbe l'uomo sempre degno di condanna, tra la perfezione morale dell'idea e la situazione dell'uomo, che parte sempre dalla situazione di soggezione al dominio del cattivo principio). Cfr. Ivi, pp. 66-77 [tr.it., pp. 112-122].

¹⁷ Ivi, p. 116 [«Le due condizioni costituiscono soltanto una sola fede, e sono necessariamente connesse l'una con l'altra. Ma non si può vedere bene la necessità della loro connessione se non ammettendo che una delle due cose connesse si può dedurre dall'altra, e, quindi, ammettendo o che la fede nell'assoluzione delle nostre colpe produca secondo la legge delle cause che agiscono moralmente, la buona condotta, o che l'intenzione sincera e attiva di tenere sempre una buona condotta produca, secondo la medesima legge, la fede in tale assoluzione. Or qui si manifesta una notevole antinomia della ragione umana con sé stessa, antinomia la cui soluzione soltanto, o, se questa soluzione non fosse possibile, la cui eliminazione soltanto può decidere se una fede storica (ecclesiastica) si debba sempre aggiungere, come elemento essenziale della fede santificante, alla fede religiosa pura, o se tale

Nonostante le due condizioni siano subito identificate come entrambe appartenenti alla stessa fede, e quindi legate sinteticamente, risulta complessa, nonché persino aporetica, la loro composizione, vale a dire quale delle due debba precedere l'altra: se, cioè, la fiducia nel dono divino di redimerci dalla tendenza al male permetta di rendersi graditi a Dio mediante una buona condotta di vita (*Lebenswandel*) o se, invece, solo il nostro impegno libero può procurarci la dignità di sperare in un sussidiario aiuto della bontà divina. Solo attraverso la soluzione di questo problema è possibile chiarire se una fede ecclesiastica, ovvero l'elemento storico e derivante dall'esperienza, sia imprescindibile per la fede santificante oppure si possa davvero dissolvere nella religione fondata sulla sola ragione.

Il filosofo di Königsberg, dunque, passa a spiegare in che senso appare, ora, prodursi *eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst*. Si ponga attenzione alla prima situazione, ovvero quella per cui la fede nel perdono divino dovrebbe necessariamente precedere e fondare la fede nella possibilità che la nostra condotta di vita sia giudicata degna da Dio. Kant sottolinea che "se per questo non c'è da far altro che *credere*, nessuno esiterebbe un sol momento a far ciò"¹⁸. Un uomo che usi la ragione si renderà immediatamente conto che, se le cose stessero in questo modo, e fosse semplicemente richiesto di credere e accettare *utiliter* – per pura convenienza! – un messaggio di perdono per poter stimare come estirpata la sua colpa, la sua fede dovrebbe essere considerata di fatto come data dal cielo, perché egli non ne potrebbe avere alcun merito ma la riceverebbe per un evento insondabile e particolare. Soprattutto, suggerisce il filosofo, non ci sarebbe nessun motivo razionale per aspettarsi che la sua condotta di vita (di cui finora non ha dovuto preoccuparsi) cambi semplicemente per l'opportunistica decisione di acconsentire all'offerta di un beneficio tale. Quindi, sembra inevitabile dover affermare che:

«Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den bloßen Wunsch eines Gutes, wozu man nichts tut, oder tun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand, durch die bloße Sehnsucht gelockt, von selbst kommen, in sich zuwege bringen. Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als daß der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben, und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nötig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloßes Einschmeichelungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er, bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugtuung, bei allem Wunsche, daß eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich daß sein, so viel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen. – Wenn also das historische Erkenntnis von dem letztern zum Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird *dieser vor jenem vorhergehen müssen*»¹⁹

L'interpretazione secondo cui sarebbe determinante e imprescindibile l'elemento storico, che è costituito dal messaggio di perdono gratuito, operato per tutti, dal Figlio di Dio, si rivela dunque incapace di tenere insieme le due condizioni fondamentali della fede santificante, ponendo delle contraddizioni insuperabili. Kant dimostra qui – ma lo vedremo soprattutto nel prosieguo del discorso – di aver profondamente coscienza di quanto il *kerygma* proto-cristiano/paolino possa essere

fede storica, in quanto semplice veicolo, si possa risolvere in futuro, per quanto lontano che sia questo futuro, nella fede religiosa pura» (tr. it., p. 151)].

¹⁸ «Vorausgesetzt: daß für die Sünden des Menschen eine Genugtuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und, wenn es bloß aufs *Glauben* ankömmt (welches soviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde» (Ibidem)

¹⁹ Ivi, p. 117 [«È questa una fede che nessun uomo serio può far nascere in sé stesso. [...] Non è possibile pensare altrimenti se non ammettendo che l'uomo consideri tale fede come una fede a lui data dal Cielo, della quale egli non ha bisogno di rendere conto alla sua ragione. Egli [...] non potrà evitare di considerarla semplicemente come condizionata, cioè di pensare che egli deve, per quanto sta in lui, migliorare la sua condotta prima di avere il minimo motivo di sperare che un merito così alto possa riuscire a suo vantaggio. Quindi, se la conoscenza storica di una soddisfazione data fa parte della fede ecclesiastica, e se, invece, la buona condotta appartiene come sua condizione alla fede morale pura, *questa fede dovrà precedere l'altra*» (tr. it., p. 151)]

potenzialmente e pericolosamente inteso in senso anti-nomista, nel momento in cui viene posto come annuncio di un dono gratuito di salvezza. Pensare il dono significa pensare la contraddizione di qualsiasi logica e di qualsiasi ragione, compresa quella della stessa legge morale, che può coniugarsi solo, eventualmente, con la speranza in una *giustizia divina*, quindi in premi e punizioni conformi allo sforzo morale. Si è, dunque, spinti a prendere posizione per la seconda opzione, consistente nel considerare la fede nella buona condotta come condizione fondamentale: ma, a questo punto, si pone un nuovo problema, all'apparenza insolubile:

«Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen, Menschen zu machen; wenn er, sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewußt, noch unter der Macht des bösen Prinzips steht, und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugtuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen, und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Prinzip sein würde, worauf will er seine Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen? – Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet»²⁰

A determinare l'aporia sembrerebbe proprio la questione del male radicale, che era stata oggetto del I capitolo. Posto infatti che si può rintracciare, nel principio supremo dell'uso dell'arbitrio umano, una tendenza che, seppur libera, può essere indicata come razionalmente antecedente ogni singolo nostro atto (e quindi essere detta, anche se impropriamente, naturale), in che maniera l'uomo può riuscire nel liberarsi da questo cattivo principio di condotta di vita con i suoi singoli atti, senza fare affidamento alla soddisfazione che può procurare solo la *speranza* o la *fede* nel condono divino? Parrebbe, dunque, che, perché l'uomo possa davvero sperare di rendersi meritevole di una buona condotta di vita, debba prima procurarsi questa possibilità confidando nel messaggio di donazione gratuita di Dio. Come si può notare, l'argomentazione kantiana rende esplicito ciò che nella riflessione blumenberghiana era posto come antinomia della grazia e della libertà: non è lecito sperare che la grazia preceda e consenta la libertà? Qui si rende esplicito nella maniera più evidente il corpo a corpo di Kant con il problema della grazia, che però non riguarda semplicemente una questione astratta, ma il rapporto stesso tra rivelazione e moralità, storicità e ragione.

Come uscirne? L'insieme dei due passi che seguono illumina la posizione di Kant.

«Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Kausalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d.i. der Ursachen, welche machen, daß ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden: denn diese Frage übersteigt das ganze Spekulationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür das erste sei, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen getan hat, oder von dem, was wir tun sollen, um dessen (es mag auch bestehen, worin es wolle) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisites zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugtuung, ist allenfalls bloß für den theoretischen Begriff notwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders *begreiflich machen*. Dagegen ist die Notwendigkeit des zweiten Prinzips praktisch und zwar rein moralisch: wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugtuenden Verdienstes, und so der Seligkeit teilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in

²⁰ Ivi, p. 117 [«Ma se l'uomo è corrotto per natura, come può credersi capace, si sforzi pure quanto vuole, di far da sé un uomo nuovo e gradito a Dio, se egli [...] è ancora sotto il potere del cattivo principio, e se non trova in sé la forza sufficiente per rendersi migliore d'ora in poi? Se egli non può considerare la giustizia, che egli stesso ha eccitato contro di sé, come appagata dalla soddisfazione di un altro, se non può considerare sé stesso come rigenerato, per dir così, da tale fede in modo da potere intraprendere una nuova vita, che sarebbe, allora, la conseguenza della sua unione col buon principio, su che cosa vuol fondare la sua speranza di diventare un uomo gradito a Dio? Quindi, la fede in un merito che non è il suo, e per il quale egli è riconciliato con Dio, deve precedere ogni suo sforzo di compiere opere buone; il che è in contraddizione con la proposizione precedente» (tr. it. cit., pp. 151-152)].

Befolgung jeder Menschenpflicht qualifizieren, welche letztere die Wirkung unserer eignen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch notwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfangt, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube statt finden kann.»²¹

In maniera assolutamente esplicita, viene affermato come il secondo problema posto, che sembrerebbe rendere circolare e antinomico il rapporto tra le due condizioni della fede santificante, è esclusivamente un problema *teoretico*, e oltrepassa, in quanto tale, il potere di speculazione della ragione. Sostenere, infatti, che la fede nella grazia deve essere pensata come necessaria per la speranza di migliorare la buona condotta significa sostenere che, in un certo qual modo, deve essere fornita una determinazione causale della possibilità dell'esercizio libero dell'arbitrio umano, cosa che invece è contraddittoria in ambito pratico e impossibile nell'ambito della conoscenza d'esperienza. Infatti, nel momento in cui accetto la necessità del primo requisito, cioè della soddisfazione vicaria, io la sto ponendo solamente al fine di rendermi *comprensibile* la possibilità di adempiere ciò che la mia ragione pura pratica mi comanda *incondizionatamente* di per sé stessa, ovvero il dovere costante di migliorarmi. Invece, nel momento in cui pongo l'intera questione sotto il punto di vista pratico, non ho alcun bisogno di considerare come una necessità la prima condizione, e non si deve far altro che "partire da ciò che dobbiamo fare". Come abbiamo visto, è la soluzione che individua Blumenberg nel proprio scritto, nella quale vede all'opera un genuino impulso razionale per una riconciliazione di grazia e libertà. Si delinea qui la tipica argomentazione kantiana del "se devo, posso", secondo cui dal punto di vista pratico non è possibile rappresentarci una determinazione causale di ciò che è fisicamente primo, ma solo chiederci cosa sia moralmente primo, ovvero il comando incondizionato.

«Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem erstern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muß das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des *Tuns*, den Anfang machen, und die des *Wissens*, oder theoretischen Glaubens, nur die Befestigung und Vollendung der erstern bewirken»²²

Nel dinamico rapporto tra fede storica e fede religiosa pura, stabilire quale condizione debba essere pensata come antecedente l'altra significa – come specificato precedentemente – decretare definitivamente se la prima, che si fonda sul primo requisito, rappresenti una componente ineliminabile e indispensabile della vera fede. La risposta, quindi, non può che essere questa: si può partire solo dalla condizione pratica della massima dell'azione, cioè dal punto di vista razionale; la fede storica, che può servire a rendere comprensibile la fede razionale, non può far altro che confermare e aiutare, come

²¹ Ivi, pp. 117-118 [«Questo conflitto non può essere risolto mediante la conoscenza della determinazione causale della libertà dell'uomo, cioè mediante la conoscenza delle cause che fan sì che un uomo diventi buono o cattivo, cioè teoricamente; giacché questa questione oltrepassa tutto il potere di speculazione della nostra ragione. Ma dal punto di vista pratico, nel quale ci si chiede non già ciò che è fisicamente primo, ma ciò che è primo moralmente per l'uso del nostro libero arbitrio, nel quale, cioè, si vuol sapere se dobbiamo partire dalla fede in ciò che Dio ha fatto per noi, o da ciò che noi dobbiamo fare per diventar degni dei suoi benefizi (qualunque ne sia la natura), la risposta non è dubbia: dobbiamo partire da ciò che dobbiamo fare. Infatti, l'accettazione del primo requisito per la santificazione, cioè la fede in una soddisfazione vicaria, in ogni caso non è necessaria se non semplicemente per il concetto teorico; noi non possiamo *renderci comprensibile* diversamente l'espiazione dei nostri peccati. Invece la possibilità del secondo principio è pratica e puramente morale: senza alcun dubbio noi non possiamo sperare di appropriarci il merito della beatitudine se non rendendocene degni mediante i nostri sforzi nell'adempimento di tutti i doveri umani, adempimento che deve essere opera del nostro proprio sforzo e non, a sua volta, l'effetto di un flusso estraneo nel quale noi saremmo passivi. Poiché, infatti, è un comando incondizionato, è, quindi, anche necessario che l'uomo ne faccia, a titolo di massima, il fondamento della sua fede, cioè che egli parta dal miglioramento della sua vita, come condizione suprema e unica della possibilità di una fede santificante» (tr. it., p. 152)]

²² Ivi, p. 118 [«La fede ecclesiastica, essendo una fede storica, parte a buon diritto dal primo requisito; ma, poiché essa non è che il veicolo della fede religiosa pura (che ne è il vero fine), allora, ciò che di quest'ultima fede, in quanto fede pratica, è la condizione, cioè la massima dell'azione, deve costituire il punto di partenza, mentre la condizione della scienza o della fede teoretica si deve limitare a confermare e a coronare la prima» (tr. it., p. 152)].

supporto d'esperienza, la prima, che si regge *da sé* per la formazione della vera Chiesa, e che va posta come fondamento. Kant spiega che, se così non fosse, il rapporto tra dovere e grazia risulterebbe capovolto e paradossale, perché risulterebbe un dovere il credere in un'esperienza – del tutto soprannaturale, speciale o storica – di rivelazione o donazione divina, ingiustificabile e non universale (perché manifestatasi ad un certo punto ed in un certo luogo), mentre sarebbe dato in *grazia* tutto il resto, cioè la fede in una buona condotta, la quale invece ogni buon uomo trova da sé come del tutto razionale. Quindi, le si rimprovera di essere superstiziosa e di favorire pratiche meramente culturali.

«Hiebei kann noch angemerkt werden, daß nach dem ersten Prinzip der Glaube (nämlich der an eine stellvertretende Genugtuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höhern Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. – Nach dem zweiten Prinzip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der *gute Lebenswandel*, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte *Pflicht*, dagegen die höhere Genugtuung eine bloße *Gnadensache*. – Dem erstern wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen *Aberglauben* vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den *naturalistischen Unglauben*, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. – Das wäre aber den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist»²³

Kant non teme di trarre le conseguenze del secondo principio: se la buona condotta è condizione suprema della grazia, ovvero essa è dovere incondizionato che va posto come primario, del “come” e del “perché” della soddisfazione che non deriva da noi non ci deve interessare in sede pratica, come testimonia la – quasi sprezzante! – espressione “eine bloße *Gnadensache*”. Se il filosofo ricorda, apparentemente in maniera imparziale, che al secondo principio viene rimproverato di favorire l'incredulità naturalistica, che tende a considerare negativamente come superflua ogni rivelazione, bisogna tener presente come a questa sia contrapposta implicitamente l'*incredulità morale* di chi esige a motivo della credibilità miracoli e prove storiche, mostrando la sua mancanza di fede nella virtù, ovvero nella validità pratica dell'idea – che ha fondamento nella nostra ragione – di una umanità gradita a Dio.²⁴ L'argomentazione kantiana sembrerebbe implicare, dunque, il rinunciare a risolvere la questione dal punto di vista teoretico, per poterla tagliare e rendere superflua in sede pratica, abolendo di fatto uno dei termini del problema, ossia l'impossibilità per la libertà umana di convertirsi da sola. Porre questa impossibilità in sede pratica è un paradosso che si scontra contro il dovere stesso cui è chiamato l'uomo: se la libertà deve potersi pensare secondo una causalità diversa da quella determinata fisicamente, soltanto la moralità ci rivela il concetto della libertà, che consiste nella possibilità di adempiere al dovere incondizionato che ci è presente come imperativo morale della ragion pura²⁵. Tuttavia, non rischia così di mettere paradossalmente a margine l'intero impianto argomentativo della *Religione*, fondato appunto sull'individuazione di una tendenza al male radicata nel principio delle nostre massime? Mostrando di essere sensibile ad un'obiezione del genere, che genererebbe un equivoco, Kant non può evitare totalmente di soddisfare le esigenze teoretiche poste, e per questo recupera l'argomentazione svolta nel secondo capitolo per definire meglio la questione nella sua complessità.

²³ Ivi, pp. 118-119 [«Si può, a questo proposito, ancora notare che, secondo il primo principio la fede (in una soddisfazione vicaria) sarebbe un dovere per l'uomo, mentre la fede in una buona condotta gli sarebbe attribuita come una grazia, perché prodotta da un influsso esterno. Ma, secondo il secondo principio, la cosa è al contrario. Giacché la *buona condotta*, in quanto condizione suprema della grazia, è *un dovere* incondizionato, mentre la soddisfazione proveniente dall'alto è un *semplice affare della grazia*. Al primo principio si rimprovera (spesso non a torto) di condurre alla superstizione delle pratiche culturali, la quale sa unire con la religione una condotta colpevole, al secondo di favorire l'*incredulità naturalistica* che unisce una condotta, del resto forse del tutto esemplare, con l'indifferenza o l'ostilità verso ogni rivelazione. Ma ciò significa tagliare il nodo della questione (mediante una massima pratica) invece che risolverla (teoreticamente), cosa del resto indubbiamente ammessa in materia di religione» (tr. it., pp. 152-153)].

²⁴ Cfr. ivi, pp. 62-63 (tr. it., p. 109).

²⁵ Cfr. KANT, *Critica della ragion pratica*, pp. 61-65

«Zur Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen Folgendes dienen. – Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) *an sich selbst* ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als *rationalem* Glauben, oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfangen. Dagegen ist der Glaube an eben dasselbe Urbild *in der Erscheinung* (an den Gottmenschen), als *empirischer* (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Lebenswandels (welches ganz rational sein muß), und es wäre ganz etwas anders, von einem solchen anfangen, und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen.»²⁶

Kant sintetizza in pochissime righe il risultato dell'indagine del secondo capitolo, dove aveva mostrato come la nostra ragione giunge all'idea personificata del buon principio (*Urbild*), modello ideale della perfezione morale dell'umanità, “della quale la felicità è conseguenza immediata nella volontà dell'essere supremo”, e “sola cosa che possa fare di un mondo l'oggetto del decreto divino e il fine della creazione”²⁷. Egli sottolinea che la fede che parte dal principio della buona condotta, in quanto fede razionale, è la medesima di quella nell'*Urbild* del *Figlio di Dio*; per cui le due precedenti condizioni della fede santificante non sono pensabili veramente come distinte. Nella fede in questo ideale morale della ragione, infatti, sono una sola e medesima cosa la fede nella capacità di condurre una vita morale e la speranza che questa fede agli occhi di Dio²⁸ supplisca e giustifichi, in quanto *movente* buono dell'intenzione, la carenza costitutiva di tutti i nostri singoli atti, come “grazia accordataci”. Il “figlio di Dio che porta i peccati del mondo”, in qualità di rappresentante sacrificatosi per tutti coloro che credono e ideale di una umanità gradita a Dio, in realtà è *identificato* con la stessa *nuova intenzione* che emerge in noi, con grande sofferenza, nel momento in cui compiamo quella rivoluzione nel modo di sentire (*Sinnesänderung*), che può permetterci di progredire verso il meglio, proprio perché quest'ideale è *movente* e non solo norma dell'azione. Il ruolo della grazia non è del tutto negato, quanto piuttosto iscritto e identificato nel darsi inspiegabile e incondizionato (e per questo in un certo senso “donato”) della libertà umana.

Non si dà, dunque, da un punto di vista razionale, una priorità di tipo *temporale* di una tra queste due condizioni, che possono essere del tutto considerate *una sola* nell'idea del Figlio di Dio, nel primo momento come modello ideale solo esistente in Dio, nell'altro come esistente in noi, ma insieme come regola della nostra condotta di vita.

«Dagegen ist der Glaube an eben dasselbe Urbild *in der Erscheinung* (an den Gottmenschen), als *empirischer* (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Lebenswandels (welches ganz rational sein muß), und es wäre ganz etwas anders, von einem solchen anfangen, und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels»²⁹

²⁶ I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., p. 119 [«Le osservazioni seguenti, pertanto, possono servire a soddisfare tali esigenze teoretiche. La fede viva nel modello dell'umanità gradita a Dio (la fede, cioè, nel figlio di Dio) si riferisce, in sé stessa, a un'idea morale della ragione, in quanto quest'idea ci serve non solo da norma ma anche da motivo; e, quindi, è la stessa cosa partire da tale fede, in quanto fede razionale, o partire dal principio della buona condotta. Invece, la fede nel medesimo modello nella sua manifestazione fenomenica (la fede nell'Uomo-Dio), essendo una fede empirica (storica), non s'identifica col principio della buona condotta (il quale dev'essere del tutto razionale), e sarebbe una cosa del tutto diversa voler partire da tale fede, e volerne dedurre la buona condotta» (tr. it., p. 153).

²⁷ Ivi, p. 60 (tr.it., p. 107).

²⁸ Dio è “colui che sonda i cuori”, capace di vedere la massima intellegibile delle nostre singole massime contingenti, per noi stessi inconoscibile. Cfr. ivi, p. 67 (tr.it., p. 113).

²⁹ Ivi, p. 119 [«Senonché, nella manifestazione fenomenica dell'Uomo-Dio, il vero oggetto della fede santificante non è ciò che di lui colpisce i nostri sensi, o che può essere conosciuto mediante l'esperienza, ma il modello ideale, innato nella nostra ragione, che noi poniamo a fondamento di tale persona fenomenica [...] e così tale fede è identica col principio della buona condotta. Quindi, qui, non abbiamo due principi in sé diversi, che ci condurrebbero per vie opposte, a seconda che partiamo dall'uno o dall'altro, ma una sola e medesima idea pratica,

La contraddizione tra queste due condizioni è, quindi, soltanto apparente, perché queste non sono davvero distinte, ma sono la medesima idea considerata sotto due punti di vista differenti. Ciò è possibile, però, solo in quanto tale ideale è innato, puramente razionale-noumenico, e non deriva in nessun modo “da ciò che colpisce i nostri sensi, o può essere conosciuto nell’esperienza”. A livello noumenico non si può distinguere una priorità temporale. Da ciò, infatti, dipende l’errore che porta a considerare come contraddittoria la composizione di queste due condizioni: dal considerare la fede nel Figlio di Dio come fede *derivante* dalla sua manifestazione *fenomenica-sensibile*. Il filosofo di Königsberg ha già spiegato, infatti, come l’apparizione storica del sommo Maestro, invero, debba essere considerata come un esempio (*Beispiel*) del modello (*Urbild*) di tale idea, che ha realtà completamente in sé stessa e *non ha bisogno* di esempi per essere conosciuta dall’uomo³⁰. Ponendo, invece, (come è stato fatto nella religione statutaria) a condizione e fondamento sensibile della fede ecclesiastica stessa il dato storico, come autonomo e non più riferito ad un’idea pura della ragione (nonostante Gesù nella sua dottrina insegnasse i principi di una fede morale), si è provocato inevitabilmente l’innestarsi di un conflitto antinomico tra i due principi:

«Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Prinzipien (das eine empirisch, das andre rational), über die, ob man von einem oder dem andern ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. – Der Satz: Man muß glauben, daß es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht) als auch für alle andre (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug getan, gegeben habe (wovon uns die Vernunft nichts sagt), um zu hoffen, daß wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens, selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas anders, als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, daß die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung, den Mangel der Tat, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. – Das erste aber steht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menschen Vermögen»³¹

Da una parte troviamo, infatti, un principio empirico, che valuta il primato della fede nel Cristo storico e quindi nei mezzi ecclesiastici della salvezza, dall’altra un principio razionale, che comanda l’impegno etico. La relazione tra queste due condizioni arriva immancabilmente ad uno scacco della ragione, non potendosi spiegare la maniera in cui la credenza in una causa storica, fenomenica, possa essere posta a base della fede nella buona condotta, o, viceversa, il principio razionale possa non prescindere inevitabilmente da qualsiasi causa empirica nella sua considerazione. L’una dovrebbe

dalla quale partiamo una volta in quanto ci rappresenta il modello ideale come esistente in Dio, una seconda volta in quanto esistente in noi, ma tutte e due le volte in quanto ce lo rappresenta come la regola della nostra condotta; l’antinomia, dunque, è soltanto apparente, perché, per un malinteso, considera come due principi distinti la medesima idea pratica, solo perché la guarda sotto diversi rapporti» (tr.it., p. 153)].

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 62-66 (tr.it., pp. 109-111)

³¹ *Ivi*, pp. 119-120 [«Ma se si volesse fare della fede storica nella realtà di una tale apparizione, avvenuta una volta nel mondo, la condizione dell’unica fede santificante, allora ci sarebbero indubbiamente due principi molto diversi (uno empirico, l’altro razionale), sui quali, si debba partire o cominciare dall’uno o dall’altro, s’innesterebbe un vero conflitto delle massime che nessuna ragione mai potrebbe appianare. Sia la proposizione: si deve credere che c’è stato una volta un uomo che per la sua santità e i suoi meriti ha soddisfatto tanto per sé (adempiendo al suo dovere) quanto per tutti gli altri (supplendo ai mancati relativi ai loro doveri) – cosa di cui la ragione non ci dice nulla – per sperare che noi stessi possiamo, con una buona condotta, diventare beati, ma solo in virtù di tale fede. Tale proposizione enuncia una cosa del tutto diversa che la seguente proposizione: si deve tendere con tutte le proprie forze a far nascere in sé la santa intenzione di condurre una vita gradita a Dio, per poter credere che l’amore che Egli ha per l’umanità (l’amore di cui la ragione già ci assicura), nella misura in cui tale umanità si sforza con tutto il suo potere di adempiere la volontà divina, supplirà, in una maniera qualsiasi, in considerazione della buona intenzione, alle imperfezioni dell’azione. Il primo di questi due principi non è, però, in potere di ogni uomo (anche dell’ignorante)» (tr.it., pp. 153-154)]

determinare e precedere *temporalmente l'altra* – al contrario della relazione reciproca delle due condizioni nella fede razionale nell'idea personificata del buon principio – cosa che risulta impossibile. Inoltre, Kant aggiunge, in maniera polemica, che, se si fa affidamento alla fede storica come condizione principale di quella santificante, allora la si sottrae inevitabilmente al potere di ogni uomo. Non solo perché la si rende dipendente da una rivelazione contingente che non può dirsi conosciuta in ogni tempo e in ogni luogo, ma anche perché questa risulta, tutto sommato, molto complicata e molto poco comprensibile. La fede vicaria sembra, infatti, necessitare di molte conoscenze dotte, che sono quelle che insegnano i chierici, come dirà in seguito.

Compiuta questa analisi critica dell'elemento decisivo della fede santificante e, dunque, della differenza fondamentale tra fede storica e fede religiosa pura, Kant può elevare l'esito a chiave di lettura per la sua filosofia della storia:

«Die Geschichte beweist, daß in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprinzipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten»³².

Siamo con ciò arrivati al punto che interessa il nostro *excursus*, ossia il fatto che l'ambiguità che anche Blumenberg individua nel problema della fede nella grazia è in realtà la maniera tramite cui egli può delineare una filosofia della storia in cui si confrontano le due genealogie della religione: quella del semplice culto e la religione morale. La posizione illuminista di Kant tende evidentemente a radicare nella rivelazione universale della ragione il principio della vera religione morale, sicché essa deve necessariamente distinguere dalla manifestazione sensibile estrinseca e non necessaria l'archetipo presente nella nostra ragione. Questi due principi (religione culturale e religione morale) lottano tra loro come tra *cattivo e buon principio*: quindi il giudizio complessivo di Kant nei confronti delle fedi ecclesiastiche può risultare – sotto un certo profilo – radicalmente negativo. Le fedi storiche, prese in sé, sono piuttosto veicolo di superstizioni irrazionali e forme di soggiogamento politico esercitato attraverso la minaccia di premi e punizioni per atti moralmente indifferenti, senza l'azione vivificante operata dalla vera fede religiosa che recupera la naturale disposizione al bene presente in esse come germe. Le fedi storiche sono l'ombra dialettica della vera moralità, distraendo l'uomo dai suoi doveri, e consegnando la ragione al proprio *salto mortale*:

«Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, so viel wir wissen, für bloß historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm, und den damit verbundenen Gefühlen, nachhängt, den ganzen Menschen von Grunde aus zu bessern (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) im Stande sei: so müßte dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) erteilt und eingegeben angesehen werden, wo denn alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinausläuft: »er erbarmet sich, welches er will, und *verstocket*, welchen er will« [Rm 9,18], welches, nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist»³³

Ritengo necessario soffermarmi su questo passaggio, perché da esso risulta inequivocabilmente evidente come Blumenberg veda a buon diritto in Kant una “neutralizzazione” dell'arbitrarietà ed eventualità del carisma storico: la razionalizzazione della religione operata da Kant, tesa comunque a recuperarne anche gli elementi al confine o al limite della pura ragione, tuttavia ha come esito inevitabile

³² Ivi, p. 120 [«La storia dimostra che in tutte le forme di religione è esistita tale lotta tra due principi di fede; tutte le religioni infatti, hanno avuto espiazioni, qualunque ne sia stata la natura. Ma la disposizione morale inerente ad ogni uomo non ha mancato, da parte sua, di far sentire le sue esigenze» (tr.it., p. 154)].

³³ Ibidem [«E nel caso in cui tale fede ci fosse inoltre rappresentata come dotata di una forza così particolare e di un influsso mistico (o magico) tale che, pur dovendo, per quanto ne sappiamo, essere considerata come una semplice fede storica, essa tuttavia sia capace, appena vi si aderisce e si hanno i sentimenti che essa implica, di migliorare radicalmente tutto l'uomo (di farne un uomo nuovo), bisognerebbe, allora, considerare tale fede come un dono datoci immediatamente dal Cielo (insieme con e mediante la fede storica, e tutto, anche la stessa costituzione morale dell'uomo, si riduce in ultima analisi ad un decreto incondizionato di Dio: *Egli ha compassione di chi vuole, e indurisce chi vuole*, parola che presa alla lettera, è il *salto mortale* della ragione umana»].

una fede *senza scandalo*, senza *salto mortale*. La parola della fede storica, se presa alla lettera, è il suicidio della ragione medesima: non è un caso che egli prenda, ad esempio della sua possibile paradossalità irrazionale, il passo di Paolo (Romani 9) più duro e scandaloso di tutto il nuovo Testamento, quello intorno cui Agostino³⁴ svilupperà la coscienza della *predestinazione*, o della grazia indebita e irresistibile. L'interpretazione del filosofo di Königsberg³⁵, per salvare la razionalità della fede, deve essere del tutto anti-carismatica, confessando che la credenza nell'azione storica di Dio è un pregiudizio superstizioso o magico; non può accettare che la rivelazione consista in un *dono storico*, un *evento*, perché ciò significherebbe anche l'infrangersi della logica e dell'economia di giustizia a partire da cui, in fondo, è necessario pensare la moralità³⁶. Kant è un anti-agostiniano. Invero, se dire rivelazione equivale a pensare una radicale storicizzazione della verità e dell'assoluto, e dire ragione significa sollevarsi al di là della contingenza a ciò che è immutabile, l'iscrizione kantiana della rivelazione divina, intesa come legge morale, nella ragione umana può implicare solo l'assorbimento della grazia nella natura, la loro indistinzione, ed il dissolvimento tendenziale e possibile dell'elemento storico, in sé inessenziale, in quello sovrasensibile e razionale – la religione morale. Letta così la filosofia della religione kantiana risulterebbe piuttosto un recupero puramente razionale della nozione di fede, che però forza le fedi storiche nel senso di una latente *sostituzione e rioccupazione* con una autofondata fede solo razionale.

Interpretando così l'interezza del paragrafo, tuttavia, il rischio è quello di non rispettare lo straordinario sforzo di chiarificazione di Kant, che non a caso torna sulla medesima questione più volte, quasi per l'impossibilità di evitarne la riemersione. Se, infatti, l'intento fosse un semplice ribadimento della sostituzione della fede religiosa pura a quella ecclesiastica, il paragrafo di Kant avrebbe potuto fermarsi molto prima, nel momento in cui egli ammette che questa medesima risposta taglia il nodo gordiano della questione, mediante una massima pratica, invece di risolverla teoreticamente (che sarebbe contraddittorio). Il prosieguo deve allora essere letto come uno sforzo della ragione di indicare il proprio limite quale punto di passaggio o di congiunzione con ciò che la eccede, vale a dire il fatto storico. In altri termini, lo sforzo di Kant non è di mostrare la semplice soluzione dell'antinomia tramite l'autosufficienza della ragione rispetto allo storico – cosa pure affermata, ma che, da sola, farebbe ricadere l'impianto dello scritto in un'aporia, dal momento che si limiterebbe a riaffermare la possibilità della libertà umana di convertirsi da sola – ma piuttosto indicare (senza poter fondare) la loro "possibile", quindi non contraddittoria convergenza, *di cui si ha comunque bisogno*: nella fede santificante non abbiamo *due principi* in sé diversi, che ci condurrebbero per vie opposte ed incomunicabili, a seconda che partiamo dall'uno o dall'altro, ma *una sola e medesima idea pratica*. Ciò consente di non escludere, ossia non negare, la fede nella grazia da un punto di vista razionale.

«Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften. Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht eine Genüge zu tun, ist transzendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. – Aber selbst als Idee in bloß praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns, als sittliches gutes Verhalten, zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beides neben einander statt finde) läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich

³⁴ Cfr. AGOSTINO, *AdSimplicianum* I,2.

³⁵ L'interpretazione del passo viene tradizionalmente risolta con la distinzione tra prescienza e predestinazione. Nella nota Kant scrive: «Das *Vorhersehen* ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei selbst anthropopathisch gedacht wird, zugleich ein *Vorherbeschließen*. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es bloß ein *allsehendes Wissen*, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfährt, erklären, und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können. [Nell'ordine dei fenomeni, per il creatore del mondo, prevedere è insieme decidere anticipatamente. Ma nell'ordine delle cose soprasensibili, dove regnano le leggi della libertà e il tempo non esiste, prevedere non è altro che un sapere onniveggente]» (I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., p. 121 [tr.it., p. 154]). La soluzione interpretativa di Kant ripete di fatto quella origeniana, nel tentativo di conciliare prescienza divina e libertà delle singole creature.

³⁶ Si veda la critica di K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946³, p. 270.

sie nichts Übernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Übernatürliche, welches man zum Ersatz der selbsttätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte»³⁷

Non possiamo distinguere nella fede santificante una fiducia nel premio della virtù e una fiducia nella soddisfazione del figlio di Dio. Il figlio di Dio, infatti, *coincide con la nostra virtù*. Se, però, solo Dio è capace di scrutare i cuori, cioè di vedere la massima intellegibile delle nostre singole massime contingenti, per noi stessi inconoscibile, ne deriva che la distinzione tra libertà e fede nel perdono in sede pratica è *sospesa*, nel senso che io so sempre quello mi si presenta come dovere, ma non saprò mai se l'ho compiuto con retta intenzione, indi per cui sperare significa l'impossibilità di assicurare nella presenza il proprio autentico sforzo morale (indisponibile, sempre proiettato davanti a sé, *dimentico* delle cose passate) e l'impossibilità di *poter distinguere tra giustizia di Dio e la sua grazia*. Chi agisce moralmente spera, chi spera *davvero*, agisce moralmente. Si potrebbe notare che la fede ecclesiastica è allora indispensabile alla fede religiosa pura perché le ricorda l'impossibilità di manifestarsi, reggersi da sola e rendersi disponibile a sé medesima come presenza dell'adempimento morale, autotrasparenza della ragione medesima. Sicché il gesto kantiano è piuttosto indicare il paradosso razionale di un "et... et..." a livello pratico che non è risolvibile dalla ragione, e che basta a offrire indirettamente una giustificazione filosofica della speranza³⁸. Libertà e dono, in realtà, convergono, perché entrambe ci risultano *incomprensibili* rispetto alla ragione teoretica, l'una e l'altro si danno come rivelazioni dell'assoluto.

« Die Vernunft läßt uns *erstlich*, in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt), nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, tut, um (...) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit *auf irgend eine Weise* (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen, und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnisvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen, daß wir theoretisch, was dieses Verhältnis Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimnis auch entdecken wollte. – [...]: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertrauet, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt?»³⁹

³⁷ I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., p. 191. [«Il concetto che al nostro potere morale d'agire, imperfetto, è vero, e anche alla nostra intenzione non del tutto pura, o almeno debole, si debba aggiungere un influsso soprannaturale che ci aiuti a comprendere tutto il nostro dovere, è un concetto trascendente e una semplice Idea, della cui realtà nessuna esperienza ci può assicurare. Ma è cosa assai audace e difficilmente conciliabile con la ragione ammetterla semplicemente come Idea, dal punto di vista pratico, perché ciò che ci deve essere attribuito a titolo di buona condotta non deve derivare da un influsso esterno, ma dev'essere il risultato del miglior uso possibile delle nostre proprie forze. Tuttavia, neanche si può dimostrare l'impossibilità della coesistenza di queste due cause (o della loro cooperazione l'una accanto all'altra), perché la libertà stessa, benchè nel suo concetto non sia incluso nulla di soprannaturale, ci resta, tuttavia, nella sua possibilità, precisamente così incomprendibile come il soprannaturale, che si vorrebbe considerare come il compimento della sua determinazione spontanea, benchè difettosa» (tr. it., p. 207)]

³⁸ Cfr. G. FERRETTI, *Il male radicale e la sua redenzione*, in D. Venturelli - A. Pirni (eds.), *Immanuel Kant. Filosofia e Religione*, Acqui Terme 2003, pp. 93-128; in particolare pp. 119-124.

³⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., p. 171 [«La ragione non ci lascia del tutto senza consolazione. Chiunque, essa ci dice, ispirato da un vero sentimento del dovere, fa tutto quello che è in suo potere per soddisfare ai suoi obblighi [...] può sapere che ciò che non è in suo potere sia supplito dalla sapienza suprema *in qualche maniera* (capace di rendere immutabile l'intenzione di tale progresso costante), senza che essa, la ragione, presuma di determinarne il modo e di sapere in che cosa consiste tale aiuto divino, il quale, forse, è così misterioso, che Dio potrebbe rivelarcelo al massimo in una rappresentazione simbolica, della quale soltanto l'aspetto pratico ci sarebbe intellegibile, senza poter vedere teoreticamente che cosa è in sé tale rapporto di Dio all'uomo e senza poterlo esprimere mediante concetti. [...] chi sarebbe in questo caso l'incredulo, colui che ha fiducia in Dio, senza sapere in qual modo avverrà ciò che gli spera, o colui che vuole assolutamente conoscere la

Si noti: nel problema rinchiuso nella fede santificante non ne va, quindi, solo della necessità di distinguerla dalla fede ecclesiastica nel senso di due fedi opposte, o due “fonti” della religione, ma anche di radicare la loro connessione nella dialetticità interna alle condizioni della fede santificante, che può essere realmente religiosa (quindi morale), o trasformarsi in ecclesiastica invertendo la razionale priorità della moralità (ossia dell’incondizionato) sulla conoscenza (ossia l’empirico). A ben vedere, però, proprio l’idea del Figlio di Dio, poiché *iscritta* razionalmente nella fede religiosa pura, *legittima* la possibilità di un rapporto di inclusione tra fedi storiche (che rispondono – blumenberghianamente – al bisogno di *reifificazione* teoretica della speranza) e fede morale (che mantiene sospesa la speranza). La fede ecclesiastica è l’autonascondimento della fede razionale, il suo movimento naturale di capovolgimento, di assicurazione in entusiasmo o in sapere. Si ricordi come il punto di partenza della *Religione* fosse appunto pensare fino in fondo il problema *dell’attuazione concreta* della moralità, il suo *darsi* nella storia in maniera non contraddittoria.

Religione morale e religione culturale trovano la loro interconnessione irriducibile proprio nello stesso bisogno “di grazia” della ragione, che spiega il fatto che la fede religiosa pura si configuri come operazione ermeneutica sulla fede storica, di cui inverte la tendenza derivante dal cattivo principio a ridursi a fede ecclesiastica. Nel bisogno razionale della grazia interno alla nozione di fede morale si radica cioè un principio che indica la possibilità empirica, la realtà storica delle chiese, come realtà esteriori con cui si confronta inevitabilmente una fede morale quale loro principio vivificatore. Detto altrimenti, proprio perché le due condizioni della fede riflettente sono simultaneamente lo stesso principio in chiave pratica, ma inconciliabili se distinte e messe in rapporto di causalità in chiave teoretica, ciò consente di chiarire il passaggio *interno* dalla fede ecclesiastica a quella religiosa: questa trasformazione non avviene come una *sostituzione*, ma come una rivoluzione “interna”, che contiene il fondamento del progresso ermeneutico verso una fede i cui elementi storici sono relativizzati come meramente sussidiari:

«Man kann aber mit Grunde sagen: »daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei«, wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden, allgemein, und irgendwo auch *öffentlich* Wurzel gefaßt hat: obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn, weil dieses Prinzip den Grund einer kontinuierlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden, und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund, sowohl der Einsicht als des Herzensanteils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzuteilen. Die Hemmung durch politische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüter zum Guten (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt) noch desto inniglicher zu machen»⁴⁰

Nella filosofia della storia di Kant si sovrappongono continuamente una concezione della temporalità basata sul progresso indefinito, e una concezione della *rivoluzione* (che necessariamente si lega al concetto di rivelazione), come se fosse già avvenuto o stesse avvenendo il *punto* di svolta decisivo, quel momento in cui il principio del passaggio alla religione universale ha preso luogo “pubblicamente”, e che permette di dire che il regno di Dio è arrivato. D’altra parte, ciò è consentito

maniera in cui l’uomo sarà liberato dal male, pronto, in caso contrario, a rinunciare ad ogni speranza di salvezza?» (tr. it., pp. 191-192)]

⁴⁰ Ibidem, pp. 122-123 [«Ma si può ben dire con ragione che “il regno di Dio è arrivato in mezzo a noi”, anche quando il principio del passaggio graduale dalla fede ecclesiastica alla religione universale razionale, e, quindi ad uno Stato etico (divino) sulla terra, ha preso in generale e in qualche luogo anche pubblicamente radice, benché l’instaurazione reale di un tale Stato si trovi ancora indefinitamente lontana da noi. Poiché, infatti, tale principio contiene il fondamento d’un progresso continuo verso tale perfezione, allora, in lui, come in un germe che si sviluppa e si moltiplica in seguito mediante il seme, è contenuto (in modo invisibile) il Tutto che deve un giorno illuminare e dominare il mondo» (tr.it., pp. 155-156)].

precisamente dal fatto che, da un punto di vista fenomenico, si presenta temporalmente articolato ciò che da un punto di vista noumenico è uno e invisibile. Il principio che esemplifica magistralmente questa simultaneità paradossale è proprio la nozione di fede santificante, che testimonia l'inevitabilità di un riferimento ad un credo storico nell'esercizio concreto della moralità. Ciò mette infine in dubbio che si possa quindi dare davvero mai una pura religione morale, rendendo evidente che esistono *solo* religioni storiche in cui può agire una fede santificante come sua progressiva universalizzazione e purificazione da elementi storico-transeunti. La fede autentica non è allora una fede meramente dedotta dalla ragione, ma una fede storica che ha *noumenicamente* (quindi indisponibilmente, anti-entusiasticamente⁴¹) compiuto il vero atto di fede razionale, installandosi nella corretta possibilità ermeneutica⁴², sospendendo l'appropriazione teoretica dei propri contenuti e attuandone il senso pratico, conformemente alla legge morale della ragione.

L'alternativa tra storia e universalità razionale è perciò risolta in maniera massimamente ambigua. Ci si limiti a notare come la stessa distinzione tra due principi o fonti della religione, uno individuato nel carattere culturale, che ricerca immediatamente i favori di Dio, e l'altro che riguarda la buona condotta della vita, è una distinzione che si basa sul presupposto – a ben vedere *paradossale* per una religione! – che *non può esistere obbligazione* diretta con Dio, che cioè non è possibile guadagnarsi il suo interesse direttamente, che non è possibile scambio economico con la giustizia divina. Questo non è, forse, un altro modo di dire che la fede non può corrispondere alla sua vocazione morale se non a condizione di far proprio e sopportare il pensiero dell'abbandono di Dio, della *segretazione* di Dio come termine proprio del rapporto religioso (possibile solo come speranza, ipotesi sospesa), per il suo inveramento come legame morale dell'umanità intera, ovvero *spirito* di una comunità universale, la comunità del regno di Dio?

Ma non è forse la fede cristiana a pensare già tutto ciò? Non è questa segretazione ciò che spiega il carattere di mistero? A ben vedere il Cristianesimo rimane il punto di partenza inevitabile per pensare una religione morale, essendo la prima religione che ha posto espressamente l'umanità come fine in sé, nel *Figlio di Dio*, e la moralità nel sacrificio assoluto, contro l'amor di sé egoistico. Ciò può andare anche nella direzione di una filosofia della storia in cui la ragione emerge dai semi razionali che la rappresentazione religiosa racchiude in sé a partire da bisogno della ragione. Da questo punto di vista, allora Kant potrebbe essere interpretato come interno al paradigma, successivamente hegeliano, che vede il Cristianesimo come “religione dei tempi moderni”, che si inverte e si sacrifica (come il proprio Dio) nel sapere di sé stessa, appunto la fede riflettente kantiana⁴³.

Tuttavia, proprio la riflessione *sulla grazia* permette di complicare una restituzione che assorba la differenza storica nell'identità razionale⁴⁴. Vede infatti in profondità Blumenberg nel sottolineare come Kant neghi la grazia solo se pensata come paradosso contro ragione, ma per rilanciarne l'idea positiva di “mistero”, *interna* alla stessa tradizione teologica, ossia come modalità di sospensione del giudizio

⁴¹ «Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die letztern wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist *Schwärmerei* [La persuasione che si possano distinguere gli effetti della grazia da quelli della natura (della virtù), o che si ha la capacità di produrli in sé, è puro fanatismo]» (I. KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, cit., p. 174 [tr.it., p. 193]).

⁴² «"Il Dio che parla tramite la nostra ragione (pratico-morale) è un interprete infallibile e universalmente intellegibile di questa sua parola, e di essa non può assolutamente esserci un altro interprete accreditato" [...] Ci sembra infatti che nell'atto interpretativo si venga disegnando un movimento che richiama la figura del circolo ermeneutico: l'Autore, ispiratore del contenuto del libro sacro (pur non essendone l'autore materiale), suggerisce il senso spirituale all'interprete che lo immette nel testo; attraverso il libero ascolto l'interprete recupera l'intenzione dell'Autore, ma anziché rispecchiare in modo impersonale la *mens auctoris*, la traduce nella propria situazione e la trasforma in intenzione morale pura» (F. CAMERA, *Ermeneutica e libertà religiosa in Kant*, in in D. Venturelli - A. Pirni (eds.), *Immanuel Kant. Filosofia e Religione*, Acqui Terme 2003, pp. 129-186, qui p. 183)

⁴³ Cfr. J. DERRIDA, *Fede e Sapere. Le due fonti della religione ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida – G. Vattimo (edd.), *La religione*, Roma – Bari 1995, pp. 3-73.

⁴⁴ È la tesi, di cui qui si è debitori, di M.M. Olivetti, che considerava l'ecclesiologia di Kant come il luogo in cui si nasconde una possibilità di non totalizzazione della storia e non completo assorbimento di essa nella religione pura. Cfr. M.M. OLIVETTI, *Introduzione* in I. Kant, *La Religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1980, pp. I-XLIV.

teoretico, che lascia spazio alla *fede* come gesto pratico universale. Ciò vale a maggior ragione se si tiene conto che l'istanza morale, pure comunque valida *incondizionatamente* per il singolo, secondo il suo bisogno non può presentarsi separatamente dalla concretezza storica e dalla dimensione pubblica delle fedi religiose, ossia dall'attuazione del Regno di Dio come Chiesa *visibile*. La storia conserva in Kant un *di più* della ragione, di cui essa continua a servirsi senza potersene appropriare. E questo è l'effetto dell'idea del bisogno umano del gratuito, di quell'eccesso che si annuncia come rapporto con l'assoluto e che *mette in moto* la storia. Il dono qui è il vero *limite* della ragione, il transito tra il suo dentro e il suo fuori, l'eccezione che la costituisce.

È vero che in Kant è la morale a fondare la teologia, e non viceversa, ma, d'altra parte, la morale kantiana è a sua volta l'esperienza razionale dell'incondizionato, per cui la religione è frutto di un bisogno che risale alla fine al *darsi pratico* di un'istanza *assoluta* rispetto al soggetto. Vista con gli occhi della critica storico-filosofica, come Blumenberg nota, la stessa ragion pura di Kant ha tratti "cristiani", appunto perché appare come la retroproiezione all'interno della razionalità morale di un'urgenza escatologica della responsabilità incondizionata rispetto a qualsiasi calcolo e bisogno del soggetto, come sacrificio di sé per l'obbedienza all'imperativo morale. Che vuol dire altrimenti il darsi del "*Faktum der Vernunft*"? *Qual è il senso di questo fatto? Che senso ha, insomma, il nostro dover essere morali?*⁴⁵

- **Soglia: Bultmann e l'affacciarsi del problema della secolarizzazione.**

Alla luce dei risultati della nostra trattazione, il problema rappresentato dalla riflessione di Bultmann non può essere considerato affatto marginale all'interno del percorso di Hans Blumenberg. La critica al teologo di Marburgo, esattamente come quella ad Heidegger, non investe un semplice obiettivo polemico tra tanti, ma un'istanza molto vicina a quella che originariamente muoveva la stessa riflessione blumenberghiana e da cui quest'ultima ha lentamente preso congedo. Il riferimento al teologo, ancor più di quello al filosofo, risulta determinante perché in esso si condensano *esplicitamente* i termini decisivi intorno cui ruota la prima ricerca del Nostro: cristianesimo, evento, esistenza, autenticità, escatologia, secolarizzazione, decisione, mitologia, metafora.

Bultmann mostra come ciò che tiene insieme i nodi cruciali della stessa interpretazione esistenziale sia un certo *sottile modo teologico* di rapporto al senso assoluto, rappresentato dalla fede. L'esperienza della demitizzazione bultmanniana mostrerebbe, infatti, come la storicizzazione e la distruzione della metafisica non significhino necessariamente mero nichilismo, ma possano essere legate, in qualche modo, alla *restaurazione* della possibilità del senso, cosa di cui Blumenberg si preoccupa sin dall'origine della sua indagine. Bultmann conferma che la sospensione, storicizzazione o decostruzione illuministica delle pretese teoretiche si debba attuare proprio a partire dal bisogno più intimo della fede di non ridursi in sapere, ossia dal bisogno di considerare un orizzonte di realtà più ricco di quello proprio delle scienze oggettivanti, perché aperto alla possibilità di una rivelazione personale e singolare del senso. Bultmann scrive:

*«die Entmythologisierung eine Forderung des Glaubens selbst ist. Denn dieser verlangt die Befreiung von der Bindung an jedes Weltbild, das das objektivierende Denken entwirft, sei es das Denken des Mythos, sei es das Denken der Wissenschaft. [...] die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens»*⁴⁶

Siamo qui di fronte all'intuizione esplicita che ha guidato queste pagine: il processo di decostruzione della metafisica è fatto in nome di una profonda esigenza teologica, a partire da un dispositivo apocalittico e carismatico (la dottrina della giustificazione per fede) di matrice paolino-agostiniana. È quindi la teologia il luogo nel quale si comincia a profilare una dinamica del rapporto con

⁴⁵ Cfr. A. FABRIS, *Il problema del senso ed il concetto di bisogno in alcuni test kantiani*, in D. Venturelli – A. Pirmi (eds.), *Immanuel Kant, Filosofia e religione*, cit., pp. 69-92, qui p. 92.

⁴⁶ R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in H. W. Bartsch (hg.), *Kerygma und Mythos*, II, Hamburg 1965, pp. 179-208, qui p. 207.

il senso che complica l'intenzionalità metafisica classica, che origina una più complessa riflessione sul mito, quindi sulla metafora o sul simbolo.

Si legga anche un interessante passo contenuto nell'intervento di Bultmann al convegno Castelli del 1961, dedicato al problema del linguaggio del mito:

«Da Gott kein objektiv feststellbares Weltphänomen ist, lässt sich von seinem Handeln nur so reden, dass zugleich von unserer Existenz geredet wird, die durch Gottes Handeln betroffen ist. Man mag solche Redeweise vom Handeln Gottes „analogisch“ nennen. Es wird durch sie zum Ausdruck gebracht, dass das Betroffensein durch Gott schlechterdings seinen Ursprung in Gott selbst hat, und dass dabei der Mensch lediglich der Leidende, der Empfangende ist. [...] Nun ereignet sich jedes existentielle Betroffensein je in einer konkreten Situation, und so liegt es nahe, oder ist für den Betroffenen sozusagen selbstverständlich, diese Situation auch auf das Handeln Gottes zurückzuführen – was durchaus legitim ist, wenn nur der Ursprung in Gottes Willen nicht mit einer mit dem objektivierenden Blick: zugängliche Kausalität verwechselt wird. Hier hat die Rede von einem Wunder – nicht von einem Mirakel“ – ihr Recht. Wie vom Wunder, so redet der Glaube auch von Gottes Handeln als von seinem Schöpfer- und Herrscher-Walten in Natur und Geschichte, und er muss es auch tun [...] Aber dieses Wissens kann nur als Bekenntnis ausgesprochen werden und nie als eine allgemeine Wahrheit wie eine naturwissenschaftliche der geschichtsphilosophischen Theorie»⁴⁷

La fede implica l'impossibilità di basare la decisione su una norma o su un calcolo: essa non può essere giustificata da nessuna rappresentazione oggettiva, da nessun "sapere" che s'illuda di produrla o di sostenerla. Bisogna perciò notare come il modo di parlare di Dio non può essere inteso né come comunicazione diretta di conoscenze, né come semplicemente metaforico, ma come *analogico*, in quanto riferito a quell'aspetto della realtà colta dalle scienze dello spirito. Il termine *analogia* dice qui qualcosa di diverso rispetto alla possibilità di definizione teoretica, ma certo vuole intendere necessariamente qualcosa *di più* anche rispetto alla dimensione metaforico-poietica, ossia di mera traslazione del senso *altrove*. Tale modo di parlare non permette di risalire dal senso letterale ad un'altra *res* non presente, bensì esibisce indirettamente, tramite un esempio, qualcosa di non attingibile diversamente: un significato esistenziale, che niente altro vuole dire che uno schema per il comportamento e l'autocomprensione "pratica" del soggetto. L'uso del termine analogico ricorda qui precisamente la definizione di simbolo kantiana compiuta nel paragrafo 59 della *Critica del giudizio*, la medesima che Blumenberg porrà a fondamento della propria metaforologia. Il simbolo non fa che esprimere "la regola della riflessione" – ossia non esprime ciò che l'oggetto è in sé, non lo descrive, ma offre la sua "determinazione" pratica, "ciò che deve diventare la sua idea per noi e per l'uso conforme a scopi di questa":

«Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelt einer *Analogie* (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens *die bloße Regel der Reflexion* über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. [...] Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer *Analogie*, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis),

⁴⁷ R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in «Archivio di Filosofia», Padova 1961, pp. 19-26, qui pp. 24-25 [«Se si ammette che Dio non è un fenomeno mondano, oggettivamente constatabile, è evidente che possiamo parlare di una sua azione solo in quanto parliamo della nostra esistenza come determinata dall'incontro con l'azione divina. Questo modo di parlare di Dio può forse essere definito come "analogico". Attraverso il nostro discorso noi intendiamo dire che il nostro incontro con Dio ha la sua origine in Dio stesso, e che pertanto l'uomo è, in questo caso, un essere meramente passivo. [...] Ciò è perfettamente legittimo, a patto che tale origine divina non venga scambiata con una nozione di casualità propria del pensiero oggettivante. Solo in questo caso, dunque, ha ragione di essere l'affermazione del *miracolo* (*Wunder*) di Dio, non del *prodigio* (*Mirakel*). Allo stesso modo del miracolo di Dio che si fa incontro all'uomo, la fede conosce e deve conoscere Dio come creatore e reggitore di tutto ciò che avviene nella natura e nella storia. [...] Ma questa verità può essere espressa solo come espressione di fede» (tr.it. nello stesso volume, a cura di F. Bianco, pp. 27-34, qui pp. 32-33)]-

abhängen (von oben gehalten werden), woraus *fließen* (statt folgen), *Substanz* (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen), und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer *Analogie* mit derselben, d.i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann. Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der *theoretischen* Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der *praktischen*, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): *so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch*⁴⁸

Questo discorso bultmanniano sull'analogia assomiglia chiaramente – e non a caso – alla ricerca di quella cifra, di quella metaforicità assoluta che costituisce l'orizzonte dell'inconcettualità del primo Blumenberg. Rivelativa di questa individuazione nella "demitizzazione" di un nodo cruciale per una metaforologia, mi pare una significativa pagina di *Naufragio con Spettatore*⁴⁹ dove Blumenberg nota che la demitologizzazione non è altro che una rimetaforizzazione, ossia una «*Zurückführung auf Unbestimmtheit*» della significazione metaforica, che il realismo dogmatico *copre*, "prendendo alla lettera" le metafore assolute come rimandi ad un'oggettività, rendendoli indifferenti alla loro significazione pratico-performativa.

Appurata questa convergenza, urge allora cercare di fare alcune precisazioni per evitare dei possibili fraintendimenti derivanti dalla critica blumenberghiana. Innanzitutto, Blumenberg parte dal riconoscimento del fatto che, nella demitizzazione, ne va di un *comprendere*. Essa non intende affatto semplicemente liberarsi del mito, ma solo "interpretarlo": le scienze storiche – pur tenendo presente l'esigenza oggettivante delle scienze della natura per smentire qualsiasi pretesa teoretica al mito – conservano il mito sotto il fondamentale profilo pratico. La demitizzazione vuole inizialmente connotare il fatto che il senso aperto dalla fede si *affianca* a quello oggettivo come contemporaneamente possibile in dimensione esistenziale: un avvenimento mondano può essere identico – solo sotto il profilo credente, che è quello pratico – all'agire divino trascendente. A essere paradossale è la contemporaneità nello stesso oggetto di due sguardi diversi, ma non pare necessariamente *contraddittorio* in sé lo sguardo della fede, nel senso di una fiducia accordata forzatamente a qualcosa di *assolutamente insensato*. Altrimenti non si comprenderebbe l'insistenza bultmanniana sull'ermeneutica autoriflessiva che la fede consente:

«La fede non è una fede cieca, che accetta, per autorità esterna, qualcosa di incomprendibile. L'uomo può, infatti, comprendere ciò che dice la parola della rivelazione, perché esso gli propone le due possibilità della sua comprensione di sé»⁵⁰

Se così non fosse, non sarebbe nemmeno così chiara la distinzione bultmanniana tra *Wunder* e *Mirakel*: la demitizzazione, infatti, "elimina l'idea del miracolo come evento soprannaturale"⁵¹ e lo reintroduce come possibilità miracolosa di *restituire* un senso *altro* alla storia, sospendendo l'insieme degli eventi mondani. Il miracolo che appariva contraddittorio in chiave teoretica può venire negato come tale, e solo indicato come indizio di una chiave di lettura alternativa dell'evento storico. Ma questo è un "senso" che deve essere compreso: ciò salva il mito dal poterne fare a meno.

«Für den Glauben ist also das Handeln Gottes ein Wunder, in dem der natürliche Zusammenhang des Weltgeschehens gleichsam aufgehoben ist. Für den christlichen Glauben ist nun aber das Besondere, dass er in einem bestimmten historischen Ereignis, das als solches objektiv feststellbar ist, das Handeln Gott in einem ganz besonderen Sinne sieht, als die jedermann zum Glauben rufende Offenbarung Gottes, nämlich in der Erscheinung Jesu Christi. Die Paradoxie dieser Behauptung ist am schärfsten ausgedrückt in den johanneischen Satz „Das Wort ward Fleisch“. [...] Denn der Sinn der Christus-Geschehen ist das eschatologische Geschehen, durch das

⁴⁸ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* [1790], in *Kant-Werke*, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1974, pp. 294-298.

⁴⁹ H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M. 1979, p. 87,

⁵⁰ K. JASPERS – R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, p. 71 [tr.it. cit., p. 147]

⁵¹ R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in «Archivio di Filosofia», cit., p. 19

Gott der Welt und ihrer Geschichte das Ende gesetzt hat. Diese Paradoxie ist also die Behauptung, dass ein historisches Ereignis zugleich das eschatologische Ereignis ist»⁵²

Da questo passaggio risulta più chiaro il rapporto dialettico tra i due “sensi” della realtà, in cui il primo viene sospeso e conservato nel secondo in maniera tale che l’oggetto della fede non si possa trasfigurare visibilmente nel concetto e nel sapere, bensì rimanga come un’esigenza di apertura personale al futuro, di slancio tramite la decisione verso ciò che non può essere visibilmente celebrato senza rinunciare all’assoluto della decisione. Per questo, Bultmann definisce questo senso come “eschatologico”: per essa l’evento storico diviene, ogni volta, nascostamente rivelatore del senso assoluto e finale. Si noti il ritorno del termine *aufheben*, il quale viene utilizzato in senso tendenzialmente anti-hegeliano *non* come superamento-inveramento ma come sospensione e custodia, pur rimanendo comunque indizio di un’inevitabile modalità dialettica di relazione che culmina non *a caso* nell’esplicito *teologoumeno* che guida questa modalità di governo del paradosso: *Das Wort ward fleisch*. D’altra parte – e questo è il punto – Bultmann vuole evitare che *alcun* sapere e *alcuna* sicurezza possano *giustificare previamente* la responsabilità umana della scelta, per cui:

«Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinem Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann»⁵³

Cosa vuol dire che l’uomo è “lasciato per aria”: che la fede è “campata in aria”, vale a dire ingiustificabile e mera obbedienza? Per Bultmann è chiaro: il fatto paradossale della rivelazione e la decisione che da esso scaturisce devono *precedere* la comprensione, pena diventare una possibilità mondana. La questione che pone Blumenberg è tutta nell’ambiguità di questa formula: Bultmann intende la natura *dialettica* della teologia come una costante, infinita decostruzione di qualsiasi tentativo di rappresentazione umana della Parola di Dio che pretenda di sequestrarla come suo oggetto disponibile, come orizzonte di senso mondano. Il che vuol dire anche di “comprenderla” come “compimento” di un bisogno o un’esigenza immanente al mondo: essa porta sul limite della mondanità, espone sulla sua fine, e ciò risponde all’idea che l’incondizionato si manifesti come abbandono di qualsiasi pretesa di possesso o assicurazione di sé, come scelta di una relazione espropriante con l’Altro/Dio (che è sempre la fine e l’origine del mondo). La rivelazione del paradosso spinge ad una decisione *per fede*, che come tale non è atto meritorio (appunto perché non razionalizzabile in sapere) ma che paradossalmente solo così può essere responsabile (in quanto autenticamente esposto sull’alternativa ultima dell’esistenza in maniera libera). Proprio per questo, Bultmann può dire anche che la fede accetta qualcosa di “incredibile”, in base alla sua semplice autorità – ciò che, infatti, gli viene rivelato è sempre qualcosa che mi viene donato e si presenta come l’assolutamente Altro, come autorità dell’alterità, rivendicazione infinita sul proprio.

A ben vedere, la critica di Blumenberg è più sottile rispetto a quella che ha sottolineato E. Prato, ad esempio⁵⁴: il problema non è l’abolizione illuministica del mito o l’impossibilità di una *valorizzazione*

⁵² Ibidem [«Per la fede dunque l’azione di Dio si configura come un miracolo, nel quale tutto l’insieme degli eventi mondani risulta – per così dire – superato [sospeso, conservato, svuotato]. L’elemento caratteristico della fede cristiana consiste poi nell’identificazione di un avvenimento storico ben preciso – la manifestazione di Gesù Cristo – come tale oggettivamente constatabile, con l’intervento rivelatore di Dio che chiama ogni uomo alla fede. La paradossalità di questa affermazione risulta espressa nella maniera più pregnante della proposizione giovannea: *La parola si fece carne*. [...] Il senso dell’avvenimento del Cristo è infatti eschatologico: di avvenimento attraverso il quale Dio ha posto fine al mondo e alla sua storia. Il paradosso del Cristianesimo consiste dunque nell’identificare un avvenimento storico con l’evento eschatologico. [...] Esso perciò non può essere reso presente mediante il semplice “ricordo”; esso al contrario è presente nella predicazione (nel *Kerygma*), che di lì trae la sua origine e senza il quale non sarebbe ciò che è» (tr.it., p. 33)]

⁵³ R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in H. W. Bartsch (hg.), *Kerygma und Mythos*, II, Hamburg 1965, pp. 179-208, qui p. 207.

⁵⁴ Non condivido la restituzione del rapporto tra Blumenberg e Bultmann che ne dà E. PRATO, *Illuminismo e docetismo. Blumenberg e Bultmann sul mito*, in B. Maj (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 167-200.

del senso ermeneutico, ma il fatto che il *kerygma* è, alla fine, predestinato ed indisponibile ad una sua universalizzazione antropologica. Blumenberg ha evidentemente in mente Kant, il cui imperativo categorico presenta forse i tratti medesimi di assolutezza, ma che – a differenza del *kerygma* – è pensato come *razionale ed universale*, quindi iscritto nella natura umana come legge razionale, che mira a instaurare il vero ordine etico e che l'uomo è in grado ermeneuticamente di riconoscere autonomamente. In Bultmann l'annuncio è invece spogliato di qualsiasi contenuto razionale universale, per formalizzare il mero darsi dell'appello escatologico come richiesta di obbedienza all'Alterità – e quindi sempre solo come punto di rottura, di crisi, di qualsiasi ordine. Il problema della riflessione bultmanniana sollevato primariamente da Blumenberg è, dunque, in realtà riducibile nei suoi minimi termini ad un'obiezione di fondo razionalistica (e antropologica) contro il permanere di un elemento agostiniano, escatologico-carismatico, la dottrina della salvezza per grazia elettiva, che accadrebbe come evento storico predestinato, e che per questo sarebbe inconciliabile con il discorso razionale, con l'idea che si dia una possibile armonizzazione di autonomia ed eteronomia⁵⁵. Tutto ciò ci riporta, naturalmente, al filo conduttore generale della nostra ricerca.

L'importanza del riferimento a Bultmann si nasconde, però, anche in un fattore ulteriore. Nella sferzante critica blumenberghiana alla – solo apparentemente felice – coniugazione bultmanniana di storicismo e teologia si comincia, infatti, a profilare la questione cruciale della svolta filosofica di Blumenberg: quella della secolarizzazione. Per il teologo, il processo di decostruzione del mito e dell'ordine metafisico-sacrale, con l'emergere del primato della razionalità illuministica, viene fatta risalire all'indietro alla qualità assolutamente eccedente (perché eventuale, escatologica e carismatica) del senso, realtà paradossale cui è possibile accedere solamente rinunciando allo sguardo oggettivo delle scienze naturali, quindi tramite una demitizzazione che in realtà libera le autentiche possibilità esistenziali. In un tale quadro, la modernità secolarizzata, la realtà oggettivata delle scienze naturali ma soprattutto il dispiegarsi del metodo storico-critico finiscono *per dimostrare* e non contraddire la verità cristiana: l'indimostrabilità moderna dell'oggetto della fede viene capovolta in paradossale *prova* della possibilità di un senso assoluto.

«Alles Phänomene, die der historischem der soziologischen, der psychologischen Betrachtung unterliegen, und die doch für den glauben eschatologische Phänomene sind. Gerade ihre Nichtausweisbarkeit sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein. Die Jenseitigkeit Gottes ist nicht zum Diesseits gemacht wie im Mythos, sondern die Paradoxie der Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte wird behauptet: „Das Wort ward Fleisch“»⁵⁶

La duplicazione di livelli permette di rilanciare la fede *proprio quando* i prodigi non sono più visibili. Il rapporto tra mondo disincantato moderno e verità scoperta dalla fede è dunque interpretato *dialetticamente*⁵⁷ sul modello della cristologia di Cristo uomo-Dio, come risultava nel precedente

⁵⁵ Sull'osservazione che critica al *kerygma* bultmanniano corre in parallelo al rifiuto blumenberghiano dell'agostinismo cfr. P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., pp. 63-64.

⁵⁶ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos*, I, Hamburg- Bergstedt 1948, pp. 15-48, qui p. 48 [«Tutti questi fenomeni vanno considerati sotto il profilo storico, sociologico, psicologico, eppure sono fenomeni escatologici per la fede. È proprio la sua indimostrabilità, che mette l'annuncio cristiano al sicuro dall'accusa di essere mitologia. L'al di là di Dio non è trasformato in al di qua, come avviene nel mito; al contrario viene affermato il paradosso della presenza dell'al di là divino nella storia: La parola si fece carne» (tr. it. *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*, in in IDEM, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, pp. 101-174, qui p. 174)].

⁵⁷ « Es fragt sich nun, ob die existentielle Interpretation der Geschichte und die objektivierende Darstellung der Geschichte in Widerspruch zu einander stehen, bzw. ob die Wirklichkeit, die dort gesehen ist, mit der hier gesehenen in Widerspruch steht [...]. Die eine Wirklichkeit aber kann unter doppeltem Aspekt gesehen werden, entsprechend der doppelten Möglichkeit des Menschen, eigentlich oder uneigentlich zu sein. [...] Man wird das Verhältnis der beiden Weisen des Selbstverständnisses als ein dialektisches bezeichnen müssen, insofern es das eine ohne das andere faktisch nicht gibt. Denn der Mensch, dessen eigentliches Leben sich in Entscheidungen vollzieht, ist auch ein leibliches Wesen. Verantwortliche Entscheidungen gibt es nur in konkreten Situationen, in denen auch das leibliche Leben auf dem Spiel steht. [...] Es ist also vollends klar, dass die existentielle

passaggio (*Das Word ward Fleisch*). Questo significa che la tesi di Bultmann si sottrae ai tentativi di critica dal punto di vista storico: la natura paradossale del kerygma lo salva sempre da confutazione, inverandolo proprio laddove la storia si libera apparentemente di Dio. Che conseguenze ha ciò sulle pretese della razionalità moderna? Non significa ipotecarla sotto l'irriducibilità di un punto di vista teologico? L'apparente storicismo salva in realtà la possibilità di un senso assoluto, pena però il paradossale implicito svuotamento di quel diritto che dovrebbe esser stato attribuito alla storia. Ciò permette di meglio comprendere la polemica che appare dominante nella prima edizione della *Legittimità dell'età moderna*⁵⁸:

«Auch und gerade Rudolf Bultmann, der inmitten der historischen Bedingtheit und Rezeptionsfülle des neutestamentlichen Denkens den originären und unauflösbaren Kern einer formalen Kerygma retten will, kommt bei seinem spezifischen Gebrauch des Terminus „Säkularisierung“ um den Widerspruch nicht herum, daß eben das von ihm gesetzte Kerygma kraft seiner Definition nicht in Weltlichkeit „übergehen“, sondern nur in ihr „verschwinden“ kann. Bultmann spricht von der Vergeschichtlichung der Eschatologie, die von Paulus eingeleitet und von Johannes radikal durchgeführt worden sei. Was der Neutestamentler Bultmann dem Geschichtsphilosophen Bultmann voraus hat, ist der zeitlich vom Anfang der Neuzeit auf den Anfang des Christentums selbst vorverlegte Anlauf dieses Prozesses der Vergeschichtlichung und Verweltlichung. Der theologische Grundgedanke ist deutlich: der absolute Anspruch des unweltlichen Kerygma wird von „der Welt“ nicht ertragen, sofort in ihre Geschichtlichkeit aufgefangen und dadurch in seiner akuten Unverwindlichkeit verdeckt annehmlich gemacht»⁵⁹

È solo grazie a questa prestazione originaria del senso, la cui natura è nascondersi e rendersi invisibile, che l'ermeneutica rende ragione della pienezza di senso del mondo secolarizzato, recuperando ciò di cui esso è testimonianza dialettica. La comprensione della storia scova in esso ciò che innanzitutto e per lo più le deve essere sottratto, retrocedendo a quella sostanza la cui consistenza genuina è l'insopportabilità al suo riconoscimento oggettivo. Così facendo, una certa tesi della secolarizzazione «non trasforma, cela soltanto ciò che il mondo non sopporta e la cui insopportabilità è per esso qualificante»⁶⁰: essa non è che una variazione della dottrina teologica del *kerygma*. Un nucleo originario e indissolubile viene salvato dalla sua trasformazione totale in mondanità grazie alla sua qualità intrinseca che lo rende eccedente rispetto a qualsiasi sua configurazione mitica o discorsiva. Ma a questo punto il kerygma non può venire mai “secolarizzato”. Il segreto teologico, pensato come decisione dell'esistenza su sé stessa, rimane come resto e motore della de-mitologizzazione proprio in quanto «si oppone ad ogni storicismo»⁶¹. Si comprende, ora, meglio perché Blumenberg scriva:

Interpretation der Geschichte der objektivierenden Betrachtung der historischen Vergangenheit bedarf. [C'è da chiedersi allora se l'interpretazione esistenziale e la contemplazione oggettivante della storia siano in contrasto tra di loro e se la realtà colta dalla prima contraddica quella accertata dalla seconda. [...]. È possibile invece che quell'unica realtà venga vista sotto due aspetti, corrispondenti alla duplice possibilità di essere in maniera autentica o in autentica. [...] Il rapporto tra le due maniere di intendere l'esistenza deve essere designato come *dialettico*, poiché di fatto non esiste mai l'una senza l'altra. L'uomo, infatti, la cui esistenza autentica si realizza nelle scelte, è un essere dotato anche di un corpo, e dal momento che le decisioni responsabili vengono prese solo nelle situazioni concrete, è evidente che in esse deve avere un ruolo anche la vita corporea. [...] È chiaro dunque che l'interpretazione esistenziale della storia non può prescindere dalla contemplazione oggettivante del passato]» (R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in «Archivio di Filosofia», cit., pp. 21-22 [tr. it., pp. 29-39]).

⁵⁸ Polemica che sarà, peraltro, anticipata da un'altra brevissima recensione di Blumenberg a Bultmann, del 1958, stavolta a Geschichte und Eschatologie, cfr. H. BLUMENBERG, *Rezeption: R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie*, in «Gnomon» 31 (1959), pp. 163-166.

⁵⁹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, p. 27.

⁶⁰ H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, (*Die Legitimität der Neuzeit, Teil 1/2*), Frankfurt a.M. 1974, 1983², p. 49: «Die Säkularisierung transformiert nicht, sie verbirgt nur, was die Welt nicht erträgt und was nicht ertragen zu können sie qualifiziert»

⁶¹ *Ibidem*. «Wie sollte das, was kraft der ihm zugeschriebenen transzendenten Natur fast vom Augenblick seiner Proklamation an dem Schicksal der Vergeschichtlichung unterlag, was als kosmische Eschatologie schon seine (ohnehin nur rekonstruierbare) Authentizität verloren hatte?» (Ivi, p. 50)

«Die Theologie kehrt immer wieder zu ihren klassischen Häresien zurück: die Lehre vom Kerygma ist eine Variation über den Dokerismus, die Säkularisierung repetiert die wie auch immer aufgefaßte Inkarnation. Deshalb entzückt sie den Theologen als ein Vorgang, der ihm grundvertraut ist: der deus revelatus wird in der Vergeschichtlichung wieder zum Deus absconditus, als der er sich geoffenbart hatte»⁶²

Questa è l'ultima e anche l'unica maniera in cui il mito cristiano può sopravvivere all'interno del mondo moderno: intendere la sua verità come qualcosa del tutto inafferrabile, che si manifesta come una dimensione segreta ed eccedente qualsiasi rappresentazione. La "realtà", in questo senso, deve essere intesa in maniera diversa da ciò che è percepito e compreso, deve riferirsi ad un nuovo modo di rivolgere lo sguardo alle cose: il suo punto focale è l'esistenza, la sua caratteristica è la storicità, la sua autenticità la fede. In ogni caso, mi pare chiaro come la riflessione di Blumenberg giungesse al problema della secolarizzazione *proprio da questo versante*, a partire da una ricerca interna sui dispositivi cristiani di storicizzazione che inevitabilmente avevano dovuto condurlo a Bultmann.

⁶² Ivi, p. 50.

Capitolo V

Nietzsche

o del nuovo spirito della modernità

Nel 1966 appariva il testo che avrebbe maggiormente segnato la fortuna della riflessione di Blumenberg: *La Legittimità dell'età moderna*. Alla luce del percorso fatto sin qui, tuttavia, esso si presenta come una sorta di “punto e a capo” della sua ricerca. Non è infatti sufficiente osservare come l'intera riflessione successiva su metafora, mito, rapporto tra retorica e antropologia, quindi concernente la definizione di una “fenomenologia genetico-antropologica”, si comprenda a partire da questo monumentale lavoro di definizione dell'autoaffermazione moderna, e di legittimazione delle sue categorie razionali ed interpretative. Questo lavoro ha potuto essere il punto di partenza dell'indagine fenomenologico-metaforologica, di cui definisce i presupposti storico-filosofici, proprio perché rappresenta al contempo il punto di arrivo di una lunga, decennale traiettoria di studio sulla genesi della modernità e sulle condizioni teoriche di tematizzazione dell'inconcettualità, che liberava il campo da una serie di ipotesi e di teorie a cui la stessa intuizione originaria di Blumenberg era vicino o persino tendenzialmente concorde. Tra di esse, va individuata l'idea stessa che la crisi di sensatezza in cui è caduta una certa traiettoria della modernità, di fronte al dispiegarsi minaccioso della tecnica e al primato del sapere scientifico-oggettivante delle scienze naturali, potesse essere ricorretta o reinterpretata proprio a partire da un confronto con la teologia e con la sua capacità di fornire risposte esistenziali al bisogno umano di senso, pur preservando l'esperienza della fatticità e della storicità umana. Ne dà prova l'interesse blumenberghiano per la dottrina teologica della grazia quale surplus irriducibile di senso, potenzialmente liberante dalle angustie di un mondo reificato e costretto all'immanenza dalla teoresi, eppure ambiguo dispositivo di decostruzione dell'autonomia del soggetto, e quindi, alla fine, causa indiretta del bisogno di autoaffermazione quale controbilanciamento dell'insicurezza prodotta da un fondamento divino arbitrario e irrazionale.

Non si è ancora notato con sufficiente forza come la nuova sintesi del filosofo sorga, in realtà, come ritrattazione di alcune delle premesse intellettuali e biografiche della *propria* ricerca: uno scarto che riformula il problema rappresentato dalla crisi delle scienze europee non più in senso anti-cartesiano e filo-heideggeriano, come riscoperta dei dispositivi di apertura all'esperienza della storicità interni alla tradizione della metafisica teologico-cristiana, bensì come *approfondimento* del gesto dell'autoaffermazione cartesiano e rammemorazione delle sue condizioni di possibilità e del suo senso profondo, contro qualsiasi tentativo di delegittimazione. È chiaro, dunque, che quello di Blumenberg va compreso come un testo politico, esistenziale, di replica o di reazione, intimamente polemico, innanzitutto perché egli stesso avverte l'urgenza di rispondere ad opzioni teoriche ed ermeneutiche che si dimostrano paradossalmente efficaci nell'affrontare la questione della modernità, e soprattutto culturalmente prossime all'autore: non si spiegherebbe altrimenti, del resto, la forza e la nettezza del distacco di tale gesto, il carattere sistematico del lavoro, il dispendio di energie per identificare in questo problema l'elemento chiarificatore del quadro filosofico a lui contemporaneo.

Non a caso, l'opera di Blumenberg riceverà come prima e fondamentale critica proprio quella di aver forzato indebitamente i termini della questione, secondo uno schema del “pro” o “contro” la modernità, a cui molti degli interpreti a lui contemporanei vollero sottrarsi. Basterebbe appunto ricordare C. Schmitt, ma anche H. G. Gadamer, o successivamente J. Habermas, per notare come la prima accusa al filosofo di Lubeca fu quella di aver confuso tesi fortemente diverse, da quelle sulla modernità escatologico-rivoluzionaria fino a quelle sulla genesi della modernità come secolarizzazione, che non condividono affatto la stessa posizione rispetto alla natura del moderno¹.

¹ Schmitt scriveva: «Blumenbergs pauschale Vermischung meiner Thesen mit allen möglichen konfusen Parallelisierung religiöser, eschatologischer und politischer Vorstellungen kann Anlaß zu Mißverständnissen geben» (C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970; *Nachwort* riportato in H. Blumenberg – C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978*, cit., pp. 35-50, qui p. 36. Gadamer rimproverò la forzatura presente nel bisogno di contrapposizione tra modernità e autoaffermazione: per lui l'interesse del libro non consiste affatto nella difesa della curiosità e dell'autoaffermazione da astratti

Anche da un punto di vista storico-filosofico, è stata ripetuta la medesima obiezione, come dimostrano, ad esempio, le critiche di W. Pannenberg, J. Goldstein, E. Brien, K. Flasch, che denunciano la costrizione delle analisi (in particolare quelle relative al nominalismo tardo-medievale e a Cusano)² in uno schema pensato secondo l'alternativa tra “dentro” o “fuori” la modernità, o tra “crisi” o “autoaffermazione” della razionalità, che risulta fortemente problematico agli occhi di uno studioso specifico del periodo. A ben vedere, tali critiche sono tutte sostanzialmente fondate: si deve però tener conto del fatto che l'esigenza più intima del testo blumenberghiano non è affatto storiografica, ma filosofica, e attiene alle conseguenze del proprio percorso di studio svolto intorno al rapporto tra razionalità decostruttiva, crisi esistenzialista, e matrici teologiche cristiane. Insomma, il tentativo del filosofo non è offrire un semplice spaccato storico dei problemi che attengono all'interpretazione di qualcosa come “l'epoca” moderna, ma chiarire quel punto di vista a partire dal quale salvaguardare l'orizzonte della razionalità moderna contro prospettive che celano, nei propri impianti critici, dei sottili modi per far valere un'ipoteca contro la sua piena emancipazione. Non casualmente, uno dei nomi rintracciabili dietro la polemica blumenberghiana è proprio Martin Heidegger, la cui ispirazione filosofica può dirsi generalmente diffusa nel panorama filosofico-ermeneutico che caratterizza i discorsi sulla secolarizzazione e quelli critici dell'affermazione della soggettività cartesiana³. Senza tener presente il modo con cui Blumenberg giunge alla tesi della *Legittimità*, si rischia di perdere di vista l'unità dei problemi che ne costituisce lo sfondo, *in primis* la connessione che lega l'interpretazione della razionalità moderna con la possibilità di una “metaforologia” o, successivamente, di una teoria dell'inconcettualità.

I. H. Lübke e i riferimenti teologici della *Legittimità dell'età moderna*

Una volta chiarita la natura polemica, quindi immersa nel dibattito ad essa contemporaneo, della riflessione del libro⁴, è inevitabile cercare di chiarire riferimenti più prossimi della sua critica. La *Blumenberg-Forschung* ha naturalmente sottolineato, a partire dalla prima parte apertamente controversistica del testo, poi notevolmente ampliata nella seconda edizione del 1974 a seguito delle reazioni e degli sviluppi del dibattito, la centralità in particolare di due fondamentali autori: *in primis* Carl Schmitt, il cui utilizzo del termine secolarizzazione è connesso alla riflessione sul concetto di “teologia politica”, sin dall'omonimo lavoro del 1922, e Karl Löwith, che nel 1948 con *Meaning in History*, e nel 1953 con *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* aveva interpretato la concezione europea

vincoli teologici, ma nella constatazione, al contrario, che le rappresentazioni teleologiche e i processi di emancipazione che ne derivano rimangono validi nel moderno anche quando le loro premesse teologiche non lo sono più. Cfr. H. G. GADAMER, *Rez. Die Legitimität der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau» 15 (1968), pp. 201-209. Cfr. in proposito anche K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 551-554. Quindi ricordo J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, dove l'autore ribadisce che il processo di emancipazione dalle restrizioni ideologiche e dai vincoli metafisici non è pensabile come dipendente da un unico salto “paradigmatico” in chiave antropologica e antiteologica, ma piuttosto come un processo di “apprendimento” che avviene “dentro” la religione: «Blumenberg wehrt sich allgemein gegen eine »Kulturschuld«, die die Neuzeit angeblich gegenüber ihrer religiösen Vergangenheit abzutragen habe. Diese Frontstellung ist inzwischen gegenstandslos geworden. Man kann im Verlauf kultureller Überlieferungen kognitive und sogar moral-kognitive Lernprozesse feststellen, ohne damit für die moralischen Verhaltensweisen oder die ethischen Lebensformen der Nachgeborenen eine Überlegenheit zu beanspruchen. [...] Wäre Blumenberg nicht auf die monotheistischen Lehren negativ fixiert gewesen, hätte er gelassener auf die Verfallsgeschichten von Schmitt und Löwith reagieren können» (Ivi, pp. 138-139).

² W. PANNENBERG, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, ora in Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978², pp. 114-128; J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*, Freiburg 1998; E. BRIENT, *The Immanence of Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold of Modernity*, Yale 1995; quindi K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit..

³ Su questo latente motivo polemico contro Heidegger cfr. già R. BUBNER, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1984, p. 91.

⁴ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922, München 1934²; K. LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago 1949; Id., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

moderna di un progresso lineare della storia come secolarizzazione della nozione teologica di provvidenza⁵. Ad una più precisa considerazione degli elementi ricavabili dal testo, tuttavia, nessuna delle due polemiche, pur presenti, sembra essere realmente centrale per la prima redazione e quindi l'ideazione del libro. Innanzitutto, di fronte alle vivaci proteste di Schmitt, che – pur apprezzando moltissimo il testo – accusò l'autore di aver mescolato le sue tesi con prospettive ad esse del tutto estranee, Blumenberg concesse di non aver effettivamente reso giustizia alla sua tesi. Sebbene il filosofo rimase diffidente nei confronti della teoria di Schmitt, e grazie allo stesso dialogo intavolato con lui poté precisare le proprie idee, fino al punto di considerarsi sua controparte polemica, suo leale “avversario”, la prima onesta risposta blumenberghiana ci restituisce l'idea che, all'inizio di questo confronto, la prospettiva schmittiana non rappresentasse affatto il primo interlocutore e l'origine del problema, ma fosse stata inserita in un contesto più ampio⁶. La stessa cosa potrebbe essere detta a proposito di Löwith. L'autore senz'altro tiene presente e contrasta in maniera chiara la sua posizione, rispondendovi in più modi, esplicitamente ed implicitamente. Tuttavia, è anche vero che essa non può costituire il primario obiettivo polemico di Blumenberg, non fosse altro per il fatto che l'utilizzo della tesi della secolarizzazione non ha per Löwith alcuna applicazione filo-conservatrice o anti-moderna, bensì serve a rilanciare un modello di razionalità non teleologica che si liberi definitivamente dei propri presupposti teologici cristiani⁷.

In questo quadro, sorprende invece la relativamente scarsa rilevanza che ha attirato il testo di H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, del 1965⁸, che veniva apertamente citato in apertura da Blumenberg, e che, in realtà, anticipa già il punto polemico della tesi blumenberghiana, ossia la presa di posizione sulla “secolarizzazione” come categoria non meramente neutra e descrittiva, ma piuttosto segnale di orientamento di posizioni teorico-politiche e ideologiche ben precise. Il testo di Lübke si inseriva, peraltro, nel medesimo progetto di Rothacker, la *Begriffsgeschichte*, cui aveva aderito Blumenberg con il programma di una metaforologia: essa si proponeva una ricostruzione storica dell'uso teorico e filosofico di determinati concetti proprio a partire dalla considerazione della loro costituzione pratico-normativa, ossia prescrittiva, niente affatto meramente teoretica o descrittiva, ma piuttosto sempre orientata da un uso connesso ad un orizzonte

⁵ Nella restituzione della tesi della *Legittimità dell'età moderna*, questi due autori sono quasi sempre presentati come i primi due fondamentali interlocutori di Blumenberg: per comodità, ricordo solo R. RUSSO, *Concetto e Narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Bari 1997; pp. 38-63; F. HEIDENREICH, *Mensch und Modern bei Hans Blumenberg*, Fink, München 2005, pp. 132-162 (a cui Heidenreich aggiunge però Weber e Heidegger); J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris 2012, pp. 121-229.

⁶ Si ricordi la lettera di Blumenberg a C. Schmitt del 24 Marzo 1971, riportata in H. BLUMENBERG – C. SCHMITT, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, ed. A. Schmitz – M. Lepper, Frankfurt a.M. 2007, pp. 105-107

⁷ Anche Löwith rimproverò a Blumenberg di aver frainteso la sua tesi, cfr. K. LÖWITH, *Rez. Die Legitimität der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau» 15 (1968), 195-201. Condivido perciò la riflessione di R. BUCH, *Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg*, in «ZRGG» 64, 4 (2012), pp. 338-358, qui p. 341: «Umgekehrt ließe sich fragen, auf welche Frage oder Problemstellung *Die Legitimität der Neuzeit*, abgesehen von Löwith, eigentlich reagiert. [...] Erschwerend ist dabei, dass Blumenbergs Kritik an der Säkularisierungsthese ein auf den ersten Blick durchaus heterogenes Spektrum an Gegenpositionen aufruft und adressiert: von Rudolf Bultmann und Karl Barth sowie dem nicht genannten, aber zweifellos mitgedachten Friedrich Gogarten über Carl Friedrich von Weizsäcker bis zu Löwith, Marquard, Koselleck und schließlich Carl Schmitt. Sollten die einstigen Verfechter der dialektischen Theologie, der Wissenschafts-Philosoph und Kernphysiker, der Theoretiker des Ausnahmefalls, ironisch-liberale Neo-Skeptiker wie Marquard und Ideen- oder Begriffshistoriker wie Löwith und Koselleck alle unter dem Titel Säkularisierung grosso modo dasselbe verhandeln? Der erste Einsatz des Buchs besteht also in der Intervention in eine Debatte, deren eigentliche Koordinaten Blumenberg selbst erst herausarbeitet». Ad accentuare notevolmente il ruolo di Löwith è, ad esempio, R. B. PIPPIN, *Blumenberg and the Modernity Problem*, in «Review of Metaphysics» 40 (1987), pp. 535-557; e Id., *Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 99-117, in particolare pp. 100-101.

⁸ H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965, 1975², 2003.

politico e ideologico preciso⁹. Il testo ricostruiva dunque la storia del concetto di secolarizzazione partendo, appunto, dal suo significato originario, relativo al processo di incameramento mondano di beni ecclesiastici e spirituali, che può essere stato utilizzato in senso di delegittimazione (significativamente attribuito primariamente ai cattolici), ma anche di legittimazione¹⁰, per mettere poi a fuoco il suo uso traslato a livello storiografico, come categoria genealogica, che ha però conservato l'ambivalente significato delle sue origini. Il percorso dell'autore parte, infatti, dal suo uso positivistico in chiave di emancipazione culturale, pur spiegando come mai non fosse stato mai utilizzato da Hegel o Marx¹¹, per passare al suo riutilizzo in chiave sociologica, che ha tentato di neutralizzarne il significato come mero termine scientifico¹², e soffermarsi infine sulla secolarizzazione come categoria chiave della teoria religiosa-culturale protestante. In particolare, Lübke dedica grande attenzione allo storicismo di Troeltsch, per il quale la teoria della secolarizzazione acquista un ruolo decisivo, da un lato come riconoscimento del motore religioso protestante nella formazione del moderno mondo liberale, dall'altro come diagnosi dell'ambiguità di un processo di trasformazione culturale che rischia di sfociare in un assoluto relativismo e portare ad una profonda crisi le esperienze della fede e della religione¹³. A partire da questo fatto, la categoria di secolarizzazione si rivela il termine chiave nella crisi della teologia di inizio secolo, da un lato con la riaffermazione di una critica esplicita alle forme di "secolarismo" che marginalizzano le fedi pubbliche, le quali per questo si riorganizzano con un vero *Kulturkampfprogramm* di de-secolarizzazione; dall'altra, con la spinta della teologia dialettica a capovolgere totalmente di senso il problema, rilanciando una natura sostanzialmente paradossale e anti-mondana della fede, che trova conferma di sé proprio nella constatazione dell'impossibilità o del fallimento di quella "cultura cristiana" a cui era stato ridotto il cristianesimo dalla tradizione teologica liberale.

Senza questo riferimento sullo sfondo, difficilmente risulta comprensibile l'operazione blumenberghiana, che, da un lato, ritorna sul problema della metaforica dell'espropriazione come punto di partenza per la storicizzazione del suo concetto, dall'altra, però, si distacca dal testo di Lübke nel non volersi più limitare ad una mera panoramica complessiva del suo uso storico, operando piuttosto una sistematizzazione che è frutto del bisogno di doversi *schierare* nella controversia latente che il problema della secolarizzazione dispiega. In altri termini, non è più sufficiente fare, come Lübke, una radicale storicizzazione del concetto di secolarizzazione per poterne mostrare le

⁹ «Es ist gerade die theoretisch-philosophische „systematische“ Absicht der begriffsgeschichtlichen Forschung, den scheinbaren Hiatus zwischen gegenwärtiger Verbindlichkeit eines Begriffs, seiner normativen „Definition“ und seiner faktischen Genesis zu schließen. [...] Die begriffsgeschichtliche Forschung, die der Geschichte jenes Wortgebrauchs, in dem der „Begriff“ für sie einzig greifbar ist, nachgeht, hat also nicht im mindesten eine Vorwegentscheidung gegen die Möglichkeit verbindlicher Definitionen getroffen. Ihre Absicht ist lediglich, diese Definitionen, unbeschadet ihrer faktischen Verbindlichkeit, zu historisierend, d.h. die Definition als Endstadium jenes begriffsgeschichtlichen Prozesses durchsichtig zu machen, der sich in der günstigenfalls kontinuierlichen Geschichte eines philosophischen Wortgebrauchs ereignet hat. [...] Die begriffsgeschichtlichen Forschung geht von vornherein nicht aufs Ganze, sondern aufs Detail, Sie macht von Fall zu Fall die „Arbeit des Begriffs“ sichtbar, die den Fortschritt der Philosophie treibt. Die „Arbeit“ des Begriffs ist eine Metapher, die Hegel geprägt hat. Sie faßt einen Prozeß von komplexer Struktur ins Bild. Sie setzt voraus, daß Begriffe nicht zeitlos-ewige Größen, sondern Momente kategorialer Kontexte sind, die sich ändern. Begriffe in ihrem jeweiligen Zusammenhang sind Orientierungs- und Handlungsschemata für Praxis und Theorie. [...] Der Wille, der die Praxis des Philosophierens trägt, ist nicht regelmäßig auf das Ziel, Einsichten zu gewinnen, beschränkt. Nicht selten ist er ein praktischer Wille, der die Philosophie dienstleistungshalber betreibt und das Interesse an der Theorie zur Funktion des Interesses an ihren vermeintlichen oder erhofften praktischen Konsequenzen macht. [...] Philosophie als Geisteskampf, den sich solche Idealisten liefern, wird zur ideenpolitischen Praxis» (H. LÜBBE, *Säkularisierung*, cit., pp. 9-20).

¹⁰ «Der Primär-Begriff der Säkularisation ist also ursprünglich gegen das Urteil der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit offen. [...] Die katholischen Unterhändler freilich erkannten hinter der diplomatisch-semantischen Schale des Wortes „secularisieren“ den harten politischen Kern der Liquidation geistlicher Fürstentümer und erklärten diese für illegitim» (Ivi, p. 24)

¹¹ Ivi, pp. 34-55

¹² Ivi, pp. 56-72,

¹³ Ivi, pp. 73-85.

oscillazioni semantiche e le posizioni ideologiche di fondo, ma si tratta di comprendere sinteticamente la portata complessiva del termine come latente minaccia all'autocompensione della modernità, che spinge a dover chiarire urgentemente perché, invece, l'autoaffermazione deve essere dichiarata legittima. L'autore taglia la questione dell'uso anche emancipativo del termine, per soffermarsi piuttosto solo sull'uso implicitamente critico o delegittimante come ineliminabile presupposto filosofico.

Blumenberg rimprovera a Lübbe esattamente questo fatto: egli non sottolinea a sufficienza che la differenza dell'uso teologico e dell'uso storico delle categorie di mondanità e di mondanizzazione non consiste in un mero cambiamento del segno di valore, in un capovolgimento della denuncia critica della perdita di sostanza in trionfante emancipazione da essa¹⁴. Il fatto che il mondo diventi sempre più mondano o profano non può appartenere alle *immanenti* esigenze di autoaffermazione delle razionalità, che non possederebbe affatto questa distinzione tra mondanità e non-mondanità. Essa al massimo la può ricavare dalla teologia, ma ciò significa comunque "indebitare" verso di questa le possibilità dell'autocompensione della modernità, connettendola ad una categoria che essa non può giustificare immanentemente: ci si rende conto di ciò, se si pensa all'insensatezza di utilizzare l'attributo di "mondanità" o di "mondanizzazione" a proposito del mondo antico. Con gesto sintetico, Blumenberg sembra suggerire che proprio il significato emancipativo presuppone quello teologico, e ne rimane intrappolato.

Il problema è ben più profondo di quanto appaia: il fatto che il mondo si "mondanizzi" è, infatti, il correlato inevitabile di una pretesa di "non mondanità" teologica, che può trovare proprio nella constatazione del carattere immanente e profano del mondo la conferma dialettica della propria trascendenza. Nell'idea di secolarizzazione si nasconde sottotraccia una strategia equivoca, che, proprio quando pretende di restituire un processo neutro o positivo, ripristina il diritto sul mondo della teologia cristiana, in quanto le sue affermazioni riguardano una trascendenza che approfondisce o addirittura *produce* il carattere di mondanità e non divinità del mondo¹⁵. La secolarizzazione è allora termine eminentemente teologico, che finisce per subordinare il programma emancipativo culturale e politico dell'illuminismo ad un punto di vista ad esso estraneo, che lo comprende o come chiarimento

¹⁴ «Dem historischen Interesse kommt es nicht auf das Beklagen eines Verlustes oder auf die Bilanz zum Verschwinden gebrachten Kennzeichen ehemals transzendenter Bezüge an, sondern auf die Identifizierung des konstitutiven Materials, auf die Feststellung der Provenienzen im genetischen Zusammenhang einer aus ihrer Vergangenheit aufgelaufene Realität. Um der Spezifität eine solchen Verfahrens für das Verständnis der Neuzeit gewahr zu werden, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, wie unsinnig es wäre, das Attribut der Weltlichkeit und den Wandlungsmodus der Verweltlichung auf die Antike anzuwenden. Die Differenz des theologischen und des historischen Gebrauchs der Kategorien Weltlichkeit und Verweltlichung liegt nicht in einer Änderung des Wertvorzeichens, nicht in der Umdeutung des Verlustes zur Emanzipation» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, p. 12). Si ricordi anche la conclusione: «Hermann Lübbe hat darauf hingewiesen, daß der Gebrauch ideenpolitisch aktueller Begriffe nicht folgenlos ist und daß, wer hier nicht unversehens in Frontstellungen geraten wolle, an Aufklärung und Neutralisierung der begrifflichen Latenzen interessiert sein muß; er hält es für möglich, einen rein wissenschaftsimmanenten Gebrauch des Säkularisierungsbegriffs auszugrenzen – und eben das stehe in Übereinstimmung mit den Einsichten und Absichten der jüngsten Säkularisierungs-Theologie. Man mag fragen, ob solche Konvergenz des Interesses nicht genau dort ihre Grenze haben muß, wo „Aufklärung“, die nach der Definition von C.H. Ratschow nichts anderes als akute Säkularisation ist, die Säkularisierung des Begriffes der Säkularisierung selbst angeht, und das heißt: die Möglichkeit seiner Wissenschaftsimmanenz in Frage stellt» (Ivi, p. 16).

¹⁵ «Zwar ist seit den Anfängen des Christentums die Klage nie verstummt, daß „die Welt“ immer weltlicher geworden sei. Aber gerade die Versuche, zur Radikalität der ursprünglichen theologischen Weltferne zurückzukehren und die Transzendenzaussagen der Theologie dialektisch zu erneuern, konnten und können in der massiven Deutlichkeit der Manifestation der Welt als „Weltlichkeit“ den Vorteil der Unverwechselbarkeit ihres Immanenzcharakters wahrnehmen, die Wiederherstellung der Härte einer unversöhnlichen Heterogenität. Das der Welt Fremde und ihr als paradoxe Zumutung der Selbstaufgabe Begegnende kann sich in dieser neuen Deutlichkeit der Umschlingung und Verkleidung wieder entziehen, in der es sich etwa zum Zweck des registrierbaren missionarischen Erfolges zu falscher Vertrautheit und Annehmlichkeit angebedert hatte» (Ivi, p. 12).

dei fronti opposti del dualismo immanente di sudditi del mondo e credenti escatologici¹⁶, oppure ne fa la descrizione di un processo di “purificazione” della vera essenza cristiana, che viene sottratta a qualsiasi contaminazione mondana:

«Danach brauchte, was faktisch im Prozeß der Säkularisierung geschehen war, nicht als Verlust an Substanz, sondern nur als Aufgabe von Quantität verstanden zu werden, sofern man den Kern des Essentiellen eng und hart genug definierte und vom historisch Zufälligen befreite. Als schicksalhafter Vorgang ebenso wie als kulturpolitisches Programm konnte sich die Säkularisierung auch denen plausibel zu machen, die gerade an der Unverletzbarkeit der Substanz interessiert waren: *Wird nicht durch die Verweltlichung der Welt auch das Geistliche geistlicher?* [Lübbe, p. 53]. So konnte der Verlust von Herrschaft, Einfluß, besetzter Position und kulturellen Ambiente als providentieller Vorgang von reinigender Kraft für das Christentum verstanden werden. Was als Gefährdung der Existenz religiöser Formen und Gehalte in der Welt, als Krise des Geltungswertes theologischer Aussagen und ihrer pragmatischen Umsetzung erschien, sollte sich als an oberflächlichen Symptomen genährte, selbst „verweltliche“ Ängstlichkeit erweisend, während der fatale Vorgang seine paradoxe Umwertung im Lichte der biblischen Kenosis, der Knechtsgestalt des inkarnierten Gottes, erhielt, dessen Recht auf Herrschaft unkenntlich bleiben mußte, um die Motive derer, die sich ihr unterwarfen, nicht in weltlichen Kalkül zu verfälschen»¹⁷.

Nel richiamo all’invulnerabilità di una sostanza non-mondana che viene sottratta alle sue mondanizzazioni, risulta evidente quale sia il *primo* obiettivo polemico che si cela nelle pagine di Blumenberg, ossia Bultmann¹⁸. La strategia è quella dell’intera teologia dialettica di fronte alla crisi della religione cristiana: la mondanizzazione del mondo è il correlato di una “spiritualizzazione” dello spirito; la perdita del proprio ruolo di espressione di valori pubblici e condivisi è il destino di *kenosi* fondato nella rivelazione dell’Incarnazione, che permette di distinguere coloro che vi si sottomettevano per mero calcolo mondano, e coloro che invece posseggono vera fede miracolosa. Bisogna dunque liberare la mondanità da questa pericolosa morsa, che la riconosce come tale solo per subordinarla ad un piano provvidenziale che ha bisogno di distribuire i ruoli di elezione e condanna¹⁹.

Il fatto che Blumenberg parta da Bultmann conferma che la questione della secolarizzazione nasce come chiarimento interno ai presupposti dell’indagine giovanile, che era arrivata al teologo sulla scia del bisogno di trovare una chiave di lettura delle nozioni di mito, di metafora e di grazia, e che però ne aveva individuato il limite proprio nell’idea di *kerygma* come frutto di un’astuzia teologica (ancora *Deus ex machina!*) di fronte alle esigenze dello storicismo. La genesi della *Legittimità dell’età moderna* si può presentare, in maniera più specifica, come un ampliamento tematico frutto di questo rovesciamento critico dell’indagine, che trova nel protestante Bultmann il perno intorno cui ruota

¹⁶ «Eben die „Säkularisierung“, die auf der einen Seite zum kultur-politischen Programmwort der Emanzipation von allen theologisch-kirchlichen Dominanzen und der Liquidation von Rest-beständen des Mittelalter werden konnte, ließ sich auf der anderen Seite als Postulat der Klärung der Fronten, der entschlossenen und zur Entschließung zwingenden Scheidung der Geister im Vorwege jenes endgültig „diese Welt“ und „jene Welt“ trennenden eschatologischen Gerichts formulieren» (Ivi, p. 12). «Der Selbstentzug der Welt in die Weltlichkeit steht mit der Wahl dieser Terminologie schon in einem Bezugssystem, in dem Autonomie als Gottvergessenheit und Gnadenlosigkeit übersetzt werden kann» (Ivi, p. 14).

¹⁷ Ivi, p. 13.

¹⁸ Condivido perfettamente, A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Vignate 2016, p. 31 (nota 83): «No será, por tanto, a partir de Carl Schmitt que Blumenberg llega por vez primera al problema de la secularización – como a veces suele creerse – sino con Bultmann». Naturalmente al nome di Bultmann va aggiunto quello di F. Gogarten, che nel 1953 – sempre sulla scia del problema della demitizzazione bultmanniana – aveva esplicitamente dedicato un intero studio al problema della secolarizzazione come problema teologico: F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 1966³ (cit. da Gutersloh 1987).

¹⁹ «Nicht die Säkularisierung selbst wird abgelehnt, sondern der Dienst, den sie als Argument der Rechtfertigung für die Bedeutung des Christentums innerhalb der Welt leisten soll. Die Weltlichkeit, die auf diese Weise nicht nur zugelassen und geduldet, sondern systematisch vorgesehen und als notwendiges Korrelat etabliert wird, kann sich solcher Einplanung in den Heilsplan ebensowenig widersetzen wie sie etwas dazu tun braucht, um eine Rolle zu spielen, die selbst nicht zu verstehen eben die Pointe dieser Rolle ist» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 13).

l'argomentazione: a partire da una prospettiva che conservava elementi cripto-cattolici, egli era criticato nel 1954 per la sua assolutizzazione teologica del concetto di grazia; ora egli rappresenta *tout court* il modello di quella sottile strategia teologica cristiana (“assolutistica”, perché dualistica e predestinazionistica) di riassorbimento della modernità secolarizzata all'interno del proprio piano teologico-metafisico, da cui va assolutamente difeso un punto di vista filosofico che vuole essere libero da qualsiasi presupposto o ipoteca confessionale. Non a caso, l'ampliamento e la sistematizzazione blumenberghiana della polemica oscilla tra l'identificazione, nella nozione di secolarizzazione, dell'idea più generica di debito culturale, riconoscibile in fondo in quasi tutta la tradizione liberale protestante tedesca, e l'identificazione dell'idea di paradossale *chance* per il rilancio dell'autentica natura dialettica della rivelazione, connessa ai più recenti sviluppi novecenteschi della riflessione teologica tedesca.

II. E. Voegelin e la modernità come gnosi

Un altro degli elementi che non hanno trovato particolare attenzione è poi il fatto che il riferimento primario che fa da premessa allo sviluppo dell'argomentazione blumenberghiana è, in realtà, la tesi di Eric Voegelin²⁰ per cui il mondo moderno sarebbe un'era “gnostica”, ovvero un'epoca in cui risorgerebbe pericolosamente vincitore il nemico originario della filosofia occidentale, cristiana.

²⁰ Eric Voegelin (Colonia 1901- Palo Alto 1985) era stato insegnante di sociologia e politica teorica all'università di Vienna dal 1928 al 1938, anno in cui fuggì per la minaccia della Germania nazista in Louisiana, dove spese il resto della propria carriera accademica, eccettuato proprio un periodo di insegnamento tra il 1958 e il 1968 all'università di Monaco, nella cattedra di scienze politiche che era stata di Max Weber. La sua riflessione, che prende le mosse da un interesse di natura politico-giuridica (fu allievo di H. Kelsen), si concentra, però, sin da subito sull'interpretazione dei totalitarismi novecenteschi, trovando una prima espressione originale in “*Le religioni politiche*” del 1938, in cui gli stati nazista e comunista venivano precocemente interpretati come fenomeni dal carattere precipuamente religioso. Già dalla fine degli anni '30, prendeva corpo l'idea di una teoria generale delle forme del diritto e di governo che intrecciasse elemento spirituale e carattere formale, con il monumentale progetto della *History of political ideas*. Nel 1945, nel corso di questo lavoro, però, Voegelin si imbatté nella lettura di Schelling e Vico, che, secondo la sua stessa testimonianza autobiografica [E. VOEGELIN, *Autobiographische Reflexionen*, München 1989], gli porgevano una “teoria del mito” di cui andava in cerca sin dall'inizio dei suoi studi, e che lo costrinsero ad una riformulazione complessiva dell'analisi. L'oggetto dell'indagine, dopo questa fondamentale svolta, non poterono essere più le “idee politiche”, che furono scoperte essere “mere abbreviazioni razionalizzate di precedenti esperienze mitiche e vitali nonché delle loro simbolizzazioni”, bensì “i simboli e i sistemi simbolici nei quali l'uomo ha dato espressione alle esperienze legate al contesto mitico-filosofico-religioso nel quale si trova inserito”. Dato che queste esperienze, tuttavia, non sono concesse fin dall'inizio, ma si evolvono e hanno a loro volta una storia, l'indagine che viene condotta su di esse deve intrecciare indissolubilmente teoria dell'ordine e storia. Il progetto di *Ordine e Storia*, la sua monumentale opera di ricostruzione del problema teologico-politico dell'ordine *nel suo sviluppo storico*, era quindi già *in nuce* presente nella mente di Voegelin quando egli, intanto, decise di pubblicare un testo che raccoglieva i primi frutti della nuova impostazione, in cui intrecciava teoria della rappresentanza, diritto e storia delle simbolizzazioni, quale *La nuova scienza politica* [*The New Science of Politics*, Chicago 1952], la cui importanza è fondamentale perché vi si trova la prima applicazione sistematica della categoria di “gnosi” ai fenomeni politici moderni, che sarebbe stata ripresa appunto in “*Ordine e Storia*” [*Order and History*, Baton Rouge 1956-1987]. Su E. Voegelin, ricordo gli studi italiani di G.F. LAMI (a cura di), *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma 1978. ID., *Trascendenza e Gnosticismo in E. Voegelin*, Roma 1979; ID., *Introduzione a Eric Voegelin*, Milano 1993; R. RACINARO (ed.), *Ordine e Storia in E. Voegelin*, Napoli 1989; M. NICOLETTI, Carl Schmitt e Eric Voegelin: *teologia politica e gnosi*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (eds.), *Storia e politica: Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2003, pp. 39-75, quindi il già citato P. CEVASCO, *Il corpo cristiano. Vico, Voegelin e l'idea di storia*, Soveria Mannelli 2009. In ambito tedesco, segnalò il volume collettaneo di M. LEY – H. NEISSER – G. WEISS (hrsg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003, O. PÖGGLER, *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*, Paderborn 2007; M. HENKEL, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 2010. Negli Stati Uniti, la prospettiva di Voegelin è, invece, oggetto di grande attenzione, cfr. solo E. WEBB, *Eric Voegelin, Philosopher of History*, Seattle 1981; J. BUSSANICH, *Eric Voegelin's Philosophy of Myth*, in «The European Legacy» 12, 2 (2007), pp. 187-198; L. TREPANIER – S.F. MACGUIRE (eds.), *Eric Voegelin and the Continental Tradition*, Columbia 2011.

Il rilievo dato alla tesi, che ora ci si propone di ribaltare e quindi confutare drasticamente, suggerisce il fatto che la sua chiamata in causa non avvenga affatto perché considerata secondaria, marginale o particolarmente grossolana, ma al contrario proprio perché essa poteva aver esercitato un certo fascino o una certa presa concettuale anche su Blumenberg. Come già sottolineato nei precedenti capitoli, egli era infatti partito proprio dall'individuazione nella gnosi (sulla scia dell'interpretazione di Jonas) di quel modello di radicalizzazione dualistica dell'esperienza dell'estraneità al mondo e della "esposizione" all'evento, non solo paragonabile alle tensioni più profonde del pensiero heideggeriano, ma in qualche modo riviviscente nel nichilismo moderno, come l'accostamento a Kafka ed Eliot dimostra. Pur nella consapevolezza che questa tesi non fu mai apertamente sostenuta nei suoi testi, si può però osservare che quindi l'idea di una modernità "gnostica" rispondeva ad alcune delle sollecitazioni più profonde che avevano animato l'indagine originaria.

Si consideri, del resto, come il percorso e l'orizzonte delle domande di Voegelin fosse peculiarmente vicino a quello iniziale di Blumenberg, dal momento che anche questi era partito dal bisogno di ricostituire la storia delle idee politiche a partire da una riconsiderazione del loro fondamento *mitico-simbolico* ed *esistenziale*, ossia quelle visioni del mondo che esprimono un rapporto tensivo con il fondamento non rappresentabile oggettivamente. La riflessione di Voegelin si concentra intorno alle cause della deriva nichilistica, de-teologizzata e totalitaria (che il Novecento, dunque, porterebbe a piena manifestazione) dell'età moderna, e intende ricondurle ad una deformazione dell'autentico rapporto con la verità, che non può essere quello della mera "conoscenza" intellettuale. In termini più specifici, Voegelin ritiene infatti che la violenza politica dipenda proprio dalla pretesa – che egli definisce gnostica, come vedremo – di appropriarsi e di disporre del divino, ossia di "realizzare" il sacro in terra: per questo l'apparente secolarismo è, in realtà, profondamente religioso, nel senso della costruzione di un universo simbolico che deve esprimere ed esaurire l'assolutezza del senso, divinizzando il presente e la storia. Perciò, questa crisi contemporanea (originata però da un'istanza presente già agli albori della modernità) non sarebbe altro che una indebita "immanentizzazione dell'*eschaton*"²¹.

Il rapporto autentico con la verità, che riconosce la dimensione di passività umana rispetto al vero e perciò la trascendenza costitutiva che lo rende oggetto di continua ricerca, è infatti perfettamente rappresentato dalla dottrina teologica cristiana, per la quale Dio si *rivela* nella storia, legittima la sua rappresentazione simbolica facendosi carne, ma al contempo eccede la storia come pienezza di senso ulteriore e indisponibile alla pretesa dell'assoluta conoscenza umana. Rispetto alla visione del mondo "ingenua" e "oggettivante" delle religioni antiche, in cui il divino e il rapporto con l'ordine teologico in cui l'uomo è inserito venivano restituiti in senso cosmologico, ebraismo e cristianesimo rappresentano la rivelazione della verità divina come *trascendenza*, e quindi per la prima volta permettono di esperire la radicale finitezza dell'esperienza umana, aperta sul suo fondamento estatico, inafferrabile, che non permette un'oggettivazione idolatrica del divino. La verità della trascendenza è la condizione del ripensamento critico della statica cosmo-teocrazia fondata sugli idoli, che permette un "esodo" dalla prigione politeista e dalla civiltà naturale verso un'esistenza temporale lineare e "ordinata", sempre teologicamente fondata, eppure simultaneamente non apologetica dell'esistente, ma razionale, dinamica, *libera*, *demitizzata*²². Solo questa dimensione, infatti, permette di uscire dall'eterno ritorno dell'uguale dei cicli naturali, dal commercio rituale con la natura, e di dischiudere l'orizzonte della ricerca individuale e intellettuale proprio dell'umanità, ovvero la tensione e la responsabilità verso un Senso mai pienamente posseduto. Nelle religioni bibliche è da ricercarsi quindi l'origine e la condizione di possibilità della storia, come orizzonte aperto e lineare in cui è

²¹ E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago 1952, ora in *CW 5: Modernity without Restraint*, Columbia 2000, pp. 75-242.

²² «[...] by de-divinization shall be meant the historical process in which the culture of polytheism died from experiential atrophy, and human existence in society became reordered through the experience of man's destination, by the grace of the world-transcendent God, toward eternal life in beatific vision» (E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 175) La riflessione sul potere demitizzante del cristianesimo deriva anche da un confronto costitutivo con il pensiero teologico di Rudolf Bultmann, con cui Voegelin ebbe un dialogo epistolare.

rimesso all'individuo il rapporto autentico con Dio, ossia la chiamata all'esistenza mediante la fede, in cui la vita umana si concepisce come compimento o defezione dall'ordine rivelato, come responsabile e partecipe di esso, e per questo si pensa come in un flusso di eventi che ha il proprio perno nel presente come libertà di *fare storia*²³. Ciò può corrispondere solo ad un mondo in cui non si può vedere, conoscere, e quindi assicurare e celebrare alcun senso assoluto degli eventi; e dunque conseguentemente corrisponde ad un politico anti-totalitario²⁴.

Nel momento in cui questo rapporto viene oggettivato e reso disponibile alla coscienza come suo dominio, nel momento in cui la conoscenza derivante dalla fede diventa conoscenza oggettiva, assoluta e impersonale, l'apertura del soggetto diventa gnosi e chiusura, ossia possesso e identificazione del divino, o, detto altrimenti, avviene la trasposizione dell'orizzonte ultimo di senso – *l'eschaton* – in dimensione immanente, storica. L'interpretazione voegeliniana dell'*eschaton* cristiano come ulteriorità meta-storica, verità o dis-velamento della trascendenza, che restituisce evidentemente un profondo debito heideggeriano²⁵, significa separare nettamente il piano della realtà naturale e oggettiva da quello della verità etico-politica dell'esistenza: memore probabilmente anche della lezione bultmanniana²⁶, qualsiasi immagine conchiusa della storia ne farebbe un oggetto di conoscenza naturale e ne annullerebbe il senso esistenziale, ovvero la chiamata alla responsabilità nella conoscenza. La gnosi oggettiva l'immagine della storia cristiana, fa del Regno di Dio escatologico non

²³ Cfr. E. VOEGELIN, *Order and History: Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956, ora in *CW Vol. 14* Columbia 2000: pp. 167-186, in cui egli ripercorre la genesi del senso della storia a partire dalla rivelazione biblica, quindi dalla religione di Israele: «Without Israel there would be no history, but only the eternal recurrence of societies in cosmological form». Il progetto presumeva poi di proseguire fino al cristianesimo come massima esperienza di equilibrio tra storicità e ordine: «Christianity is the one movement in history in which the evocative reality of cosmic analogy and the philosophical freedom of the person to contemplate this evocative reality entered into a union that achieved the greatest possible balance between the two» (T. A. HOLLWECK – E. SANDOZ, *General Introduction to the Series*, in E. Voegelin, *History of Political Ideas*, Vol. I., in *CW vol. 19*, Columbia 1999, p. 24). Cfr. anche J.C. HERNDON, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, Columbia 2007.

²⁴ Solo successivamente al superamento della “forma cosmologica” di rappresentazione dell'ordine, basata ancora sulla “compattezza” del mito, in cui l'uomo incontra il sacro nel mondo sotto forma di potenze naturali (le divinità infracosmiche), e con il raggiungimento di un'esistenza immediatamente sotto il governo di un Dio onnipotente, invisibile e meta-cosmico proprio di Israele dopo l'esodo, si può pensare qualcosa come la storia vera e propria, ovvero un orizzonte di senso aperto al futuro, de-sacralizzato dal rapporto con il trascendente. La rivelazione biblica è “origine di storia”, perché mostra la provenienza escatologica della chiamata divina e piega la natura umana e la sua temporalità, curvate su sé stesse, ad aprirsi verso di essa. Per Voegelin, la scoperta di un al di là del tempo, cioè della trascendenza, è ciò che consente di interpretare autenticamente la chiamata all'esodo di Israele, che altrimenti rimarrebbe legata alla configurazione cosmologica precedente. La vera fede è l'atto estatico in cui si compie un “*esodo spirituale*”, accedendo a quella realtà ulteriore che relativizza l'ambito storico e politico umano: non bisogna intendere questo esodo come un fatto storico e politico, come un bisogno di instaurare il Regno di Dio qui in terra. «The Kingdom of God lives in men who live in the world, but it is not of this world. The ambiguity of Canaan has ever since affected the structure not of Israelite history only but of the course of history in general» (E. VOEGELIN, *Order and History: Israel and Revelation*, cit., p. 154).

²⁵ Per una restituzione del rapporto con Heidegger, cfr. D. WALSH, *Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse*, in L. Trepanier – S.F. McGuire (eds.), *E. Voegelin and the Continental Tradition*, Columbia 2011, pp. 166-191.

²⁶ «Die Wirklichkeit des geschichtlichen Menschen ist daher nie eine abgeschlossene wie die des Tieres, das immer ganz das ist, was es ist. Die Wirklichkeit des Menschen ist eine Geschichte, d.h. sie steht ständig vor ihm, sodass man sagen kann: Zukünftigsein ist die Wirklichkeit, in der der Mensch steht. In der Geschichte der Menschheit wird das daran deutlich, dass der geschichtliche Sinn eines Ereignisses immer erst von seiner Zukunft her verständlich wird. Die Zukunft gehört wesentlich zum Ereignis. Erst vom Ende der Geschichte aus ist daher der Sinn geschichtlichen Geschehens endgültig zu verstehen. Da aber ein solcher Rückblick vom Ende aus für menschliche Auge nicht möglich ist, ist auch eine Philosophie, die den Sinn der Geschichte zu verstehen trachtet, nicht möglich. Vom Sinn der Geschichte läßt sich nur reden als von Sinn des Augenblicks, der als Augenblick der Entscheidung sinnvoll ist» (R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in «Archivio di Filosofia», Padova 1961, pp. 19-26).

il modello ideale cui si richiama l'esistenza della fede, ma un evento storico che può e deve essere realizzato sulla terra, il che comporta l'affacciarsi di un nuovo processo di divinizzazione e teologizzazione del *saeculum*, nonché la riattivazione di teologie civili totalitarie che dispiegano violenza e meccanismi di controllo sulle masse²⁷.

La riflessione del primo Blumenberg, attirata dalla modalità teologica cristiana di radicalizzazione dell'esperienza della finitezza, di espressione di una modalità "autentica" di rapporto con il senso (cui naturalmente si contrappone sempre l'inautentico della pretesa teoretica filosofica) pare profondamente consonante con Voegelin. Il tentativo di entrambi pare essere quello di salvaguardare l'unità di principio teologico e principio antropologico, nell'idea di una tensione dell'esistenza tra due poli reciprocamente implicantesi: il cristianesimo è assunto come modello di perfetto "equilibrio" esistenziale tra decostruzione "pneumatica" (ossia derivante dalla rivelazione spirituale di Dio) dell'esistenza, che viene aperta dalla rivelazione di un'eccedenza destabilizzante e storicizzante, e bisogno noetico di ordine e di costruzione simbolica di senseatezza. Il punto focale della convergenza è quindi la categoria di mito: solo la dimensione simbolica o inconcettuale può articolare questo rapporto tensivo e inassicurato tra il polo della trascendenza e quello umano. L'indagine sul mito parte in fondo dal bisogno di restituire la senseatezza depotenziata e non assicurata della fede, che articola un rapporto con il divino che non può essere né reso muto (pena la perdita del bisogno antropologico di risposte), né restituito oggettivamente sotto il profilo della certezza. Si ricordi, inoltre, come Voegelin costruisca l'intera propria riflessione sul rapporto tra simbolizzazioni, ordine e storia intorno ai perni fondamentali di Agostino, Vico e Schelling: anche sotto questo profilo, non si può non notare la convergenza di interessi storico-filosofici.

La denuncia voegeliniana della gnosi non implica solo quella di un'indebita immanentizzazione della trascendenza, ma soprattutto la perdita del bilanciamento del rapporto tra ordine e storia, rapporto che è presente in tutte le simbolizzazioni religiose. L'errore gnostico non è, infatti, solo quello di far prevalere l'ordine sulla storicità, instaurando un Regno dell'Uomo, ma anche e soprattutto confidare irrazionalmente in una possibilità di divinizzazione di sé che è origine di caos e disordine, ossia che decostruisce qualsiasi fondamento d'ordine presente, in nome di uno utopico e futuro. Qui si dispiega la logica dialettica che governa la ricerca del bilanciamento voegeliniano, e la logica della sua condanna dell'eresia come rottura dell'equilibrio ortodosso della tensione tra Dio e uomo. Si osservi attentamente, infatti, come il pericolo di una "gnosi" è in realtà da sempre presente e interno alla tradizione cristiana, non essendo altro che quell'oggettivazione inautentica di ciò che è creduto, la quale è comunemente chiamata superstizione o magia, e secondo cui si pretende di osservare storicamente (miracoli, profezie, etc.) ciò che si pone solo sul piano dell'e-sistenza, cioè la tensione verso Dio. In questa maniera Voegelin può formalizzare una dialettica tra ortodossia ed eresia che ripete l'alternativa tra autoafferramento autentico ed inautentico heideggeriano e bultmanniano. Se infatti la fede autentica è pensata come su un piano di realtà differente da quello storico, qualsiasi proiezione del disegno di salvezza nel tempo risulta un'indebita immanentizzazione, o un'ingenuità "mitica", dal sapore nuovamente cosmologico, incapace di riconoscere la verità metafisica del vero Dio. Ciò significa che già nell'idea biblica di un'azione efficace di Dio, o nella credenza profetico-apocalittica nell'irruzione di un potere storico soprannaturale o provvidenziale che spazzi via il male, le istituzioni terrene vengono pericolosamente svuotate di senso e viene meno la capacità critica della ragione di riconoscere il limite insuperabile della natura umana, insieme alla possibilità di costituirsi in un ordine giusto e aprirsi alla dimensione dell'esistenza aperta alla trascendenza. La forma simbolica specifica della fede gnostica allora è già la letteratura apocalittica, e il «continuo dei movimenti

²⁷ «The problem of an eidos in history, hence, arises only when Christian transcendental fulfilment becomes immanentized. Such an immanentist hypostasis of the eschaton, however, is a theoretical fallacy. The course of history as a whole is no object of experience; history has no eidos, because the course of history extends into the unknown future. The meaning of history, thus, is an illusion; and this illusionary eidos is created by treating a symbol of faith as if it were a proposition concerning an object of immanent experience.[...] The attempt at immanentizing the meaning of existence is fundamentally an attempt at bringing our knowledge of transcendence into a firmer grip than the *cognitio fidei*, the cognition of faith, will afford» (E.VOEGELIN. *The New Science of Politics*, cit., pp. 185-186, 189).

metastatici non è mai stato interrotto, penetrando il cristianesimo nella gnosi, nel marcionismo e una quantità di eresie antinomiane, nonché è stato assorbito dal Cristianesimo stesso attraverso l'A.T., *l'attesa della seconda parusia paolina e l'Apocalisse di san Giovanni*²⁸, fino a riesplodere con il dispositivo storicizzante millenaristico di Gioacchino da Fiore²⁹.

Anche questo aspetto è straordinariamente interessante visto dalla prospettiva bumenberghiana, perché in realtà identifica il principio gnostico di rottura dell'equilibrio con la dottrina profetica e pneumatica dell'intervento miracoloso di Dio: la dottrina del carisma, ossia il credo nell'azione onnipotente e arbitraria di Dio, origina una fede *metastatica*³⁰, cioè *corrosiva e distruttiva dell'assetto onto-teologico*, che rompendo l'equilibrio tra ordine e storia, provoca la nichilistica pretesa di distruzione dell'esistente per lasciar posto a Dio, implicando il dissolvimento del ruolo teorico-critico della ragione nel credo irrazionale. Anche Voegelin riconosce cioè nella dottrina apocalittico-carismatico-escatologica paolina l'origine di uno squilibrio storicizzante e secolarizzante del rapporto tra ordine e storia, che produce la crisi del sistema razionale teologico-filosofico, quindi la rottura del fondamento d'ordine occidentale cattolico, di cui sono massimamente responsabili Lutero e la riforma protestante³¹. La modernità sarebbe allora gnostica proprio a causa dell'insinuarsi di questo morbo

²⁸ «[...] the continuum of metastatic movements has never been broken. It massively surrounds, rivals, and penetrates Christianity in gnosis and Marcionism, and in a host of gnostic and antinomian heresies; and it has been absorbed into the symbolism of Christianity itself through the Old Testament, as well as through the Revelation of Saint John. Throughout the Middle Ages, the Church was occupied with the struggle against heresies of a metastatic complexion; and with the Reformation this underground stream has come to the surface again in a massive flood—first, in the left wing of the sectarian movements and then in the secular political creed movements that purport to exact the metastasis by revolutionary action» (E. VOEGELIN, *Order and History: Israel and Revelation*, cit., p. 508 [tr. it. cit. *Israele e la Rivelazione*, Milano 2009, p. 534]).

²⁹ Il personaggio principale di questa svolta epocale è Gioacchino da Fiore, il quale rompe l'equilibrio del cattolicesimo agostiniano e dell'autentica fede, imponendo una nuova immanentizzazione dell'*escathon*, applicando il simbolo della Trinità alla storia: l'imminente ultima era dello Spirito, o giovannea, avrebbe dovuto mettere fine all'attesa della seconda parusia e inaugurare il Regno finale dei santi. Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 185-188, e ID., *Order and History, Vol. IV, The Ecumenic Age*, Baton Rouge 1974, ora CW 17, Columbia 2000, p. 335.

³⁰ «I shall introduce, therefore, the term metastasis to signify the change in the constitution of being envisaged by the prophets. And I shall speak of metastatic experiences, of metastatic faith, hope, will, vision, and action, and of metastatic symbols that express these experiences» (E. VOEGELIN, *Order and History: Israel and Revelation*, cit., p. 506). Il filosofo vuole evidenziare così la potenza auto-distruttiva che si produce autonomamente all'interno dell'assetto onto-teologico in cui si attiva questa fede *virale*: essa, cioè, è la negazione ontologica delle condizioni di esistenza del mondo.

³¹ Da cui deriva, anche in questo caso, un rapporto ambivalente nei confronti di Agostino, restituito come esperienza apicale di un ordine della storia e della storicità dell'ordine (cfr. M. NICOLETTI, *Carl Schmitt e Eric Voegelin: teologia politica e gnosi*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (eds.), *Storia e politica: Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2003, pp. 39-75], ma allo stesso tempo paradossalmente all'origine della fortuna dei movimenti apocalittici medievali, per la permanenza di un elemento escatologico nell'idea di *saeculum senescens*, la cui idea non era inoltre sufficiente a rispondere al bisogno di pienezza mondiale della nuova umanità moderna: «The main Church had accepted Augustin's symbolization of the present, post-Christ period as the *saeculum senescens*, as the time of waiting for the Parousia and the eschatological events, while the more fervent expectations were pushed to the sectarian fringe of apocalyptic and Gnostic movements. By the twelfth century A.D., this inconclusive arrangement had experientially outlived itself. The western empire of the crusades, of the new religious orders, and the cathedral schools, of cities in growth and national kingdoms in formation, could hardly leave the witness of the age unaware that a meaning in beyond a mere waiting was being constituted in history» (E. VOEGELIN, *The Ecumenic Age*, cit., p. 335). Arretrando, questa stessa ambivalenza varrà anche e soprattutto per la figura di Paolo di Tarso, che in *The Ecumenic Age* verrà considerato all'origine della stessa crisi gnostica. Cfr. E. VOEGELIN, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 333-339. Faccio notare come *The Ecumenic Age* rappresenterà per la critica un momento di crisi del pensiero voegeliniano, soprattutto nel suo rapporto con il cristianesimo, sempre più marginale all'interno di un impianto ecumenico di ricostruzione dei processi storico-religiosi di "scoperta" della storicità. A latere, si potrebbe suggerire qui un confronto con le tesi di C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig 1942, 1954² che permette di gettare un ponte con la – qui sacrificata – polemica di Blumenberg con Schmitt. Anche in "Terra e Mare" (1942),

“apocalittico” e “gnostico”, che permetterebbe di comprendere la segreta connessione e reciprocità tra la pretesa nietzschiana di negare qualsiasi fondamento trascendente alla ragione, asservendola alla volontà di potenza umana, e la pretesa hegeliana di entrare nel regno del sapere assoluto che nella storia scopre come unico senso il proprio “divino” divenire. In effetti, il pensatore si richiama, per l’idea di una gnosi moderna, non a una tesi di tipo storico-religioso, piuttosto ad un’intuizione unitaria che riprende dalle suggestioni di Von Balthasar sul prometeismo³², di De Lubac e Löwith sull’importanza di Gioacchino da Fiore nella genesi della modernità³³, nonché dalla tesi di Christian Baur che definiva la filosofia di Hegel una grande gnosi o risoluzione del cristianesimo in filosofia o pensiero speculativo³⁴.

Ciò che qui interessa sottolineare è però che la restituzione del cristianesimo come fenomeno di decostruzione della cosmologia-politica del mito e della metafisica greca, dà apertamente luogo ad una

infatti, il Leviatano era il simbolo della rivoluzione demoniaca, l’allegoria del mare, ovvero di quelle forze geopolitiche marittime, che, scatenatesi con la riforma protestante (e precisamente proprio con il calvinismo anglo-olandese), hanno tentato la conquista dell’ordine mondiale per imporre la propria concezione anarchica dello spazio comune come luogo del libero commercio, provocando la guerra totale contro quelle forze di terra – madre del diritto e della storia – che rappresentano invece la custodia dell’ordine tradizionale. Schmitt legge in questa esplosione del conflitto universale la lotta tra i mostri presenti nel libro di Giobbe, Benemoth e Leviatano, e quindi l’avverarsi apocalittico della liberazione delle forze demoniache nel mondo prima della fine di questo: in ciò è evidente la vicinanza delle tesi di Voegelin sulla natura deformata e anarchica della modernità, vero regno della violenza e del caos rivoluzionario, originatosi con l’esplosione del movimento calvinista. In entrambi, la grazia irresistibile e gratuita della predestinazione protestante è l’elemento anarchico che non permette l’assicurazione teologico-politica della *terra*, ovvero il mondo dell’ordine e della legge; la grazia predestinata è l’iper-secolarizzante esperienza storica del dono dello spirito, che disseminando l’assoluto non consente una garanzia politica della giustizia e del senso, ma produce una pretesa iper-democratica, iper-liberale e violenta di superamento delle differenze naturali e sociali in chi lo possiede. D’altra parte, pur se condividendone l’impostazione conservatrice (se non reazionaria), è anche possibile notare differenze non di poco conto nella restituzione della soluzione al problema della modernità. Schmitt infatti pensa infatti ad un *katechon* politico che possa frenare lo scatenarsi apocalittico delle forze del male, e quindi ad una decisione d’ordine contro-rivoluzionaria che trattienga dalla distruzione del mondo. In questo senso, l’individuazione del *katechon* nello stato o nell’impero, forza provvidenziale e teologicamente fondata che salva dall’annientamento provocato dal nemico, è l’esito che non può non porre interrogativi sull’ambigua violenza autoritaria e reazionaria nella soluzione schmittiana. Voegelin, invece, in maniera del tutto anti-apocalittica sembra ritenere ottimisticamente che il fenomeno gnostico-rivoluzionario, inasprendosi sempre più nei regimi totalitari, finisca inevitabilmente per svelare il suo volto demoniaco ed esaurire la sua capacità di persuasione nei confronti del mondo moderno. In questo senso, il compito della ricostruzione di un assetto d’ordine giusto, non è affidato all’intervento radicale – eccezionale – del potere frenante, ma deve avvenire come rinascita della cultura giuridico-filosofica: è un compito lasciato al filosofo-politico, o allo stesso sguardo dello storico, che deve recuperare *anamneticamente* l’origine perduta ed occultata dall’esperienza gnostica, per ricostruire le basi di uno stato giusto.

³² A proposito dell’ipotesi sul segreto gnostico della modernità, Voegelin stesso ammette di non esserne il primo autore, ma di essersi imbattuto nel problema quando lesse il *Prometheus* di Hans Urs von Balthasar (1905-1988), del 1947. L’idea di un principio prometeico all’interno della matrice filosofica dell’idealismo tedesco, espressa anche nell’*Apocalisse dell’anima tedesca* (1937), dove era unita alla riflessione generale su gnosi e chiliasmo come le due sfide che sin dal medioevo minacciavano l’unità e l’equilibrio della cristianità, è esplicitamente la miccia che accende il motore della ricerca voegeliniana sulla natura della modernità. Voegelin in una lettera del maggio del 1950, ringrazia esplicitamente von Balthasar per aver stabilito quei principi che sarebbero stati i modelli del lavoro della “Nuova scienza politica”. Cfr. *lettera di Voegelin a Von Balthasar, 20 Maggio 1950*, citata in S. ROSSBACH, *Understanding in Quest of Faith: the Central Problem in Eric Voegelin’s Philosophy*, in HAMERTON-KELLY (ed), *Politics and Apocalypse*, pp. 219-261, qui p. 231

³³ Cfr. K. LÖWITH, *Von Hegel Zu Nietzsche*, Stuttgart 1939, 1945², trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1949; DE LUBAC, *La Posterità Spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 1979-1981, tr. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da fiore*, 2 vol., Milano 1982-1984.

³⁴ «A penetrating analysis, supported by the formidable historical apparatus of a competent theologian, was conducted by Christian Baur, in his *Die christliche Gnosis of 1835*, in which he placed Hegel’s *Religionsphilosophie* in the context of the Gnostic movements since antiquity» (E. VOEGELIN, *CW Vol.18, Order and History, Vol. V In search of order*, Columbia 2000, p. 68).

giustificazione teologico-politica della verità d'ordine (cattolica)³⁵, ora contrapposta all'immanentizzante delirio di realtà gnostico, brutale tentativo di insubordinazione umana all'ordine del creato, che confonde il duplice piano dell'esistenza umana, storico e teologico. Qui si svela l'altro lato della medaglia della riflessione del pensatore tedesco, che risulterà problematico per Blumenberg: riconoscere questo equilibrio vuol dire riconoscere anche dal punto di vista politico la verità del fondamento teologico-politico della religione cristiana³⁶ come religione universale e razionale: contemporaneamente, cioè, il discorso ricade inevitabilmente in un'assicurazione del politico nella struttura dell'essere, cui la tradizione cristiana ha dato accesso e che essa custodisce.

La condizione apparentemente de-teologizzata moderna, privandosi del riconoscimento di qualsiasi ordine metafisico o verità religiosa, si è esposta con ciò alla perdita del vero fondamento d'ordine e ad una corrispettiva drammatica distruzione nichilistica delle basi del vivere sociale, di cui tanto l'illuminismo, il positivismo, il marxismo e persino la democrazia laica sarebbero espressione³⁷. Ciò che la tematizzazione della gnosi vuole evidenziare è precisamente il fatto che il moderno non è pensabile solo come rifiuto o arretramento rispetto al cristianesimo, quanto piuttosto avrebbe la pretesa di superarlo-inverarlo, ossia ne sarebbe una deviazione perversa, con l'idea di tramutare definitivamente *la fede in conoscenza – e quindi possesso* – del divino. L'energia storica liberata da questa secolarizzazione della salvezza diventa pericolosa, allora, perché *distruittiva dell'assetto onto-teologico, ossia dell'ordine politico*: lo gnostico è un rivoluzionario, che tenta di portare il Regno finale subito, con la spada³⁸, arrogandosi il possesso dello Spirito, che impedisce qualsiasi confronto critico con gli altri³⁹ e impone la lotta contro quelli stessi che trattengono il mondo nel Regno delle tenebre. La pretesa utopica di conoscere il senso della Storia e di poterlo realizzare

³⁵ Mi pare, allora, che la fondamentale operazione di de-ellenizzazione del *kerygma* operata da Bultmann diviene per il pensatore di Colonia solo una polemica contro la dottrinalizzazione e la sclerotizzazione dei simboli dell'autentica fede, che rischiano di convertirsi in oggetti idolatrici di un credo cosmologico-gnostico. L'equilibrio tra ordine ed evento sarebbe infatti sempre sull'orlo di una "caduta" nell'immanenza se l'irruzione pneumatica della rivelazione venisse pensata biblicamente come carisma storico: la teofania, se interpretata come chiamata irriducibilmente singolare, come elezione personale e mai universale, creerebbe un problema difficilmente eludibile per la restituzione del *kerygma* in struttura onto-teo-logico-politica.

³⁶ Voegelin fonda infatti la possibilità di un ordine "divino" in terra (per quanto non idolatrico) sulla legge di mediazione tra umano e divino che è simboleggiata dall'evento dell'Incarnazione, in cui il divino si offre in carne (simboli e segni storici) alla mente dell'uomo e consente un rapporto di mediazione pubblica. In questo senso, si può dire che Voegelin costruisca la sua teoria dell'ordine "aperto" – per quanto teologicamente fondato e assorbito in una verità superiore conclusa – della storia e del politico sulla tangenza tra senso e storia che *solo* la religione cristiana ha rappresentato compiutamente, per quanto il rapporto tra Dio e uomo sia iscritto nell'ordine cosmologico della creazione. Mi sembra di poter dire quindi che l'esigenza teologico-politica di assicurazione sacrale dell'ordine finisca per prevalere sulla stessa dimensione storica assoluta dell'evento dell'Incarnazione, la quale viene piuttosto interpretata come legge di mediazione tra eterno e storia presente eternamente in Dio e che si è solo esemplificata nell'apparizione storica di Cristo. In continuità con Schmitt, Voegelin distingue piano storico e piano trascendente, governo secolare e piano religioso, secondo la gelasiana e medievale teoria dei due regni, e in questo neutralizza il potenziale apocalittico della teologia della storia agostiniana delle due *civitates*: il teologico-politico voegeliniano rimane assicurazione di un'esistenza storica giusta, l'ambito dell'amministrazione secolare voluta da Dio, e quindi prefigura una violenta logica antidemocratica dell'esclusione del diverso, del nemico, identificato appunto con l'anarchico principio gnostico incarnato dalle tendenze progressiste, socialiste e rivoluzionarie. Oltre al già ricordato M. NICOLETTI, Carl Schmitt e Eric Voegelin: *teologia politica e gnosi*, cit., cfr. T. GONTIER, *From "Political Theology" to "Political Religion"*: *Eric Voegelin and Carl Schmitt*, «The Review of Politics» 75, 1 (2013).

³⁷ Cfr. anche E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975

³⁸ Lo zelo, dunque, sarebbe l'autentica essenza della gnosi moderna.

³⁹ «They are impermeable to argument and have their answers well drilled. Suggest to them that they are unable to judge in such matters, and they will answer, "God hath chosen the simple." Show them convincingly that they are talking nonsense, and you will hear "Christ's own apostle was accounted mad." Try the meekest warning of discipline, and they will be profuse on "the cruelty of bloodthirsty men" and cast themselves in the role of "innocency persecuted for the truth." In brief: the attitude is psychologically iron-clad and beyond shaking by argument» (E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 199).

libera l'uomo dal riconoscimento dell'ordine naturale e istituzionale della società umana quanto dall'appartenenza etnica o religiosa; l'idea di una natura umana ora esente dal peccato originale permette un accoglimento universale di tutti gli uomini sotto un'impossibile pace universale⁴⁰, in realtà ricercata tramite uno stato di continua conflittualità, poiché la condizione inevitabilmente limitata dell'esistenza fa loro resistenza. Per questo, l'impossibile adempimento istantaneo del Regno diviene programma di azione anarchico-dialettica, che vuol far nascere miracolosamente il nuovo ordine semplicemente provocando le macerie del vecchio, secondo un tipico movimento cristologico di "morte – resurrezione"⁴¹.

Voegelin sa evidenziare acutamente la "sacrale" violenza dispiegata da questo gesto di "superamento" del limite umano, additando in esso la radice nichilistica di tutta la cultura moderna. In essa si congiungono illuminismo, anarchia, marxismo, socialismo riformista, paralleli nel testimoniare lo stesso "fideistico" processo di auto-annichilimento, definito come vero e proprio "salto mistico" nel nulla⁴². Illuminante è l'esempio del marxismo, dove non solo nell'inversione della dialettica hegeliana si legge il compimento della traiettoria anti-teorica del principio gnostico⁴³, ma pure la prassi rivoluzionaria si dispiega espressamente come dissoluzione di qualsiasi ordine, cioè nel terrorismo, nel divieto di dialogo con le istituzioni, nella polemica anti-progressista.

In questa luce, la sconfessione voegeliniana del moderno rappresenta evidentemente il supremo rinnegamento della sua auto-comprensione stessa, sottintendendo nel riconoscimento della secolarizzazione il "nulla di nuovo sotto il sole" dell'Ecclesiaste e l'*impossibilità reale* che l'esistenza si possa liberare della chiamata all'ordine divino senza ingannarsi, degenerare e auto-sopprimersi. Egli, rispetto al movimento moderno di secolarizzazione, propone una teoria iper-conservatrice dell'anamnesi con la quale il mondo sull'orlo dell'autodistruzione sappia recuperare ermeneuticamente l'origine corrotta e sradicata dalla pretesa carismatica gnostica: anzi questa anamnesi è la teoria *stessa* della secolarizzazione, come ricongiunzione rammemorante alla propria radice di ciò che pretende di essere del tutto autonomo e autofondato. È proprio in questo punto che le affinità rintracciate con la prospettiva giovanile di Blumenberg devono aver condotto questi a far precipitare in una crisi generale l'impianto della sua ricerca originale. Come si può accettare tale violentissima demonizzazione dell'orizzonte moderno, *in primis* del sogno illuministico? Come evitare che ciò non si trasformi in una filosofia confessionale dai tratti meramente apologetici?

Il riferimento a Voegelin mi pare che chiarisca notevolmente la necessità e l'urgenza biografica di scrivere una difesa della *Legittimità dell'età moderna*. Essa rappresenta coerentemente uno dei

⁴⁰ «Since this will be a spiritual kingdom, it cannot be established "by human power and authority". [...] the Saints should associate in church societies and corporations according to the Congregational way; "and then shall God give them authority and rule over the nations and kingdoms of the world." [...] The Spirit itself will call and gather a people "and form them into several less families, churches and corporations"; and only when these spiritual nucleuses have sufficiently multiplied shall they "rule the world" through assemblies "of such officers of Christ, and representatives of the churches, as they shall choose and delegate". [...] These policies were pursued as a matter of principle, on the basis of Gnostic dream assumptions about the nature of man, about a mysterious evolution of mankind toward peace and world order, about the possibility of establishing an international order in the abstract without relation to the structure of the field of existential forces, about armies being the cause of war and not the forces and constellations which build them and set them into motion, etc. The enumerated series of actions, as well as the dream assumptions on which they are based, seem to show that the contact with reality is at least badly damaged and that the pathological substitution of the dream world is fairly effective.» (E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 208, 228).

⁴¹ Cfr. E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, cit., pp. 230-231: «The total destruction to the point of amorphism is the intramundane counterpart to the spiritual "death to the world" and to the sanctification of life in preparation for the redeeming grace in death. The intramundane annihilation, however, does not do away only with the world that is to be destroyed; it also engulfs the personality of the revolutionary himself. For the revolutionary his action means his death to the life in the old world, but, unlike the Christian, he will not see the paradise of the future. [...]».

⁴² «Bakunin has sounded the depth of negative existence and understood the mystical leap from the world into paradise.[...] Finally, these pages open a general insight into the nature and function of destructiveness in society [...] We are faced by the mystery of evil in history» (Ivi, pp. 230, 232).

⁴³ Cfr. Ivi, pp. 240-272.

possibili esiti ideologico-politici del dispositivo logico che lo stesso Blumenberg aveva condiviso da giovane, immerso in un ambiente culturale cattolico in cui il riconoscimento del nichilismo moderno ribadiva l'esigenza di un'ermeneutica rammemorante delle risorse della tradizione teologica. Proprio per questo, esso può diventare il riferimento chiarificatore di un'intera atmosfera culturale, sebbene ora come testimonianza esemplare del pericolo interno di assicurazione ideologica, da cui ci si deve liberare per evitare debiti o ipoteche di tipo teologico. Non è un caso che l'indagine successiva non insisterà più sul rapporto tra moderno e crisi nichilistica dei valori: l'orientamento di Blumenberg legge il problema sotto un altro profilo di necessità. Considerato nella sua complessità, quello con Voegelin è perciò un confronto che non attiene semplicemente alla natura del moderno e a uno degli interessi del filosofo, ma piuttosto ad un chiarimento sui presupposti teorici *tout court* dell'indagine su mito e metafora, su nichilismo e grazia, ossia della sua indagine principe. Senza la ricostruzione del percorso giovanile, la tesi della *Legittimità* perde proprio questo fondamentale spessore biografico e teorico, perde la possibilità di una complicazione della tesi blumenberghiana come rovesciamento e rilancio delle posizioni con cui si confronta e da cui risulta debitrice.

III. Il capovolgimento della tesi voegeliniana: la modernità come superamento della gnosi

La scommessa del presente lavoro è che la tesi della *Legittimità dell'età moderna* non sia in realtà altro che la riorganizzazione e la riformulazione sistematica dei materiali di studio precedenti, dettata dal bisogno di chiarire definitivamente le conseguenze da trarne sul piano della concezione della moderna razionalità e del suo rapporto di ambigua dipendenza dai dispositivi teologici cristiani. Il fatto che essa si configuri come controargomentazione rispetto a Voegelin non nasconde il fatto che si tratti di un'occasione per riprendere e rilanciare le considerazioni sulla genesi della modernità già precedentemente sviluppate, sebbene ora presentate diversamente nei termini voegeliniani del rapporto con la gnosi.

Innanzitutto si deve evidenziare come l'argomentazione di Voegelin non sia rifiutata in sé nella sua impostazione, come un ragionamento che poggia su presupposti confessionali o "teologici", e per questo fallace (come in parte farebbe legittimamente presupporre la prima parte del testo), bensì piuttosto voglia essere capovolta: la gnosi viene sì riconosciuta come "matrice" di un dispositivo di decostruzione radicale e distruzione della fideità del mondo antico, ma bisogna chiarire perché la modernità non possa essere detta gnostica, a tal punto che essa è pensabile piuttosto proprio come il suo *definitivo superamento*. L'argomentazione deve perciò arretrare immediatamente all'origine del problema gnostico, ossia al momento del suo primo emergere come "pericolo" di destabilizzazione escatologica del cosmo antico, e al suo primo – inefficace – superamento cristiano. La tesi di Blumenberg è infatti che il mondo cristiano, pur risultante dal rifiuto del dualismo gnostico, avrebbe da sempre convissuto con una tendenza nichilistica ed anticosmica, e proprio questa incapacità di affrontare con successo il pericolo da essa costituito determina l'orizzonte di crisi entro il quale l'autoaffermazione moderna si è resa necessaria. Ma perché la gnosi? Cosa si intende precisamente con questa categoria?

Blumenberg, sviluppando le riflessioni derivanti dall'analisi storica sul fenomeno compiute da Jonas e Bultmann, interpreta la gnosi come una forma di dualismo teologico preesistente al cristianesimo che ne avrebbe influenzato la nascita stessa⁴⁴. Egli sottolinea come il principio

⁴⁴ Oltre al lavoro di Jonas già citato, H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I-II*, Göttingen 1934-1954, vedi anche R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953. Tuttavia, mentre in *La legittimità dell'età moderna* si parla di una «penetrazione del dualismo gnostico nel Cristianesimo attraverso la figura storica di Marcione», in *Elaborazione del mito*, confrontandosi a più riprese con Hans Jonas, Blumenberg dichiarerà di essere poco convinto che il mito fondamentale gnostico abbia una generazione spontanea precristiana. «Mit der Urzeugung des gnostischen Grundmythos kann ich mich nicht abfinden. Paulus, der gewiß kein Mythologe ist, hat doch alle Ausgangspunkte für den mythischen Entwurf vorgegeben. [...] Der gnostische Grundmythos ist die imaginative Erschließung dieses Hintergrundes» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M 1979, p. 215). Il mito gnostico ha già un nucleo "non mitico", eventuale, che permette di "demitizzarlo" proprio perché si costituisce sopra un residuo minimo di forma. «Nur deshalb ist Entmythisierung

anticosmico in essa custodito era decisamente favorevole alla trasposizione del *kerygma* cristiano primitivo⁴⁵.

«Die Überzeugungskraft der Gnosis für das frühe Christentums lag in der universalen Begründung, die sie für die eschatologische Verheißung bot. Der Untergang der Welt und das Gericht über sie sollten nahe bevorstehen, und die Konzentration auf die Heilsbedeutung dieses Ereignisses hatte das Bewußtsein der Vernichtungswürdigkeit der Welt zur Voraussetzung. Die Gnosis gab den plausibelsten Grund für diese Voraussetzung»⁴⁶

Nella dipendenza totale dello gnostico dall'irruzione del divino trascendente veniva conservata quella passività alla donazione gratuita custodita nell'evento rivelativo, quella tensione escatologica rispetto alla quale qualsiasi logica economica di commercio e assicurazione nel mondo viene meno. La formula del mito fondamentale della gnosi era dunque efficacissima nella misura in cui aveva dalla propria parte la maggiore coerenza della sistematizzazione delle premesse bibliche⁴⁷. Essa apparve per la prima volta nella storia cristiana attraverso la figura di Marcione⁴⁸, nel pensiero del quale assunse la forma radicale di un dualismo teologico che affidava il compito della redenzione ad uno sconosciuto Dio straniero, che non deve nulla agli uomini che non ha creato, e, proprio in quanto ad esso alieno, può informare l'uomo sul terribile inganno del cosmo⁴⁹. Il primo pensatore "gnostico" tradusse

an diesem Mythos möglich, weil ihr ein formales Relikt vorgegeben ist. Was den gnostischen Prozeß zur Mythisierung disponiert: daß er fast ganz Ereignis und nur minimal Lehrinhalt ist, setzt ihn auch der Vermutung der Entmythisierbarkeit aus. [...] Der schönste und knappste Ausdruck jener letzten und inhaltlich unfaßbaren Ereignisqualität ist das johanneische *Ego eimi*» (Ivi, p. 208). Questo residuo minimo di forma viene individuato nella teologia di Paolo e nell'opposizione tra le due differenti economie rivelative legge-spirito. Il segreto del marcionismo, nel giungere alla malignità del legislatore, sarebbe il saper ripetere, anche se ontologizzandola antinomisticamente, la logica paolina della lettera/ morte- dono/ resurrezione, di cui egli leggeva nella *Lettera ai Romani*. «Wenn der gnostische Grundmythos den strahlenden Kosmos der Antike zum nur noch blendenden Gehäuse der Heillosigkeit gemacht hatte, [...], dann mußte der Heilbringer als Träger des Rufes zur Umkehr alle Schwierigkeit des Vollzugs diese Mission darin haben, in der Welt selbst überhaupt aufzutreten. [...] Es ist nicht Zufall, daß Markion seine nahezu dualistische Theologie des fremden Gottes im Gegensatz zum gerechten Gott der Schöpfung und des Gesetztes ganz auf Paulus gestützt hat» (Ivi, pp. 209). Sulla confutazione su basi storiche della tesi jonassiana, cioè la postulazione di una gnosi pre-cristiana o non-cristiana, si ricordino nuovamente M. SIMONETTI, *Gnosticismo e cristianesimo*, in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, pp. 101-140; e il lavoro di G. LETTIERI, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma 1996, dove viene affermata chiaramente l'essenza cristologica della speculazione mitopoietica gnostica.

⁴⁵ «Eine Theologie, die ihren Gott als den allmächtigen Schöpfer der Welt ausgibt und auf die derart erwiesene Allmacht ihr Vertrauen zu diesem Gott gründet, kann nicht gleichzeitig die Zerstörung dieser Welt und die Errettung des Menschen aus ihr und gegen ihre Versuchungen zur zentralen Handlung dieses Gottes machen. In eben dieser Verlegenheit aber sah Marcion das sich dogmatisch formierenden Christentums angesichts des heterogenen Bestandes seiner Glaubensurkunden, die einerseits von Schöpfung und Geschichte, andererseits von Erlösung und Weltgericht sprachen. [...] Marcion entschied sich für einen radikalen Schnitt, und er fand im gnostischen Dualismus das Schema für die Eindeutigkeit, die er der christlichen Lehre verleihen zu können glaubte» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 81). Ancora in *Elaborazione del mito*: «Er macht nur die Anfälligkeit des Christentums für den dualistischen Zerfall offenkundig, indem er zwischen Schöpfer- und Gesetzesgott und Liebes- und Heilsgott die Identität zerbricht» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 216).

⁴⁶ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 83.

⁴⁷ Ivi, p. 78.

⁴⁸ La figura di Marcione era diventata oggetto di massimo interesse all'interno della cultura tedesca grazie al famosissimo studio: A. VON HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921, 1924².

⁴⁹ «Der Gott, der die Erlösung bringt, ohne sie den Menschen, die er nicht geschaffen hat, im geringsten schuldig zu sein, der „fremde Gott“, ist als das Wesen reiner, weil grundloser Liebe gesehen. Diese Gottheit hat das Recht, den Kosmos zu vernichten, den sie nicht geschaffen hat, und den Ungehorsam gegen das Gesetz primär als Aufklärung des Menschen über den fundamentalen und undurchschaubaren Trug des Kosmos. [...] Marcion hat einen Gott gewollt, der sich selbst nicht zu widersprechen braucht, indem er einen Menschen so

efficacemente la logica rivelativa cristiana in un intervento d'amore totalmente soprannaturale, di riscatto degli ultimi e dei reietti, che finiva per contraddire l'economia salvifica della religione ebraica stessa (la Legge)⁵⁰.

Si noti come dietro la gnosi si nasconda evidentemente il tema dell'assolutizzazione della salvezza come dono, ossia come intervento redentivo che libera dal mondo nella forma di un evento ingiustificabile e incomprendibile rispetto alle sue proprie regole e alla sua natura. Il dualismo gnostico rappresenta ancora per Blumenberg la frattura esplicita dell'equilibrio possibile tra creazione e redenzione, nel senso della fuga dal mondo e dello svuotamento escatologico della sua sensatezza per l'uomo: non è un caso che la gnosi sia qui rappresentata da Marcione piuttosto che da Valentino o da Basilide. Al filosofo non interessa la sua genesi, né la specificazione della sua natura, ma solo il fatto che l'incrocio del dualismo teologico con l'annuncio cristiano doveva risultare particolarmente fruttuoso, perché nello squilibrio escatologico tra redenzione e creazione si salvò il *pathos* escatologico del *kerygma* cristiano, ma a discapito del cosmo.

D'altra parte, nel momento in cui il Cristianesimo si assesta come nuova religione dopo il differimento del Regno escatologico, dovendo concedersi nuovo spazio e tempo nel mondo, il dualismo gnostico – che faceva della creazione il dominio di un Dio inferiore – doveva diventare il grande nemico della patristica, dal quale essa è costretta a prendere le distanze, alla ricerca di un assetto religioso universale che recuperi positivamente l'A.T. e la creazione, pur mantenendo il *kerygma* apocalittico-escatologico proto-cristiano. Il cristianesimo doveva ritrovare un rapporto positivo e costruttivo con il mondo, darsi cioè una storia e un assetto politico: l'eredità escatologica ben presto non suscitò più la speranza, ma il timore della comunità rispetto ad un mondo in cui la nuova fede conquistava a mano a mano quella stabilità e quella pace che le prime comunità martiriali cristiane non potevano avere avuto.

«Marcion hat die Logik als Problem der ganzen ungeheuren Literatur deutlich gemacht, die die patristische Epoche hervorgebracht hat. [...] Harnack hat die These aufgestellt, daß der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist. Weiter gefaßt, entspricht das der These, daß die Formation des Mittelalters nur als Versuch der endgültigen Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden kann. Die Welt als Schöpfung aus der Negativierung ihren demiurgischen Ursprung zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzuretten, war die zentrale Anstrengung, die von Augustin bis in die Hochscholastik reicht. [...] die Welt, die sich beständiger als erwartet erwies, zog wieder die alten Fragen nach ihrer Herkunft und ihrer Verlässlichkeit auf sich, forderte Entscheidung zwischen Vertrauen und Mißtrauen, Einrichtung des Lebens mit ihr statt gegen sie. [...] Das ursprüngliche eschatologische Pathos gegen den *Weltbestand* transformierte sich in ein neues Interesse am *Weltzustand*»⁵¹

In questo nuovo quadro di conversione della comunità cristiana escatologica in nuova chiesa, in struttura di mediazione storica e istituzionale, decisivi erano il recupero degli antichi attributi di stabilità del cosmo e dello strumentario filosofico dell'antichità, a partire dal concetto stoico di provvidenza, il quale, per quanto estraneo al mondo delle concezioni bibliche, viene presto assimilato come patrimonio teologico e trasformato in un elemento antignostico essenziale⁵². Nelle parole di Blumenberg traspare, però, la consapevolezza che questo passaggio non poteva che essere traumatico, poiché derivava da una crisi – prodotta dalla mancata parusia di Cristo, quindi dal differimento del Regno – che costrinse ad una vera e propria svolta *catastrofica* il primo cristianesimo: da “*contro* il

erschafft, daß er ihn aus seiner Verlorenheit erlösen muß; der ein Gesetz gibt, dessen Unerfüllbarkeit ihn zum Freispruch der straffällig Gewordenen nötigt; der eine Ordnung der Natur statuiert um sie mit seinen eigenen Wundern zu durchbrechen. [...] Der Preis dafür war die Negativierung der Kosmosmetaphysik der Griechen und die Destruktion der Weltvertrauens» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 81-82).

⁵⁰ Su questa sovrapposizione di marcionismo e gnosticismo certo pesa l'impostazione di Jonas che tende ad accomunare tutti i dualismi. In questa maniera, però, almeno nella *Legittimità*, Blumenberg si preclude la possibilità di vedere le decisive differenze tra i due modelli che possono risultare decisive per una restituzione meno dualistica del rapporto tra escatologia e storia.

⁵¹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 83-84.

⁵² Ivi, p. 84.

mondo”, a “*per il mondo*”, dall’invocazione della sua fine, alla richiesta della sua affidabilità e centralità rivelativa. Per questo, sin dalla sua origine, qualcosa come una storia cristiana si presenta come un fatto contraddittorio, o quanto meno ambiguo: come poteva esserci storia per chi attendeva a breve scadenza la rivelazione definitiva di Dio e la conclusione della storia della salvezza? Non ha senso dunque chiedersi cosa vi fosse di non mondano nel cristianesimo originario: il messaggio gesuano è la quintessenza dell’opposizione a tutto ciò che voleva dire storia, istituzioni, autoaffermazione⁵³.

In questa precisa accentuazione ne va già di un aspetto fondamentale della restituzione blumenberghiana: la trasformazione dell’escatologia non è stata una sua “trasposizione” in chiave immanente, bensì piuttosto un rifiuto dell’escatologia apocalittica per guadagnare nuovo tempo e spazio in questa vita (tramite una proiezione futura dell’escatologia o una “mistica” della partecipazione intellettuale). Detto in termini blumenberghiani: nel darsi storia e ordine, l’uomo *prendeva distanza* dalla fine – ciò vale a dire che il movimento intenzionale del primo cristianesimo è già una perdita, un tradimento, un rifiuto della sua originaria “essenza” (se di essenza si può parlare). Noteremo subito che in questa osservazione Blumenberg riprende implicitamente la restituzione del rapporto tra cristianesimo e storia di F. Overbeck, per la quale il cristiano, secondo la sua prima e originaria vocazione, non poteva che lasciare il mondo⁵⁴. Espliciterà ciò solo nella seconda edizione ampliata dell’opera, per spiegare meglio la sua posizione:

«Das Christentum ist aus seiner Selbstpreisgabe entstanden, indem er sich *mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, selbst möglich machen wollte* [Overbeck 1873, p. 10]. Die Theologie selbst ist, wie Overbeck den Ausdruck bezeichnend gebraucht, nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist. Die Konsequenz dieses Sachverhaltes ist, daß die Theologie jene Selbstpreisgabe, deren Resultat sie ist, als den Fremdentzug zu begreifen versucht, durch den eine „objektive Kulturschuld“ statuiert wird.»⁵⁵

Il cristianesimo sorge da un auto-abbandono, ossia da una rinuncia alla sua più autentica aspirazione apocalittica, e proprio per questo la sua natura tende a far scontare a sé e agli altri il “peccato originale” di questa perdita. Questo richiamo è funzionale ad un’ulteriore constatazione implicita: se l’orizzonte escatologico imminente è il *terminus a quo* da cui la storia del cristianesimo si è già da sempre – nell’atto di costituirsi – allontanata, non c’è *primato dell’originale* che tenga, perché l’origine non ha mai avuto storia, potere, luogo. Essa non fonda propriamente, ma è il vuoto da cui la stessa religione si allontana. Come ha spiegato perfettamente Olivetti: «La continuità storica è negata non solo fra cristianesimo e modernità, ma all’interno dello stesso cristianesimo. [...] non essendosi verificato l’annichilimento del mondo e della storia che si attendeva, si è sviluppata una escatologia, intesa come dottrina che prospetta all’uomo uno spazio di tempo assai più ampio di quello dell’esistenza individuale: una storia per l’appunto. [...] La teologia della storia è già una perdita dei valori originari, ed il suo presentarsi in termini cristiani rappresenta una illegittima appropriazione di elementi culturali altrui, mediante la quale il cristianesimo ha mascherato la sua sostanziale conversione al mondo e alla storia come ambito dell’operare umano»⁵⁶.

La storia cristiana si presenta come un’indebita e pernicioso contaminazione tra prospettiva apocalittica (quindi dualistica e gnostica) e storia. Blumenberg nota che la maggior coerenza dello

⁵³ «Die jüdische Apokalyptik enthält überhaupt kein kosmologisches Interesse [...] Gerade dort also, wo die genuine Eigenart der neutestamentlichen Eschatologie erfaßbar wird, ist ihre Unübersetzbarkeit in einen wie immer definierbaren Begriff von Geschichte evident» (H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung, Die Legitimität der Neuzeit, Teil 1/2*, Frankfurt a.M. 1974, 1983², pp. 51, 53).

⁵⁴ F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedenschrift*, Leipzig 1973. Su Overbeck in Blumenberg, cfr. P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., p. 160.

⁵⁵ H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung, (Die Legitimität der Neuzeit, Teil 1/2)*, Frankfurt a.M. 1974, 1983², pp. 138-139.

⁵⁶ M. M. OLIVETTI, *Il problema della secolarizzazione inesauribile*, in «Archivio di Filosofia» LXXII (1976), pp. 73-86, qui p. 80.

gnosticismo rispetto alle premesse neotestamentarie impediva, infatti, di poter scongiurare apertamente il rinnovarsi dell'attesa escatologica. Il grande – e tragico – protagonista di questa contraddizione insolubile viene riconosciuto in *Agostino*, il quale si ritrovò personalmente nella sua vita a dover superare la gnosi manichea. Per poter neutralizzare definitivamente il dualismo ontologico, Agostino doveva giustificare la presenza del male nel mondo in maniera tanto efficace quanto lo era stata la soluzione gnostica: il problema della teodicea diventava cruciale per garantire contemporaneamente un Dio creatore dell'ordine e allo stesso tempo distruttore-redentore del mondo⁵⁷. Egli individuò nel libero arbitrio del primo uomo la soluzione che permise di interpretare i difetti del mondo non come fallimento del disegno divino, bensì come derivanti dalla disubbidienza umana, e che per questo necessitano una rivelazione ulteriore – definitivamente salvifica – della parola divina⁵⁸.

«Aber ist die Freiheit, wenn sie derart für die Übel in der Welt einzustehen hat, ihrerseits nicht ein Übel? Hier ist die Lücke in der Argumentation, durch die der gnostische Demiurg wieder einzudringen droht. [...] Genau dort, wo Marcio zur Überzeugung von der Bösartigkeit des alttestamentlichen Gesetzgebers gekommen war, im Römerbrief des Paulus, fand Augustinus das theologische Instrumentarium für das Dogma von der universalen Schuld des Menschen und für die Auffassung von seiner Rechtfertigung als einem Freispruch, der im Gnadenwege gewährt wurde und die Folgen der Schuld nicht aus der Welt schaffe. Dort fand er auch die Lehre von der absoluten Prädestination, die den Gnadenweg auf kleine Zahl der Erwählten beschränkte und dadurch die Schuld der Allzuvielen als Erklärung fortdauernden Verderbnis der Welt in Geltung ließ. Der gnostische Dualismus war für das metaphysische Weltprinzip beseitigt, aber er lebte im Schoße der Menschheit und ihre Geschichte als absolut Sonderung von Berufenen und Verworfenen fort»⁵⁹.

All'interno di una prospettiva in cui l'accusa sull'uomo era solo l'effetto secondario della discolpa di Dio, questa può diventare la soluzione finale ortodossa, eppure è proprio qui che l'autore indica la lacuna attraverso cui il demiurgo gnostico minaccia maggiormente di ripresentarsi. Infatti, all'interno di una logica escatologico-dualistica, quale quella cristiana, il dogma del peccato originale era la rioccupazione della posizione funzionale del demiurgo, dell'antiprincipio rispetto al dio straniero o buono⁶⁰. In effetti, il dio inferiore era stato eliminato a garanzia del principio metafisico del mondo, ma continuò una seconda vita all'interno di un Dio la cui onnipotenza meta-razionale doveva tenere insieme la scissione e la contraddizione tra un piano economico della creazione (in definitiva imperfetto e meritevole della distruzione) e uno della redenzione, riservato a pochi: in seno all'umanità e alla sua storia questo dualismo gnostico divenne la separazione assoluta degli eletti e degli abietti. La gnosi non fu affatto superata ma solo trasposta: sotto l'incomprensibile sovranità assoluta di questo Essere supremo, essa non aveva distrutto il mondo antico; ma se l'ordine rimase, lo fece divenendo sempre più precario, cupo ed inquietante, demonizzando qualsiasi attività e affermazione autonoma umana, vera causa del male⁶¹. Il cosmo antico perdeva la qualità più importante della sua affidabilità, cioè l'eternità, e veniva sospeso tra due decreti assoluti ed insondabili: la creazione e l'apocalisse – tutto ciò che esso rappresentava non poteva che essere vano e

⁵⁷ «Die Gnosis bedarf keine Theodizee, denn der gute Gott hat sich auf die Welt nicht eingelassen» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 80-81).

⁵⁸ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 85-86: «Die Antwort, die Augustin auf diese Frage gegeben hat, war die folgereichste der von ihm für da Mittelalter getroffenen Entscheidung. Mit einer ebenso rührenden wie verhängnisvollen Geste übernahm er für den Menschen und auf den Menschen die Verantwortung für das, was an der Welt drückende Last war. Jetzt, nach der Gnosis, ist das Problem der Rechtfertigung Gottes übermächtig geworden, und sie erfolgt zu Lasten des Menschen, dem ein neuer Begriff seiner Freiheit eigens deshalb zugeordnet wird, um sich das volle Maß einer ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit imputieren zu lassen»

⁵⁹ Ivi, p. 87

⁶⁰ Cfr. anche H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 221: «Das Erbsündendogma war die "Umsetzung" der Funktionsstelle des Demiurgen, der Gegenprinzips zum fremden oder guten Gott».

⁶¹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 89: «Die nicht überwundene, sondern nur transponierte Gnosis kehrt in Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück. Mit ihr hatte es die Selbstbehauptung der Vernunft zu tun».

provvisorio. Qui è da ricercare la crisi radicale che attraversa l'uomo in tutto il medioevo, ma che si aggrava in modo drammatico quando l'agostinismo riemerge apertamente contro le strutture metafisiche greche che erano state assorbite nel momento iniziale in cui la nuova religione aveva dovuto calarsi nel mondo.

Agostino è rimasto evidentemente il perno intorno a cui ruota l'argomentazione del filosofo; tuttavia, contrariamente a quanto rappresentava nei primi scritti giovanili, la sua importanza epocale è dovuta al fatto che il suo tentativo di mediazione e ricomposizione armonica del dualismo *fallisce*. In altre parole, Agostino non solo non è più il contro-modello positivo rispetto ad una deriva dualistica moderna, ma è divenuto colui che ha originato quella metastasi decostruttiva nel cristianesimo occidentale a causa della quale è comprensibile la situazione di precarietà e di instabilità delle categorie d'ordine medievali. Blumenberg nota infatti come lo strumentario filosofico e cosmologico che Agostino usa per riaffermare il ruolo del mondo del cosmo viene subordinato all'ipoteca di un Dio onnipotente che può operare in modo *assolutamente libero*, e che opera perciò secondo due economie rivelative distinte, l'una universale e razionale, ma inefficace, l'altra invece efficace, ma apocalittica e gratuita (la grazia). Ciò finisce quindi per innescare un meccanismo di separazione dualistica e predestinazionistica tra eletti e reietti che dissesta e manda a vuoto i tentativi antropologici di assicurarsi ad un fondamento unitario della propria esistenza nel mondo. Già precedentemente la riflessione sulla dottrina della grazia era stata identificata come motore del processo di decostruzione della fideità del mondo antico. Essa è però divenuta ingovernabile dal punto di vista razionale, sicché la pretesa moderna di autonomia cambia coerentemente di segno: la modernità possiede il proprio carattere *legittimo* nel fatto stesso di *aver accantonato definitivamente l'ipotesi della grazia, come ipotesi destabilizzante qualsiasi sistema razionale di ordinamento del cosmo*.

Per comprendere la peculiarità della situazione alle soglie della modernità, Blumenberg si sofferma sul confronto della situazione medievale con altre crisi epocali del mondo antico⁶². Queste ultime non avevano trovato il loro correlato nell'autoaffermazione perché esse avevano salvaguardato un minimo di cosmicità: l'esempio dell'atomismo epicureo mostra come il minimo metafisico garantiva comunque il massimo di affidabilità possibile per il bisogno umano di felicità. La filosofia di Epicuro era una terapia dell'inquietudine, voleva tranquillizzare l'uomo e, come tale, non mirava a oggettivare i fenomeni, ma a neutralizzarne la minaccia. Il nominalismo, invece, momento culminante dell'agostinismo medioevale, fu un sistema di estrema inquietudine di fronte al mondo, di reificazione e mortificazione dell'esistente, al fine di provocare disperatamente «la salvezza nell'accettazione incondizionata della fede»⁶³. La tesi dell'infinità dei mondi possibili, perché dipendenti dalla decisione personale inconoscibile di Dio, non era l'affermazione di gioiosa vitalità teofanica del cosmo (che si troverà in Bruno), quanto piuttosto l'affermazione dell'impotenza della ragione⁶⁴. Le garanzie di razionalità della metafisica antica furono necessariamente escluse dall'assolutismo teologico medioevale, e di ciò abbiamo prova nel crollo della scolastica con l'occamismo e il nominalismo, con la negazione degli universali e l'affermazione della posterità del concetto rispetto alla realtà, fino alla crisi della nozione stessa di causa. Non si poté più dar certezza dell'auto-limitazione della *potentia*

⁶² Ivi, pp. 99-144.

⁶³ Ivi, p. 107: «Die Philosophie Epikurs was wesentlich eine Therapie der menschlichen Beunruhigung durch die Erscheinung der Natur oder genauer: durch ihre überlieferten Erklärungen; der Nominalismus war ein System höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt – freilich mit der Absicht, ihn sein Heil gerade nicht in der Welt suchen zu lassen, ihn zur Verzweiflung an seinen diesseitigen Möglichkeiten und damit zur bedingungslosen Kapitulation des Glaubensaktes zu treiben, den er doch wiederum aus eigener Kraft nicht vollziehen können durfte». Cfr. anche ivi, p. 111: «Dies ist zwar kein metaphysischer Dualismus von gnostischen Typus, aber sein praktischen Äquivalent *ad hominem*: verlässlich und vertrauenswürdig ist nur der Heilsgott, der sich auf seine *potentia ordinata* selbst eingeschränkt hat, ein partiell konstitutiver Souverän, der sich aber durch die Prädestination noch den Geltungsbereich, für den er verlässlich sein will, vorbehalten hat».

⁶⁴ Ivi, pp. 123-124: «Für die hier beabsichtigte Bestimmung der Radikalitätsdifferenz von Atomismus und Nominalismus ergibt sich, daß die spätmittelalterliche Lehre von der Pluralität der möglichen Welten eine völlig heterogene Funktion im Vergleich mit der atomistischen Pluralität der wirklichen Welten hat: die Grundlosigkeit der faktischen Welt, in der der Mensch zu leben hat, verunsichert sein Bewußtsein schärfer als die Grundlosigkeit, mit der Epikur die Schöpfung überhaupt negiert hatte».

*absoluta nella potentia ordinata: «Der Gott, der sich nicht selbst nötigt, der auf keine Konsequenz seiner Manifestationen festgelegt werden kann, macht die Zeit zur Dimension schlechthinniger Ungewißheit»*⁶⁵. Il *superamento* definitivo di questo squilibrante e nichilistico principio di insicurezza è il nodo storico fondamentale per capire il salto compiuto oltre e contro il mondo medievale e l'agostinismo, che era stato incapace di neutralizzarlo.

Si osservi che Blumenberg recupera le proprie indagini a proposito del legame tra razionalità pratica e volontarismo teologico anche nella rielaborazione della tesi sul moderno compiuta nella *Legittimità*: si prenda, ad esempio, l'attenzione che l'autore dedicherà al dibattito tra Clark e Leibniz sulla filosofia di Newton, grazie al quale viene evidenziato come la materializzazione del cosmo sia in un rapporto di diretta dipendenza con il problema dell'assolutismo teologico⁶⁶. Blumenberg individua ancora in modo esplicito un'equivalenza tra il sistema della volontà assoluta ed il sistema del caso assoluto, tra volontarismo e atomismo:

«Die zitierte Bemerkung von Leibniz gegen Clarke erschließt den strukturellen Zusammenhang, der zwischen Nominalismus als einer spätmittelalterlichen und Atomismus als einer frühneuzeitlichen Erscheinung besteht. Beide Positionen betrachten den Weltensprung als ein der menschlichen Rationalität entzogenes Ereignis. Epikur hatte die grundlose Abweichung der Atome von ihren in unendlichen Raum geradlinig und parallel verlaufenden Bahnen als Ursprung der Wirbelbildungen angenommen, aus denen er seine Welten entstehen ließt; der Nominalismus hatte für alles Fragen nach Grund und Absicht der Schöpfung nur das augustinische *Quia voluit* bereit»⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, p. 121. Questa tesi è senz'altro una delle più dibattute e giustamente contestate del lavoro di Blumenberg. Si è infatti fatto notare come l'interpretazione blumenberghiana di Guglielmo d'Ockham corra il rischio di fraintendere *totalmente* l'originario spirito della sua teologia: il teologo non voleva subordinare la *potestas ordinata* alla *potestas absoluta* e non assicurabile del Dio cristiano, quanto piuttosto tematizzare la *potestas absoluta* divina solo per poterla neutralizzare come potere meramente potenziale, che Dio si riserva di esercitare solo eccezionalmente, scegliendo invece di governare sul mondo in maniera ordinata, e dunque razionale. Tanto è vero che Ockham sarà violentemente criticato da Lutero per aver proposto una dottrina della salvezza per le opere e non per sola fede, che fa leva sul carattere ordinato della rivelazione divina. Come ha scritto Carchia, «Blumenberg ha infatti completamente taciuto l'imponente mole dei possibili riscontri capaci di mostrare come, nel medioevo, sopravviva e anzi si continui l'idea antica dell'integrazione dell'uomo nel cosmo. Soprattutto, ha taciuto della *Theocalia* che, rispondendo antignosticamente a problema dell'esistenza del male, smentisce l'asserzione circa le presunte qualità ascetiche e acosmistiche della concezione medievale del mondo. [...] proprio il Dio dei nominalisti, il Dio di Occam, è quello che concede più libertà e più partecipazione alla redenzione [...]. Nel nominalismo si insegna, infatti, una *praedestinatio post praevisa merita*, sicché la decisione divina sulla sorte dell'uomo ha a che fare col merito di ognuno» (G. CARCHIA, *Platonismo dell'immanenza*, cit., pp. 219-220). Per la critica relativa ad Ockham, cfr. W. PANNENBERG, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978, pp. 114-118; W. HÜBENER, *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverständnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte de Ockhamismus*, in N. W. Bolz – W. Hübener (hg.), *Spiegel und Gleichnis*, Würzburg 1983, pp. 87-111; quindi soprattutto l'approfondito lavoro storico-teologico di J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*, cit., p. 185-186: «Die unbedingte Einheit seiner Macht – *unica potentia est in Deo* – und die Anerkennung der Eigenwirksamkeit der Schöpfungsordnung schließen aus, daß Gott durch seine *potentia absoluta* etwas in reiner Willkür in Widerspruch zu seiner *potentia ordinata* tun kann: Die Unterscheidung zwischen beiden sei nicht so zu verstehen, daß Gott einiges geordnet tun könne und anderes auf absolute und ungeordnete Weise, weil Gott niemals etwas ungeordnet tun kann. Zugleich könne Gott alles tun, was keinen Widerspruch einschließt, aber nicht alles, was er tun könne, will er auch tun».

⁶⁶ Blumenberg evidenzia che Leibniz si era opposto ad un collegamento della fisica newtoniana con una teologia volontaristica, che gli appariva come conseguenza dell'ammissione dello spazio e del tempo assoluti. Se l'atto della creazione non poteva essere interrogato e fondato razionalmente, ciò significava giungere a delle determinazioni assolute e non ulteriormente giustificabili, sottratte al principio di ragione, davanti alle quali questo si ferma come davanti al potere divino. In questo senso egli intuiva come gli assoluti di volontà e materia sono intercambiabili: cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 103-106

⁶⁷ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 106.

Riecheggia ancora in questi passi il discorso del dottorando Blumenberg su Agostino e sulla *creatio ex nihilo*: l'esplosione dell'epicureismo può essere ricondotta agli esiti "materialistici" di quella teologia dell'onnipotenza che finisce per impedire la presenza nella realtà di strutture ontologiche ideali, fisse ed immutabili⁶⁸. Anche qui si dà una vera e propria *Selbstdestruktion* della filosofia cristiana, un'autodecostruzione o un'autodistruzione delle garanzie di stabilità che essa forniva al mondo. Più che di risonanze è corretto parlare, forse, di una vera e propria ripetizione ed incorporazione all'interno della nuova esposizione, il che solleva il problema di capire *in che modo* questi passi non costituiscano ancora un'argomentazione in favore della tesi secondo cui i presupposti del moderno possono essere compresi solo a partire da un dispositivo teologico di decostruzione della metafisica antica⁶⁹. L'evidente discontinuità del contesto in cui queste stesse analisi vengono recuperate, nel quale il giudizio sull'agostinismo si è ormai ribaltato in una condanna di incompatibilità con il carattere proprio della razionalità moderna, suggerisce il fatto che non si tratti semplicemente di una correzione operata da Blumenberg su alcune sue argomentazioni, ma piuttosto dell'esigenza di *rileggerle a partire da una diversa strutturazione del discorso* o da un chiarimento sui fondamenti della ricerca.

A ben vedere, Blumenberg concede anche a Voegelin che sia un principio gnostico (ma in realtà proprio di una traiettoria teologica cristiana paolino-agostiniana) a costituire la causa della storicizzazione e decostruzione nichilistica del mondo antico; tuttavia, la modernità sorgerebbe piuttosto *in risposta* a questo pericolo. Blumenberg sottolinea il fatto che questo principio di destabilizzazione non agirebbe *contro* il cristianesimo, ma dentro di esso – per l'impossibilità di liberarsi delle premesse escatologiche – ed un definitivo superamento della gnosi poteva sorgere *solo al di fuori e contro* il mondo cristiano medievale: l'argomento fondamentale consiste infatti nell'identificare un inevitabile destino di fallimento di questa istanza di autoaffermazione *all'interno* del sistema teologico, e della necessità di una nuova individuazione del fondamento nell'immanenza del nuovo soggetto moderno⁷⁰.

Tutto ciò si chiarisce nella meditazione del grande pensatore tradizionale del moderno, ossia Cartesio, come rappresentate ora positivo dell'autoaffermazione. Nell'attraversamento del dubbio fino all'assunzione ipotetica del genio maligno, Cartesio non fa che riproporre l'ineluttabilità del Dio ingannevole nascosto dietro il Dio assoluto, cioè del Dio che non offre alcuna certezza all'uomo⁷¹.

⁶⁸ «Der nominalistische Gott steht mit seinem Werk in dem weitesten Horizont der widerspruchlosen Möglichkeiten, innerhalb dessen er wählt und verwirft, ohne daß das Resultat Rechenschaft über die Kriterien seines Willens ablegt. Vieles von dem, was er schaffen will, will er nicht schaffen – das unterscheidet für das nominalistische Denken von einem Vorgang natürlicher Kausalität, in dem immer das Ganze der möglichen Wirkung gesetzt wird. Diese Konzeption der Schöpfung ist kein beiläufiges Lehrstück der nominalistischen Schule, sondern die Beziehung zu ihrem philosophischen Zentrum zu der Leugnung der Universalien und der Behauptung der Nachträglichkeit des Begriffs gegenüber der Wirklichkeit. Das ist leicht einsichtig zu machen: der Realismus von Begriffen, die sich auf eine vor den Dingen bevorstehende exemplarische Verbindlichkeit beziehen, erweist sich als unvereinbar mit dem strikten Begriff der *creatio ex nihilo*» (Ivi, p. 109).

⁶⁹ Si ricordi ad esempio lo studio di C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge 2007, in cui uno dei punti cruciali dell'analisi, atta a dimostrare la dipendenza dell'umanesimo esclusivo moderno da un processo di secolarizzazione, è proprio la riscoperta dell'atomismo epicureo all'interno di una traiettoria cristiana di sviluppo del pensiero cosmologico.

⁷⁰ Si noti come, significativamente, Blumenberg conservi il presupposto niente affatto scontato – e ancora cripto-confessionale – per il quale la gnosi è una categoria che implica l'illegittimità. Cfr. R. BUCH, *Gnosis*, in R. Buch – D. Weidner (hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, pp. 87-100, qui pp. 98-99. A ben considerare, ne deriva che quella di Blumenberg è, in realtà, una tesi sull'illegittimità di una contro-modernità o di una non-modernità ancora cristiana. Sulla contro-modernità gnostica cfr. O. MARQUARD, *Das gnostische Rezidiv als Gegenzeitalter: Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg*, in J. Taubes (hg.), *Gnosis und Politik*, München 1984, pp. 31-36.

⁷¹ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 148: «Innerhalb dieses Experiments der Vernunft mit sich selbst erscheint der *genius malignus* als frei gewählte Überspitzung der Forderungen, unter denen das Denken seinen neuen Grund in sich selbst zu finden hat. [...] das heißt zwar nicht theologisch, aber der humanen Relevanz nach, daß der auf seine Güte und Verlässlichkeit außerhalb der geoffenbarten Heilsbedingungen nicht

Tuttavia, proprio nella sua estrema radicalizzazione, l'inaffidabilità dell'assoluto trascendente si capovolge nella scoperta dell'assoluto immanente, come inevitabile punto dal quale partire per la costruzione metodica di un sapere nuovamente affidabile. Pensando fino in fondo la *potentia absoluta* occamista, egli mostra che le formule pragmatiche nominalistiche non potevano più bastare per garantire anche un minimo di sopportabilità della realtà e di affermazione dei bisogni umani. Questa necessità viene trasferita, quindi, sotto la sovranità dell'auto-fondazione, come confutazione necessaria e definitiva dell'ipotesi dell'impossibilità della conoscenza⁷². Cartesio dunque, anche se recupera Dio come garante metafisico del suo sistema, ha capovolto in maniera irrecuperabile il modello medievale, delineando "l'impronta e la pretesa del pensiero moderno" non semplicemente come esigenza di fondazione metodica del sapere, bensì esplicitando che l'unico contrappeso alla pericolosità dell'assolutismo teologico per l'autoaffermazione poteva essere trovato nell'immanenza assoluta dell'auto-cerchezza del soggetto⁷³. L'autoaffermazione allora può essere considerata non "come negazione delle premesse, ma come condensazione sotto la pressione della loro potenza"⁷⁴.

festgelegte *deus absconditus* und *deus mutabilissimus* philosophisch so in Rechnung gestellt werde muß, als ob er für die Weltgewißheit des Menschen der *genius malignus* sein könnte»

⁷² «Der absolute Anfang der Neuzeit als ihre Unabhängigkeit von dem Resultat des Mittelalters, die die Aufklärung in ihr Selbstbewußtsein aufnehmen wird, ist damit in Anspruch genommen; aus der Not der Selbstbehauptung ist die Souveränität der Selbstbegründung geworden, die sich dem Risiko der Entdeckungen des Historismus aussetzt, in denen Anfänge auf Abhängigkeiten reduziert werden sollten. Das ist die Blöße der neuzeitlichen Rationalität, daß die Aufdeckung der mittelalterlichen „Vergangenheit“ ihrer Protagonisten die Voraussetzungslosigkeit in Frage stellen kann, die sie als den Inbegriff ihrer Freiheit wahrgenommen zu haben vorgab. Die künstliche Latenz der Motive im cartesischen Gedankengang entspringt nicht der Besorgnis um Originalität, sondern ist selbst Darstellung der Freiheit, die die Bedingungen, unter denen Vernunft sich radikal zu bewähren hat, nicht *hinnimmt*, sondern sich selbst *stellt*. Denn noch bevor die Vernunft über die Gewißheit des Cogito und den Gottesbeweis sich aus dem Abgrund ihres Zweifels wieder herauszieht, hat sich ihrer elementaren Freiheit versichert, nicht mit Notwendigkeit betrogen werden zu müssen, weil die Gleichheit der Menschen in ihrer urteilenden Aktivität zwar durch die Unendlichkeit des Willens bedroht, aber auch durch die Möglichkeit der Enthaltung von der Urteilsentscheidung geschützt sei. Zurückhaltung der Zustimmung ist der erste methodische schritt der *Meditationen*» (Ivi, p. 149). Si noti l'insistenza blumenberghiana sull'atto cartesiano come "esperimento", come "tecnica" della assicurazione, che utilizza gli stessi termini che erano stati conati in prospettiva critica proprio per contestare e decostruire la pretesa del soggetto cartesiano di poter liberamente disporre delle condizioni d'esperienza. Cartesio è il prototipo della modernità, in ogni caso, non perché semplicemente farebbe tabula rasa dei pregiudizi pre-metodici, ma perché piuttosto nell'atteggiamento della *obfirmata mens*, del non poter dimenticare i pericoli del giudizio, avrebbe esasperato la situazione di crisi fino al punto in cui essa indica l'unica condizione metodica tramite cui il soggetto può ricostituire l'orizzonte del proprio sapere, ossia il dato preliminare del cogito e della propria *libertà* di pensiero. Come nota, infatti, Blumenberg: «Welches auch immer die Herkunft des Menschen sein und welche trügerische Macht auch über ihn herrschen möge, es bleibt dieses Minimum an Freiheit im Akt der verweigerten Zustimmung. [...] Der Mensch ist also nicht frei dadurch, daß er sein Handeln auf Gründe stützen, sondern dadurch, daß er sein Handeln auf Gründen verzichten kann» (Ivi, p. 150).

⁷³ Ivi, p. 164: «Die Einheit des Subjekts [...] schließt aus, daß die theoretische Gewißheit für sich verunsichert werden könnte, ohne daß die moralische Verantwortlichkeit dadurch gleichfalls problematisiert würde, indem der Mensch sich der Setzung seiner Handlungen nicht mehr sicher sein könnte». Questa interpretazione blumenberghiana è descritta da G. LEGHISSA, *Il Dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Milano 2004, pp. 19-23, come il "parricidio" mancato di Cartesio. Il famoso annuncio nietzschiano della "morte di Dio" non sarebbe infatti altro che il portato finalmente esplicito di una svolta inconscia di sostituzione a Dio che l'autocerchezza del cogito, come fondazione metodica del sapere, già porta con sé. Solo un nuovo demiurgo può soppiantare il vecchio garante dell'ordine del mondo. Svelare ciò, portare alla luce ciò che il testo cartesiano comincia già a consumare, cioè il ruolo di Dio, significa mostrare che al moderno inerisce una deriva radicalmente antropocentrica, nichilistica secondo una prospettiva antica, decostruita e pluralistica, che implica anche il ripensamento del rapporto tra modernità e Cristianesimo non semplicemente come una reciproca indifferenza, o come rioccupazione di spazi di una nei confronti dell'altro, ma come inconciliabilità, lotta, conflitto.

⁷⁴ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 165.

L'assenza di qualsiasi garanzia teologico-metafisica, nell'alienazione di tutte le preesistenti assicurazioni nell'ordine del reale, è il punto di partenza dal quale pensare il contrappeso di una nuova fondazione, che oscura, con la sua pretesa di originarietà, la situazione insostenibile che l'aveva causata. Il fatto che siano precluse le ultime ed estreme garanzie fisiche e metafisiche del proprio ruolo nel mondo a favore della coerenza di Dio, fa emergere la questione del minimo delle possibilità della sua affermazione. Nel momento in cui il cosmo nega l'accesso ad alcun ordine e la filosofia perde qualsiasi possibilità di assicurazione nel trascendente, quest'ultima si riscopre autonoma nella ricerca di uno strumentario umano minimale dell'autoaffermazione, almeno provvisorio, contro un mondo divenuto ostile e vuoto di senso; e questo è trovato nella matematizzazione e materializzazione della natura.

L'età moderna, l'età anti-agnostica – e come si può già intuire, anti-cristiana – non sconta nessun debito oggettivo nei confronti del mondo teologico medievale che l'ha preceduta, ma trae la propria legittimazione proprio dal sorgere di necessità dalle macerie del vecchio mondo, che divenne incapace di costituire un sistema significativo di inclusione e conservazione dell'uomo, non lasciandogli altro che la possibilità di un'auto-posizione come contrappeso necessario delle antiche premesse teologiche. Quindi, molto semplicemente, la modernità sarebbe in qualche maniera “conseguenza” del medioevo, certamente, ma proprio in quanto necessaria nuova posizione epocale, taglio, cesura, autoaffermazione, resa necessaria dall'incapacità della scolastica (l'ultimo tentativo razionale di ordine, collassato su sé stesso) di fornire risposte alle esigenze spirituali e intellettuali dei suoi contemporanei.

IV. La chiave della nuova prospettiva: Friedrich Nietzsche

Illuminante risulta la digressione che Blumenberg compie nel secondo capitolo della seconda parte, dove vengono al pettine i nodi teorici più profondi dell'intero libro. Ciò avviene sin dalla ricapitolazione sintetica della tesi, dove l'autore specifica che il mondo medievale ha esaurito le risposte di senso che poteva fornire al bisogno umano a causa di un interdetto per così dire *raddoppiato*: non solo, come nella gnosi, verso il mondo, ma anche nell'impossibilità di una via di uscita nella trascendenza, nell'ascesi o in una qualsiasi strategia antropologica, in quanto subordinata alla decisione per grazia divina⁷⁵. In questo punto si nasconde un elemento decisivo per comprendere fino in fondo i presupposti dell'autoaffermazione: la dimensione alienata dell'uomo medievale non riproduce semplicemente la situazione gnostica antica, ma la acutizza in senso anti-antropologico, dal momento che il “no” pronunciato verso il mondo diviene ora un “no” pronunciato verso l'uomo in quanto tale e verso il suo bisogno. L'orizzonte gnostico antico costituiva una strategia apocalittica di opposizione al mondo, che trovava in questa situazione di proiezione escatologica le proprie possibilità di significazione dell'esistenza, di auto-identificazione con il Dio superiore. Al contrario, la ricomposizione anti-dualistica del monoteismo divino, che però si riserva la capacità di sottrarsi a qualsiasi presa razionale del soggetto con la nozione di elezione per grazia, condanna ad una situazione di paradossale identificazione del fondamento nel movimento stesso di continua inversione di qualsiasi pretesa umana di senso. Come si deve notare, non è quindi la gnosi il *vero* problema, ma la dottrina paolino-agostiniana della predestinazione divina, che svuota e reifica qualsiasi strategia umana. Il che, se ci si pensa, indica una soluzione antropologicamente paradossale, perché ratifica una situazione per la quale le prestazioni umane sono intimamente revocate e disdette, rese insensate.

La tesi di Blumenberg è, ora, che proprio grazie a questa situazione di impedimento e interdetto che si è potuto prospettare il carattere di autoaffermazione della conoscenza. Di fronte ad una realtà che, infatti, non sembra poter più avere alcun riguardo verso l'uomo, l'ultima possibilità a lui rimasta di stabilire un quadro antropologicamente sopportabile è la costruzione violenta e “provvisoria” (ossia

⁷⁵ «Diese zur Rechtfertigung Gottes ersonnene Krudität hat ihre verschwiegene Ironie darin, daß auf dem Umweg über die Vorstellung der Prädestination eben doch die Urheberschaft des absoluten Prinzips für die kosmische Verderbnis wieder hereingeholt wird, deren Elimination der ganze Aufwand gegolten hatte. Für diese Sünde in ihrer universalen Auswirkung konnte letztlich eben doch nur der Urgrund der Dinge selbst verantwortlich gemacht werden – die *massa damata* hatte dafür nur noch die Folgen zu tragen» (Ivi, p. 88).

storica) di un orizzonte autofondato di senso *artificiale* che supplisca l'assoluta mancanza di senso ontologico.

Questo fatto rende la situazione di scarto della modernità rispetto a ciò che la precede assolutamente peculiare. Se si osserva la questione da un punto di vista puramente antropologico ed evolucionistico, infatti, l'alternarsi di costruzioni di senso provvisorio appare sin dall'origine dell'umanità la caratteristica della dimensione simbolica umana: esse sono *sempre* state al servizio dei bisogni di autoconservazione umana, sia di tipo biologico, che economico-culturale. L'uomo, in quanto animale simbolico, è animale *carente* di strategie adattive predeterminate e fissate, che ha avuto la *chance* di costruirle attraverso la costruzione di un universo simbolico in divenire in base ad esigenze nuove di tipo storico⁷⁶. Si potrebbe allora concepire anche l'innovazione moderna a partire dalla sindrome della carenza antropologica, come uno dei tanti cambi di paradigma interpretativo che segnano la storia umana sotto il profilo della discontinuità. Eppure, Blumenberg nota che, in realtà, lo scarto della modernità è di un tipo diverso e più radicale.

Ciò che ha caratterizzato per lunghissimi secoli la situazione dell'uomo è stata infatti il possedere uno strumentario dell'autoconservazione costante, o comunque percepito sempre sotto il profilo della continuità, per preservare l'unità dell'esperienza della realtà. Quelli che ai nostri occhi paiono slittamenti e fratture non sono mai giunti alla coscienza storica degli antichi come tali, dal momento che l'uomo antico si è percepito per lo più come un animale niente affatto carente o povero di senso, ma come "ricco", ossia inserito in una realtà ordinata in cui è ben provvisto di ciò che gli consente di orientarsi in essa. Ciò vuol dire che la stessa idea antropologica dell'uomo come animale "carente" è in realtà un'idea prettamente moderna. La modernità *consiste* esattamente in ciò: ossia nell'aver strappato l'autoconservazione umana dalla sua normalità biologica e quindi dall'essere *inosservata, o inconsapevole*, per farne il *tema* dell'autoconcezione umana.

«Die Zerstörung des Vertrauens in die dem Menschen zugewandte Ordnungsstruktur der Welt – aus welchen Motiven immer – mußte einen eminent pragmatischen Wandel im Weltverständnis und Weltverhältnis des Menschen bedeuten. Wenn der Ordnungsschwund, der den Zerfall des mittelalterlichen Systems bedeutete, die Selbsterhaltung aus ihrer biologisch bedingten Normalität und Unvermerktheit herausriß und zum „Thema“ der menschlichen Selbstauffassung machte, läßt sich auch die neuzeitliche Stufe der menschlichen Technizität nicht mehr aus dem Syndrom der anthropologischen Mangelstruktur allein begreifen. Das Anwachsen des technischen Potentials ist nicht nur die Fortsetzung, ja nicht einmal nur die Beschleunigung eines Prozesses, der die ganze Menschheitsgeschichte umspannt. Vielmehr läßt sich die quantitative Vermehrung technischer Leistungen und Hilfsmittel nur aus einer neuen Qualität des Bewußtsein begreifen. Ein der entfremdeten Wirklichkeit bewußt begegnender Wille zur Erzwingung einer neuen „Humanität“ dieser Wirklichkeit lebt in dem Anwachsen der technischen Sphäre. Der Mensch reflektiert auf den Mangel der Natur als den Antrieb seines gesamten Verhaltens»⁷⁷

La crescita del potenziale tecnico, la moltiplicazione delle risorse e delle prestazioni tecniche, non può essere considerata come la prosecuzione di un processo continuo nella storia dell'umanità, ma può essere derivata solo da una nuova "qualità della coscienza" umana di sé e dei suoi mezzi. Proprio per questo, l'interesse dello studio scientifico non si rivolge più alle potenzialità d'ordine del cosmo, ma piuttosto alla carenza di riguardo della natura come impulso che sveglia la consapevolezza della propria estraneità ad essa e che pone le condizioni di possibilità di un'autoaffermazione. In altre parole, solo quando la fiducia nel mondo fosse stata del tutto distrutta, l'uomo poteva scoprire dentro di sé le risorse di razionalità per la costruzione di un orizzonte di senso simbolico coscientemente tecnico, ossia provvisorio e storico, *alias* metaforico.

È qui che arriva il riferimento chiave dell'intero lavoro di Blumenberg: Friedrich Nietzsche. È evidentemente intorno al suo nome che è infatti costruita, pensata e sviluppata la tesi della legittimità dell'età moderna come autoaffermazione, perché egli è colui il quale ha capito la logica del rovesciamento del nichilismo in occasione di *affermazione* della volontà umana. La consapevolezza della "tecnicità" del sapere può infatti corrispondere solo al ridestarsi dell'uomo rispetto al proprio

⁷⁶ Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 91.

⁷⁷ Ivi, p. 92.

stadio di incoscienza evolutiva, per assumere su di sé le possibilità dell'autoaffermazione della vita come *compito*.

«[...] hat Nietzsche die Situation des im Ordnungsschwund von der natürlichen Vorsorge verlassen und sich selbst überantworteten Menschen formuliert, aber nicht, um Enttäuschung des verlorenen Kosmos Ausdruck zu geben, sondern um den Triumph des aus der kosmischen Illusion zu sich selbst erwachten Menschen zu feiern und ihn der Mächtigkeit über seine Zukunft zu versichern. Der Mensch der nicht nur die Natur, sondern sich selbst als verfügbares Faktum begreift, hat in der Selbstbehauptung seiner neuzeitlichen Geschichte nur die Vorstufe seiner Selbststeigerung und Selbstübersteigerung durchlaufen. Die Zerstörung des Weltvertrauens hat ihn erst zum schöpferischen handelnden Wesen gemacht, hat ihn von einer verhängnisvollen Beruhigung seiner Aktivität befreit. Für Nietzsche ist jede Form der Teleologie nur ein Derivat der Theologie: die vermeintliche Zentrierung des Weltsinnes auf den Menschen erscheint ihm als gleichbedeutend mit jener „Vorsehung“, die ihn die göttliche Gutheißung der Dinge bei der Schöpfung mitzumachen verliert»⁷⁸

Il riapparire di Nietzsche conferma quello scarto che si era andato profilando già nel 1957, con l'articolo *Nachahmung der Natur*, dove la formula di Zarathustra, per la quale “chi vuol essere un creatore nel bene e nel male, dev'essere prima un distruttore e spezzare dei valori”, era diventata la legge della nuova libertà moderna, in cui il nichilismo che era stato frutto della decostruzione medievale è diventato meramente strumentale ad una legittima pretesa di originarietà assoluta del fare umano rispetto all'essere del mondo⁷⁹. Blumenberg sviluppa ora questa argomentazione in modo nuovo e inequivocabile, leggendo alla rovescia il modo in cui Nietzsche *critica* Copernico e i pensatori della prima età moderna. Per Nietzsche, infatti, la scienza moderna rappresenta una prosecuzione del medioevo con altri mezzi: la teleologia sarebbe un derivato della teologia, ossia una derivazione del ruolo e delle possibilità dell'uomo dal senso del mondo. Egli vede nella formula copernicana il tentativo di salvare o di ripristinare il cosmo e la teleologia antica, ma insinua così l'idea che questo tentativo fosse fatto ancora una volta *a discapito* dell'uomo, ossia a partire dalla “sopravalutazione della verità”, dalla quale viene fatto dedurre poi il diritto della ragione. Seppure la moderna scienza sorga dalla critica alla funzionalità antropocentrica, per Nietzsche ciò non esclude che essa si attenesse alle antiche premesse teleologiche – e quindi in definitiva teologiche. Con questa critica, che fa un torto alle premesse della scienza dell'età moderna, Nietzsche non fa, però, altro che mostrare indirettamente lo statuto dell'autoaffermazione: ossia far emergere quelle condizioni la cui validità durante l'Antichità e il Medioevo aveva mantenuto latente la volontà di autoaffermazione, evidenziando la logica interna che lega quest'ultima e la scomparsa di ordine⁸⁰.

In altre parole, Nietzsche rende evidente che l'autoaffermazione non può pensarsi come un semplice cambiamento di segno davanti al cosmo, come un ristabilimento delle antiche premesse della

⁷⁸ Ivi, pp. 92-93.

⁷⁹ Cfr. infra, Capitolo III, nota 144.

⁸⁰ «Mit Recht sieht Nietzsche in der kopernikanischen Reform den Versuch, nochmals den Kosmos zu retten oder wiederherzustellen; mit Unrecht unterstellt er, daß dieser Versuch seiner Absicht und seiner primären Wirkung nach zu Lasten den Point seiner Kritik. Die Induktion des Bewußtseins durch eine wissenschaftliche Aussage beruht für ihn auf die Überschätzung der Wahrheit als Wissenschaft, die das Selbstverständnis des Menschen abhängig macht von dem Bild der Wirklichkeit, das er gewinnen kann. „Wie kann man von einer Bestimmung der Erde zu reden wagen? ... Ohne jede derartige Anlehnung muß die Menschheit stehen könne...“. Daß, wenn schon nicht die Wirklichkeit selbst, so doch wenigstens die Wahrheit über sie dem Menschen dienstbar und heilsam sein müsse, erscheint Nietzsche als letzter und schwer erkennbarer Restbestand jener teleologischen Metaphysik, als eine Transformation des absurden Vertrauens zum Gang der Dinge, des für Hans und Vernunft lähmendsten Glaubens, den es je gegeben hat. Die neuzeitliche Naturwissenschaft ist zwar als Kritik am Prinzip der anthropozentrischen Zweckmäßigkeit der Natur entstanden, aber das schließt für Nietzsche nicht aus, daß sie hinsichtlich der von ihr vorausgesetzten und ihre Geltung begründeten humanen Relevanz der Wahrheit an der teleologischen Prämisse festgehalten hat. Gerade indem Nietzsche sichtbar macht, daß noch das große Instrument der Selbstbehauptung, die neuzeitliche Wissenschaft, unter einem Residuum der Bedingungen steht, deren antike und mittelalterliche Geltung den Selbstbehauptungswillen latent gehalten hatte, wird die innere Logik des Zusammenhanges von Ordnungsschwund und Selbstbehauptung in einzigartige Schärfe deutlich» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 93-94)

priorità della natura e della teoresi⁸¹, ma come una svolta nell'autocomprensione delle prestazioni della conoscenza come *funzioni dell'autoaffermazione*, rese necessarie proprio da una mancanza costitutiva di ordine. L'interpretazione nietzschiana tende a svuotare di decisività storica l'autoaffermazione moderna, per ridurla a mera conservazione provvisoria del medioevo, perché intende essere *lui* il protagonista della vera, nuova svolta contro il mondo antico⁸². L'*arte* deve essere mobilitata *contro* la scienza, perché l'uomo deve oggi riflettere sul problema del grado di crescita consentito dalla scienza, ossia deve determinarne il valore funzionale, e comprendere la superiorità della pura creazione artistica per l'accrescimento della potenza della vita⁸³.

Blumenberg nota come in Nietzsche manchi significativamente una riflessione sulla tecnica, che sarebbe dovuta apparire anch'essa come mero surrogato della perdita del dominio umano sulla natura, come esito di una scienza che compensa l'obbedienza nei confronti delle leggi naturali con il dominio derivante da esse⁸⁴. Nietzsche punta verso l'assolutismo dell'arte, ossia sul terreno "antistante a un pensiero che elimina i problemi indicando le condizioni nelle quali essi non si pongono più"⁸⁵. Così può essere interpretato il pensiero dell'eterno ritorno, ovvero come "mutamento della funzione dell'idea di cosmo", in cui i cicli universali non rappresentano più la regolarità naturale prestabilita, ma piuttosto la sanzione dell'ineluttabilità della libertà e responsabilità assoluta dell'uomo: il mondo non precede più la prassi che deve cambiarlo, ma diviene la quintessenza del minimo di priorità della natura per l'uomo, o al limite l'assolutizzazione dell'autoaffermazione nell'identità tra volontà e legge

⁸¹ «Die endgültige Überwindung der gnostischen Erbes kann nicht den Kosmos restituieren, weil die Kosmosidee ihrer Funktion nach Beruhigung über die Welt und an der Welt ist, weil sie das theoretische Ideal und die theoretische Muße zum Korrelat hat, die schon die Griechen ihr zugeordnet hatten» (Ivi, p. 94)

⁸² «Daß die Geschichte schließlich noch einmal teilbar erschien, daß sich eine neue Epoche in ihr den Anspruch auf Ablösung der Vergangenheit und neuen Anfang beilegte, hat bei allen rationalen Merkmalen, unter denen dieser Anspruch stand, den Grundzug einer mythischen Wiederholung. Nochmals und vergeblich sollte dies die Französische Revolution versuchen, und bei Nietzsches hat es schon die Zeichen des nahenden Wahnsinns, wenn er in dem Brief an Paul Deussen vom 14. September 1888 von seiner Umwertung aller Werte erwartet, daß sie die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften spaltet, oder einen Monat später an Overbeck gar davon spricht, er schieße die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander. Solches aus Tat oder Wort für möglich zu halten, ist nur aus der Umbesetzung der Stelle verständlich, die das Urbild der Epochensetzung innegehabt hatte» (Ivi, p. 436). A ben vedere, questa mi pare che possa essere una risposta implicita a Löwith – leggere la modernità sotto il profilo della continuità sostanziale significa non rendersi conto delle condizioni che soggiacciono anche al discorso nietzschiano come sua estremizzazione "superomistica".

⁸³ «Die Selbstbehauptung der Vernunft als Inbegriff der die Epoche konstituierenden Antriebe ist bei Nietzsche zur Episode und bloßen Vorläufigkeit herabgedrückt. Die Naturwissenschaft und die historische Einstellung sollen ihre Funktion in der Überwindung des Mittelalter erschöpft haben; sie waren noch Waffen, die sich das Mittelalter gegen sich selbst geschärft hatte, sinnvoll nur, um eine neue Freiheit zu gewinnen, aber nicht, um sie selbst mit Sinn zu erfüllen. Die Macht, die das Organ über den Willen, dem es dienstbar sein sollte, gewonnen hat, muß in einer neuen Wendung gebrochen werden. Wie das Wissen gegen das Mittelalter, soll die Kunst gegen die Wissenschaft mobilisiert werden. [...] Die Funktion der Philosophie wandelt sich; sie hat nicht mehr die Möglichkeit von Wissenschaft zu begründen und Wissenschaften aus sich zu entlassen, sondern *das Problem zu bedenken, bis zu welchem Grade die Wissenschaft wachsen darf: sie hat den Wert zu bestimmen!* (NIETZSCHE, *Vorarbeiten zu einer Schrift über den Philosophen von 1872/4* [Marion-Ausgabe VI, 8 f.])» (Ivi, pp. 94-95)

⁸⁴ «Von Technik ist in seinem Werk nicht die Rede. [...] Die Technik mag Nietzsche als der Inbegriff der Surrogate für die verlorene Zweckmäßigkeit der Natur zugunsten des Menschen erscheinen sein. Daß er sie verschweigt, daß er die so naheliegende Möglichkeit ausläßt, ihr von seinem Pathos des menschlichen Anspruchs etwas zu implantieren, ist aufschlußreicher, als wenn sich „Deutungen“ belegen ließen» (Ibidem).

⁸⁵ «Nietzsches Philosophie gehört in das Vorfeld eines Denkens, das Problem behebt, indem es die Bedingungen angibt, unter denen sie sich nicht mehr stellen. Aber der Handstreich, den Willen zur Macht anstelle neuer Antworten zu setzen, die Geschichte der Umbesetzungen zu beenden mit der Durchstreichung des Schema selbst, dessen formale Konstanz sie voraussetzen, hat nur in ein schärferes Licht gesetzt, was es zerstören wollte. Sich die Geschichte selbst zu geben, die geschichtslos macht oder die Gegenwart nur bestätigt, ohne sie in Frage zu stellen, hätte bedeutet, aus der Geschichte gleichsam auszutreten und ihre Last abzuwerfen – davon wird immer wieder geträumt, auch unter dem Pseudonym des „Seins“, das durch seine Ankunft eine ganze Geschichte als seine Vergessenheit dekurvieren soll» (Ivi, pp. 97-98).

naturale⁸⁶. Proprio per questo, la posizione nietzschiana tende a voler capovolgere lo schema di carenza e autoconservazione in quello di “indifferenza del mondo” e “volontà di potenza”: per lui la negatività di garanzie del mondo deve apparire paradossalmente ancora come un residuo d’ordine, che imprime alla volontà un carattere conservativo-passivo a partire dalla priorità di un dato ontologico minaccioso. Un modello della relazione con la realtà che voglia essere *esattamente il rovescio* dell’idea di qualsiasi ordine dovrebbe invece partire *dall’impossibilità* di ordine e disordine, ossia dall’indifferenza assoluta: in questo scenario, un’entità dovrebbe prima di tutto voler “liberare” sé stessa e la propria forza, ossia volere la propria crescita, e non la propria conservazione⁸⁷.

Il pensiero di Nietzsche fa della condizione pura dell’autoaffermazione il postulato ideale di un’umanità liberata, ma non è come tale che esso interessa a Blumenberg. Il dato centrale non è, infatti, la critica, bensì piuttosto l’indicazione che attraverso questo pensiero Nietzsche ha messo più chiaramente in luce cosa voglia dire l’autoaffermazione:

«Diese ganze Theorie steht hier nicht zur Diskussion. Sie interessiert nur hinsichtlich der Implikationen, die sie im Rückblick auf die Grundlegung der Neuzeit sichtbar werden läßt. Die Legitimierung des Widerstandes gegen die nicht mehr durch Rücksicht auf den Menschen geprägte Wirklichkeit genügt Nietzsche nicht; das Recht des Menschen bleibt dabei abhängig von der Wirklichkeit, wie er sie vorfindet oder vorzufinden glaubt. Sein Recht soll darin liegen, die höchste Unverbindlichkeit der Realität zu unterstellen, um sich selbst den Spielraum seiner Werke zu schaffen. *Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil! [...] Geht uns das Weltall nichts an, so wollen wir das Recht haben, es zu verachten* (Nietzsche, *ibidem*, p. 35). Nun könne man denken, diese Formel träfe genau das Selbstverständnis eines seinen technischen Errungenschaften hingegebenen Zeitalters. Aber Nietzsche hat gerade diese Möglichkeit der Deutung seines Grundgedankens übertragen»⁸⁸

Il tentativo di Nietzsche è, sotto un certo profilo, una lotta contro l’autoaffermazione moderna, di cui contesta a torto lo spirito, in particolare della rivoluzione copernicana, come frutto di una mancanza di “coraggio” nell’affrontare il fenomeno storico della scomparsa dell’ordine. Eppure, in questo ragionamento, egli fa emergere il *Grundgedanke* dell’epoca moderna, ossia il diritto dell’uomo risultante dalla non cogenza della natura. La funzionalizzazione della conoscenza sulle esigenze tecnico-antropologiche umane può avvenire solo nel momento in cui le premesse antiche della sua sopportabilità e vantaggiosità per l’uomo sono state distrutte e capovolte nella suprema minaccia costituita dalla verità per la vita. Solo in quel momento, ossia nel momento in cui la funzione del cosmo e della natura ha esaurito questo compito e lo disdice cambiandolo di segno, tale esigenza può diventare da latente esplicita, e dare vita alla costruzione di un diverso statuto, “metaforico”, di realtà.

⁸⁶ Cfr. Ivi, p. 94.

⁸⁷ Die Neuzeit hat Selbsterhaltung (*conservatio sui*) als fundamentale Kategorie alles Seienden betrachtet und sie vom Trägheitsprinzip der Physik über die biologische Triebstruktur bis zur Gesetzmäßigkeit der Staatsbildung bestätigt gefunden. Nietzsche sieht in der Selbsterhaltung die Metapher einer rationalen Kategorie, den Versuch, aus der Unordnung doch wieder die Ordnung hervorzuzaubern. Unter dem Postulat *Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Prinzipien!* empfiehlt er zu prüfen, ob Selbsterhaltung als Grundtrieb der Lebenswesen angenommen werden dürfte: *Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon.* Selbsterhaltung kann nur als Rückwirkung auf eine Realität verstanden werden, die sie erfordert; sie setzt die Qualität dieser Wirklichkeit schon als gefährdend voraus. Aber das Modell des Wirklichkeitsbezuges, das Nietzsche will, soll nicht von einer Qualität der Wirklichkeit bestimmt sein. *Ordnung und Unordnung gibt es nicht in der Natur*, hatte er schon in 1868 in einer Aufzeichnung über das Teleologie-problem seit Kant geschrieben. Die Ersetzung der Selbsterhaltung durch den Willen zur Macht, ist nur die Umkehrung des Gedankens, daß die Wirklichkeit rücksichtslos gegenüber jedem ihrer Glieder sei, in das Postulat, daß das Leben rücksichtslos gegenüber der Wirklichkeit sein müsse. Erst die Ausschaltung der Prämisse, daß die Welt für den Menschen eine Qualität habe, die seinem Verhalten einen Grundmodus gibt, macht vollends sichtbar, was Präsumtion im Weltbegriff bedeuten konnte» (Ivi, pp. 96-97).

⁸⁸ Ivi, pp. 95-96. Per l’intuizione – non del tutto sviluppata – di Nietzsche come chiave di lettura dell’intera opera, cfr. L. MONTI, *Il cielo come caverna. L’antitesi tra metafora copernicana e tolemaica nel processo di legittimazione dell’età moderna*, in B. Maj (ed.), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche» 1 (2001), pp. 153-169.

L'uomo moderno è in realtà già "nietzschiano", ossia potenza creatrice, consapevole che il sapere è un'operazione che ha un orizzonte pratico ed è frutto della propria autoaffermazione. Egli non "conosce" in senso proprio, ma "sa fare", appunto perché di fronte alla crisi totale di fondatezza questa pretesa teoretica era definitivamente fallita.

Merita di essere sottolineato il fatto che il richiamo a Nietzsche porti esplicitamente a complicare una semplice teoria antropologica che inserisca la modernità nello sviluppo lineare delle esigenze biologico-culturali adattive dell'uomo. Ciò che unisce la tesi della *Legittimità dell'età moderna* ai primissimi lavori è l'idea che si debba decostruire – sotto un certo profilo – l'autocomprensione ancora troppo "naturalistica" dell'uomo, che tende a dimidiare il portato epocale delle trasformazioni storiche. La modernità è uno scarto storico che fonda le possibilità dell'orizzonte mitopoietico in modo più radicale: essa è una nuova "qualità della coscienza", una presa in consegna *consapevole* delle proprie possibilità tecnico-poietiche nella costruzione dell'orizzonte di senso⁸⁹. In altri termini, la finitezza e al contempo la creatività dell'uomo moderno non si possono spiegare sotto il profilo della continuità, ma grazie alla *memoria* di una cesura storica il cui evento è ora ciò che fonda le possibilità della contemporaneità e la cui dimenticanza è il pericolo di una ricaduta in un orizzonte teologico-metafisico sostanzialista.

V. Diversi tipi di memoria: Agostino e Nietzsche

Sarebbe quindi utile tornare a riflettere sulla tesi dell'autoaffermazione a partire dalle primissime osservazioni blumenberghiane su Pascal, non solo per la vicinanza che si potrebbe mettere a fuoco tra questi ed il pensiero di Nietzsche, quindi per suggerire un'eventuale forma di continuità di alcune riflessioni, ma anche per valutare ancor meglio l'effettivo scarto che si profila tra la posizione matura e quella giovanile. L'articolo del 1947 sul *diritto (e quindi la legittimità!)* dell'apparenza per l'uomo si era aperto con la constatazione del fatto che la logica della nuda verità ha condotto la modernità in un inganno, non capendo che la necessità di decostruzione delle presunte verità assolute, o la liberazione dalla legge degli ordini "naturali", non può mai essere libertà dalla "legge" o dall'ordine in generale. L'apostata e il ribelle, quando denunciano l'illusorietà del potere, si creano con le proprie forze sempre una nuova legalità e, proprio nel momento in cui vorrebbero esercitare la propria libertà dall'ordine, vi ricadono immediatamente al di sotto. In questo ragionamento risultava evidente la logica teologica, che insisteva sul rapporto tra legge e libertà come complicato dal bisogno di *svuotare* la legge, senza negarla: un rapporto autentico con la realtà si profilava essere quello pascaliano, che ricomprende la necessità dell'apparenza sotto il profilo depotenziato del bisogno antropologico di ordine, comunque falso o meramente artificiale sul piano dell'essere, ma necessario per tenere a distanza lo scatenarsi del conflitto o del caos che si profila come l'unica realtà dietro l'illusione di ordinamenti giusti.

Questa capacità di legittimare il valore dell'apparenza per la vita, apparentemente basata su un ragionamento meramente antropologico, derivava in realtà però proprio dalla sospensione operata dal concetto di illuminazione o di rivelazione sull'esistente, ossia dal doppio pensiero pascaliano, operante uno sdoppiamento della realtà con l'idea di un senso ulteriore nascosto, quello della fede o della grazia divina. La possibilità di una storicizzazione che non rinunci, ma lasci spazio al bisogno di senso, era custodita da un *raddoppiamento* del rapporto con la realtà, ossia una validazione in sede pratica delle conoscenze e delle prestazioni di senso umane, che però portava *memoria* del loro *andare a vuoto* sul piano teoretico, ovvero dell'essere: il compito del saggio era infatti non far svanire dalla coscienza questo secondo pensiero nascosto, quello dell'illusorietà degli ordinamenti. A permettere di esperire come tale la metaforicità delle nostre categorie interpretative diveniva il gesto di sospensione fenomenologica corrispondente ad un doppio modo di rapportarsi alla manifestazione, che troverebbe a sua volta espressione nel modello dell'illuminazione, ossia della rivelazione come darsi che si riserva un'eccedenza di senso, un sottrarsi del fondamento della donazione nell'atto stesso del donarsi.

⁸⁹ Cfr. J. GOLDSTEIN, *Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 207-225, in part. p. 207: «Modernität ist Perspektivität. Die Einsicht in die unhintergehbare Positionalität alles Subjektiven gehört zu den konstitutiven Fundamenten der Epoche».

Il fondamento abissale, restituito quindi come caos o caso, sottratti per definizione alla presa della razionalità, chiama in causa e corrisponde all'idea di una trascendenza, di una *memoria* fantasmatica dell'assoluto dentro l'apparenza e dentro il diritto, che chiama alla sua relativizzazione, in nome dell'Altro che si annuncia dentro la relazione con l'ordine illusorio. Per questo, l'esperienza teologica medievale rappresentava l'oggetto privilegiato della riflessione blumenberghiana giovanile, per la sua capacità di esperire la radicale fatticità delle cifre con cui l'uomo elabora la propria realtà, pure senza delegittimare e decostruire del tutto l'unità dell'esperienza della realtà, riferendola ad un fondamento personale divino. Nell'ambiguità e reciprocità tra dispositivi teologici e antropologici Blumenberg sembrava intravedere, sin da suoi esordi, la *questione cruciale* per il pensiero filosofico: il problema di una ricostruzione della traiettoria di decostruzione della tradizione e *liberazione* della dimensione vitale, pre-logica, pre-teoretica dell'esistenza, che costituisce la premessa della sua riflessione fenomenologica husserliana e heideggeriana, a sua volta alla base della sua ricerca sull'inconcettualità.

Il nome "Nietzsche" si inserisce perfettamente in tale questione, dal momento che anch'egli – come Pascal – ha compreso che i travestimenti, le maschere, non sono meri abbellimenti formali o non si generano dalla fantasia in una sfera separata della realtà, ma sono il modo costitutivo di manifestazione della verità⁹⁰. E anche Nietzsche è divenuto consapevole di ciò *grazie* alla rottura che il nichilismo cristiano ha rappresentato rispetto all'illusione classica e metafisica della verità; ossia grazie ad una implicita *Selbstdestruktion des Christentums*. La riflessione matura di Blumenberg non ha rinunciato a comprendere la natura finita e storicizzata del sapere moderno a partire da una traiettoria di decostruzione teologica della metafisica antica, né a pensare la possibilità di un riafferamento della storia dei concetti sotto il profilo del loro senso di attuazione vitale, pratico-performativo e non teoretico. Tuttavia, questa memoria che permette di mantenere sospesa e vivente la dimensione del sapere, senza farla ricadere in nuove oggettivazioni metafisiche, non fa più riferimento ad un livello secondo o sdoppiato di realtà, connesso all'idea teologico-fenomenologica della manifestazione/rivelazione del senso, che manderebbe a vuoto le pretese della teoresi per lasciar libere le possibilità della vita, ma piuttosto ad *un evento storico*, ossia l'autoaffermazione cartesiana, che ha rifondato le possibilità delle prestazioni di senso nei bisogni antropologici umano e intorno al centro assoluto del soggetto, svuotandole di presa assoluta e teologico-metafisica. In altre parole, quel dualismo che a proposito del primo articolo su Pascal era pensato "gnosticamente" secondo lo schema della contemporaneità metafisica, come "ambiguità" della grazia rivelantesi/nascondentesi nella storia, con Nietzsche viene pensato nello schema della successione temporale, ossia della memoria storica di un passato "superato", ma presente nella memoria come monito contro la ricaduta delle prestazioni umane nell'ingenua credenza di una "nuda" verità assoluta. Si legga un rivelativo passaggio da una delle ultime opere di Blumenberg, *Matthäuspasion*:

«Während der triviale Atheismus auf den Satz konvergiert, den ihn schon der Psalmist sprechen läßt: *Es gibt keinen Gott*, und damit sagt, die Behauptung des Gegenteils sei von jeher Irrtum oder eine Irreführung – und zwar eine schändliche – gewesen, verweigert Nietzsche gerade diese Aussage. Sein „toter Gott“ ist der durch Tod endgültig Gewordene, an diesen Perfekt-Existenz keine Negation herankommt. [...] Die Erinnerung ist nicht das Unveränderliche wie die Ideen; aber seine letzte „Veränderung“ macht es unveränderlichen. [...] Nietzsches „Lösung“ ist unerbittlich konsequent im Zuge der neuzeitliche Antignosis, im Verfahren identisch mit dem Mythos: kein dualistisches Zugleich, sondern ein Nacheinander. Zuverlässigkeit, Treue, Glaubwürdigkeit waren die Eigenschaften des Bündnisgottes Alten Testaments gewesen. [...] Der Tod Gottes machte der Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei»⁹¹

⁹⁰ Mi permetto di ricordare il volume fondamentale di G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974.

⁹¹ H. BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M 1988, 2015⁸. Il fatto che manchi una riflessione approfondita sul rapporto tra il tema della memoria e quello dell'autoaffermazione, dietro il quale si cela anche il problema teologico (per esempio a partire proprio da *Passione secondo Matteo*), mi pare il limite maggiore dei tentativi di delineare un "Memoria-Projekt" blumenberghiano, di O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 168-173; e P. CALONI, *Hans Blumenberg*, cit., pp. 251-284. Seppur declinandolo in maniera obliqua, sviluppa ampiamente il problema della memoria come questione centrale del rapporto con la teologia U. H. RASMUSSEN, *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichen und Möglichkeit. Hans Blumenbergs und Paul Ricoeurs Denken*

Nietzsche (e quindi Blumenberg) devono rifiutare il triviale ateismo di chi afferma e basta: “Dio non esiste”, credendo che l’affermazione sulla sua esistenza sia mero errore da confutare per così dire “oggettivamente”. Da una nuova prospettiva moderna, infatti, la rifondazione dei presupposti antropologici e prospettivistici del sapere ottiene un guadagno di diverso tipo: non la confutazione di Dio, ma la coscienza della dimensione prospettivistica e anti-realistica del sapere, per la quale l’uomo o la vita (nella loro infondatezza) rioccupano il centro prospettico creatore occupato da Dio. La tentazione moderna di sostituire Dio con altre sostanze o valori assoluti viene evitata, perciò, portando piuttosto memoria del fallimento della stessa “nuda verità”, ossia del fallimento storico di Dio (la sua morte) come quintessenza delle ipotesi assolutizzate, sclerotizzate in sapere inutile o controproducente. Ciò significa che l’uomo moderno non si può liberare della morte di Dio? Non è dunque questa memoria un ultimo *teologoumeno*? La risposta è negativa, perché lo schema interpretativo del rapporto tra finitezza e morte di Dio non è dualistica contemporaneità, ma successione. Se il dualismo viene pensato infatti come “verticale” e non “orizzontale”, “contemporaneo” e non storicamente articolato, esso rimane “metafisico” e la “memoria” risulta sempre custodire ambigualmente la possibilità di un *ancoraggio* al piano teologico superiore. A ben vedere, ciò *impedisce* la piena liberazione del potenziale mitopoietico. Si legga un passaggio sulla memoria agostiniana contenuto nella *Legittimità dell’età moderna*:

«Auch hier hält sich eine Grundstruktur des gnostischen Sündenbegriffes durch: das Vergessen der Herkunft und der Bestimmung der geistigen Wesenskernes im Menschen (*pneuma*) wurde von der Gnosis nicht als innerer Vorgang begriffen, sondern als Verdeckung und Überlagerung der Erinnerung – als der metaphysischen Selbstorientierung – durch die Umhüllung mit Weltlichkeit, durch die Ablenkung und Zerstreuung am äußerlich Gegeben und sich Aufdrängenden. Dieser gnostische Bezug macht deutlich, weshalb im zehnten Buch der Confessiones der *curiositas* als negatives Korrelat der *memoria* erscheint. Nur von der Erinnerung her läßt sich begreifen, was in der Zerstreuung verloren geht: die Erinnerung gibt dem Menschen den authentische und von der Welt unabhängig machende Bezug auf seine Herkunft, auf seine metaphysische „Geschichte“ und damit auf seine transzendente Bedingtheit. *Memoria* und *curiositas* verhalten sich wie Innerlichkeit und Äußerlichkeit, aber nicht als alternative „Verhaltenweisen“ des Menschen, sondern so, daß die Erinnerung als wesenhafte Realisierung nur durch die Gewaltsamkeit der Weltaffektion niedergehalten wird oder in dem Maße sich zur Geltung bringt, wie diese „Reizüberflutung“ abgewehrt und eingedämmt werden kann. Die Seele ist Innerlichkeit, sobald und soweit sie nicht mehr Äußerlichkeit ist; sie ist *memoria*, sofern sie nicht sich in die *curiositas* vergibt»⁹².

Solo a partire dal ricordo si può comprendere ciò che va perduto nella dispersione: esso fornisce perciò quel legame con l’autenticità che permette di rendersi indipendenti dal mondo, e dalla

als nach-metaphysische Erinnerungsarbeit, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 117-133; ma soprattutto la sua tesi di dottorato, U. H. RASMUSSEN, *The Memory of God. Hans Blumenberg’s Philosophy of Religion*, Copenhagen 2009. Significativamente Rasmussen fa ruotare intorno a Kant la questione della memoria della morte di Dio, sebbene non valuti la posizione di Blumenberg come realmente nietzschiana (assolutamente avversa a qualsiasi ritorno di Dio!). Del resto, la sua tesi – come già quella di Stoellger – punta verso un recupero “teologico” del discorso blumenberghiano, a mio parere del tutto equivoco a livello interpretativo: «My claim is that Blumenberg indirectly (and in particular through his readings in Nietzsche) seems to give voice to an idea about remythicisation of theology. [...] Moreover, Blumenberg’s idea of functional ‘reoccupation’, introduced in *The Legitimacy of the Modern Age*, here finds its parallel in an idea about *imaginative variations* of theological doctrines – first of all exemplified in the Myth of Paradise. [...] God is handed over to human memory and thereby given what I would call a backward-turned, memorial infinity, i.e. made the point of departure for endless receptions and re-interpretations» (Ivi, p. 193).

⁹² H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 303. La tesi sulla demonizzazione agostiniana della *curiositas* era stata già anticipata da due saggi del 1961 e del 1962, H. BLUMENBERG, *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in «Revue des Études Augustiniennes» 7 (1961), pp. 35-70; ID., *Curiositas und veritas. Zur Idenngeschichte von Augustin*, Confessiones X 35, in «Studia Patristica» VI (1962), pp. 294-302. Nel precedente capitolo si è comunque già seguito il percorso evolutivo relativo alle considerazioni su Agostino negli anni ‘50.

tentazione che esso rappresenta. L'anima è perciò memoria, nella misura in cui non si perde nella mondanità della *curiositas* e permette un ancoraggio originario alla vera destinazione dell'uomo. La memoria agostiniana, che nella riflessione del primo Blumenberg era il "luogo" del rivelarsi di Dio come fondo immemore e sottratto della coscienza, che storicizza radicalmente le cifre umane della trascendenza, viene tematizzata ora come quel luogo dialettico che permette, pure nella costitutiva dispersione nel mondo, una paradossale prossimità al fondamento. Il soggetto ignora sé stesso, perché è attento da sempre a ciò che gli è più lontano ed in esso si oblia, ma la memoria, custodendo tale dimenticanza, contiene in sé anche il punto di partenza del proprio recupero, in cui trattiene il suo movimento di deiezione. La memoria è l'ozioso contraltare della *curiositas*, che inibisce l'interessarsi ed assicurarsi al mondo dell'uomo⁹³: l'Ipponate addossa così a quest'ultima il più grande anatema della storia, considerandolo come l'oblio del fondamento e impedendo così lo sviluppo tecnico moderno.

Blumenberg mostra che Agostino mette a fuoco il fondamento estatico della soggettività come ciò che non semplicemente storicizza e demitizza le sue risposte di senso, permettendo il loro rilancio, ma piuttosto restituisce come inautentico e perverso il naturale bisogno di sostegni di alleggerimento e di assicurazione dell'esistenza, custodito dall'impulso "al distanziamento" teoretico. Il dualismo rivelativo sotteso al discorso *teologizza* la pretesa di libertà umana come anti-divina: quanto più "tematizza" l'ambito del *saeculum*, tanto più esso è per lui il meramente naturale, l'ombra creata dal volere apocalittico di Dio. Come scrive esplicitamente nella *Legittimità*, l'ateismo o l'antropoteismo si genera internamente alla logica lettera-spirito, reiezione-elezione agostiniana, ma così facendo quest'ultima postula come complementare a sé una posizione che non vuole essere postulata come il "naturale" o il "senza grazia":

«Der theologische Absolutismus hat seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus. Er postuliert als für sich komplementär eine Position, die so nicht postuliert sein will, sie sich dieser Legitimation verweigert: das „Natürliche – im Sinne des Gnadenlosen – zu sein und nicht das rational und human Notwendige, das sich aus sich selbst seinen Grund gibt. Die Freiheit gerät auf die Seite der heillosen Destruktion, ihr ist *naturaliter* der Gegenpart in der Rollenverteilung von Erwählung und Verlorenheit zugewiesen. Dieser Dualismus ist system-immanent, er kann weder verstanden noch übernommen werden, wenn die Voraussetzung des „nackten Vertrauens“ nicht schon die Heilsgewißheit einschließt, die nur die Begünstigungen haben können»⁹⁴.

In questo dualismo immanente al sistema teologico, la libertà finisce sempre dalla parte della distruzione o dell'inautentico, di ciò che merita la condanna. Il paradosso è, però, che dentro questo sistema ermeneutico si entra solo se si è eletti, e non per un atto di libertà: in tal modo, esso non si lascia né comprendere né semplicemente "assumere" – si impone e basta, come logica della fede. Si può pensare che la secolarizzazione ripeta la medesima strategia teologica: nella memoria, essa riattualizza il piano di verità della fede cristiana come contemporaneamente co-presente al piano della storicità "denudata" del *saeculum*, che solo così può autenticamente comprendersi in quanto tale. In

⁹³ Proprio in queste ultime analisi si intravedono le oscillazioni blumenberghiane nell'interpretazione di Agostino. Posto, infatti, che un principio "apocalittico" storicizzante permei la struttura teologica agostiniana, esso non finisce per rendere paradossale e aporetico anche il tentativo di tenuta del sistema ontologico di recupero dell'origine? La memoria agostiniana, infatti, è incapace di contenersi in sé stessa ed esiste soltanto come apertura al dono non assicurabile della grazia di Dio: memoria di Altro, prima che di sé. Essa non è autonomamente in grado di identificarsi, riportandosi nella presenza (cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., pp. 253-259). Questo significa che l'esito dell'indagine sulla memoria agostiniana è un'anima ancor più exteriorizzata e fuori di sé: l'identità è la coscienza di una differenza e di un oblio insuperabile di sé, di un paradosso costitutivo che la *confessio Dei* non toglie ma conserva. Se fosse così, non sarebbe ascrivibile ad Agostino una condanna nel rapporto col *saeculum* in quanto tale, cioè non vi sarebbe proposta una dimensione ascetica, ma la tematizzazione di un debito ontologico che è da dimostrare se venga meno o non permanga ancora e agisca profondamente nella coscienza dell'uomo moderno (cfr. M. M. OLIVETTI, *La persona come debito ontologico*, in Id., *Opere I*, Pisa - Roma 2013, pp. 241-247). È del resto quanto si era mostrato a proposito della critica blumenberghiana alla coscienza assoluta husserliana, fatta a partire da Agostino.

⁹⁴ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 143-144.

questo modo, la teoria finisce per saldare la possibilità stessa del piano della fatticità moderna a quello della religione cristiana, impedendo qualsiasi pretesa di un'economia autonoma e immanente della sensatezza. La logica religiosa del paradosso, dell'incarnazione e della donazione è in realtà una struttura dialettica che permette, ogni qual volta la sostanza teologica si consuma e si toglie, di vedere in questo fatto l'inveramento autentico del movimento di sospensione e sdoppiamento teologico del piano del reale. Ma, in tal modo, non esiste via d'uscita da questo meccanismo divorante e interiorizzante la differenza, come momento dialettico dell'identità; ogni fuoriuscita non è che un momento del divenire dell'unica legge: la contraddizione – cioè, l'assoluto teologico. Per questo la secolarizzazione comincia a profilare come il paradossale atto eucaristico moderno: esso eleva a sostanza la contraddizione, per custodire ciò che per sua essenza si toglie⁹⁵. Esso dunque toglie per conservare: l'autonomia umana è concessa solo per essere tolta in una superiore verità onto-teologica⁹⁶.

Al contrario, bisogna pensare il movimento della genesi del moderno non sotto il profilo della genesi interna al cristianesimo, ma sotto quello della *successione storica*, del superamento. Ciò risulta evidente anche nella critica e nel rovesciamento della tesi bultmanniana relativa al processo cristiano di “storicizzazione dell'escatologia”⁹⁷, che diviene “storicizzazione *per tramite (durch)*

⁹⁵ Identificare questo movimento come un “dispositivo” o una macchinazione o una “dialettica” cristiana si espone dunque inevitabilmente sempre alla contropinta di riaffermarne l'assorbimento all'interno di una logica dell'identità. Del resto, per Blumenberg, quest'astuzia è propria del cristianesimo, proprio perché sin dalle sue origini esso doveva rappresentare un compromesso contraddittorio tra *eschaton* e storia, tra attesa imminente della fine e nuova presa di possesso del mondo, diventando una religione fondata su una suprema verità dialettica, che si garantisce ogni volta mediando e neutralizzando le tendenze eretiche.

⁹⁶ «La tesi da me avanzata è che tale procedura di assimilazione escludente sia la prestazione fondamentale della “macchina teologico-politica”. Essa funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra. L'intera interrogazione filosofica sulla teologia politica, aperta da Hegel all'inizio dell'Ottocento e proseguita lungo i due secoli successivi, esprime, ma allo stesso tempo cela, questo incrocio violento – la presenza del Due all'interno dell'Uno, la prepotenza di una parte che si vuole tutto cancellando l'altra. Sostenere, come fa appunto Hegel, che il compito del cristianesimo sia quello di includere al proprio interno ciò che esso ha storicamente superato, è il senso ultimo della sua teologia politica. Secondo tale prospettiva – presentata come destino – la storia del mondo comprende dentro di sé una porzione non storica che ne costituisce insieme il motore dialettico e il resto escluso. Ciò accade perché una parte – definita Occidente – è al contempo considerata anche il tutto, al punto di ridurre l'altra a propellente interno della propria espansione. La filosofia della storia hegeliana ruota intorno all'asse che articola e disgiunge dentro e fuori, tutto e parte, presente e passato, in una modalità tesa a funzionalizzare il secondo termine allo sviluppo del primo. Questo nesso costitutivo tra l'Uno e il Due – che conferisce all'universale la forma dell'esclusione – esprime la profondità e la reticenza dello sguardo che per primo penetra nella macchina teologico politica dell'Occidente, senza svelarne il segreto» (R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica ed il posto del pensiero*, Torino 2013, p. 5).

⁹⁷ Come già notato nel precedente capitolo, Bultmann aveva ritenuto che grazie a Paolo, ma soprattutto a Giovanni, fosse stata possibile una nuova comprensione dell'escatologia cosmica dopo il ritardo della parusia. Secondo di essa, l'immagine apocalittica della storia non avrebbe più sospeso concretamente la realtà sulla sua fine imminente, quanto invece la dimensione della storia e il suo corso sarebbero reinterpretate a partire dalla possibilità di salvezza già data ora all'individuo tramite il sacrificio di Cristo. La nuova impostazione consente una nuova comprensione della storicità, che non è quella cosmica ma quella dell'essere umano, al quale è concesso in ogni istante di realizzare storicamente o meno la propria esistenza. Questo credo sarebbe “escatologico”, ma in un senso “esistenziale”, e per questo il teologo parla di “storicizzazione dell'escatologia” Cfr. R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 1964²: «Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick verschwunden, und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: *Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins*, das heißt die Geschichte, die jeder Mensch erfährt oder erfahren kann und in der er erst sein Wesen gewinnt» (Ivi, p. 49); « Für Paulus und für Johannes ist also die jetzige, hiesige Zeit eine *Zwischenzeit* zwischen dem Kommen (bzw. der Auferstehung oder Erhöhung) Christi und der Vollendung, für Paulus dem Ende der Welt, für Johannes, der vom Ende der Welt nicht redet, dem Ende des irdischen Lebens der Glaubenden. Für beide ist aber wesentlich, daß diese *Zwischenzeit* nicht nur eine chronologische Bestimmung ist, sondern daß sie das Sein der Glaubenden sachlich, seinem Wesen nach, charakterisiert, nämlich als das

dell'escatologia". Per Blumenberg, l'escatologia apocalittica cristiana non può essere affatto considerata la prosecuzione delle speculazioni cosmologico-cicliche di aria ellenistica, né tanto meno è una prima storicizzazione tramite l'esclusione dell'idea di periodicità⁹⁸. Essa non ha alcun interesse secolare; al contrario è una teodicea che giustifica il Dio dell'Alleanza dell'Antico Testamento attraverso la svalorizzazione della storia di un popolo alla quale un tempo era stato promesso e garantito il suo favore⁹⁹. Le cosmologie antiche non potevano avere tale significato di svalorizzazione del mondo, quindi non si può descrivere qualcosa come una "storicizzazione" di esse sotto l'influsso del pensiero biblico. Le cosmologie piuttosto sorgevano sul presupposto di un interesse per l'ordine e la regolarità del cosmo: anche se in un orizzonte chiuso e ciclico, l'uomo antico conosceva qualcosa come un corso storico. È piuttosto l'apocalittica che impedisce in ogni caso di avere qualcosa come un passato ed un futuro¹⁰⁰. L'attesa prossima strappa da qualsiasi interesse mondano e impone ad ogni singolo la cura per la propria salvezza come preoccupazione più urgente: se si considera questo come il nucleo della dottrina cristiana, il cristianesimo «non ha nulla a che vedere con la storia» o, quanto meno, assume «il disinteresse assoluto [*absolute Desinteresse*] per una concezione e spiegazione della storia come segno distintivo della situazione acuta della sua fine»¹⁰¹. A produrre un interesse per la storia non può essere, per il filosofo di Lubeca, una riduzione estrema del tempo che è rimasto, quanto piuttosto il *fallimento* delle speranze apocalittiche e la necessità di tornare ad abitare il mondo di fronte all'inaspettata permanenza delle sue strutture. Per questo, sin da subito, il cristianesimo si costituisce come contraddittorio compromesso col mondo: di fronte al ritardare della parusia, non poteva rimanere altro da fare che riprendere lentamente possesso di ciò di cui si era sperato l'imminente distruzione.

Dire storicizzazione dell'escatologia, o appunto secolarizzazione, significa far intendere che un iniziale contenuto indipendente – l'escatologia – potesse in qualche maniera essere posto a segreto motore della storia: il mondo moderno sarebbe allora *storico* proprio perché *escatologico* – di nuovo, dualistica contemporaneità. Al contrario, la "mondanizzazione" *per mezzo* dell'escatologia significa semplicemente che qualcosa come un'esigenza di storia e di nuovo ordine mondano doveva rinascere necessariamente dal fallimento delle aspettative escatologiche: ossia successione. "L'escatologia storicizza sé stessa" perché l'acuirsi dell'attesa fino alla delusione impone di contro una nuova

dialektische Sein des "Nicht mehr" und "Noch nicht". Die Glaubenden sind schon der Welt entnommen, und ihr Sein ist ein eschatologisches Sein, und doch leben sie noch in der Welt, "und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden" (1. Joh. 3, 2)» (Ivi, pp. 56-57).

⁹⁸ «*Eschatologie* ist die Lehre von den "letzten Dingen" oder genauer: von den Geschehnissen, durch die unsere bekannte Welt ihr Ende nimmt. Eschatologie ist also die Lehre vom Ende der Welt, von ihrem Untergang. [...] Diejenige Eschatologie, die für die abendländische Geschichte entscheidende Bedeutung gehabt hat, erwuchs aus dem Gedanken der *Periodizität des Weltgeschehens*. [...] Viel bedeutsamer noch ist eine zweite Abwandlung des Mythos, die man auch als seine Historisierung wird bezeichnen müssen, nämlich die, daß der Gedanke der Periodizität des Weltenjahres zwar festgehalten ist, *nicht aber der Gedanke der Wiederholung der Weltenjahre, des ewigen Kreislaufs*. Der neue Anfang, der auf das Ende des alten Weltlaufs folgt, wird dann als der Beginn einer nicht mehr endenden Heilszeit verstanden. Das kosmische Weltenjahr ist also reduziert auf die Geschichte unserer Welt. [...] *In der Jüdischen Apokalypik* ist die Kosmologie historisiert worden, insofern an die Stelle des Schicksals der Welt das Schicksal der Menschheit getreten ist. Das Ende der alten Weltzeit vollzieht sich in dem Gericht, das Gott hält. Mit der Anschauung von den beiden Äonen ist an die Stelle des zyklischen Neuanfangs eine echte Eschatologie getreten; aber andererseits ist *die Geschichte nun von der Eschatologie aus interpretiert* worden, und damit hat sich gegenüber der alttestamentlichen Anschauung von der Geschichte ein entscheidender Wandel vollzogen» (R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, cit., pp. 24-31).

⁹⁹ H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung, Die Legitimität der Neuzeit, Teil 1/2*, Frankfurt a.M. 1974, 1983², p. 51.

¹⁰⁰ «Auch wenn man sagt, es sei eine neue Intention auf die Zukunft als Dimension menschlicher Erfüllungen gewesen, was durch die Vergeschichtlichung der Eschatologie herbeigeführt worden sei, so widerspricht das geradezu dem Grundvorgang der „Fristverkürzung“. [...] Die Naherwartung zerstört diesen Zukunftsbezug. Die Gegenwart ist der letzte Augenblick der Entscheidung für das nahe Gottesreich, und wer seine Bekehrung aufschiebt, um seine Angelegenheiten noch zu ordnen, der ist schon verloren» (Ivi, p. 53).

¹⁰¹ Ivi, p. 53.

occupazione con materiale eterogeneo. In questo senso, dire che l'escatologia "mondanizza" altro non vuol dire che essa si toglie da sé. Non fu per una *trasformazione* dell'escatologia apocalittica che egli conquistò un pezzetto di mondo, ma semplicemente perché l'energia accumulatasi nella situazione eccezionale della mancata parusia premeva per liberarsi nuovamente. Finché la comunità originaria era rimasta una comunità martiriale, essa aveva intonato l'appello apocalittico: quando trovò un posto al sole, il mondo poté rivelare nuovi aspetti degni di interesse che dovevano inaspettatamente essere nuovamente ammessi¹⁰².

Anche nel passaggio dal mondo cristiano al moderno non si deve parlare di trasposizione di contenuti, ma di esaurimento funzionale del valore esplicativo di certe risposte, e di rilancio di nuove, le quali si inseriscono all'interno dei medesimi orizzonti di aspettativa e, solo per questo, possono essere per sbaglio confuse come imitazioni o sovrapposizioni di autentiche esigenze teologiche¹⁰³. A questo proposito, l'autore elabora esplicitamente la categoria di *rioccupazione* [*Umbesetzung*] per spiegare quelle inevitabili continuità tra ciò che viene prima e ciò che segue la soglia epocale: se il mondo moderno pare rimanere legato, nelle sue soluzioni, alle configurazioni teologiche che lo precedono, ciò non è dovuto alla permanenza di una sostanza, quanto alla necessità delle nuove risposte di presentarsi all'interno dei bisogni e dei limiti costituiti dai problemi che il medioevo aveva lasciato, cioè di rioccuparne gli spazi¹⁰⁴. Pur rimanendo legate all'orizzonte di questioni che il cristianesimo aveva aperto, le nuove risposte pretendono di essere riconosciute nella maniera in cui si pongono, cioè come irriducibili e opposte a quelle medievali. La rioccupazione è un modo tramite cui si vuole cercare di evitare qualsiasi dialettica, ed è per questo che essa assomiglia precisamente a ciò

¹⁰² Come scriveva già Overbeck, «Gli impulsi religiosi del cristianesimo [...] fu del tutto naturale che finissero di conseguenza col trovare un compromesso con un mondo che non potevano annientare, e che cercassero un sostegno là dove altrimenti vedevano solo pericolosa inimicizia. Così, praticamente intorno alla culla del Cristianesimo, fu combattuta già una volta la battaglia tra fede e sapere, quando lo gnosticismo, con una consequenzialità che suscitò stupore, annientò tutte le premesse storiche della giovane fede cristiana e la trasformò in metafisica, spogliandola però in questo modo del suo carattere popolare e annullandola come religione. Tuttavia, nonostante questa seria esperienza, la Chiesa antica, almeno in Oriente, non riuscì, nemmeno per breve tempo, a rinunciare all'aspirazione a un compromesso con la scienza mondana, che allora sembrava prepotentemente rappresentata dall'alessandrino. La semplice fede nella redenzione tramite Cristo avrebbe dovuto ritirarsi tanto più energicamente in sé stessa; e invece fu contrapposta alla Gnosi, ora soffocata e dichiarata falsa, una teologia cristiana come vera Gnosi, nella quale certo, in particolare grazie al canone cristiano ora fondato, per lo meno una parte della tradizione cristiana veniva messa al sicuro sotto la protezione della fede, al riparo dagli attacchi del sapere. Ma la prova sicura dell'opposizione tra il sapere e gli interessi puramente religiosi della fede sta nel fatto che la scienza, anche in questa forma temperata, riuscì a penetrare nella Chiesa solamente con una sorta di violenza [...]» (F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friendschrift, Leipzig 1973*, tr. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri giorni*, Pisa 2000, pp. 29-30).

¹⁰³ Per esempio, per il passaggio dalla teodicea all'antropodicea moderna propria della filosofia della storia. Cfr. H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, cit., pp. 64-74.

¹⁰⁴ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. ampliata Frankfurt am Main 1974, p. 541. Per il concetto di rioccupazione cfr. M. BETZLER, *Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der "Umbesetzungen": Ein Porträt*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 49, 3 (1995), pp. 456-471; B. MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, cit., pp. 68-98; per la restituzione del termine come opposto alla *Umsetzung* schmittiana, J. GREISCH, *Umbesetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg*, in «Archives de Philosophie» 67, 2 (2004), pp. 279-297. In particolare, va però ricordata la sintesi di H. KOPP-OBERSTEBRINK, *Umbesetzung*, in R. Buch – D. Weidner (hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, pp. 350-362, quindi anche E. BRIENT, *Reoccupation as a Rhetorical Transaction. A Case Study in the Epochal Transition from Late Antiquity to the Christian Middle Ages*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 187-202, dove l'autrice sottolinea la dimensione retorica che fa da sfondo al concetto, che si richiama alla nozione di funzione. La *Umbesetzung* è una ri-funzionalizzazione, quindi un atto di ri-metaforizzazione. Infine, per un'interpretazione della nozione di *Umbesetzung* come "correzione" o "precisazione" della teoria kuhniiana del "cambio di paradigma" cfr. F. GRUPPI, *Dialettica della caverna. Blumenberg tra antropologia e politica*, Mimesis, Milano – Udine 2017, pp. 42-45.

che Nietzsche chiamava “*Umwertung*”, la *trasvalutazione*¹⁰⁵: non è la sostanza a trasformarsi, ma è il punto di vista dell’osservatore a rovesciarsi. Si comprende ora ancor più chiaramente in che senso l’elemento proprio del moderno non sia il radicamento nell’origine o nel fondamento dialettico, quanto piuttosto l’oblio e l’allontanamento infinito da esso: la *curiositas*, non la *memoria*, l’*affermazione*, non la *passività*. O meglio: la memoria non come movimento di prossimità al fondamento che si sottrae, ma come persistenza dell’origine nel gesto che ogni volta la deve *rimuovere e sostituire*, supplendo con nuovi mezzi alla sua assenza.

A ben vedere, allora, nella riformulazione della genesi del moderno non ne va primariamente della dinamica storica dello scarto, ma dello *spirito* con cui esso si deve interpretare: ossia come liberazione e rimozione della crisi originaria, non come sua custodia e riattualizzazione. Il modello teologico cambia di *funzione* all’interno della nuova prospettiva¹⁰⁶, e diventa solamente la quintessenza del pericolo della sclerosi e dell’annichilimento antiumanistico delle forme antiche del sapere, dal quale la modernità deve tenersi alla larga nella consapevolezza della crisi di sensatezza che ha reso necessaria l’assunzione su di sé, da parte dell’uomo, delle proprie possibilità tecnico-poietiche nella creazione dei significati del proprio mondo. Ciò conferma in modo inequivocabile la traiettoria blumenberghiana e ne disegna una coerenza indiscutibile, proprio sotto il segno del bisogno – in fondo profondamente nietzschiano – di riformulare la propria teoria dell’inconcettualità come liberazione da qualsiasi ipoteca di tipo teologico-metafisico, ed in particolare dal cristianesimo come religione che impedisce qualsiasi autoaffermazione umana.

Per questo, il percorso filosofico dell’autore continuerà a prospettare un corpo a corpo con le strutture di significazione cristiane, ora interpretate però come minaccia alla piena liberazione del potenziale mitopoietico moderno. Non potremo entrare nel merito della costruzione filosofica matura di una teoria dell’inconcettualità e di una fenomenologia del mondo della vita, ma basti notare che queste impostazioni non poggiano *solo* sull’imprescindibile presupposto della perdita di un riferimento sostanziale teologico, in quanto esso continuerebbe a vincolare la libertà moderna ad un contenuto positivo di verità e ne fraintenderebbe il radicale cambio di prospettiva, *ma soprattutto* sul presupposto del rovesciamento di qualsiasi logica cristiana di assolutizzazione della finitezza e di radicalizzazione della situazione di esposizione al mondo e a Dio. In altre parole, non si tratterà più solo della rimozione di categorie teologiche per la comprensione del moderno: a ben vedere, vi è già e vi sarà nuovamente una polemica diretta al rovesciamento stesso della religione del divieto e dell’obbedienza. L’ispirazione della filosofia matura blumenberghiana, al pari di quella di Nietzsche, nell’estremo

¹⁰⁵ La già citata, interessante voce di H. KOPP-OBERSTEBRINK, *Umbesetzung*, in R. Buch – D. Weidner (hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, pp. 350-362, richiama giustamente il ruolo di Nietzsche per la costruzione del concetto, con la significativa notazione che Blumenberg usa il termine *umwerten* (la trasvalutazione nietzschiana) come *sinonimo* di *umbesetzen* (!): «Die Dynamik wie auch der ökonomische Aspekt des so skizzierten Prozesses der Umbesetzung rufen mit Nietzsches Kritik der Metaphysik eine weitere historische Referenz der Konzeption auf, auf die Blumenberg selber mehrfach verwiesen hat. Die Neu- respektive Umbesetzung einer Stelle setzt notwendig deren vorgängiges Freiwerden voraus, doch einmal gegebene Antworten weisen im Gegenzug dazu ein gewisses Beharrungsvermögen auf. Nietzsches im Rahmen seiner Metaphysikkritik aufgespanntes üppiges Arsenal an Destruktionsbegriffen präformiert ein ganz entscheidendes systematisches Gelenkstück innerhalb des Umbesetzungsprozesses: Begriffe von Destruktion, Zerstörung, gar Selbstzerstörung einer spezifischen Besetzung, von Bruch oder Zäsur in der Akzeptanz bestimmter Antworten oder Ideen indizieren innerhalb des Umbesetzungsprozesses, dass eine Stelle frei – in Blumenbergs Terminologie: vakant – wird. Mit dieser Schaffung von Vakanzen ist der Horizont von Nietzsches Kritik der abendländischen Metaphysik assoziiert, die Umwertung aller Werte. In der Fokussierung auf Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte und unter dem Wegfall der moralphilosophischen Dimension bildet sie unverkennbar einen Kontext des Umbesetzungstheorems. Blumenberg verwendet denn auch gelegentlich »umwerten« und »umbesetzen« synonym»

¹⁰⁶Cfr. O. MARQUARD, *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 77-84, in part. p. 81: «Die Neuzeit ist theologisch provoziert, erzwungen; aber das theologische – das Motiv der eschatologischen Weltvernichtung – wirkt nicht direkt, als Position, sondern indirekt, als Trauma: wo Gott zum Weltvernichter wird, muß die Welt ohne ihn begreift werden: zu diesem Zweck mußten die Menschen die Neuzeit erfinden, das Zeitalter der Neutralisierung der – aus der Bibel kommenden - Eschatologie».

tentativo di restituire autonomia, dignità e vigore alle possibilità costruttive dell'uomo, deve giungere implicitamente ad un'opposizione irrimediabile contro il cristianesimo paolino di Agostino, identificato come vera causa della resistenza all'autoaffermazione umana tramite le sue risorse razionali. Essa liquiderà come irriducibili all'umanesimo antropologico moderno l'agostinismo e le sue risorgenze successive, da Pascal, Kierkegaard e Bultmann, riprendendo coerentemente i temi della critica nietzschiana alla religione cristiana, e sviluppandoli in chiave antropologica: da una prospettiva antropologica relativistica e vitalistica, infatti, l'assolutismo teologico si dimostra una maniera del tutto fallimentare di elaborazione del cosiddetto "assolutismo del reale", ossia dell'esperienza originaria ma non ricostituibile – e da non ricostituire! – del trauma dell'esistenza.

A conferma di come la nuova prospettiva di Blumenberg tenda a costruirsi come ritrattazione della sua stessa precedente posizione, si legga un passo della *Legittimità* in cui l'autore spiega come la demonizzazione del potere umano dell'idealizzazione fosse avvenuta proprio grazie all'interpretazione agostiniana della metafora della luce. La dottrina dell'illuminazione – la matrice della stessa interpretazione heideggeriana della verità come evento! –, dacché custodiva la possibilità dello svelarsi di un fondamento estatico, capace di storicizzare le categorie ermeneutiche classiche, diviene ora lo strumento principale di soggiogamento illiberale e dogmatico della libertà umana, ancorata all'evento o alla decisione insondabile dell'Altro¹⁰⁷:

« [...] die eben noch gegen die Gnosis kraft ihrer Erkenntnis so günstig hervortretende Philosophie erhält einen versucherischen Zug, wird als zuinnerst gefährdende Einstellung charakterisiert. Ihre Fähigkeit, über den erhabensten Weltgestand, den Sternhimmel, exakte Prognosen zu geben, führt den Menschen in die Gefahr der Selbstbewunderung, der autonomen Erkenntnissicherheit, der *impia superbia*. Nicht der Gegenstand qualifiziert die Gefahr der philosophischen Einstellung, sondern die aus der Bewältigung des Gegenstandes gefolgerte authentische Mächtigkeit des menschlichen Intellekts, deren Natürlichkeit sich der Mensch selbst zuschreibt, ohne darin das Schöpfungsgeschenk seines Urhebers anzuerkennen. Augustin spricht das mittels der für ihn so charakteristischen Lichtmetaphorik aus: der erkennende Mensch ist nicht selbst das Licht, dem er die Intelligibilität seiner Gegenstände verdankt, sondern er steht seinerseits im Licht, um dessen volle Wahrheitsmöglichkeit er sich bringt, sobald er sich selbst die Herkunft dieses Licht zuschreibt»¹⁰⁸.

Il sospetto contro la filosofia non è dettato dalla qualità dei suoi oggetti, ma dall'oblio della fonte divina dell'illuminazione, che si eclissa nell'oggetto che si vuole conoscere. La critica agostiniana verso la teoresi, che attribuisce ogni volta a sé ciò che, invece, dovrebbe sempre confessare "inoperosamente" come dono, diviene ora il prototipo della modalità con cui si è reciso il legame tra potere della conoscenza e mondo della vita¹⁰⁹. La critica esistenzialista dell'atteggiamento

¹⁰⁷ Ricordo come già in *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, del 1960, Blumenberg sembrava prospettare questo capovolgimento, H. BLUMENBERG, *Paradigmen*, cit., pp. 18-77

¹⁰⁸ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 296-297.

¹⁰⁹ In *Lebenszeit und Weltzeit* Blumenberg rimetterà esplicitamente a tema il problema di una fenomenologia "genetica" e "storicizzata", ora centrandolo intorno alla questione del "mondo della vita". Esso gli permette, infatti, di operare una auto-correzione implicita sull'impostazione dei suoi stessi scritti accademici, recuperando l'essere-nel-mondo di Heidegger, ma mettendo a fuoco il *fraintendimento* cui questo concetto è andato (e può andare) precocemente incontro presso lo stesso Heidegger. La questione centrale cui il "mondo della vita" risponde è infatti quello di un'integrazione di totalità ed evidenza rispetto all'atteggiamento teoretico, e contemporaneamente di un ritorno alla prescientificità, ad un atto di "fondazione" dell'istituzione di senso, che è precisamente il problema cui precocemente cercherebbe di rispondere anche Heidegger. Secondo Blumenberg, l'essere-nel-mondo è una risposta alla questione husserliana di un arretramento dietro la scientificità, che tenta però di innalzare ulteriormente il livello della pretesa filosofica, ritornando dall'impostazione fenomenologica ad un livello "esistenziale" di comprensione ermeneutica dell'essere inerente all'esserci, che ne sveli la storicità e che prometta «di dissolvere tutti i fatti nell'unica fatticità di sé stessa». La radicalizzazione di questo arretramento è precisamente ciò che evidenzia il fraintendimento costitutivo delle condizioni che presiedono alla genesi del concetto di mondo della vita, l'ambiguità che sembra intenderlo secondo una pretesa di "aderenza alla vita" che si acutizza fino al caso-limite della "cura", la "buona intenzione" di non diventare infedeli alla realtà così come essa si dovrebbe presentare "innanzi tutto e per lo più". La possibilità di comprendere autenticamente il significato del concetto di mondo della vita si apre, invece, solamente nel momento in cui lo si inserisca

teoretico è solo un altro esempio di una tradizione che ritorna ogni volta all'assicurazione di un'eccentricità del centro del pensiero rispetto all'uomo, un'eteronomia della grazia o dell'evento. È ora chiaro come, alla luce delle nuove esigenze della riflessione blumenberghiana, l'impostazione stessa della filosofia esistenziale e dell'heideggerismo continuano ad esercitare le tradizionali riserve della tradizione agostiniana verso il potere di autoaffermazione dello spirito umano tramite le sue autonome risorse razionali. L'analitica esistenziale descrive l'infondatezza del *Dasein* non per legittimare il movimento naturale di dilatazione e auto-affermazione della vita, ma per consentire un possibile auto-afferramento, un ritorno all'esistenza "autentica", che proprio il pensiero della differenza ontologica custodirebbe. Seppur tenti di dissimularlo, la filosofia di Heidegger riproduce l'atteggiamento critico verso l'affermazione dell'uomo moderno come essere tecnico: l'anti-umanesimo, la delegittimazione della *curiositas*, la contrapposizione tra dominio nichilistico della produttività scientifica e lo sguardo inoperoso del vero *logos* filosofico, a partire dal quale viene reciso il legame dell'età moderna con la propria auto-comprensione¹¹⁰. In un ricordo della disputa di Davos

all'interno di quella "riformulazione genetica" della fenomenologia, coincidente con il progetto pubblicamente annunciato di un idealismo trascendentale da parte di Husserl, nel 1913, data di pubblicazione delle "*Idee I*". L'ideale di "descrizione" ora si declina come ricostruzione del modo con cui "si arriva ai fenomeni", quadro in cui il concetto di *Lebenswelt* acquista il senso di valore limite iniziale, *terminus a quo* funzionale alla riconquista di un "fondazione originaria" della filosofia stessa. Tale concetto limite è precisamente l'ideale di un'ovvietà del mondo rispetto al bisogno di orientamento della vita che sarebbe da sempre andata perduta ma allo stesso tempo verso la quale costantemente muoverebbe l'impulso teoretico. Il mondo della vita può essere descritto come "una sfera di permanenti presenze" o evidenze, non uno stato di iniziale (ed impossibile!) perfezione e perfetta conoscenza, bensì piuttosto l'ideale originaria familiarità con un mondo "chiuso", fatto di ovvietà, in cui non si sarebbe esperita ancora nessuna difficoltà, in cui non si sarebbe incontrato nulla di estraniante o di nuovo, e quindi uno stato perfettamente astorico. La fenomenologia, come ultima espressione dell'impulso teoretico, allora può esistere solo sul presupposto della sua perdita, dall'esperienza di una vita che non è più perfettamente adattata ad un mondo, in cui la sua distruzione e contemporaneamente la sua ricostruzione sono sempre in corso. Questo significa che non è l'aderenza "originaria" al mondo della vita il senso e la funzione della filosofia, casomai il lavoro dell'idealizzazione consiste nel compito infinito di ricostruire e di rimodellare il rapporto con esso a partire dalla distanza costitutiva dell'uomo dall'origine. Ogni questione sull'originarietà deve essere fatta cadere. In sintesi, il mondo della vita subentra nell'elaborazione matura di Blumenberg al posto dell'essere-nel-mondo heideggeriano contro l'idea "ingenua" di poter "insistere" sulla differenza originaria, sullo stare dentro l'origine o la possibilità di evocare un nuovo inizio archioriginario del pensiero, e di radicare l'esperienza storica nella fatticità del *Dasein*. L'esperienza storica va assunta in maniera più radicale a partire dalla rinuncia tanto alla pretesa di ricondursi ad un'origine astorica, quanto di giungere ad uno stato futuro di piena coincidenza di pretese e adempimenti. Ciò è basato sull'impossibilità di coincidenza dei tempi di quei due elementi che il concetto di *Lebens-welt* prova a tenere insieme, cioè mondo e vita. Solo infatti quando l'uomo in epoca moderna è stato capace di esperire pienamente la frattura assoluta e irrimediabile tra questi due tempi (tra il tempo dei bisogni vitali e quello del mondo che si mostra sempre indifferente ad essi), allora ha assunto pienamente coscienza dell'essenza storica dei prodotti della stessa teoria, tracce o elaborazioni che si stagliano sul presupposto della perdita di un mondo della vita e sul fantasma della sua ricostituzione impossibile. Ecco perché tanto Heidegger quanto Agostino in questa restituzione saranno estranei al più autentico spirito del moderno: il dispiegarsi dell'impulso teoretico della *curiositas* è un legittimo tentativo di "distendersi" del tempo della vita, ovvero della ricerca di senso, oltre il limite individuale.

¹¹⁰ Riferimenti contro Heidegger sono rintracciabili lungo tutta la produzione blumenberghiana matura, ma il più indicativo mi pare che sia un capitolo de *Il riso della donna di Tracia*, tardo testo del 1987, dove l'autore mostra come il tentativo heideggeriano di una "storia dell'essere" consista, di fatto, in una riproposizione dell'interdetto cristiano contro la *curiositas*. L'autenticità consiste, infatti, nel semplice movimento di disdetta e di inversione della direzione che il mondo della vita ha imboccato: il quotidiano è la forma con cui ciò che veramente è importante viene occultato, tutte le vie che portano ad esso sono "curiosità", dispersione, inautenticità, distrazione da ciò che costituisce il profondo. La storia dell'essere è una storia della perdita dell'essenziale, che denuncia la tendenza naturale alla caduta nel mondo, e non lascia altro che la possibilità al pensatore di pensare l'accadere di un nuovo inizio sotto forma di apertura originaria all'essere. Al filosofo non resta che preparare un salto, un nuovo avvento; «non si tratta più della piccola o della grande correzione, ma dell'eccezione, dell'elezione, dello stato di grazia [...] Ci si ridesta e si vede la cosa; oppure non si capirà mai». Il filosofo depotenzia qualsiasi collegamento critico all'esperienza non filosofica, in nome di un

conservato nel lascito, poi pubblicato all'interno del volume *Ein mögliches Selbstverständnis*, Blumenberg ha ricondotto esplicitamente le posizioni di Heidegger e Cassirer a quelle di Lutero e Zwingli:

«Man sehe wie die von Heidegger und Cassirer verwendeten Begriffe [Sein oder Sinn, Substanz oder Funktion, Wirklichkeit oder Bedeutung] ihre alte Antithetik endogen reproduzieren, als ginge es um ein und dasselbe, seit der "Realismus" der Inkarnation und Passion des Logos seine Jahrhunderte dauernde Abwehr gegen den „Doketismus“ der Gnosis – gleich definitorisch -gewonnen hatte – wäre nicht das Rezidiv des Abendmahlsstreits gekommen, fast unerkannt als Reprise jener frühen „Bewahrung“ Gottes vor der Unreinheit der Verweltlichung durch den platonischen Hilfsbegriff der „Erscheinung“»¹¹¹

Si ricordi a quale polemica Blumenberg fa riferimento: Lutero aveva apertamente difeso, contro Zwingli, la dottrina sacramentale della presenza reale di Cristo nell'eucarestia. Mentre per lo svizzero l'eucarestia ha un significato meramente simbolico, ossia memoriale, che chiama l'uomo ad attingere interiormente e razionalmente il significato sacramentale profondo del gesto esteriore, per Lutero la dottrina della presenza reale salvaguarda la natura misteriosa, carismatica e dialettica della rivelazione sacramentale: non si tratta di un mero segno di cui l'intelligenza può nutrirsi per muovere liberamente il proprio desiderio, ma della rivelazione paradossale – incomprensibile alla ragione – dell'onnipotenza divina nel sacramento; la fede nel dono irresistibile, gratuito, miracoloso di Dio permette di considerare il pane come insieme *la sostanza* del corpo di Cristo. Per Zwingli, la rivelazione rimanda ad un'ulteriorità spirituale *suasiva e razionale*: egli scioglie la contraddizione logica dissolvendo la sostanza nel suo *significato* per la libertà del soggetto; per Lutero, invece, la

concetto di autenticità affermata come pura differenza. Non è più così strano per noi lettori, allora, il parallelismo che attua Blumenberg tra la filosofia dell'essere e lo "stato di grazia", o "l'evento", cioè la riproposizione di un discorso anti-umanista, che rimane legato ad una pretesa di assolutezza, di separatezza e purezza, rescindendo il fondamento e il senso antropocentrico della svolta moderna. Al vero filosofare si accederà solo a patto di costituirsi nell'ascolto di una chiamata, l'abbandono o l'anticipazione dell'evento in cui la salvezza è dipendente dalla decisione gratuita, *l'acte gratuit* di un dio straniero. Cfr. H. BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, tr. it. *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 157-171. Sono moltissime le pagine dedicate alle critiche di gnosi che riserverà Blumenberg ad Heidegger: in particolare mi limito a ricordare la ripresa sistematica delle suggestioni blumenberghiane da parte di B. MERKER, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie* Frankfurt a.M. 1988, p. 172, e dopo di lei M. SOMMER, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a.M. 1990: «Wie Barbara Merker gezeigt hat, steht am Anfang der Existenzanalyse ein gnostisches Konversionsereignis, und diese Analyse selbst, wie sie in *Sein und Zeit* literarische Gestalt gewinnt, ist nichts anderes als die „dramatische“ Darstellung eben dieses Ereignisses. Gnosis heißt hier vor allem: Es ist dunkel und wird zufällig hell; schicksalhaft wird gefangen, und freizukommen ist ebenfalls Schicksal. Befreiung gibt es nur als Befreit-Werden. Den Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit vollzieht man nicht: er widerfährt einem». Cfr. più recentemente F. HEIDENREICH, *Unvermittelte Gegensätze. Blumenbergs Analyse des gnostischen Denkens*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 141-153, in part. 150-153; e N. ZAMBON, *Das Nachleuchten der Sterne*, cit., pp. 156-157: «Heideggers Seinslehre wird hiermit zur Umbesetzung der mittelalterlichen *veritas ontologica*: Sie meint die Negation der Eigenmächtigkeit des Menschen bei der Erlangung der *veritas logica*, der Wahrheit, wie man in Urteilen ausspricht. Heideggers Wahrheit ist eine *veritas ontologica* ohne Gott, als "Gnade" des Seins selbst, insofern es sich gewährt im Denken bzw. Danken».

¹¹¹ H. BLUMENBERG, *Affinitäten und Dominanzen*, in Id., *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart 1997, pp. 161-168, qui p. 165. Cfr. A. HAVERKAMP, *Blumenberg in Davos: The Cassirer—Heidegger Controversy*, in «MLN» 131, 3 (2016), pp. 738-753, qui p. 743: «In a striking historical juxtaposition, he puts Heidegger in line with Martin Luther's (Catholic) insistence on the substance of the Eucharist (Jesus's actual presence in it), whereas Cassirer seems to advocate for some similarly miraculous "functional proliferation of categories in symbolic forms"—a rather generous reading of the historical Zwingli's position»; quindi cfr. anche A. NICHOLLS – F. HEIDENREICH, *Nachwort* in H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014, consultato in traduzione italiana, *Postfazione dei curatori*, in H. Blumenberg, *Prefigurazione. Quando il mito fa la storia*, Brescia 2018, in part. pp. 81-82.

sostanza non è altro che la quintessenza di ciò che – in quanto dono – deve risultare efficace, ma indisponibile e sempre trascendente, per questo sempre *esteriore all'intimità credente*: non semplice oggetto di conoscenza, ma Soggetto *Altro* di significazione.

La metafora è chiarissima: nella posizione heideggeriana ne va esplicitamente della salvezza della “presenza reale” (nel suo nascondimento) dell’essere, rispetto alla posizione soggettivistica e razionalistica di Cassirer, che tende a risolvere il problema della sostanza in quello del significato. Heidegger non può fare a meno del piano ontologico, che rimane il fondamento ritraentesi della sua apocalittica ontologizzata: la sua storia dell’essere rimane, dunque, un’ambigua consustanziazione memoriale della storia. Anche la secolarizzazione – quale posizione espressa da R. Bultmann sulla scia del medesimo “dispositivo” teologico agostiniano – non è un semplice ricordare, ma è, anche qui, un atto interiorizzante – eucaristico – che ripete, scovando a fondo il movente della demitizzazione, il paradosso della coesistenza di presenza e assenza, di presente e futuro *nella fede*. Questa comprensione non trasfigura visibilmente la storia, non si acquieta nel concetto o nel sapere, ma rimane riferita all’esistenza singolare, segreta: potremmo dire, allora, che, più che una transustanziazione, il teologo protestante della secolarizzazione pensa una sorta di consustanziazione, tramite la categoria di evento. L’orizzonte storico non muta e non si espone a nessuna conversione trionfante a rivelazione finale dell’Assoluto, ma rimane la superficie sotto la quale può avvenire l’atto personale – ogni volta mio – della fede, capace di accedere al Vero riconoscendo autenticamente la propria storicità costitutiva.

In ogni caso è chiaro dove Blumenberg si posizioni: contro qualsiasi riassorbimento eucaristico della memoria. Egli è certamente molto più vicino al moderno Zwingli, Cassirer, la cui figura soppianderà Heidegger come modello per la riflessione sul simbolo – in funzione anti-heideggeriana sarà ripreso proprio il suo *Substanz und Funktion*¹¹². D’altronde, non escludo che Blumenberg sia qui distante da entrambi, e proprio in chiave nietzschiana: ciò che in Cassirer risulta problematico è la “teleologia neokantiana” che è sostenuta dalla speranza di poter raggiungere la piena trasparenza conoscitiva, riconducendo le forme simboliche a strutture di significazioni categoriali, sulla scia della tavola di Kant¹¹³. In Cassirer rimane il *telos* (cripto-teologico) del concetto. Al contrario, bisogna iscrivere le prestazioni mitopoietiche umane in una dimensione più radicalmente infondata di quella neo-kantiana: in un’antropologia dell’animale mancante, le cui prestazioni non mirano all’autotrasparenza, bensì al differimento pulsionale e all’alleggerimento del reale. La critica antropologica a Cassirer, fatta nel nome di Gehlen, è in realtà l’equivalente della critica storico-teologica fatta nel nome di Nietzsche¹¹⁴.

Su questo nesso (che è anche un transito) tra Nietzsche e l’antropologia filosofica si possono fare alcune brevi notazioni. Per il Blumenberg della *Legittimità dell’età moderna*, la storia e la memoria di essa devono venir prima di qualsiasi sapere astratto sulla natura dell’uomo: in questo quadro, egli ripete perfettamente il senso dell’aspirazione nietzschiana a liberarsi di dati ontologico-teologici predefiniti¹¹⁵. Ne deriva, però, una conseguenza paradossale: che l’alternativa tra modernità e non-modernità è, in definitiva, consegnata alla memoria di un accadimento storico, di una frattura che ha causato la necessità del “risveglio” umano, che essa non ha prodotto, ma gli è “avvenuta” a partire

¹¹² E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910, ora in quindi *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd VI, Hamburg 2000. In proposito vedi il capitolo III. *Funktion und Delegation. Überlegungen zu einem animal symbolicum* in O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., pp. 213-260.

¹¹³ Cfr. H. BLUMENBERG, *Ernst Cassirer gedenkend*, in Id., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, pp. 163-172, in particolare 164-165; 167-168.

¹¹⁴ Il motivo dell’uomo come “*noch nicht festgestelltes Tier*” è, infatti, notoriamente nietzschiano prima di essere gehleniano. Cfr. O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., p. 159. Sull’intreccio tra Heidegger, Cassirer e Gehlen, cfr. A. NICHOLLS – F. HEIDENREICH, *Nachwort* in H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014, consultato in traduzione italiana, *Postfazione dei curatori*, in H. Blumenberg, *Prefigurazione. Quando il mito fa la storia*, Brescia 2018, pp. 71-132, qui pp. 78-89.

¹¹⁵ Sul problema della “sopravvivenza dei transiti” come questione chiave non solo del problema della “ricezione”, ma anche del concetto di epoca, quindi della modernità, cfr. A. FRAGIO, *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Vignate 2016, p. 37-43.

dalla decostruzione interna del compito funzionale della cosmologia di acquietare e tranquillizzare l'uomo. Senza il cristianesimo e la sua natura paradossale, antropologicamente invertita – o che inverte di segno la natura delle prestazioni naturali umane a partire dal disegno di una salvezza che deve presentarsi sempre come gratuita e, quindi, umanamente indisponibile – l'uomo moderno avrebbe mai potuto prendere in carico consapevolmente le proprie possibilità di auto-affermazione? O sarebbe rimasto “narcotizzato” dal proprio orizzonte cosmologico? In tal modo, non si riconduce la possibilità della modernità in un antro o un vuoto di assicurazione che ha prodotto il cristianesimo stesso? Non è la modernità, la strada che si offre all'uomo solo nell'estremo pericolo rappresentato dall'interdetto cristiano sulla vita? Questa è in fondo un'aporia che replica le ambiguità presenti nello stesso rapporto di Nietzsche con il cristianesimo, interpretato come matrice del nichilismo moderno, quindi al contempo come condizione di possibilità del superuomo, ossia di colui che capovolge la condizione di insensatezza oggettiva in presupposto della sua volontà di potenza. La trasvalutazione dei valori può avvenire solo come reazione *anti-cristica* alla trasvalutazione paolina e cristiana.

Questa obiezione fa emergere un problema di fondo del volume di Blumenberg non ancora sufficientemente sottolineato: opponendosi alle teorie della secolarizzazione, dal momento che esse implicherebbero una dichiarazione d'illegittimità del moderno, l'autore rimane imprigionato nel medesimo schema che vuole capovolgere: ossia delineare una lettura della frattura epocale che *determini la legittimità* della modernità¹¹⁶. Ma può un'interpretazione che voglia essere esclusivamente *storica* determinare questioni di *diritto* come legittimità o illegittimità? Quella di Blumenberg rischia di rimanere una teoria della secolarizzazione “cambiata di segno”, che legge nella *memoria* del fallimento del cristianesimo ciò che *alimenta storicamente* non solo la legittimità, ma la *possibilità stessa* dell'autocomprensione moderna. Ne deriva la constatazione del significato più che storico, bensì ermeneuticamente fondativo, della tesi dell'autoaffermazione, quale paradigma che giustifica in modo solo *ambiguamente storico* la possibilità della razionalità moderna. Non si può, infatti, non avere la sensazione di una certa circolarità o aporeticità ermeneutica: o, infatti, si restituisce nel riconoscimento preliminare dell'atto autofondativo dell'uomo moderno una sorta di *limite assoluto* (quasi mitico, non ulteriormente questionabile) della possibilità di una “ragione storica”, ossia decostruttiva del mito e aperta alla storicità radicale delle sue categorie auto-interpretative stesse¹¹⁷ (ma allora non si ha bisogno di giustificarne la legittimità con una tesi *storica*), oppure, un'insistenza sul bisogno di una coscienza *storica* della svolta del paradigma epocale moderno finisce per rendere comunque causalmente “indispensabile” il cristianesimo e la concatenazione degli eventi da esso prodotti per la genesi della razionalità auto-affermativa¹¹⁸. Non è la qualità paradossalmente *innaturale* del cristianesimo ad essere origine dell'esperienza della storicità radicale

¹¹⁶ Cfr. R. PIPPIN, *Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 99-117, qui p. 105.

¹¹⁷ Questa mi sembra essere la direzione della critica di F. CASSINARI, *Il mito della storia. La dialettica della ragione storica nella riflessione di Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 227-256: «In che cosa consiste, dunque, lo scacco della ragione storica? In ciò che potremmo definire come dialettica della ragion storica: nel fallimento della sua pretesa di afferrare la propria peculiarità nei confronti del mito, riuscendo a spiegare ciò che per esso rimane oscuro, la ragione storico-critica appare, proprio in quanto autoaffermativa, come una fenomenizzazione dell'elaborazione del mito. Il porre la cesura, ovvero l'affermazione del proprio carattere di novità rispetto al passato, si rivela cioè, da parte della ragione storica, un atto mitopoietico che essa compie, un preteso atto di fondazione. [...]» (Ivi, 232); e ancora: «Il carattere mitopoietico dell'età moderna, ovvero della ragione critica e storica, si configura come autopoietico. La domanda circa il momento dell'accadere della storia riceve, con ciò, la sua risposta: identificandosi con la ragione, lo sguardo storico si pone come l'evento del nuovo, contrapposto ad un vecchio che soltanto esso istituisce come tale. [...] Viene tuttavia persa, in questo modo, non solamente l'alterità del mito rispetto alla ragione critica, ma anche il carattere che lo accomunava allo sguardo storico, nonché il ruolo, nei suoi confronti, fondativo: la ragione storico-critica disconosce così il proprio carattere mitopoietico, che consiste nell'essere il racconto di una storia» (Ivi, pp. 239-240).

¹¹⁸ «... ist Historie immer noch eine verkappte Theologie» (F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig 1874, in *Kritische Studienausgabe I* (ed. Colli – Montinari, 1967-77), München 1980, 1988² pp. 243-335, p. 305)

che l'autoaffermazione non toglie, ma conserva all'interno della propria autocoscienza? Non è dunque necessaria comunque una "memoria" della crisi cristiana che continui a fondare attualmente le possibilità dell'autoaffermazione, senza la quale essa si cancella ricadendo nell'inconsapevolezza di un meccanismo culturale adattivo che accade sempre e inesorabilmente alle spalle dell'uomo? In altre parole, ci si può chiedere se anche in Nietzsche, "dietro la testa", rimanga un secondo pensiero "teologico", un riferimento all'essere e quindi a Dio, come Colui che è rammentato come perduto, come *morto*, e che continua a "fondare" così l'infondatezza moderna.

Questa questione ci introduce ad un problema di fondo che rimarrà presente in tutta la produzione blumenberghiana successiva, e che in fondo concerne ciò che Nietzsche presenta come l'ultima verità della "morte di Dio", la quale rimane la miccia del sapere del superuomo come condizione del suo elevamento, della sua suprema libertà mitopoietica. In effetti, Blumenberg, se si esclude *Matthäuspasion* e alcuni passaggi di *Arbeit am Mythos*, non insisterà mai radicalmente su questa formula. Come mostrato poco sopra, un'assolutizzazione della morte storica di Dio, che insista sull'origine contingente delle condizioni di possibilità del moderno, rischia di reinserirsi nei binari di una logica apologetica delle origini, della matrice teologica che era necessaria per il percorso di formazione umana. Il rischio è di assolutizzare il ruolo storico dell'assolutismo (pure negativamente) come ineludibile condizione di possibilità storica dell'autoaffermazione. Proprio per questo, egli, chiarendo solo tardivamente un presupposto filosofico che, forse, la *Legittimità dell'età moderna* aveva trascurato, preferirà poi piuttosto rileggere la storia dell'assolutismo teologico come un effetto superficiale del bisogno originario umano, insistendo sulla matrice biologico-culturale dei dispositivi di storicizzazione, rinsaldando le possibilità della modernità nella scoperta progressiva (e non dialettica) dell'autentico sfondo antropologico, quello dell'uomo "animale carente"¹¹⁹. Sarà questa la risposta esplicita della seconda parte della riflessione blumenberghiana: proiettare quella crisi che egli stesso aveva individuato al momento sorgivo della modernità, come motore propulsivo della secolarizzazione e della storicizzazione delle categorie giuridico-politiche, all'interno dell'originaria dimensione antropologico-biologica, sotto forma di assolutismo del reale¹²⁰. L'idea di un'ineludibile

¹¹⁹ Descrive questa evoluzione O. MÜLLER, "Die res cogitans ist eine extensa". *Sichtbarkeit, Selbsterhaltung und Fremderfahrung in Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 15-38, qui p. 25: nella *Legittimità dell'età moderna* «erst die Korrodierung der Ordnungsstrukturen der Ordnungsstrukturen am Ende des Mittelalters, so seine bekannte These, habe die Selbsterhaltung aus der „biologischen Normalität und Unvermerktheit“ herausgerissen und zum expliziten Thema der menschlichen Selbstauffassung gemacht. Damit wird die Selbsterhaltung – durchaus gegen teleologische Konzepte in Stellung gebracht – als Prinzip der neuzeitlichen Rationalität zur Selbstbehauptung. Der Selbsterhaltungsbegriff wurde in diesem Argument zwar mit anthropologischen Grundsituation assoziiert, doch letztlich zu Gunsten der geschichtsphilosophischen Schlagkraft gezielt entanthropologisiert. Eine der Überraschungen des Nachlasses, ist, dass die Selbsterhaltung hier in reanthropologisierter Form auftaucht, ja dass sie sogar zu einer der wichtigen Kategorien der phänomenologischen Anthropologie wird und mit dem Sichtbarkeitsphänomen verknüpft wird. An zentraler Stelle in Beschreibung des Menschen führt Blumenberg den Selbsterhaltungsbegriff als eine Art „Faktum“ der Vernunft ein». Bisogna osservare che Blumenberg non ha mai inteso de-antropologizzare il problema dell'autoconservazione: l'insistenza è infatti non sulla creazione di un orizzonte antropologico, ma sulla piena coscienza di esso. Rimane comunque possibile evidenziare uno scarto relativamente all'accento dato al problema: nella *Legittimità dell'età moderna* è decisivo l'accento sul problema dell'*epoca*, successivamente, invece, quello sul presupposto antropologico che fonda e permette di articolare al proprio interno la storicità.

¹²⁰ Blumenberg in *Teologia politica III*, scritto di replica del 1979 all'invito di Taubes ad una conferenza intitolata nello stesso modo, risponderà nuovamente all'ipotesi di una "teologia politica" che insistesse sul momento assolutamente decisivo della crisi delle guerre di religione, e sulla dinamica di razionalizzazione che si era prodotta a partire dalle assolute contingenze storiche del pensiero cristiano, ribadendo la natura antropologica della crisi che origina l'autoaffermazione stessa: «Nun meine ich, daß erst eine grundlegende Veränderung unseres Bildes von der Evolution des Menschen die Voraussetzungen verändert, unter denen wir erwägen können, wohin ein theologisch qualifizierbarer Absolutismus allenfalls gehört. Wenn die Anthropogenese selbst die Krise aller Krisen schon gewesen ist, weil sie die Nicht-Auslöschung des Menschen zur biologischen Inkonzsequenz der Evolution gemacht hat, dann ist sie zugleich die Erzeugung von Lebensbedingungen, die den

teoria antropologica della carenza è l'unico punto di vista preliminare che permette di tagliare definitivamente fuori il problema della secolarizzazione come legame di dipendenza del moderno dal cristianesimo. L'interezza della sua riflessione sul mito sarà attraversata da questa esigenza di rifondazione antropologica delle possibilità della retorica e dalla prosecuzione delle stesse questioni precedenti sotto un nuovo profilo, che non insisteranno più sulla nozione di "epoca", relativizzando la centralità della tesi dell'autoaffermazione¹²¹.

Sebbene l'interezza della riflessione di Blumenberg sia orientata dal problema del punto di vista antropologico, solo la svolta e la definizione del quadro teorico aperta dalla *Legittimità dell'età moderna* permette di chiarire il successivo interesse verso una vera e propria *esplicita* teoria antropologica, che ha trovato conferma nella recente pubblicazione del lavoro *Beschreibung des Menschen* presente nel lascito di Marbach. Rimane il fatto che questo intero confronto è fatto nel solco più profondo dell'interrogazione nietzschiana dello statuto della razionalità, sempre oscillante tra una tentazione "biologista" o "fisiologista" di riconnessione delle prestazioni del soggetto al fondo impersonale della volontà di potenza della *vita*, e il bisogno di liberazione di questa da qualsiasi presupposto di tipo ontologico (e quindi antropologico e biologico). Senza Nietzsche, l'autore dell'*Anticristo* e della lotta aperta contro le strutture di significazione cristiane, e senza la ricomprensione della sua figura come punto di approdo terminale del bisogno di ripensare e problematizzare il rapporto tra modernità e cristianesimo delineato nei primi scritti, non si può comprendere affatto l'interezza della riflessione blumenberghiana su mito e metafora. Nietzsche conferma che il pensiero di Blumenberg non si accosta al problema della "secolarizzazione" sotto il profilo della curiosità intellettuale o del bisogno di confutare una tesi estranea allo spirito e alle intenzioni della sua filosofia, ma sia frutto del bisogno di *rovesciare* la questione della dipendenza della modernità dal cristianesimo, di fronte alla minaccia di un'ipoteca teologico-confessionale del *proprio* domandare filosofico. Infatti, in questo rovesciamento dialettico egli *salva*, in realtà, la coerenza della sua *opposta intuizione iniziale*, ossia il nesso tra dottrina della grazia o dell'assolutismo divino e decostruzione e storicizzazione anti-metafisica dell'antico sapere cosmologico – la *Selbstdestruktion* del cristianesimo. Non è un caso che la tesi della *Legittimità dell'età moderna* sarà sostanzialmente ignorata da chi ritiene il discorso della secolarizzazione un *falso* problema, e attirerà l'interesse di due grandissimi interpreti della relazione dialettica tra razionalità moderna e storia delle dottrine teologiche come Carl Schmitt e Jacob Taubes. La *Legittimità dell'età moderna*, come del resto la filosofia di Nietzsche, contiene numerosissimi elementi per una contro-lettura, appunto perché essa nasce come capovolgimento interpretativo che ammette tutta la profondità e decisività filosofica

Titel eines Absolutismus verdienen, und zwar im allgemeinsten und theologisch ganz unbenannten Sinne: dem eines Absolutismus der Wirklichkeit selbst. Der Mensch, einer Situation der Nahezu-Lebensmöglichkeit entronnen, hatte die absolute Feindlichkeit der Natur gerade hinter sich, indem er überlebte, aber nur so wenig hinter sich, dass er sein Überleben ständig unter faktisch ungünstigen, selektiv günstigsten Bedingungen zu leisten hatte. Welche Absolutismen der Mensch in seiner Geschichte auch noch hervorbringen mochte, dieser seiner Entstehung war nicht zu überbieten. Alle anderen standen vielmehr im Dienst seiner Überwindung. Die Kreatur, die entstand, war ein Meister im Umgang mit dem Absoluten in seiner immer schon depotenzierten Formen». La prima grande crisi di cui si porta memoria non è stata una crisi storica (che altrimenti sarebbe assolutizzata a episodio antropologicamente indispensabile), ma è iscritta nella natura stessa dell'uomo: la propria esistenza come incoerenza biologica, come *eccezione* e paradossale sospensione sul nulla o sulla morte, che incombe in ogni momento su di essa. Se c'è un'origine infondata, se c'è un'assolutismo originario, tale non è quello teologico o uno storicamente prodottosi, bensì "un'assolutismo della realtà", concetto limite che postulando uno stato di originaria passività, consente di spiegare l'estraneità, l'angoscia e l'impossibilità cui è consegnata l'intenzionalità cosciente rispetto al tentativo di assicurarsi ad un fondamento oggettivo. Per un'analisi di questo aspetto di risoluzione antropologica del dilemma che nasce dal problema storico della soglia epocale, mi permetto di rinviare al mio articolo: L. BATTISTA, *Assolutismo teologico e Modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «SMSR» 84/2 (2018), pp. 592-609

¹²¹ Questo problema mi sembra, perciò, un altro modo di porre e affrontare la questione del dilemma tra storicismo e antropologia, che si trova ad esempio in P. GEHRING, *Radikaler Historismus oder Anthropologie? Hans Blumenberg über Wirklichkeitsbegriffe, antik und modern*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 111-124.

(e direi esistenziale) della questione: una scelta di campo che concede al proprio avversario l'onore del riconoscimento proprio attraverso lo scontro.

VI. La soglia del moderno e la traiettoria panteistica: Cusano e Bruno

Se si potesse riassumere in una formula il denso cambio di prospettiva blumenberghiana, si potrebbe dire: se nei primi scritti l'interesse antropologico sembrava sposarsi e apparire in equilibrio con l'interesse teologico, successivamente si va profilando un carattere di irriducibile incompatibilità tra interesse teologico e interesse antropologico, storicamente causata e definita proprio dal cristianesimo. Blumenberg, del resto, riassume la prospettiva fondamentale che guida la propria intuizione nell'affermazione di Lutero per la quale l'uomo, in virtù della sua *natura*, non può volere che Dio sia Dio, ma piuttosto può volere solamente essere lui Dio, quindi può essere solo *contro* di Lui¹²². Proprio per questo, Blumenberg andrà cercando un paradigma interpretativo della razionalità antropologica totalmente opposto alle strutture di significazione cristiane, e lo troverà appunto nell'idea di "mito", facendo così emergere una concezione marcatamente filopoliteista e filopanteista del moderno, che farà consapevolmente da sfondo alle ricerche sul mito degli anni '70 fino alle ultime opere, in particolare in *Matthäuspasion* e *Höhlenausgänge*.

A riprova di ciò si può senz'altro rilevare l'attenzione che, in *Arbeit am Mythos*, egli pone sulla celeberrima confessione di spinozismo fatta da Lessing a Jacobi, intorno alla quale egli fa ruotare la seconda parte del volume¹²³. D'altra parte, già nella *Legittimità dell'età moderna* abbiamo una testimonianza illuminante di questa svolta panteistica, antidogmatica ed anti-teologica, nel fondamentale capitolo dedicato alla soglia epocale tra Nicola Cusano e Giordano Bruno¹²⁴.

Secondo Blumenberg, Cusano è l'estremo basso della soglia del moderno, dal momento che è stato l'ultimo tentativo di costringere in un'unica struttura di per sé stabile i due motivi descritti: quello teologico, ossia l'esigenza di mantenere il fattore della trascendenza di Dio, e quello antropologico, ossia il bisogno di avvicinarsi dell'uomo e, tramite di lui, del cosmo alle qualità di tale trascendenza¹²⁵. La concezione di una trascendenza divina non meramente statica ma processuale è il vero presupposto della dottrina della *docta ignorantia*, la quale si può comprendere come la

¹²² «Was bei Descartes für die philosophische Grundlegung der Neuzeit geschieht, ist von Luther in seinen Disputationsthesen gegen die scholastische Theologie von 1517 als Antithese gegen Duns Scotus und Gabriel Biel mit unwiederholbarer Zuspitzung gegen das Gesamtsystem des Mittelalter so formuliert worden, daß der Mensch kraft seiner Natur nicht wollen kann, daß Gott Gott ist, daß er vielmehr im Inbegriff seines Willens nur haben kann, selbst Gott zu sein und Gott nicht Gott sein zu lassen: *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 143)

¹²³ H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., pp. 438-466.

¹²⁴ Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 444-585

¹²⁵ «Auf die systematischen Relationen in dem metaphysischen Dreieck Mensch, Gott, Welt läßt sich die krisenhafte Dissoziation der Konstitution des Mittelalters beziehen. Die Ambivalenz der christlichen Theologie ist dabei Voraussetzung. Ihr Thema ist einerseits anthropozentrisch: die Heilssorge des biblischen Gottes innerhalb der Geschichte und jenseits ihrer eschatologischen Irrelevanz, transformiert mit Hilfe der Rezeption der stoischen *Pronoia* in eine Vorstellung der Weltregierung und der wohlmeinenden Zuordnung von Natur, Geschichte und Mensch, voll entfaltet in dem scholastischen System reiner Rationalität. Andererseits das theozentrische Motiv: die Auflösung der scholastischen Rationalität durch Übersteigerung der Transzendenz, Souveränität, Furchtbarkeit ihres Gottes. Das erste Motiv hält das metaphysische Dreieck von Theologie, Anthropologie und Kosmologie zusammen, das zweite Motiv reißt es auseinander. Die Durchsetzbarkeit des zweiten Motivs erweist zugleich die systematische Konsistenz des aus dem ersten Motiv konstituierten Gefüges als unzureichend, als oberflächlich geschichtete Heterogenität. [...] Hier scheint der Cusaner anzugreifen; er versucht, die beiden als legitim erkannten theologischen Grundmotive, das anthropozentrische und das theozentrische, in ein aus sich haltbares Gefüge einzuspinnen, und eben das kann man nur als den der Situation entspringenden oder ihr zumindest entsprechenden Versuch zur Rettung des Mittelalters aus der Substanz und mit den geistigen Mitteln dieser Epoche bezeichnen. Die Denkleistung des Cusaners läßt sich ganz aus der Dringlichkeit dieses Ansatzes heraus entwickeln: die Erhaltung, ja Steigerung des Momentes des Transzendenz Gottes, aber zugleich das Heranrücken sowohl des Menschen als auch des Kosmos an die Qualitäten dieser Transzendenz» (H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 445-446).

condizione “trans-mistica”¹²⁶ – una simbolica immersione nell’oscurità – del rapporto con la verità come “provocazione” e come “caccia”: il divino cusariano non si ritrae sdegnosamente, ma *suasivamente*. La prospettiva cusarianiana tende inoltre a relativizzare qualsiasi dato ontologico o metafisico come mero stadio provvisorio del rivelarsi di Dio, quindi come mera “cifra” della trascendenza divina, contemporaneamente affermata e trascesa nell’idea di un possibile progresso ulteriore della creatura verso l’assoluto¹²⁷. Per il Cusano, l’insistere sull’inafferrabilità di Dio era paradossalmente il correlato di un riassorbimento dell’intero creato a sistema di segni o di tracce, così come il *sacrificium intellectus* diveniva il procedimento necessario dell’intelligenza che deve rinunciare a soddisfarsi di ogni contenuto trovato per poter perseguire il vero godimento. Emerge quindi un aspetto massimamente interessante per tracciare una sottile continuità con i ragionamenti blumenberghiani giovanili: nella prospettiva cusarianiana *fede e congettura hanno la stessa funzione*, ossia forniscono alla ragione i presupposti che le mancano¹²⁸. La significazione anticipante, estatica e, per questo, “storica” della metafora non è che il movimento vivente della fede. In ciò – precisa ora l’autore – non ci sarebbe, però, alcun aspetto autenticamente medievale, perché *questa* fede è comunque al servizio del sapere, in quanto si riconosce libera e finalizzata all’ottenimento di nuove condizioni di possibilità di orientamento. In altri termini, solo questo tipo di fede è principio che libera la storicità, perché è una fede autoaffermativa¹²⁹. La metafora “assoluta”, ossia il vero movimento metaforico assoluto, non può più essere lo Spirito o l’Assoluto in persona, ma è – nietzschianamente – l’intenzionalità del soggetto, la sua libertà.

Blumenberg sottolinea la sostanza esplosiva di questa interpretazione: l’assunzione tendenziale del concetto di infinità divina per restituirne la trascendenza non può che comportare il superamento del rapporto dualistico tra copia e origine, dovendo la nozione di copia o traccia assorbire l’intero

¹²⁶ Ivi, pp. 448-449: «Die Transzendenz als Prozeß entspricht das Transzendieren als Verfolgung des sich Entziehenden, bei Cusaner verbildlicht als *venatio sapientiae*, als die Jagd sowohl nach der Weisheit als auch der Weisheit nach ihrem Gegenstande. [...] Immer geht es darum, mit dem formalen Mitteln einer schon erreichten Stufe diese zu überschreiten. [...] die Transzendenz hier als Herausforderung verstanden wird».

¹²⁷ Ivi, p. 449: «Dem Eintauchen in die alles auslöschende Dunkelheit der mythischen Gotteserfahrung setzt er die „Methode“ der *docta ignorantia* entgegen und auf. „Je besser jemand weiß, daß man nicht wissen kann, um so wissender wird er sein“. Die Bedingung wird als *Anweisung eines Vollzuges* verstanden. Das Nichtwissen läßt sich wirklich besser oder schlechter oder gar nicht wissen, bloß als Unfall des Wahrheitsanspruches hinnehmen, während hier die Transzendenz als Herausforderung, sich von einer Vergeblichkeit abzuwenden und sich dem Wißbaren in seiner definierten Möglichkeit und in der Methodik seiner Zugänglichkeit ganz zuzuwenden, aber doch als *Anweisung zur Bildung solcher Grenzbegriffe* des Wissens, die die Immanenz des Wißbaren nicht nur gleichsam umhegen und schonen, sondern von denen her ein ganz bestimmtes Zutrauens in den Bereich der Immanenz reflektiert wird» (corsivi miei). La *docta ignorantia* viene qui presentata in opposizione a qualsiasi “mistica”: essa infatti è presentata come “ordine”, “istruzione” di compimento, ossia di attuazione. La *docta ignorantia*, in altri termini, non sposta lo sguardo dall’immanenza alla trascendenza, ma ve lo fa rimanere con fiducia nell’immanenza, pur indicandogli la formazione di concetti limite della conoscenza, ossia metafore, la cui intenzionalità è sospesa da questa condizione trans-mistica. È impossibile non rivedere anche qui all’opera quella peculiare riformulazione del problema dell’epochè fenomenologica e del senso di attuazione heideggeriana: Cusano è colui che rilascia un rapporto con gli enti che è “istruito” dalla trascendenza, ma non per questo delegittimato.

¹²⁸ Ivi, p. 466.

¹²⁹ «Dabei zeigt sich, daß Glaube und Vermutung, *fides* und *coniectura*, funktionsgleich sind: sie liefern der Vernunft die ihr fehlenden Voraussetzungen, von denen ausgehend sie zu Erkenntnis innerhalb des Gesamtsystem gelangen kann [...] Diese Vermittlung von Glauben und Wissen scheint zunächst ganz im Rahmen des Mittelalters zugunsten der Absolutsetzung des Glaubens zu tendieren; aber der Glaube kann nun genauso im Dienste des Wissens stehen, indem er Freiheit zugunsten des Durchspielen neuer Möglichkeiten der Erkenntnis postuliert [...]. Hier ist der Glaube ganz in die Nähe der Vermutung gerückt. Er teilt mit ihr die hypothetische Funktion, die sie durch erfahrene Bewährung auszuweisen hat. Nikolaus beruft sich auf die Formel des Augustin vom Glauben als dem Ausgangspunkt der Erkenntnis. Aber dieser Formel hat einen spürbaren Bedeutungswandel durchgemacht» (Ivi, pp. 466-467).

ambito della pensabilità e conoscibilità umana¹³⁰. Indirettamente questo significava l'accrescimento esponenziale della qualità della creazione come movimento di assorbimento delle prerogative dell'assoluto da parte del mondo, che ne fa l'auto-limitazione di Dio. L'universo diventa allegoria dell'assoluto, la sua "parabola":

«Das Universum ist Gleichnis des Absoluten, es entfaltet in Zeit und Raum die ursprüngliche Einheit, die *complicatio*, und daher ist Bewegung die Grundbestimmung der Natur, denn sie ist die Entfaltung ursprünglicher Einheit, die *explicatio quietis*»¹³¹.

Come si è già fatto notare, Blumenberg tende a non inserire Cusano in una traiettoria teologica cristiana, quindi a vedere in lui una sovrapposizione di motivi confliggenti: con la sua tesi saremmo già oltre la dogmatica cristiana, dal momento che la creazione non è atto di autorità né il decreto di un Sovrano che si riserva di governarla, bensì l'esplicarsi dell'infinità di Dio. Blumenberg sottovaluta la matrice teologica dell'affermazione del libero progresso spirituale del desiderio creaturale, motivo attraverso il quale – sin dalle origini della storia della teologia cristiana – l'uomo tende a riguadagnare autonomia e dignità, e a emanciparsi da troppo rigidi schemi teologici come libero e responsabile protagonista della storia. Sin dalla gnosi eretica, Clemente e Origene di Alessandria, è già la reinterpretazione platonizzante della nozione biblica di "essere a immagine" ad iscrivere la dimensione divina all'interno del desiderio umano, con l'idea della libertà e autonomia dell'arbitrio, quindi ad attenuare ermeneuticamente il radicale dualismo cristiano tra Dio e mondo, pensando la possibilità di un movimento anagogico verso Dio. D'altro canto, ciò che interessa a Blumenberg non è tanto scovare l'origine (quindi la causa) di questo movimento teologico, quanto invece delinearne il destino storico di "rottura" con la dogmatica tradizionale, ed in particolare con la dottrina della grazia agostiniana.

Fare del mondo l'apparizione del Dio invisibile dovrebbe infatti significare – per l'autore – anche rendere Dio «l'invisibilità del visibile»¹³²: la differenza tra *visio* terrena ed ultraterrena tende così a svanire e il mondo può diventare il luogo del rapporto definitivo con la verità divina, la quale potrebbe ora fare a meno di una dimensione ultraterrena. Ciò che separa il Cusano dal Nolano è allora il permanere ancora solo provvisorio della cornice teologica, che non permette al primo di portare a termine i presupposti della sua dottrina. Cusano fonda la possibilità del rapporto tra creato e Dio sulla verità dell'Incarnazione: seppur facendone la rivelazione della logica eterna di determinazione e contrazione di Dio nel mondo, ovvero della manifestazione dell'infinità invisibile di Dio nel limite finito¹³³, l'intero sistema della *dotta ignorantia* trova il proprio limite e la necessaria chiave di volta

¹³⁰ «Hier deutet sich an, daß der Abbildgedanke, notwendig die Grundkonzeption jeder theologischen Anthropologie, die Steigerung der Transzendenz ständig mit der Steigerung der Immanenz – und das heißt: der Anthropologie und der Kosmologie – zu koppeln erlaubt, ja zu koppeln fordert. Diese Verklammerung über den Abbildgedanken verrät den entscheidenden Kunstgriff des Cusaners, mit dem er das Gefüge seines Systems zusammenhält. Dasselbe, was für die Anthropologie mit dem Abbildverhältnis erreicht wird, vollbringt für die Kosmologie das Schema von *complicatio* und *explicatio*» (Ivi, p. 449).

¹³¹ Ivi, p. 475.

¹³² Ivi, p. 465.

¹³³ Ivi, p. 523: «Die Inkarnation vollendet nicht nur die Schöpfung, ihre ewig entschiedene Wirklichkeit macht sie überhaupt erst möglich. Aber damit ist verbunden, was als weiterer Vorwurf gegen den Cusaner von Wenck ausgesprochen wird, daß er nämlich die menschliche Natur in Christus universalisiere (*universalisatione humanitatis Christi*) und die geschichtliche Gebundenheit dieser Gestalt aufhebe (*tollit singularitatem humanitatis Christi*). Damit aber würde das Erlösungsverdienst Christi im Grunde der menschlichen Natur selbst zugeschrieben. Nun trifft gerade diese letzte Bemerkung insofern nicht den Kern der cusanischen Christologie, als diese ihre Heilbedeutung kaum in der Erlösung und in einem für die Menschen erworbenen Verdienst hat als vielmehr in der Erfüllung der Wesensmöglichkeit der Welt und des Mensch, so daß die Inkarnation ein universelles, ein kosmisches Ereignis geworden ist. Nirgendwo ist davon die Rede, daß die Sünde des Menschen Gott zur Opferung seines Sohnes genötigt habe. Die Schöpfung, nicht die Sünde, der Mangel der Natur, nicht des Menschen drängt auf diese Konsequenz. Aber ist es schon die letzte Konsequenz? Ist es gelungen, den theologischen Furor des späten Mittelalters mit dem betroffenen Willen des Menschen, sich seines eigenen Rechtes gegen die Transzendenz zu versichern und vor dem überhöhten Gott nicht selbst zunichte zu werden, zu versöhnen?»

nella seconda persona della Trinità, in quanto unico singolare e paradossale punto di tangenza tra determinazione finita e infinità indeterminata di Dio Padre, ovvero la sovrapposizione impossibile – dogmaticamente postulata – tra la circonferenza ed il poligono in essa inscritto, verso la quale la creazione tende. Questo dispositivo consente al platonismo di Cusano di preservare un contatto (sebbene infinitamente differito nel tempo per l'uomo) tra l'essenza invisibile e propria in Dio e la sua manifestazione sensibile: il "realismo" dell'Incarnazione salva la possibilità di un progresso temporale e una gerarchia tra sensibile e sovrasensibile, nonché la necessità della fede come salto metaintellettuale nel centro assoluto, ovvero l'attingimento della coincidenza di unità e differenza nella Trinità. Sotto questo punto di vista, il cosmo è ancora sottoposto all'ipoteca teologica, essendo concepibile solo come ambigua e momentanea autolimitazione di Dio, che non può mai esaurire l'ulteriorità dell'abisso divino. In altri termini, l'Incarnazione rappresenta la permanenza di una riserva teologica di senso non concessa alla creazione, e come tale equivale alla grazia, ossia al dono divino che deve trascendere quello naturale. L'Incarnazione rivela lo sporgere eterno del senso rispetto alle cifre disponibili al soggetto, il che consegna il dinamismo creativo della libertà dell'immaginazione umana ad un movimento anch'esso infinito e mai pienamente appagato. Il segreto della speculazione di Cusano è ancora escatologico: è nell'apocatastasi finale di tutta la realtà che si risolverebbe il movimento di ricongiungimento tra Dio e creatura, è nel fine della creazione, cioè Gesù Cristo, che Dio si è donato totalmente¹³⁴.

L'importanza del Nolano, invece, è proprio quella di provocare il definitivo crollo del sistema del teologo di Cusa, attraverso il quale si libera definitivamente la possibilità di fuoriuscita dalla configurazione dualistica del mondo cristiano, con l'emancipazione del desiderio umano, che può finalmente godere legittimamente del mondo e riscoprire le realtà sensibili e provvisorie come "definitive". Ciò poté avvenire solamente facendo saltare il dogma dell'Incarnazione, su cui l'intera tradizione si era basata, proprio in quanto paradossale *medium ipostatico* tra finito ed infinito. Ora il suo posto, quello della seconda persona della Trinità come manifestazione generata del divino, può prenderlo proprio quel cosmo che il Cristianesimo aveva relegato a luogo creato di transizione e di rinuncia. Se il mondo è la teofania suprema, l'Unigenito, diviene ora l'emanazione eterna di Dio stesso, l'auto-riproduzione o l'*auto-esaurimento* della sua potenza donativa e generativa nell'infinità fisica dell'universo¹³⁵. Senza un centro assoluto, alto e basso, sopra e sotto, vero e falso perdono la

¹³⁴ Ivi, pp. 519-520: «Schwierigkeiten für das Verständnis bereitet der Begriff der *contractio*; er ist einerseits Gegensatz zu *abstractio* und besagt dann die Kennzeichnung des konkreten Gegenstandes durch eine Zusammenhang je für sich abstrakter Prädikate und andererseits die Einschränkung des Individuellen, das als Wirkliches nie den Spielraum der Möglichkeit seiner Realisierung ausschöpft. Die „Einschränkung“ ist also das allgemeine und durchgehende Kennzeichen der wirklichen Welt und des in ihr Wirklichen. Was wirklich ist al dieses oder jene, also: als dieses und nicht jenes, ist um den Preis der nicht mehr offenen Möglichkeit wirklich. Nichts Wirkliches ist, was es sein kann; daher ist Bewegung als ständige Verwandlung von Möglichkeit in Wirklichkeit das Kennzeichen aller Wirklichkeit in der Welt. Daher ist Vielheit des Individuellen einer Art in der Welt, gleichsam als das Eingeständnis der Unerschöpflichkeit des innerhalb der Art Möglichen durch das je in ihr Wirkliche. Aber auch das Universum als ganzes und einziges, die *universi prima generalis contractio*, der die weiteren Grade der Einschränkung in *genera, species, individua* folgen, erschöpft nicht den Horizont der Möglichkeit, der definiert ist durch die Omnipotenz Gottes. [...] Hier gerät das Nachdenken über die Allmacht, das bewegendste Motiv der spätmittelalterlichen Spekulation, in eine seiner Antinomien: wenn das Universum die schöpferische Potenz seines Ursprung erschöpfe, wäre es zugleich die Begrenzung dieser Potenz, insofern es das Nicht-mehr-Können manifestierte; insofern das Universum aber das Werk der höchsten Weisheit und Güte sein soll, die sich in ihm manifestierte, ist es unvorstellbar, daß jene Potenz sich in ihrer Selbstverschwendung nicht verausgabt haben und das größte ihr Mögliche nicht realisiert haben könnte. So muß die Schöpfung einerseits die höchste mögliche Grenze des in ihrem Ursprung Möglichen erreichen. [...] Diese Antinomie wird durch die Inkarnation „gelöst“».

¹³⁵ Ivi, pp. 527, 533, 539, 544: «Das nachkopernikanische Universum hält keinen designierten Ort und kein ausgezeichnetes Substrat für die göttliche Heilstat mehr bereit. An dieses Universum hat sich die Gottheit bereits in der Schöpfung voll ausgegeben, und da sie gegenüber der Unendlichkeit der Welten nichts zurückhielt und zurückhalten konnte, bleib ihr gegenüber keinem Wesen dieser Welt etwas nachzuholen, keine Möglichkeit des „Übernatürlichen“. Nur der unendliche Kosmos selbst kann Phänomenalität, so etwas wie Verleiblichung der Gottheit sein, die als Person – also an ein bestimmtes, durch eine Zeitstelle faktisch gemachtes Weltwesen

loro significatività assoluta; la storia può tornare ad avere una conformazione ciclica, l'uomo non ha più una direzione finale verso cui orientare la sua curiosità, ma può calibrare su di sé e sulle sue esigenze le sue prestazioni teoretiche. Il perno dell'argomentazione si rivela dunque essere sempre lo stesso: l'interesse antropologico porta a decostruire l'ordine teologico politico cristiano demolendo il postulato fondamentale della sua dottrina: il realismo dell'Incarnazione. Con Bruno si è oltre la soglia epocale grazie ad una forma di pagano e mitico¹³⁶ superamento docetistico – il Figlio di Dio non ha più un solo corpo, ma appare e si nasconde nell'infinità delle forme immanenti dell'Universo –, in cui «la verità e l'apparenza appartengono a uno stesso mondo e nessun accertamento può essere ricavato dalla presenza dell'*eidōs*»¹³⁷.

Nell'ottica di Blumenberg, Bruno restituisce al platonismo la sua dimensione immanente e "mitica", facendo definitivamente esplodere il dualismo di sovrasensibile e sensibile, di basso e alto, sopra e sotto, vero e falso. Il progresso dell'intelletto umano, che passava dal sensibile al sovrasensibile fino alle verità eterne in Dio, non trova più un punto di arresto verticale nella fede in Cristo, ma viene messo in un incessante movimento orizzontale, eccentrico, *eroico*: è costretto a passare da un oggetto all'altro, non essendoci nulla che possa esaurire il suo furore critico, nella relativizzazione assoluta di qualsiasi gerarchia metafisica, essendo l'universo un insieme di tracce, segni o manifestazioni *variate* dell'imperscrutabile infinità abissale di Dio. Il desiderio, attraversando e consumando ogni determinazione nel movimento di fusione erotica con l'infinito fattosi *natura*, alla fine trova piacere nel moto stesso, nell'insaziabilità del peregrinare; esso non scopre dietro i fenomeni nient'altro che sé stesso e il proprio bisogno, e questa scoperta provoca la liberazione positiva della *libido* e della *curiositas*.

Si noti come la stessa nozione di progresso, se interpretata come ricerca infinita di qualcosa che trascende il mondo, assuma un carattere alienante ed escatologico che Blumenberg non considera pienamente moderno: qui si mantiene tutta la distanza che già il giovane autore dimostrava verso l'elemento disumano contenuto nell'idea della progressione continua della conoscenza, che riconsegna l'uomo all'insensatezza di una catena senza fine di approfondimenti antropologicamente vani rispetto al centro del suo bisogno. Piuttosto, non si dà vero progresso, ma solo incessante spostamento metaforico del desiderio: in questa struttura ciclica l'uomo riguadagna l'autentica possibilità di un'immanenza – estetica – del senso¹³⁸.

gebunden – du denken, dem Nolaner unvollziehbar geworden ist [...] Die Eliminierung eines Mittelpunktaspektes auch aus der Zeit, auch aus der Geschichte, ist ein Stück kopernikanische, aber über Kopernikus hinausgehender und ihn radikaliserender Konsequenz. [...] der Nolaner die Zentrierung scheut, weil er die Fragemöglichkeit nach dem Höhenpunkt, nach der Symmetrieachse der Geschichte, ebenso peinlich vermeidet wie die nach dem Weltmittelpunkt. [...] Für da Verständnis Bruno kommt alles darauf an, das Zwingende dieser Ablehnung des theologischen Gedankens der Union zweier Naturen, der Identität der göttlichen Person in ihrer Vereinigung mit der Menschheit aus seinem neuen Weltbegriff zu erfassen. [...] Ein Gott, der realisieren muß, was er kann, bringt notwendig sich selbst noch einmal hervor, Zeugung und Schöpfung fallen zusammen».

¹³⁶ Ivi, p. 578: «Brunos Sympathie mit der paganen Metamorphose der Götter – noch mit der tierischen Vielgestaltigkeit des ägyptischen Pantheons – entspringt und entspricht seiner Vorstellung von der sich in keinem Augenblick selbst genügenden und doch des transzendenten Zuschusses bedürftigen Gestaltverfassung der Materie in Universum».

¹³⁷ Ivi, p. 641: «Metamorphose und Maskenspiel, Wesensrealität und Wesenspräntention, wirkliche Menschen und solche *che son fatti ad imagine e similitudine di quelli* werden für die Anschauung, die sich auf sich verläßt, verwechselbar. Die große biblische Formel der Anthropologie wird zum Formular eines Dokerismus, in dem Wahrheit und Schein einer Welt angehören und die Verifikation nicht mehr der Anwesenheit des Eidos überlassen bleiben kann»

¹³⁸ Questa osservazione mi pare che permetta di rispondere all'obiezione conclusiva di E. BRIENT, *The Immanence of Infinite*, cit., pp. 250-251: «Cusanus' Christology serves the fundamental "assertion need" for measure. This is a need which Bruno does not yet recognize, but one which becomes more and more pressing as celebration of the world's infinity gives way to an uncanny sense of homeless and orientationlessness in the newly infinitized universe. Cusanus, on the other hand, had already recognized the need for something like a world-immanent logos to counter the anarchic potential of homogeneous infinity. In this, he shows himself to be a more "modern" thinker than either Eckhart or Bruno. [...] Cusanus found a regulative ideal that could function

Ciò che ci interessa è però il fatto che Bruno rappresenta esemplarmente lo statuto del sapere moderno: eretico da un punto di vista cristiano, panteista, anti-agostiniano e anti-luterano radicale, evidentemente pre-nietzschiano nell'immanentizzazione del senso nel gioco infinito, fine a sé stesso, delle apparenze. Per comprendere la modernità non bisogna guardare a «Hegel, il teologo – “per amore della filosofia” –, ma alla *lotta contro il Cristianesimo latente* di Nietzsche»¹³⁹. Il “rovello” di Blumenberg è diventato la *lotta* contro il principio teologico che determina la trasvalutazione cristiana dei valori “naturalisti” e l'eccedenza di senso che tiene sotto scacco la felicità immanente del mondo: la dottrina della grazia. A conferma della persistenza di questa costante anti-agostiniana o anti-paolina, si consideri l'interesse che la ricerca blumenberghiana andrà sviluppando anche successivamente nei confronti del versante teologico “alternativo” della tradizione cristiana, quello di provenienza greca e platonica, quindi tendenzialmente umanistico e “liberale” – in particolare la gnosi valentiniana¹⁴⁰, Origene¹⁴¹, Pelagio – all'interno del quale si vorrà individuare un principio sempre “mitico” di decostruzione anti-dogmatica e di dissolvimento del dualismo escatologico cristiano, il cui destino è appunto sfociare nel panteismo bruniano e spinoziano¹⁴². Il cuore della nuova prospettiva è il

as a measure for human existence, both practical and theoretical [...]. The possibility of that progress, however, presupposes an understanding of nature as a law-like and yet inexhaustible field of investigation directing thought “toward an objectivity”, to use Blumenberg’s formulation, “that is never entirely to be reached, received or accomplished”. The peculiarly modern notion of such a regulative ideal, guiding the (potentially unending) progress of knowledge, finds its origins precisely in that limit concept which Cusanus took to be the intersection of two orders of infinity: the mind’s unending capacity to transcend itself, and the absolute infinity of the real, which is not other than what it is». Ciò è vero, ma Blumenberg non crede nel progresso così inteso: per lui il progresso non è lo stato di avvicinamento a qualcosa, ma quello di allontanamento ulteriore dall'origine (traumatica). Proprio per questo, quanto più manca un criterio veritativo, quanto più l'uomo è capace di emanciparsi. Sulla critica blumenberghiana alla nozione di progresso cfr. *Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben: Spannungsverhältnisse*, in F.J. Wetz, *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 266-287.

¹³⁹ Ivi, p. 45.

¹⁴⁰ A partire dalle analisi sul mito degli anni '70, la gnosi è oggetto di significativo approfondimento, non più in chiave dualistica, ma come prima modalità di “esonero” filosofico dall'assolutismo teologico, valorizzando la tendenza gnostica a mitizzare e de-storicizzare gli elementi salvifici, che concede l'ipotesi che essi non fossero che una mera illusione, immagine degli eventi accaduti nel *pleroma* divino. La restituzione mitico-ontologica dell'annuncio iscrive l'uomo nell'odissea a lieto fine di Dio, tale per cui tendenzialmente qualsiasi elemento di antica sottomissione teologica viene superato nell'identità divina di chi possiede la gnosi. Il mito d'arte gnostico tende sia verso la razionalizzazione logica della gnosi filosofica origeniana, sia verso il politeismo come stadio finale della neutralizzazione dell'assolutismo. Cfr. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., pp. 163-290.

¹⁴¹ Su Origene in Blumenberg mi permetto di rinviare al mio articolo di prossima pubblicazione: L. BATTISTA, *Myth and Progress. Hans Blumenberg's Reading of Origen of Alexandria*, in M. Fallica (ed.), *Origen and the Origenian Tradition on Progress*, 2020

¹⁴² Secondo Blumenberg, il pelagianesimo – coerente riproposizione dell'origenismo – si svela, alla fine, tendenzialmente anticristiano. L'idea pelagiana di una naturale capacità umana – non radicalmente corrotta dal peccato – di elevarsi meritoriamente tramite sforzi etici ed intellettuali verso Dio è già all'interno di un paradigma che fa dell'intervento divino, e dunque della struttura teologica e politica che ne rappresenta il *medium*, solamente la cornice di un'autonomia spirituale umana. Come l'autore scriverà emblematicamente ne *La leggibilità del mondo* (1981), a proposito dell'esplosione della metafora del libro della natura per comprendere la leggibilità dei fenomeni naturali: «Insofern ist, ganz unabhängig von Zusammenhängen ihrer Herkunft, die Metapher vom Buch der Natur ihrer dogmengeschichtlichen Zuordnung nach pelagianisch. Sobald es auf Abwehr von Dualismen nicht mehr ankam und die Natur die ganze Qualität der Gottheit in ihrer Selbstausschüttung zu absorbieren begann, mußte sie antichristlich werden und wurde es. Jeder Pelagianismus tendiert, wie weit der Weg auch sein mag, darauf, die Qualität der Schöpfung unlimitiert zu steigern, und damit auf einen Pantheismus wie den der Giordano Bruno und Spinoza» (H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981, pp. 34-35). Questo passo non potrebbe essere più esplicito: l'“ontologizzazione” o la neutralizzazione della grazia in natura permette il superamento monistico del meccanismo elezione-reiezione, nonché l'assorbimento del potere di salvezza – del divino stesso! – nella proprietà dell'essere ad immagine. Questo non significa che l'autore neghi che ci sia potuto essere un umanesimo cristiano, ma che il sistema teologico in cui esso si sviluppava doveva frenarne lo sviluppo o finire per implodere quando l'ambivalenza tra

riassorbimento della *grazia* nella *natura*, della nozione di rivelazione in quella di *manifestazione*¹⁴³: la *fenomenologia* non deve rinunciare alla sua più profonda aspirazione alla certezza, né dissolversi in un ingenuo anti-realismo, ma solo insediarsi una prospettiva “genetica”, che non si chiede più “cosa” sappiamo o possiamo sapere del mondo, ma cosa *abbiamo voluto* sapere di esso, dove si è diretta la ricerca di appagamento del nostro bisogno.

Ciò porta però a chiedersi se l’esito del percorso blumenbergiano non finisca per depotenziare l’esperienza della radicale storicità, non nel senso della perdita di un orizzonte temporale, ma in quello del tendenziale prevalere di una metaforica del cerchio o del ciclo naturale, che provoca il riassorbimento della singolarità dell’evento nell’a-direzionale movimento caotico e casuale di un mondo infinito. Il cuore dello scarto moderno, delle potenzialità di emancipazione da qualsiasi forma di ipoteca metafisica, non viene trovato nell’idea di storicità, che presuppone “l’assolutismo” di un’unica storia monodirezionale, ma nell’esperienza cosmologica della non coincidenza di tempo della vita e tempo del mondo¹⁴⁴, ossia nella constatazione dell’infinità indifferente che relativizza la stessa singolarità del soggetto. La considerazione dell’universo frantuma così l’ideale processuale della storia, ripetendo – al culmine dell’indagine scientifica moderna – le possibilità del mito, ossia di una risignificazione estetica del mondo.

Se, in Nietzsche, l’idea dell’eterno ritorno possedeva ancora tutto il carico eroico di un pensiero di assoluta libertà, e sfociava in un nuovo mito di pura autofondazione, di superamento della finitezza nell’accettazione divinizzante della definitività cosmica dell’esito delle proprie scelte, l’idea blumenberghiana dell’eternità del cosmo – che provoca il recupero dell’idea di infinita ripetizione, ma solo come inarrestabile duplicazione delle sue forme – vuole tenersi alla larga da qualsiasi forma di “assolutismo del desiderio”¹⁴⁵, ed è, in realtà, piuttosto una sorta di documento di un nuovo ideale depotenziato di felicità. L’uomo, rinunciando all’assoluto, diventa consapevole della vanità e, allo stesso tempo, della necessità del proprio desiderio. Definirei questo lo “spinozismo latente” del Blumenberg maturo¹⁴⁶: attraverso il velo delle infinite divagazioni della sua prosa erudita, dietro la passione per il particolare e per i piccoli slittamenti di senso della storia, per l’infinità delle variazioni, dei possibili scarti differenziali, nell’idea di un pluralismo ed un polimorfismo anarchico delle storie, quindi di un patrimonio di sapere sterminato ed ingovernabile, traspare l’accettazione malinconica, anti-apocalittica, di un’indifferenza cosmica, in cui non si dà alcuna redenzione o salvezza¹⁴⁷.

motivo antropocentrico e teocentrico fosse stata svelata come antinomica.

¹⁴³ Sulla restituzione blumenberghiana della modernità come neutralizzazione dell’escatologia, che crea la possibilità di una nuova immanenza della manifestazione del divino, cfr. anche O. MARQUARD, *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 77-84, in part. pp. 80-81.

¹⁴⁴ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit., mostra come la vera divaricazione tra i due “tempi” possa esser avvenuta solamente con la rottura dei cardini del tempo del mondo apocalittico medievali, con lo studio dell’astronomia e la scoperta delle ere geologiche.

¹⁴⁵ Sulla fascinazione cosmologica di Blumenberg, sulla sua esaltazione dell’orizzonte aperto, della perdita del centro e dell’infinità del viaggio senza ritorno, cfr. H. TIMM, „*Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg*“. *Nostozentrische Kosmologie – nautozentrische Metaphorik*, in F.J. Wetz – H. Timm, *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 55-67.

¹⁴⁶ «Blumenberg Ausführungen konzentrieren sich auf die Philosophie Spinozas, der den Endpunkt einer Tradition markiert, in welcher der Satz von der Selbsterhaltung zunehmend seine teleologischen Implikationen verliert. Bei Spinoza ist erstmals erkennbar, wie transitive Erhaltungsaussagen zugunsten ihrer intransitiven Form für das Subjekt aufgegeben werden. Damit wird ein Verständnis abgewehrt, das das Subjekt weiterhin als von der Gottesliebe als der Bedingung seiner Erhaltung abhängig sieht» (P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., p. 38). Cfr. anche P. SCHULZ, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 244-265, in part. p. 258. Più recentemente D. DONNA, *Autoconservazione e inerzia. Blumenberg lettore di Spinoza e la costituzione della razionalità moderna*, in D. Donna – P. Schiavo (eds.), *Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione dell’età moderna*, in «Dianoia» 27 (2018), pp. 197-207.

¹⁴⁷ Su interesse astronomico e cosmologico come modelli esemplari del bisogno umano di divagazione, quindi come quintessenza della *Nachdenklichkeit*, cfr. R. ZILL, *Nachdenklichkeit, antik – und modern. Sokrates*

VII. *Incipit Zarathustra*. La svolta nietzschiana come presupposto della filosofia successiva di Blumenberg.

Sorprenderà notarlo, ma la *Blumenbergs-Forschung* non ha poi dedicato così grande attenzione a questa relazione di dipendenza da F. Nietzsche, volendo spesso evidenziare gli aspetti – pur rilevanti – di critica e di distanza tra i due filosofi¹⁴⁸. Ritengo invece che il riferimento al pensatore dell’eterno ritorno possa essere profondamente chiarificatore dell’intera evoluzione della filosofia di Blumenberg. La riflessione di questi non si limita a recuperare semplicemente tematiche del suo multiforme pensiero, ma si nutre della stessa *intenzione di fondo*: l’autoaffermazione blumenberghiana mima, da un punto di vista storico, la concezione nietzschiana del sapere come arte: al grado minimo di verità e di ordine corrisponde il grado massimo di libertà creativa. Egli non ha spinto questo pensiero fino in fondo come Nietzsche, fino all’assolutismo dell’arte: non ha voluto, cioè, identificare quel punto nel quale l’uomo troverebbe il proprio pensiero “finale”, che permetterebbe di “darsi storia da solo”, di togliere la priorità del bisogno biologico nell’autoaffermazione puramente volontaristica di un soggetto totalmente indifferente al mondo. Tuttavia, Blumenberg condivide con Nietzsche l’idea che la libertà creativa dell’uomo consista nell’assunzione dell’impossibilità del possesso della verità, non al fine di una memoria nichilistica dell’origine traumatica del reale, ma al fine di legittimare e dispiegare il movimento *centrifugo* dell’auto-affermazione, il bisogno di *oblio* dell’uomo, di *non-sapere* e di deviazione da ciò che è reale. Bisogna, in altri termini, riabilitare il sapere pratico, politico, efficace – virtuoso e non ozioso, ossia non meramente teoretico – della sofistica, contro la demonizzazione platonico-cristiana¹⁴⁹.

Ciò, come in Nietzsche, emerge però solo alla fine della crisi causata dalla storia stessa dell’idea di verità assoluta, che si è dimostrata fallimentare perché *contraria* alle esigenze della vita. In altri termini, la finale presa in carico delle sue autentiche possibilità vitali da parte dell’uomo è possibile sulla scorta della ricostruzione di una storia “dell’errore” che l’uomo è capace di ribaltare e al contempo risolvere in sé come definitivamente compiuta. In una pagina celeberrima del *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche tratteggia lo schema ideale di un tale processo:

als Urbild narrativer Philosophie, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 219-238.

¹⁴⁸ Si veda come esemplare il cauto giudizio di H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Blumenberg und Nietzsche*, in M. Moxter (hg.) *Erinnerung an das Humane*, Tübingen 2011, pp. 191-209, che tende ad evidenziare le differenze nella restituzione della tesi sulla modernità, quindi le critiche e le prese di distanza blumenberghiane dall’assolutismo del pensiero dell’eterno ritorno. A queste corrette considerazioni non prelude, però, un’interrogazione profonda sul ruolo giocato da Nietzsche nel rapporto con il cristianesimo, né nella definizione della tesi della *Legittimità dell’età moderna*, né sugli scritti sulla tecnica ad essa antecedenti.

¹⁴⁹ Si veda il giudizio inequivocabilmente nietzschiano a proposito della *Platos Dämonisierung der Sophistik, seine Abwendung der Rhetorik durch die Philosophie*: «Der Wirklichkeitsbegriff, den diese metaphysische Tradition aufzuarbeiten und in seinen Konsequenzen auszutragen hatte, ließ sich schließlich auf den fundierenden Gegensatz von „Worten“ und „Sachen“ reduzieren. Der Platonismus ist eine Philosophie gegen die Herrschaft des Wortes, das Postulat der Anschauung gegen das Anhören, der Evidenz gegen die Überredung, der *res* gegen *verba*» (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, in «Schweizer Monatshefte» 48 (1968), pp. 121-146, qui p. 128). Ricordo come Blumenberg scrivesse esplicitamente, invece: «Rhetorik ist das Wesen der Philosophie Nietzsches» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., p. 272). Sulla lettura nietzschiana di Platone, condivisa da Blumenberg, cfr. H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Platonvorlesungen. Eigenschatten – Lächerlichkeit*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 341-368; ID. *Mythos des Protagoras, Thales-Anekdote, Höhlengleichnis. Blumenbergs Platonlektüre, kritisch betrachtet*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 25-46, in part. pp. 26-27, 41, 46. Quindi anche A. NICHOLLS, *How to do nothings with words, Hans Blumenberg’s Reception of Plato’s Protagoras*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 61-75; e nello stesso volume M. SOMMER, *Zu keiner Zeit passen. Die Entdeckung des Geistes und der Prozeß der theoretischen Neugierde*, pp. 77-87, in particolare pp. 78-79: «Wegen der Diskriminierung des rein theoretischen Interesses an der Welt ist die sokratische Wende die Präfiguration des theologischen Absolutismus» (corsivo mio).

«1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, er ist sie. (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes "ich, Plato, bin die Wahrheit".) 2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften ("für den Sünder, der Busse thut"). (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, - sie wird Weib, sie wird christlich...) 3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch). 4. Die wahre Welt - unerreichbar? jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?... (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.). 5. Die "wahre Welt" - eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, - eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des *bon sens* und der Heiterkeit Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.) 6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)»¹⁵⁰

Mi pare di vedere in questo celeberrimo passo la traccia genetica di una tesi dell'autoaffermazione, che Blumenberg a suo modo replica, identificando anch'egli nel principio cristiano anti-cosmico l'elemento decostruttivo che produce la radicalizzazione femminile del dualismo platonico, che provocherà l'assolutizzazione e poi la sublimazione dell'idea di verità, quindi la sua traiettoria auto-distruttiva¹⁵¹. Dal momento che sarà manifesta la dimensione ormai non più consolante e liberatoria del vero, l'uomo si svincola da essa e afferma il bisogno definitivo di superamento di qualsiasi dualismo. Non è un caso che questo passo restituisca una sorta di costellazione ideale dei punti di riferimento anche di Blumenberg, tratteggiando una certa declinazione (in senso anti-hegeliano, ossia anti-dialettico) del tema della religione ed in particolare della "morte di Dio".

La questione centrale è come Nietzsche permetta di comprendere lo stretto legame tra tesi dell'autoaffermazione, ossia il chiarimento sui presupposti anti-metafisici, anti-teologici e antropologici dell'orizzonte del sapere moderno, e la possibilità di una teoria dell'inconcettualità, ossia di un sapere che rinuncia a qualsiasi fondamento realistico o teoretico, per poggiare sull'originario «movimento creatore» della vita. L'intero lavoro blumenberghiano di restituzione del lavoro mitico di articolazione e nominazione originaria del mondo della vita si inserisce così in una peculiare e radicale traiettoria prospettivistica e vitalistica nietzschiana, che ne recupera a pieno la potenza rimitizzante ed estetizzante. Nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873) Nietzsche aveva definito la verità un meccanismo metaforico, tematizzando il necessario radicamento antropologico del lavoro di metaforizzazione.

«Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. [...] In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt. [...] Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. [...] Das „Ding an sich" (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue. [...] Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es

¹⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Die Götzendämmerung*, Leipzig 1889 in *Kritische Studienausgabe VI* (ed. Colli – Montinari 1967-77), München 1988², pp. 56-164, qui p. 80

¹⁵¹ A proposito di autodistruzione, ancora in H. BLUMENBERG, *Der Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1975, p. 178: «Die Theologie zerstört sich selbst, indem sie das Bewusstsein der Endlichkeit als endgültig in Anspruch nimmt» (Corsivo mio).

eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. [...] Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. [...] auch der Begriff nur als *das Residuum einer Metapher* übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch die Großmutter eines jeden Begriffs ist. [...] Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, *diese* Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerischschaffendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem „Selbstbewusstsein“ vorbei. [...] Jener Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbett und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst»¹⁵²

Sotto molti profili, queste pagine potrebbero costituire una sorta di manifesto della nuova prospettiva blumenberghiana, a partire dalla constatazione iniziale che l'intelletto è un mero organo vitale, un *mezzo* per la *conservazione* dell'individuo, e per questo il carattere proprio delle sue prestazioni non è la “conoscenza”, ma la menzogna, ossia il processo di differimento, trasformazione, inganno, finzione, mascheramento del senso¹⁵³. L'azione del concetto è performativa e pratica: solo un particolare oblio può portare a considerare le forme e le categorie che esso imprime alla realtà come “verità” assolute. La parola non è altro che “il riflesso sonoro di uno stimolo nervoso”: quindi un rimando di rimando - una reazione pulsionale è, infatti, già la perdita della cosa originaria, e così il suono non è che la perdita dell'impulso. La cosa in sé non solo è da sempre perduta, ma è inutile: il linguaggio non vuole esprimere la realtà, ma guidare le relazioni degli uomini con le cose e tra loro. Sicché il concetto è *il residuo di una metafora*, la quale ha ormai obliato il proprio valore funzionale e si è ridotta a sostanza astratta. La filosofia di Nietzsche si propone quindi di liberare l'impulso alla formazione di metafore, rilanciando quell'ambito di azione che ha da sempre rinunciato a qualsiasi distinzione tra verità e finzione di tipo ontologico o morale: l'arte¹⁵⁴.

¹⁵² F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), in *Kritische Studienausgabe I* (ed. Colli – Montinari, 1967-77), München 1988², pp. 873-890. Richiama il testo di Nietzsche a proposito di Blumenberg anche A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*, New York 2015, p. 148. Quindi vedi anche H. BRAUN, *Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt. Kosmologische Defizit im Denken der Neuzeit*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 387-408, in particolare p. 401, dove Pascal (la *Pensée* 72), Kant (la fine della *Critica della Ragion pratica*) e Nietzsche (lo scritto su verità e menzogna) sono curiosamente identificati in parallelo come tre modelli per i quali si profila una stretta correlazione tra cosmologia, ossia posizione umana nel mondo post-copernicano, e configurazione metodica del pensiero.

¹⁵³ Per questo aspetto in Blumenberg, cfr. F. HEIDENREICH, *Rationalität als Prävention und Simulation*, in «Philosophische Rundschau» 55 (2008), pp. 156-167

¹⁵⁴ Cfr. R. PIPPIN, *Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 99-117, p. 111: «Blumenbergs Darstellung des Mythos hat einen eindeutigen Vorgänger, einen Verbündeten und einen wichtigen Gegner zugleich – Nietzsche [...] Blumenberg und Nietzsche bestreiten beide, was Nietzsche die Hoffnung auf eine selbstgenügsame „sokratische“ Sicht der menschlichen Existenz genannt hätte; der Versuch einer absolut demythologisierenden, reduktionistischen, psychologisierung oder historistischen „Entweihung“ des Mythos stellt die Behauptung eines remythologisierenden Selbstverständnis „irgendwo anders“ dar und bedeutet den letztlich vergeblichen Anspruch auf einen reinen Sokratismus oder eine absolute „Aufklärung“». Sorprendente che, però, Pippin individui

A partire da questa lettura che illumina perfettamente la riformulazione “inconcettuale” del problema della metafora, mi pare evidente, perciò, far risalire prima di tutto a Nietzsche la matrice dell’idea di un approccio antropologico alla retorica¹⁵⁵. Ciò, a ben vedere, significa accostare il tema dell’autoaffermazione moderna a quello della volontà di potenza, come ricostruzione di una filosofia a partire dal centro prospettico del desiderio umano, e più precisamente dalla consapevolezza che la volontà non vuole altro che sé, cioè mantenersi nella potenza, riscoprendo il suo radicamento antropologico-biologico. La tendenza blumenberghiana ad una “mitologizzazione” del logos è già qui totalmente presente¹⁵⁶, così come l’esigenza di ricostruire la riflessione filosofica a partire dalle esigenze del mondo della vita, piuttosto che ancorandola all’illusione della morale e della religione, che, imprigionando in un sistema assoluto di valori, incattiviscono la libertà dell’uomo.

Si prenda come unica testimonianza di ciò un interessantissimo scritto, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, di cui disponiamo grazie alla recente pubblicazione¹⁵⁷ di alcuni manoscritti di cui Blumenberg si servì per tenere nell’estate del 1975 una conferenza intitolata appunto *Teoria dell’inconcettualità*. Nonostante il livello di elaborazione sia quello di un lavoro preparatorio, è possibile qui indicare sinteticamente degli elementi rilevanti per comprendere la nuova posizione nietzschiana del filosofo. Egli dichiara *in primis* la necessità impellente di una teoria antropologica del concetto, ossia dello strumento per eccellenza del rapporto teoretico con il reale:

«Der Begriff gilt als ein Produkt der Vernunft, wenn nicht sogar ihr Triumph, und ist es wohl auch. Das läßt aber nicht die Umkehrung zu, Vernunft sei nur dort, wo es gelungen oder wenigstens angestrebt sei, die Wirklichkeit, das Leben oder das Sein – wie immer man die Totalität nennen will – auf den Begriff zu bringen»¹⁵⁸

Mettere in discussione questa identità significa delimitare la prestazione razionale del concetto all’interno di un’esigenza antropologica: in che consiste dunque la funzione della “concettualizzazione”? Scrive ancora il filosofo: «Der Begriff hat etwas zu tun mit der Abwesenheit seines Gegenstandes. Das kann auch heißen: mit dem Fehlen der abgeschlossenen Vorstellung»¹⁵⁹. Se il tatto è il senso della disponibilità immediata, e la vista quello dell’apprensione a distanza, il concetto è l’ampliamento della visibilità all’assente e al non visibile: da questo punto di vista esso è veramente l’atto principe della ragione come quintessenza di ogni operazione a distanza. L’uomo è, in quanto razionale, capace di prevedere e calcolare in anticipo; l’*actio per distans* è la sua azione caratteristica che permette la disponibilità dell’assente, la sostituzione, la strumentalizzazione, nonché

un grosso scarto tra i due pensatori nel giudizio su Socrate ed il problema dell’approccio teoretico, che Blumenberg non contrapporrebbe alla visione tragica del mondo, non lasciandosi attrarre in alcuna visione romantica delle origini “mitiche”. Blumenberg, che non ha effettivamente la mentalità del classicista come Nietzsche e nemmeno alcuna nostalgia pre-socratica, opera comunque sulla rilettura del platonismo un radicale rovesciamento di prospettiva in chiave anti-teoreticista. Potremmo dunque dire che gli accenti sono diversi (da un lato si condanna la modernità come cristiana, dall’altro la si esalta come autoaffermazione), ma la prospettiva profonda rimanga la stessa. Del resto, il recupero stesso del mito non implica un ritorno alla dimensione retorica, pre-socratica e pre-platonica, del sapere?

¹⁵⁵ «Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten» (F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge*, cit., p. 875). Cfr. O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, cit., p. 159: «Dagegen stellt Blumenberg einen Bewusstseinsbegriff, den er „lebensphilosophisch“ oder „pragmatisch“ nennt. Die Gewährsmänner sind Nietzsche und Dewey. In diesem pragmatischen oder lebensphilosophischen Bewusstseinsbegriff ist das Bewusstsein schlicht ein „Interim im Lebensprozess“, eine bloße „Episode“, eine „Hemmung der Lebensbewegung“ und „Störung des Handlungskontextes“. Dieser Bewusstseinsbegriff ist ein organisch-instrumenteller, das Bewusstsein ist ein Organ, das lebensdienlich sein sollte, aber durchaus das Leben stören und diesem hinderlich sein kann».

¹⁵⁶ Cfr. F. CASSINARI, *Il mito della storia. La dialettica della ragione storica nella riflessione di Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, pp. 227-256.

¹⁵⁷ H. BLUMENBERG, *Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlaß*, Frankfurt a.M. 2007.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 9.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

l'apprendimento e la tradizione. Tutte le prestazioni razionali dell'uomo sono operazioni "a distanza": il sogno, la memoria, la rappresentazione, l'immaginazione, il concetto.

Quest'ultimo si caratterizza, però, non tanto per la chiarezza o la precisione di tale anticipazione, quanto piuttosto per la sua capacità malleabile di sopportare un sufficiente grado di indeterminazione del suo oggetto, si direbbe impropriamente per la sua capacità di "astrazione". Blumenberg usa la metaforica della trappola¹⁶⁰ e della rete da pesca¹⁶¹, cioè di strumenti le cui maglie si adattano alle dimensioni o alla forma di ciò che interessa prevenire o ricordare: per fare un esempio pratico, il concetto di "animale aggressivo" può risultare assai indefinito o confuso, eppure è forse la prima costruzione "astrattiva" utile, quanto meno per riconoscere una situazione di pericolo o per comunicarla in caso di emergenza. Il concetto è dunque uno strumento di lavoro, che si misura sulla sua efficacia vitale, ma più precisamente una tecnica da cacciatore o da pescatore, frutto delle necessità predittive e preventive di una ragione adatta alla vita nomade, che deve fare economia delle proprie prestazioni di fronte all'urgenza continua del pericolo¹⁶². Il suo funzionamento non tende all'ideale di esattezza, piuttosto ha a che fare sempre con la restrizione di determinate possibilità di esperienza, il restringimento dell'orizzonte delle aspettative¹⁶³: in altre parole, la prestazione del concetto è quella della negazione, dell'esclusione, all'interno del calcolo delle possibilità. Se questa riflessione non sembra immediatamente intuitiva, si ripensi all'esempio precedente: all'interno di una logica della vita, sapere ciò che un oggetto – in quel caso l'animale – non è – carnivoro o commestibile –, o cosa non devo fare – catturarlo o scappare –, è economicamente più veloce e utile – determina la mia salvezza – rispetto alla sua descrizione completa.

Diventa allora chiaro perché Blumenberg possa scrivere che «il concetto sfocia nella mistica»¹⁶⁴ – o nella teologia negativa: il più alto grado di astrazione è la negazione assoluta, il valore limite è il nulla o la chiusura totale dell'orizzonte di possibilità. Quindi, bisogna prendere kantianamente atto del fallimento costitutivo dell'estensione delle prerogative del concetto: l'impresa di una teoria dell'*inconcettualità* è precisamente quella di reinserirlo all'interno della sfera delle esigenze del mondo della vita e ricordare come esso non esaurisca le pretese della ragione, ma oltre un certo limite le ostacoli, all'interno di un orizzonte che non è ormai più quello della vita nomade e cacciatrice, ma piuttosto quello della vita agricola e sedentaria¹⁶⁵.

¹⁶⁰ «Insofern ist die Falle der erste Triumph des Begriffes. [...] Die Falle repräsentiert auch genau die Toleranz zwischen Genauigkeit und Ungenauigkeit des Bezugsobjekt, das nur durch den Begriff hergestellt werden kann» (Ivi, p. 14).

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Cfr. Ivi, p. 19-25. Si ricordi Nietzsche: «Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulierende und Imperativische» (F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, cit., pp. 881-882). Si noti quindi: tutto ciò che separa l'uomo dall'animale è la capacità di "piegare ad uno schema" le metafore intuitive, costruire "ordinamenti piramidali" tramite cui catalogare e ordinare la realtà.

¹⁶³ «Der selektive Vorteil des Begriffs wird überhaupt nur dadurch ausgespielt, daß er in Verbindung mit der Negation treten kann. Die präventive Ursituation wird nicht nur durch die positiven Präsumtionen begünstigt, deren das aufgerichtete organische System fähig geworden ist, sondern auch durch die negativen Exklusionen, die es zu vollziehen lernt, weil es sich Erwartungen vorzuhalten vermag und Fragen zu stellen befähigt ist. Es ist das Abtasten der Möglichkeiten, das zur Erzeugung der Negation treibt» (H. BLUMENBERG, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, p. 75).

¹⁶⁴ H. BLUMENBERG, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, p. 75.

¹⁶⁵ «Eine anthropologische Theorie des Begriffs ist ein dringendes Desiderat, denn nur sie erlaubt funktionale Betrachtung sowohl der Leistung des Begriffs als auch ihres Zurückbleibens gegenüber solchen Ansprüchen, die nicht aus der nomadischen Lebensform hervorgehen, sondern die Muße der Selbsthaftigkeit zur Voraussetzung haben» (Ivi, p. 10).

La capacità razionale umana ha sollevato l'essere umano dal pericolo continuo di una vita da cacciatori, e gli ha permesso di radicarsi e consolidarsi in comunità; le prestazioni razionali non si sono limitate più alla reazione alle situazioni di necessità, ma si sono lentamente evolute anche come sgravi dall'urgenza del reale e risposte ad un accresciuto bisogno di godimento:

«Der Mensch ist seinem Ursprung nach an das Prinzip der Überflüssigkeit, des Luxus gebunden. In der Betrachtung himmlischer Phänomene schließlich zu einer Astronomie zu gelangen, die einen Sonnenfinsternis vorherzusagen vermag, ist eine Prävention so extremer Art, daß sie nichts anderem mehr zuvorkommen in der Lage ist als der bloßen Furcht vor der Plötzlichkeit des hereinbrechenden Ereignisses der Sonnenfinsternis. Uns erscheint die Befreiung von Furcht als eine der größten und mühsamen Anstrengungen der menschlichen Geschichte. Aber eine biologisch-realistischen Betrachtung muß dies als ein geringer Ertrag eines großen Aufwandes erscheinen. Hier werden zwei Aspekte deutlich, die die Differenz von Begriff und Vernunft betreffen. Eine anthropologische Begriffsbildung wird es sehr schwer haben, die Befreiung von Furcht unter dem rationalen Prinzip der Selbsterhaltung als einen wirklichen Zweck der menschlichen Geschichte zu beschreiben. Daß dies eine Idee ist, welche sich über die Ebene der Selbsterhaltung-Ökonomie heraushebt, wird man nur zuzugeben bereit sein, wenn man das Recht der reinen Theorie anerkennt, unabhängig von dem Komplex der Selbsterhaltung des Lebens als eine Realisationsform von Freiheit – nämlich von der Bindung an die Mittelstruktur der Gegenstände – realisiert zu werden»¹⁶⁶.

Il modello dell'osservazione cosmologica è, ancora una volta, esemplare per descrivere il bisogno antropologico di prestazioni razionali eccedenti il piano economico della sua mera autoconservazione. L'uomo, infatti, non è solo caratterizzato da un principio di sopprimerimento razionale alla carenza biologica delle sue facoltà fisiche, bensì anche da un eccesso pulsionale, dal lusso e dal superfluo legato a questa facoltà¹⁶⁷. Ciò che caratterizza l'uomo non è l'economia dei suoi bisogni vitali, ma una volontà di emancipazione dallo stato di nuda necessità autoconservativa in cui lo tiene la natura, come puro principio di auto-godimento o auto-potenziamento della vita. Lo sforzo che egli compie, dunque, non è rimasto esclusivamente quello di dare un volto o sfruttare la paura – il cuore del meccanismo di sopravvivenza – quanto piuttosto anche quello più generico di una *liberazione* da essa, di sollevarsi dallo stato di pericolo in cui essa è necessaria. Ciò di cui sta parlando Blumenberg altro non è che la *volontà di potenza* nietzschiana:

«Mit anderen Worten: es verfährt nicht im strikten Sinne ökonomisch. Dies hat in der späten Sprache der Philosophie formuliert, etwas mit dem Willen zur Macht zu tun. Der Wille zur Macht ist ein Überschuß über den Willen zur Selbsterhaltung, denn Macht ist nichts anderes als ein Vorgriff der Selbsterhaltung, die Ausschaltung nicht nur wirklicher, sondern auch möglicher Risiken. Damit hängt die Rationalität von Aggression zusammen. Aggression heißt: in den Aufmarsch der widrigen Faktoren präventiv hineinstoßen»¹⁶⁸

Se l'autoconservazione non è sufficiente, è perché le prestazioni umane non sono meri riflessi, ma sono capaci di pianificazione strategica dei rischi possibili, ovvero sono *aggressive*: prevengono i pericoli e mirano all'accrescimento della forza. Tornando alla questione di partenza: il concetto, come *actio per distans* massimamente ottimizzante nel calcolo delle proprie possibilità, è allora il prototipo di un modello economico di risparmio energetico e di trattenimento pulsionale all'evidenza del reale (l'uomo raccoglitore o cacciatore dipende interamente da esso), rispetto al quale i bisogni di una vita al riparo e in comunità possono essere eversivi e contrari. L'ideale di godimento della vita sedentaria comincia ad essere l'osservazione pura, ovvero la teoria, cui certo può contribuire anche il concetto, purché esso svolga il suo compito primario di trasformazione dell'ignoto nel conosciuto senza pretese di esclusività. Altrimenti, il principio di "un'economia teoretica", proprio del concetto, finisce per

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

¹⁶⁷ Cfr. di nuovo *ivi*, pp. 19-25.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 19.

essere improduttivo, imponendo un divieto conoscitivo e conseguentemente un sistema di oppressione della libertà creativa¹⁶⁹.

Blumenberg ritiene tutte da dimostrare le tesi secondo cui l'evoluzione scientifica e culturale umana sarebbero frutto di un metodo di economizzazione dei concetti: piuttosto è dall'introduzione di nozioni superflue o da questioni secondarie che è dipeso il progresso della civiltà, quali quelle di mondo, sostanza, soggetto, forza, tempo. Non è il "minimo sforzo" ad aver prodotto la grandezza umana, bensì lo "spreco" teoretico, ovvero lo sgravio o le esenzioni di realtà propri del lavoro del sogno e dell'immaginazione, che hanno prodotto l'idea persino di un puro conoscere, o puro vedere, il che significa antropologicamente solo godendo "totalmente al sicuro". Il concetto funge primariamente alla sopravvivenza ed è in ciò massimamente razionale, eppure la fantasia esercita un surplus di elaborazione decisivo al fine dell'allontanamento razionale del dolore e della paura, che altrimenti determinerebbero l'uomo come mero animale "calcolante". Per adempiere alle esigenze della vita la ragione intellettuale può fallire, e anzi è destinata a fallire se non viene ricondotta al suo originario orizzonte di significazione metaforica.

È *nietzschiano* il contesto antropologico chiarificatore di una "teoria dell'inconcettualità": non più lavorare con le metafore assolute come substrato dei concetti stessi, ma inserire la metafora all'interno dell'orientamento della vita nel mondo che ha come scopo la sua autoaffermazione aggressiva, e quindi *in primis* la liberazione dalla schiavitù dello stato di necessità. La dimensione più profonda di ogni pulsione è quella del ritorno all'origine, del ristabilimento dell'equilibrio perduto, ma se l'origine o l'equilibrio statico – il valore limite cui tende il desiderio – per il movimento vitale è sempre inevitabilmente il ritorno allo stato inorganico, la morte (il termine assoluto), la peculiarità della vita biologica quanto psichica è quella di aver elaborato, per giungere a questo fine, strade traverse e percorsi tortuosi, di aver letteralmente ritardato, personalizzandolo, questo compimento¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Significativo per il prosieguo del discorso che Blumenberg cita come esempio massimo di economia teoretica il rasoio di Ockham, che si inserisce in un generale fallimento del mondo teologico tardo medievale di rispondere alle pretese liberatorie dell'impulso teoretico. Cfr. Ivi, p. 20.

¹⁷⁰ È evidente la rilettura di Freud per la questione dell'esperienza umana come "ritardo pulsionale" e "pulsione di morte". Scrive lo stesso Blumenberg su Freud: «Der von Freud gefundene oder erfundene Ödipus-Komplex heißt so nicht nur, weil er den Mord am Vater und den Inzest mit der Mutter auf der moderaten Stufe der Wünsche abbildet. Er heißt so auch und vor allem, weil er die unausdrückliche Heimkehr-Inklination zur Mutter gegen den zentrifugal gerichteten Realitätsanspruch des Vaters als infantile Triebregung voraussetzt. Jedem menschlichen Neuankömmling ist die Aufgabe gestellt, den Ödipus-Komplex zu bewältigen... Mit anderen Worten: Er muß lernen, nicht heimzukehren. Nach später Einsicht: nicht sofort heimzukehren. [...] Er ist nur eine Partikel im Strom der großen Rückkehr, die das Leben im ganzen – als der episodische Ausnahmezustand der energetische Entropie – durchmacht. [...] Was er [Freud] zur Grundlage seiner Auffassung des psychischen Apparats gemacht hatte, die Rückkehr des Niveaus der Triebenergie durch Erregungsabfuhr auf den Ausgangszustand, wird als Rückkehr des Lebens, des individuellen wie des universellen, in den Tod als das Übergewichtige Vorher zur Kreisschlußgesetzlichkeit des Universum selbst. Betrachtet an den von Freud so genannten „Primärvorgang“ als die kürzeste Verbindung zwischen Erregungsreiz und freier Energieabfuhr, o ist der „Sekundärvorgang“ mit seinen Bindungsformen von Energie nochmals ein mühseliger und riskanter Umweg – wie das Leben selbst und insgesamt in seinem Verhältnis zum anorganischen Substrat. [...] Selbsterhaltung ist dann eine Form der Verweigerung der Rückkehr zum Ursprünglichen. [...] Unter dem Primat des Todestrieb wird es zur Funktion der nachgeordnete Partialantriebe von Geltung, Macht und Selbsterhaltung, *den eigenen Todesweg des Organismus zu sichern und andere Möglichkeiten der Rückkehr zum Anorganischen als die immanenten fernzuhalten*» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M 1979, pp. 99-105). Si può suggestivamente suggerire che la filosofia blumenberghiana si pone in un certo senso come un'operazione psicanalitica di rischiaramento e rielaborazione del trauma dell'esistenza, di ritrattazione delle categorie di elaborazione di questa, a partire dalla capacità terapeutica del mito e delle narrazioni in genere – le favole. È evidente che il cristianesimo sarà, nietzschianamente, dalla parte della nevrosi anti-moderna, della patologia che ha causato essa stessa il bisogno di un rischiaramento e di una psicoterapia. Questo non significa che esista una salute definitiva: del resto per Blumenberg come per Freud l'analisi è compito interminabile. Cfr. S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien und Zürich 1920, 1921²; e ID., *Endliche und unendliche Analysis*, in «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» XXIII, pp. 209-240.

La vita è questa esitazione¹⁷¹, questo indugio, nella tensione che corre verso la sua fine, e la filosofia il tentativo di trattenersi nel pensare, la *Nachdenklichkeit*¹⁷², sulla curvatura massima dell'esperienza – l'opposto alla linea retta che non concede spazio –, sul crinale della sua parabola prima che si apra l'abisso. Ciò che conta, quindi, non è l'economicità assoluta del soddisfacimento, quanto piuttosto il suo differimento, distanziamento, la capacità di trattenersi nel desiderio, di desiderare il desiderio e di godere nel variare infinitamente il suo oggetto, prima di far inesorabilmente ritorno al nulla.

È per questo che «il monopolio nella gestione delle immagini da parte del concetto deve essere contestato e l'incancellabile posizione dei bisogni umana rioccupata con qualcosa di diverso». La metafora, in questo senso, è una forma privilegiata, in quanto essa è una deviazione del senso, lo spostamento continuo dell'oggetto desiderato, una "curvatura" ed una "complicazione": nel suo utilizzo non sono i bisogni vitali primari o la sopravvivenza ad essere in gioco, si può dire che l'uomo eserciti la sua facoltà di allargare il proprio orizzonte come «un mero esercizio *muscolare* della sua libertà»¹⁷³. La prestazione della metafora non è solo l'autoconservazione, bensì piuttosto l'accrescimento della potenza¹⁷⁴, che può avvenire proprio grazie alla finzione, all'apparenza, alla mera provvisorietà dell'esercizio retorico. Come scriveva Nietzsche: «*Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, „metaphysischer“ als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein*»¹⁷⁵: l'esigenza di prossimità alla vita storica, costante in tutto il pensiero di Blumenberg, diventa necessaria presa di distanza da qualsiasi fondamento assoluto, sia oggettivo nel senso delle scienze fisico-matematiche, quanto storico-esistenziale nel senso heideggeriano-bultmanniano.

Siamo necessariamente nel "non più" e nel "non ancora", nel ristabilimento costante di una discordanza, nel prolungamento e nella deviazione pulsionale che consentono di sostare prima del ritorno inevitabile, cioè la fine; ma non è il correre verso la fine imminente ciò che caratterizza la coscienza dei moderni, quanto piuttosto l'aver imparato a differire il compimento e a riposizionarsi sempre in nuovi orizzonti di attesa. La costruzione "babelica" della scienza moderna non è anti-teologica solo perché implica un'autoaffermazione dell'uomo contro Dio, ma più profondamente perché rappresenta l'ampliamento massimo pensabile – potenzialmente infinito – delle prospettive

¹⁷¹ «Mein Leben ist das Zögern vor der Geburt» [F. KAFKA, *Tagebuch, 24-06-1922.*] La citazione è l'epigrafe di H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 1989. L'esitazione è precisamente lo spazio in cui la funzionalità immediata e automatica biologica del meccanismo azione-reazione si interrompe e permette il sorgere della coscienza. Si delinea una vera e propria antropogenesi dall'esitazione. Cfr. P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, op.cit., p. 344.

¹⁷² La *Nachdenklichkeit* è il tentativo blumenberghiano di liberare il discorso filosofico dal "dovere di efficienza", dalla pretesa di produttività e di economia propri del modello scientifico, a partire dal lavoro sulle storie o dalla semplice ripetizione di esse. Infatti, la *Nachdenklichkeit* può essere definita come l'atteggiamento fenomenologico stesso di Blumenberg, che lungi dal porsi solo sul piano delle domande e delle risposte poste esplicitamente dalla tradizione, vuole essere "aderente alla favola", soffermarsi sulla loro significatività pre-tematica, e aderire all'essenza del narrare umano, nella sua indeterminatezza, ambiguità e vitalità creativa. Cfr. Ivi, p. 330-332. Tutto ciò, come ha ben notato Carchia, rende irriducibile la posizione di Blumenberg a quella di una "teoria della vita", e lo tiene ben distante da qualsiasi ingenuo biologismo. Cfr. G. LEGHISSA *Mito, dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg*, cit.

¹⁷³ Cfr. H. BLUMENBERG, *Bruchstücke des „Ausblicks auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“*, in Id., *Theorie des Unbegrifflichkeit*, cit., p. 110

¹⁷⁴ «Was ist gut? - Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? - Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? - Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, *virtù*, moralinfreie Tugend). Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehen: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? - Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen - das Christenthum ...» (F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, Leipzig 1894, ora in *Kritische Schriftausgabe VI* [ed. Colli – Montinari 1967-77], München 1988², pp. 165-255, qui p. 170).

¹⁷⁵ Aforisma della primavera del 1888, in F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in *Kritische Studienausgabe XIII*, München 1980, 1988², p. 226.

temporali del singolo contro la loro chiusura nell'orizzonte ristretto e massimamente insicuro dell'esistenza *coram Deo*. La liberazione dall'orizzonte escatologico è dunque la maniera fondamentale di “darsi” storia: l'*escalation* teologica dell'onnipotenza e dell'escatologia è, infatti, il correlato della prestazione di negazione e di restrizione dell'orizzonte da parte del concetto; in quanto calcolo del soddisfacimento immediato per la via più breve possibile – linea retta –, esso è dunque pervaso da un'elementare pulsione di morte¹⁷⁶.

Carchia ha definito quello di Blumenberg un platonismo “immanente”: da una parte, «in quanto aspirazione all'intelligibile», il platonismo è sempre «de-sostanzializzazione, traduzione incessante sul piano delle relazioni di significato di tutte le convenzioni, di tutte le opacità che caratterizzano la chiusura del mondo naturale e l'autoreferenzialità di ogni mondo della vita: in una parola il lavoro dell'idealizzazione»¹⁷⁷. Dall'altra, il suo capovolgimento immanente testimonia «l'impossibile adempimento dell'intenzionalità della coscienza spirituale, lo scarto di finito e infinito, la ricaduta costante nella fatticità»¹⁷⁸. Lo stesso Nietzsche afferma, quindi, in un frammento inedito del 1870: «Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel»¹⁷⁹. La rinuncia al vero, o meglio, la *distanza da esso* è anche qui il segreto profondo di una filosofia dell'autoaffermazione: questo rovesciamento non rinuncia al lavoro dell'idealizzazione¹⁸⁰ così come alla mediazione del rapporto con il mondo tramite la posizione di valori (le idee), bensì capovolge il rapporto gerarchico, commisurando la struttura sovrasensibile ogni volta alle esigenze del mondo della vita. Nel *pathos della distanza*¹⁸¹, platonismo e

¹⁷⁶ «Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen» (H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit., p. 71). Su questo aspetto nietzschiano della riflessione sull'escatologia, cfr., da un altro punto di vista, P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., p. 121: «Nietzsches Satz: „Daß wir unsere Unsterblichkeit ertragen könnten – das wäre das Höchste“ spricht für Blumenberg die unabdingbare Voraussetzung aus, der eine eschatologische Moral genügen muß, die die Zukunft nicht nur als beliebige Projektionsfläche sittlicher Handlungen begreifen will. Mit Nietzsches Satz tritt für Blumenberg die notwendige Überlegung hinzu, daß das sich überlebende moralische Subjekt nicht nur auf sich und seine Handlungen zurückblickt, sondern auch auf die von ihm zu verantwortende Zukunft der Menschheit, die es als seine erlebbare Gegenwart präsent hält. Dieses eine Gedankenexperiment vermag in Blumenbergs Augen der kantischen Ethik standzuhalten, da nur ein solches Handeln gerechtfertigt wird, das jeder Zukunft genügt». Si noti questo peculiare modo soddisfare – tramite Nietzsche, cioè senza sacrificare l'autoaffermazione del soggetto – il bisogno della morale kantiana: «Das Beharren auf einem Lebensentwurf, dem das Prädikat einer „endlichen Unsterblichkeit“ zugemessen wird, steht in der Tradition Nietzsches, und ähnlich wie Nietzsche des als nihilistisch empfundene Epoche die Lehre des Zarathustra entgegenhält, verweist Blumenberg auf die Möglichkeit eines Lebens, das in sich selbst sein Genügen findet» (Ivi., p. 147). Quindi ricordo anche C. GENTILI, *Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito*, in D. Donna – P. Schiavo (eds.), *Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione dell'età moderna*, in «Dianoia» 27 (2018), pp. 69-78, in part. p. 72: «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».

¹⁷⁷ Cit. G. CARCHIA, *Platonismo dell'immanenza*, op cit., p. 221-222

¹⁷⁸ Cit. *ivi*

¹⁷⁹ Frammento della primavera del 1871, in F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, in *Kritischen Studienausgabe VII*, München 1980, 1988², p. 199.

¹⁸⁰ «Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, - man heisst diesen Vorgang Idealisiren» (F. NIETZSCHE, *Die Götzendämmerung*, cit., p. 116).

¹⁸¹ «Nun liegt für mich erstens auf der Hand, daß von dieser Theorie der eigentliche Entstehungsherd des Begriffs »gut« an falscher Stelle gesucht und angesetzt wird: das Urteil »gut« rührt nicht von denen her, welchen »Güte« erwiesen wird! Vielmehr sind es »die Guten« selber gewesen, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen: was ging sie die Nützlichkeit an! Der Gesichtspunkt der Nützlichkeit ist gerade in bezug auf ein solches heißes Herausquellen oberster rang-ordnender, rang-abhebender Werturteile so fremd und unangemessen wie möglich: hier ist eben das Gefühl bei einem Gegensatze jenes niedrigen Wärmegrades

mito sono nuovamente *solidali*, nella direzione anti-cristiana di una progressiva, aristocratica, autonomizzazione e indifferentizzazione dell'uomo rispetto alla tragicità della storia, come oblio¹⁸² della sua situazione traumatica. L'osservazione blumenberghiana secondo cui "la teoria delle idee ripete il mito"¹⁸³ coglie esattamente questo aspetto, infatti «*Widerkehr des Gleichen als Ungleichen ist die homogene Strukturbestimmung sowohl der mythischen wie der platonischen Wirklichkeit*»¹⁸⁴: il carattere vincolante delle idee è precisamente quello di essere copiato, la ripetizione è "l'ideale" dell'idea. Entrambe sono strumenti di assicurazione dell'umano. Nietzsche ha capito quale sia lo spirito autentico del mito, e lo ha elevato a ultima suprema verità dell'essere: l'eterno ritorno. Il platonismo rovesciato di Blumenberg è quindi un'altra maniera per dire nuovamente l'intuizione di Nietzsche: ossia verità comune del mito e del platonismo. Esso capovolge in senso positivo, filotecnologico e iper-moderno, l'argomento di Horkheimer ed Adorno sulla dimensione orgiastica e mitica – pagana! – dell'illuminismo stesso e del suo destino¹⁸⁵. Quello del filosofo è una restituzione anti-rivoluzionaria, liberale, pluralistica del moderno, in cui mito e razionalità dei lumi sono alleati¹⁸⁶.

angelangt, den jede berechnende Klugheit, jeder Nützlichkeits-Kalkul voraussetzt - und nicht für einmal, nicht für eine Stunde der Ausnahme, sondern für die Dauer. Das *Pathos der Vornehmheit und Distanz*, wie gesagt, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem »Unten« - das ist der Ursprung des Gegensatzes »gut« und »schlecht«. (Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, daß man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen »das ist das und das«, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.)» F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887, ora in *Kritische Studienausgabe V*, München 1988², pp. 245-212, p. 259.

¹⁸² Su mito e oblio cfr. M. COMETA, *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, in A. Borsari (ed.), Hans Blumenberg, cit., pp. 141-165.

¹⁸³ «Schon die Platonische Ideenlehre, ein mächtiger Schritt zur Entmythologisierung, wiederholt den Mythos: sie verewigt die von der Natur auf den Menschen übergegangenen und von diesem praktizierten Herrschaftsverhältnisse als Wesenheiten» (T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M 1966, p. 179).

¹⁸⁴ Cit. H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotentials des Mythos*, in M. Fuhrmann (hg.) *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, «Poetik und Hermeneutik», München 1971, 1990², 11-66, ora anche in H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt 2001, pp. 327-406, qui p. 364.

¹⁸⁵ Il riferimento è a M. HORKEIMER – T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1947, 1969², 1988: «Aber die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt. In der wissenschaftlichen Kalkulation des Geschehens wird die Rechenschaft annulliert, die der Gedanke in den Mythen einmal vom Geschehen gegeben hatte. Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre. [...] In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur. Sie so wenig wie die Einheit des Subjekts war von der magischen Beschwörung vorausgesetzt. Die Riten des Schamanen wandten sich an den Wind, den Regen, die Schlange draußen oder den Dämon im Kranken, nicht an Stoffe oder Exemplare. Es war nicht der eine und identische Geist, der Magie betrieb; er wechselte gleich den Kultmasken, die den vielen Geistern ähnlich sein sollten. [...]» (Ivi, pp. 20-22). «Die Kunst der integralen Abbildlichkeit aber verschrieb sich bis in ihre Techniken der positivistischen Wissenschaft. Sie wird in der Tat zur Welt noch einmal, zur ideologischen Verdoppelung, zur fügsamen Reproduktion. [...] Das Kunstwerk hat es noch mit der Zauberei gemeinsam, einen eigenen, in sich abgeschlossenen Bereich zu setzen, der dem Zusammenhang profanen Daseins entrückt ist. In ihm herrschen besondere Gesetze.» (Ivi, p. 32). «Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf seine Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. Je mehr die Denkmaschinerie das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte. Denn Mythologie hatte in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt» (Ivi, p. 42). Si noti, inoltre, come la tesi blumenberghiana finisca per capovolgere completamente la tesi di Adorno e Horkheimer. Secondo loro, infatti, la dimensione sacrificale era esattamente quella mitica: già nel sacrificio è inscritto il motivo dell'astuzia e dell'inganno, grazie al quale l'uomo asservisce a sé la divinità. La divinizzazione della vittima – il tipico procedimento mitico – sarebbe precisamente quest'esigenza di apparente restituzione che nasconde solamente violenza e soppresso, nella

Lo sguardo blumenberghiano su tale solidarietà deriva senz'altro da questa coerenza nietzschiana nella ricerca di un paradigma autoaffermativo antropologico "crudelmente" spogliato di qualsiasi criterio onto-teologico-morale. Proprio per questo, esso ha il coraggio di rovesciare tutte le sue prime considerazioni sui limiti della modernità, sul nichilismo della tecnica e sul bisogno di metafisica e teologia. Ma in che misura ciò non è l'effetto di una *reazione*, di una conversione esistenziale di Blumenberg, di una rimozione o di un bisogno di sostituzione del cristianesimo? La nostra esposizione si arresta su questo interrogativo. La transizione da Agostino a Nietzsche disegna, infatti, una certa coerenza della traiettoria blumenberghiana, seppure sotto forma di ribaltamento, o di rivoluzione copernicana. *Da Cristo all'Anti-Cristo*. Bruno, Spinoza, la smisurata sentenza goethiana (*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*), Prometeo, Nietzsche, sono tutti indizi di un'unica intuizione di fondo: il bisogno di decostruire il dispositivo cristiano, liberarsi dell'Incarnazione e della mediazione di Cristo quali espressioni di una ambigua – sebbene, in definitiva, per Blumenberg nichilistica – metafisica teologica "della grazia". Le simmetrie che si producono così tra il primo ed il secondo Blumenberg consistono proprio in ciò che egli ha descritto come processo di rioccupazione, ossia di trasvalutazione dei valori – una conservazione che cambia loro il riferimento interno, il loro segno. Eppure, proprio perché simmetriche, esse si offrono al nostro sguardo come tentativi aporetici di cancellare le proprie tracce. L'evidente intenzionalità anti-dialettica di Blumenberg conferma la possibilità di rileggerla ogni volta in contropiede.

ripetizione mimetica dell'origine. Se quindi il cristianesimo rimane ancora sacrificale, ciò avviene perché il mito aveva trovato un travestimento monoteistico proprio nella cristologia. A vedere in *Elaborazione del mito* una polemica contro la *Dialettica dell'Illuminismo* è, per esempio, C. JAMME, *Gott hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a.M 1999, p. 100.

¹⁸⁶ Cfr. F. HEIDENREICH, *Ein Liberalismus der Distanz. Zu ideenpolitischen Aspekte der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs*, in «Journal Phänomenologie» 35 (2011), pp. 52-64.

Conclusioni

Blumenberg “contropelo”

Alla fine del lungo percorso svolto nei meandri della prima riflessione blumenberghiana, il risultato complessivo non può non destare grande meraviglia. Era stato già notato il fatto che Blumenberg avesse mosso i propri passi all'interno di un contesto culturale cattolico apparentemente distante da quello maturo. Eppure, questa constatazione non ha dato luogo ad una riflessione approfondita sulla genesi delle questioni blumenberghiane e sul perché del loro sviluppo: da un lato, si è restituito questo esordio intellettuale senza evidenziare con rigore sistematico il *profilo* di continuità filosofica che si deve individuare nell'evoluzione della ricerca, dall'altro – paradossalmente proprio a causa del primo motivo – non si è evidenziato a sufficienza neanche lo scarto e la distanza delle tesi più tarde rispetto a quelle giovanili, ossia il processo di *rovesciamento* dialettico delle idee originarie in una prospettiva che matura il bisogno di costruirsi *ritrattando* le intuizioni iniziali.

Alla luce di quanto sottolineato, in particolare relativamente agli scritti su Pascal, Agostino, o Graham Greene, il primo Blumenberg appare un filosofo della religione che rintraccia nell'esperienza cristiana il modello di un'apertura del mondo storicizzante, decostruttiva della tendenza all'oggettivazione metafisica e cosmologica, eppure capace di custodire la possibilità di una sensatezza e di una verità esistenziale per il soggetto. Il mondo medievale, ma anche Pascal, o la letteratura cattolica contemporanea, sono inizialmente oggetto di riflessione in quanto indicano una direzione contraria a quella della crisi di sensatezza in cui è caduto il mondo odierno con l'affermarsi di un approccio riduzionistico di tipo tecnico-scientifico, e del primato della concettualizzazione formale e matematica del reale. La prima riformulazione storica della fenomenologia blumenberghiana (ancora fortemente segnata dalla prospettiva heideggeriana) porta il segno della riflessione sulla dottrina agostiniana dell'illuminazione: la possibilità di un'originarietà della concezione dell'essere, ossia della restituzione della dimensione fattizia, estatica, esposta della soggettività, è connessa alla dottrina della grazia divina, origine del tutto eventuale e indisponibile della sensatezza, che pure si rivela come paradossale prossimità e intimità del fondamento.

Quest'autenticità cristiana si basa su rapporto con il reale di tipo “inconcettuale”, ossia possibile a partire da una sospensione dell'atteggiamento teoretico-oggettivante, che libera la performatività pratico-poietica della significazione, consistente in cifre, o metafore assolute, piuttosto che concetti. Ciò è connesso intrinsecamente all'ambiguità della grazia e al dualismo che ne deriva, in quanto proprio la consapevolezza di un duplice rapportarsi alla manifestazione, quello della conoscenza e quello della fede, permette di evidenziare un possibile, *inassicurato* surplus di senso esistenziale rispetto all'andare a vuoto della teoresi: il processo di storicizzazione delle essenze, la loro riconduzione a mere congetture e strumenti depotenziati di elaborazione del mondo, è quindi possibile a partire dall'idea di un fondamento trascendente che si sottrae ai tentativi di assicurazione dell'evidenza teoretica, ma continua ad essere presente nella dimensione estatica della fede. Il mondo teologico è quindi richiamato anche perché, rispetto alla stessa filosofia heideggeriana dell'essere-per-la-morte, permette di problematizzare più radicalmente la pretesa di immanenza del soggetto moderno, consentendo ancora all'uomo di fondarsi nella propria finitezza, nell'esperienza unitaria di fede e ragione.

Poste queste premesse, l'indagine di Blumenberg si è mossa nella direzione di una ricostruzione storica della crisi del nichilismo contemporaneo, rintracciando proprio in Cartesio e nell'autoposizione del soggetto moderno *da un lato* l'esito della rottura già tardo-medievale e luterana dell'equilibrio cattolico tra fede e ragione, grazia e libertà, assolutezza del fondamento e bisogno antropologico di assicurazione; *dall'altro* il precario tentativo di rifondare nell'idea di progresso e nel programma di assicurazione immanente della certezza un nuovo paradigma antropologico, che però si rivela fallimentare in quanto sostenibile solo dall'umanità nel suo intero, ma a discapito della soggettività singola, che le viene sacrificata. Il metodo cartesiano è interpretato heideggerianamente come quintessenza delle prestazioni oggettivanti di una ragione impoverita a mero strumento di controllo dell'esperienza, ma che proprio per questo si capovolge inevitabilmente nell'essere-per-la-morte della filosofia esistenzialista. L'emblema del fallimento moderno era per il primo Blumenberg Faust, la cui fiducia nel progresso e nell'autoaffermazione si capovolge nella realtà alienata di Kafka, che riattiva nella macchina

impersonale della burocrazia l'esperienza di una trascendenza senza nome, meta-religiosa, che condanna l'uomo alla sottomissione assoluta.

Proprio la peculiare situazione di simmetria tra crisi tardo nominalistica e nichilismo contemporaneo deve però aver dato da pensare a Blumenberg: non escludo che egli proprio intorno a questo parallelismo abbia cominciato a ridisegnare la propria ricostruzione complessiva della genesi del mondo tecnico-scientifico e della deriva contemporanea. L'autore si accorge, infatti, che la crisi medievale è causata da un principio destabilizzatore, quello della sovrapotenza divina, che in realtà si rimaniifesta anche, sotto altra forma, nella crisi della contemporaneità, sia nell'esistenzialismo kierkegaardiano che nelle sue riemergenze nella filosofia heideggeriana e nella cosiddetta "teologia dialettica" di Barth, Gogarten e Bultmann. L'identificazione, nella dottrina della grazia, di questo principio apocalittico ed escatologico di inversione catastrofica di qualsiasi logica umana spinge, quindi, a cambiare di segno e ripensare lentamente la figura di Agostino, che non a caso acquista un ruolo sempre più negativo, come vero responsabile dell'instabilità del sistema teologico cristiano.

Ciò chiarisce immediatamente come il primo orizzonte della ricerca blumenberghiana sulla modernità vada inteso come terapeutico, e non meramente anti-moderno: esso non intende delegittimare l'orizzonte filosofico presente, ma individuare delle possibili nuove risposte alle sue derive anti-umanistiche. Questo è ciò che permette di spiegare la sua evoluzione biografica: ben presto, l'accento si sposta dal ruolo del cristianesimo nel *problematizzare* l'assolutizzazione moderna dell'atteggiamento tecnico-scientifico, ad una riconsiderazione attenta dei presupposti storici della modernità, finalizzata ad una rifondazione delle sue possibilità che non la facciano ricadere in una dinamica alienante e spersonalizzante. Si tratta, in altre parole, del bisogno di una teoria storico-ermeneutica che consenta un *approfondimento* del gesto dell'autoaffermazione cartesiano e una rammemorazione delle sue condizioni di possibilità e del suo senso profondo: il cristianesimo conserva ancora un ruolo decisivo in questa ricostruzione, ma come orizzonte *storico* che permette di spiegare l'assoluta peculiarità della situazione moderna.

Ben presto l'interesse di Blumenberg si doveva rivolgere quindi verso quelle ricerche intellettuali *interne alla modernità* che cercano di ripensare e superare la scissione di soggetto ed oggetto: Kant e Goethe. È in particolare il primo, però, che desta massimamente la nostra attenzione, dal momento che, nelle analisi che possediamo, emerge come il primo interesse blumenberghiano fosse mosso proprio dalla capacità kantiana di risolvere nuovamente e modernamente il dilemma di grazia e libertà, di fede e ragione, ricomponendo il Dio di ragione e il Dio rivelato, filosofia e teologia, ragione umana e sovranità divina, quindi libertà umana e divina. Kant è, in questo senso, il fondamentale punto di collegamento tra la prima interpretazione blumenberghiana (filo-medievale) e quella successiva: tanto nella filosofia della religione kantiana, quanto nel suo uso della categoria di teleologia, Blumenberg vede la possibilità di un rilancio di un equilibrio moderno tra decostruzione della metafisica e affermazione della dignità e della libertà umana. Kant restituisce positività al concetto di grazia, correggendo l'intera tradizione agostiniano-luterana che la oggettiverebbe a decreto arbitrario di un Dio irrazionale, e restituendola come sospensione della teoresi e apertura estetico-pratica di un orizzonte di senso.

D'altronde, anche questa reinterpretazione di Kant è rimasta in qualche modo una via interrotta del percorso blumenberghiano: essa avrebbe potuto evidentemente essere una prosecuzione coerente dell'impostazione originaria di una filosofia della religione. In realtà, non abbiamo indicazioni sufficienti per comprendere a pieno l'ulteriore, decisivo scarto della filosofia blumenberghiana verso quella posizione nietzschiana che caratterizzerà la prospettiva matura. È possibile comunque ipotizzare che alcuni elementi suggerissero a Blumenberg di dover ulteriormente approfondire la propria riflessione: essi sono innanzitutto rintracciabili nelle stesse tensioni del pensiero di Kant, oscillante tra una logica dell'autosufficienza della ragione in quanto pura, ed il suo bisogno di collegamento con la storia e la religione; ma anche nella traiettoria della teologia tedesca, che era entrata in crisi con il rilancio dell'agostinismo da parte della teologia dialettica, e che, col suo ultimo "epigono", Rudolf Bultmann, non aveva trovato risorse sufficienti per correggerne la traiettoria anti-umanistica.

È probabilmente proprio quest'ultimo – massimo esponente della riflessione storico-critica del tempo – a rivelare nel tempo a Blumenberg l'inconciliabilità tra la prospettiva escatologico-apocalittica propria del cristianesimo originario e la possibilità di un orizzonte razionale e filosofico di inquadramento del

kerygma cristiano. È quindi nella stessa logica bultmanniana della secolarizzazione che il filosofo deve infine individuare il massimo pericolo di ancoraggio teologico della razionalità moderna, il cui bisogno di autonomia si rivela essere non solo anti-teologico ma, ben più profondamente, persino anti-cristiano. L'irrompere prepotente della figura di Nietzsche – presente nei primi scritti solo in modo latentemente negativo, come espressione del nichilismo moderno – che mette a fuoco la *legittimità* dell'età moderna e la sua *logica* di rovesciamento dell'interdetto cristiano in condizione dell'autoaffermazione, consuma l'ultimo, decisivo passo del percorso blumenberghiano alla ricerca di un paradigma interpretativo delle categorie moderne della razionalità che riscoprano il bisogno di "inconcettualità" della ragione. In questo ultimo passo si deve però vedere quel rovesciamento catastrofico del giudizio sul cristianesimo che permette paradossalmente di *conservare* la validità delle intuizioni giovanili sul ruolo decostruttivo dell'agostinismo e del paolinismo per la storia della metafisica. Nietzsche ha infatti restituito il "nichilismo" o, in generale, la scomparsa di un cosmo ordinato come presupposto dell'autoaffermazione della volontà umana, derivante dal fatto che libertà tecnica e quantità d'ordine "ontologico" sono *inversamente* proporzionali. Con ciò, egli ha restituito il ruolo storicamente determinante del dualismo apocalittico ed escatologico cristiano, a partire dalla sua matrice paolino-agostiniano-luterana, per evidenziare però come le possibilità di emancipazione dell'uomo non derivino affatto dalla memoria o dalla riattualizzazione del cristianesimo, bensì piuttosto dalla sua *rimozione* in quanto inconciliabile con lo spirito dell'autoaffermazione.

Per la loro qualità e densità, non è possibile qui sottolineare a sufficienza la quantità di spunti degni di riflessione e di approfondimento propri delle pagine giovanili di Blumenberg, a partire dalle intuizioni relative al rapporto tra fenomenologia e trascendenza teologica. Nella sua critica a Husserl, Blumenberg centra quello che è – a mio avviso – il cuore del problema connesso al gesto fenomenologico della *epochè*: la questione della donazione del senso, che rinvia alla nozione di rivelazione, quindi di evento e di grazia, e al problema dell'alterità. Al contempo, l'autore è però capace di connettere queste questioni alla definizione di una prospettiva storica ed ermeneutica relativa alla genesi della razionalità moderna, in cui verranno infine al pettine tutti i nodi relativi alle ambiguità di una tesi della secolarizzazione.

Il guadagno di una tale ricostruzione sta, però, anche nel consentire di rileggere con nuova linfa la straordinaria indagine filosofica di Blumenberg. Si noti bene che l'intento di questo lavoro non è *capovolgere* l'interpretazione finora data dell'autore: ciò che finora è stato detto sulla matrice cassireriana, gehleniana, husserliana, anti-heideggeriana (sebbene dipendente da Heidegger) della sua riflessione, quindi le numerose e preziosissime analisi relative al progetto di una fenomenologia genetica ed antropologica, bene si innestano alla luce del percorso qui svolto: oserei dire, anzi, che per tramite delle analisi su cristianesimo e storicità si comprende meglio il mutamento di prospettiva dalla "storia dell'essere" heideggeriana alla teoria sulla "funzione" cassireriana, che vuole rinunciare del tutto al problema dell'essere, per affrontare quello del "senso". Al contempo, mi pare assolutamente decisivo tenere presente l'originario orizzonte teologico della riflessione blumenberghiana per poter meglio comprendere la persistente polemica contro i residui teologici nella filosofia a lui contemporanea, ed in generale verso i dispositivi di significazione cristiani: la filosofia di Blumenberg decide di "optare" per una precisa determinazione esistenziale e spirituale relativa alla natura del moderno, e fa di questa scelta il proprio "compito" da portare a termine nella propria stessa riflessione.

Vi è, inoltre, la possibilità di far fruttare il risultato di questa analisi per provare a dirimere alcuni dilemmi interpretativi che la *Blumenberg-Forschung* ha sollevato: innanzi tutto, il problema della persistente attualità della sua ricezione "teologica", che ha messo in qualche modo in imbarazzo alcuni interpreti, che ne hanno difeso giustificatamente la dimensione profondamente anti-teologica e radicalmente critica nei confronti delle strutture di significazione cristiane¹. Secondo quella lettura,

¹ È stata già più volte richiamata la riflessione di P. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt*, cit. ma essa appare già in M. MOXTER, *Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen*, in F.J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 184-206, e ID., *Rezidive der Vernunft, Revisionen der Theologie*, in Id. (ed.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, 257-280 e più recentemente in U. H. RASMUSSEN, *The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion*, Copenhagen 2009. È significativo che anche P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, Würzburg 1994, che pure bene evidenzia l'aspetto nietzschiano della

Blumenberg non rigetterebbe *tout court* il cristianesimo, ma indicherebbe una via di depotenziamento dell'assolutismo teologico interna ad esso, che superi il pericolo gnostico ancora latente nella direzione di un possibile, se non necessario, recupero della significazione religiosa come modalità inconcettuale per eccellenza di elaborazione del mondo. Alla luce del percorso svolto, è possibile comprendere le profonde ragioni ermeneutiche e testuali di una tale tesi, soprattutto evidenziando il contributo che a questa idea possono dare i primi scritti. In effetti, il tema blumenberghiano della contingenza porta sistematicamente traccia di questa iniziale indicazione della sua genesi "cristiana": bisogna tuttavia sottolineare il vero e proprio capovolgimento che la tesi della legittimità dell'età moderna opera su questa intuizione. Pur non condividendo la restituzione di tale impostazione come "mero fraintendimento"², che tende a minimizzare la portata del problema, condivido perciò le perplessità generali già di Wetz³, Heidenreich, ultimamente anche N. Zambon⁴, che hanno apertamente polemizzato contro questa possibilità, ribadendo con forza la natura polemica, ironica, latentemente anti-cristiana dell'impostazione più profonda della sua filosofia. Consente paradossalmente di far emergere questo versante spirituale-religioso del suo filosofare, attratto irresistibilmente dalla teologia, proprio la sua restituzione "politeista" o "filo-pagana", mitizzante e nietzschiana: in tal senso, ritengo siano lucide le analisi di Faber su un certo prometeismo filo-politeista blumenberghiano⁵, e così mi pare approfondita

prospettiva di Blumenberg, proponga infine delle considerazioni che mirano a una possibile ricezione teologica della sua critica: cfr. Ivi, pp. 183-184: «Indem diese Philosophie die Lebenswelt des Menschen als ihre unhintergehbaren Ausgangspunkt nimmt, der gerade nicht nur begreiflich-abstrakt rekonstruiert, sondern anschaulich beschrieben werden soll, gewinnen solche Phänomenologie an Prägnanz, die über die Selbstverständigung des Menschen Wesentliches auszusagen vermögen. Ein solches Phänomen, das zentrale Bedeutung in Blumenbergs Philosophie gewinnt, ist der Trost. [...] Der Trost suchende Mensch braucht Bilder, Symbole und Wunschvorstellungen, um an der harten und rauhen Wirklichkeit nicht scheitert zu müssen. Wenn es daher ein greifbares Ergebnis für eine theologische Rezeption der Philosophie Blumenbergs gibt, so besteht es einerseits in Blumenbergs sensibler Wahrnehmung von Traditionsbeständen, die seitens einer „offiziellen“ Theologie ein Schattendasein fristen und dennoch „ein menschlich-allzumenschliches Denken, ja Sehnen nach einem anderen als dem starr gelehrten Ewigkeitsbilde“ widerspiegeln. [...] Andererseits jedoch markiert das Lebenskonzept einer endlichen Unsterblichkeit die Grenze zu einer Vorstellung von Trost, die nicht an die Konzentration des Menschen auf sich selbst in seiner Endlichkeit und Begrenztheit gebunden ist»

² Vedi per esempio F. HEIDENREICH, *Mensch und Modern bei Hans Blumenberg*, München 2005, p. 17 (in nota).

³ Ricordo solo F. J. WETZ, „Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt“. *Über das Ende aller Theologie*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, 240-256, «Die großen Bollwerke gegen den Absolutismus der Wirklichkeit – kultische Rituale, mythische Erzählungen, religiöse Lehren, metaphysische Systeme – haben Blumenberg zufolge ihrer Plausibilität verloren. [...] Blumenberg konzipierte eine Philosophie der Selbstbehauptung und Überlebenskunst, deren Ausgangspunkt der schwache, verletzte Mensch gegenüber einer straken, rücksichtlosen Welt ist. Nach dem ende vom Mythos, Metaphysik, und Religion schlägt Blumenberg die Gründung einer „Akademie zur Verarbeitung der Enttäuschungen durch die Vernunft“ [H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M. 1997, p. 505]» (Ivi, 249).

⁴ N. ZAMBON, *Wie ein erloschener Stern, der nachleuchtet. Marginalien zu Hans Blumenbergs Matthäuspasion*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler (hg.), *Permanentes Provisorium, Hans Blumenbergs Umwege*, Paderborn 2015, 207-224, quindi ID., *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2017

⁵ O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, pp. 91-116; Id., *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 77-84; R. FABER, *Von der Erledigung jeder Politischen Theologie“ zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs*, in J. Taubes (hg.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 85-99; ID., *Der Prometheus-Komplex: Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg 1984; quindi anche più recenti contributi contenuti in M. MÖLLER (Hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, e non da ultimo A. NICHOLLS, *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*, New York 2015. Naturalmente tenendo presente che la figura di Prometeo non è che una maschera storico-religiosa della questione antropologica: «Prometheus ist eine anthropologische, nicht eine theologische Leitfigur» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*,

in chiave storico-teologica la formula con cui O. Marquard sintetizzava brillantemente l'intero spirito della sua filosofia: *Entlastung vom Absoluten*⁶. In ogni caso, è significativo il fatto stesso che una tale ricezione teologica abbia avuto successo: essa testimonia, infatti, che la tesi di Blumenberg ruota intorno a questioni che sono di "filosofia della religione", se non apertamente teologiche, ed è per questo che anche la sua ricerca successiva continuerà a farle riemergere, pur se con spirito diverso⁷.

La ricostruzione della genesi del pensiero blumenberghiano ci aiuta a comprendere anche le oscillazioni della ricerca a proposito dello "spirito" della sua filosofia, vale a dire, se essa sia in qualche misura attraversata da un'ironica, malinconica immagine del moderno e della sua razionalità, dal bisogno di alleggerimento e depotenziamento delle pretese costruttive della scienza, quindi latentemente da una sindrome nostalgica della "perdita di senso"⁸, o se piuttosto l'autoaffermazione costituisca una rivendicazione energica e persino volontaristica (appunto nietzschiana) delle sue possibilità costruttive⁹, o se ancora l'orizzonte di Blumenberg sia quello dello scienziato o del teorico del mondo culturale, che dunque si appresta in maniera prettamente fenomenologica a descrivere e ricostruire neutralmente gli orizzonti, le strategie, gli strumenti storico-metaforici di costruzione della sensatezza¹⁰. In qualche modo, tutte e tre le restituzioni hanno la loro legittimità: la prima, ad esempio, perché restituisce l'animo giovanile "pessimista" del primo Blumenberg, sensibile alla crisi del progresso, al bisogno di una risignificazione religiosa o estetica del mondo, dopo la perdita degli assoluti. Tale discorso mi pare che colga un lato ancora latentemente presente in tutta la riflessione matura, che conserva una certa distanza scettica e antropologicamente pessimistica rispetto agli accenti superomistici nietzschiani e, più in generale, verso restituzioni entusiastiche. Il percorso svolto aiuta in questo senso a complicare la rappresentazione, a tratti caricaturale, di Blumenberg come filosofo dell'ingenuo liberalismo assoluto, semplice apologeta del progresso tecnico-tecnologico-scientifico e della modernità in cui esso ha preso piede.

D'altro canto, non si può dimenticare che proprio questa traccia ci suggerisce un'evoluzione ed uno scarto che ha bisogno di riaffermare energicamente il bisogno di autonomia moderna, dunque difendere le possibilità costruttive di una razionalità liberata e poetica, eccedente la sua stessa configurazione tecnico-scientifica – come sottolineato dalla seconda ipotesi interpretativa. Sotto questo punto di vista,

cit., p. 361). Cfr. B. RECKI, *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft*, cit., p. 51-55; quindi G. LEGHISSA, *Il Dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Milano 2004, pp. 253-285, p. 256: «Il prometeismo della modernità non va letto come il tentativo di trasferire all'uomo quell'onnipotenza che sino al medioevo sarebbe stata prerogativa solo del dio cristiano, ma va letto, al contrario, come un gesto che ha di mira la custodia della finitezza umana, come un atto di fiducia in un essere mancante che tenta di far tornare i conti con un reale che sfugge sempre di mano e si rivela, alla fine, sottratto a ogni prevedibilità».

⁶ O. MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*, cit.

⁷ Si legga in questo senso il contributo di M. Zerrath sull'idea di un'escatologia "filosofica", di cui Blumenberg avrebbe bisogno per "rioccupare" l'escatologia cristiana. Cfr. M. ZERRATH, *Vollendung und Neuzeit, Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011

⁸ Cfr. P. BEHREMBERG, *Endliche Unsterblichkeit*, cit., pp. 183-189 (dove si insiste sul *Leitmotiv* del *Trost*, della consolazione per una perdita), quindi soprattutto F. J. WETZ, *Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993, e Id., *Lebenszeit und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart 1994; Id., *Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 28-54: «So gesehen war er [Blumenberg] ein Traditionalist im besten Sinne des Wortes, der bis zuletzt an den letzten Fragen nach Gott, Welt und Mensch festhielt, um dann allerdings die herkömmlichen Antworten, zu verabschieden, ohne von ihnen gänzlich zu lassen. [...] Abschied ohne Trauer – das gibt es fast nicht». Quindi anche D. THOMÄ, *Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben: Spannungsverhältnisse*, in F.J. Wetz, *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 266-287. Più recentemente vedi A. NICHOLLS, *How to do nothings with words, Hans Blumenberg's Reception of Plato's Protagoras*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 61-75, in part. pp. 71-75.

⁹ G. LEGHISSA, *Il Dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, cit.; F. HEIDENREICH, *Mensch und Modern bei Hans Blumenberg*, München 2005.

¹⁰ R. KONERSMANN, *Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der historischen Semantik*, in F.J. Wetz (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 121-141, quindi O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenberg phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005; da ultimo anche il volume di P. CALONI, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano – Udine 2016

Blumenberg è evidentemente attratto anche dalle potenti risorse immaginative, mitiche, dell'umanità emancipantesi dal divieto cristiano contro la retorica, da cui l'accentuazione – anche in questo caso perfettamente nietzschiana – del fascino dirompente dell'universo aperto, dell'infinitizzazione della conoscenza, dell'irruzione del cosmologico come dispositivo *liberante*, al contrario di quanto egli stesso aveva sostenuto nella sua tesi di dottorato. I testi di Blumenberg non sono meramente eruditi, da essi promana la magia di una nuova significatività giocosa, estetica e favolosa del mondo, connessa alla riscoperta del bisogno di inconcettualità. Sarebbe perciò ingenuo non considerare strettamente connessi la natura apparentemente “letteraria” dai suoi testi, il paradigma dell'inconcettualità come modello di una razionalità alternativa, e la sua stessa teoria della modernità come liberazione della ragione dal suo vincolo teologico e, quindi, dalla subordinazione della metafora al concetto. Dire che entrambi – metafora e concetto – hanno pari dignità performativa significa tanto denunciare ironicamente il senso giocoso e sempre depotenziato della scienza, della metafisica, della religione, quanto sottolineare il compito *serissimo* del mito nel moderno: da cui anche l'entusiasmo e il fascino per le modalità di significazione oblique, le possibilità poietiche della favola, la natura sempre “estetica” della ricerca di significatività.

Sottolineare questo aspetto “esistenziale”, “autoaffermativo” e anti-teologico, della ricerca blumenberghiana, oscillante tra consapevolezza della crisi della metafisica e affermazione dell'eccedente bisogno vitale di sensatezza, non significa perciò ridurre il carattere scientifico fenomenologico, bensì rileggerne i presupposti storici “pre-teoretici”, le opzioni di fondo esercitate nei confronti della tradizione filosofica e teologica, che non possono rispondere meramente ad esigenze proprie di una razionalità “pura” e astratta. Trattare l'indagine blumenberghiana come quella di uno scienziato-antropologo dei mondi culturali, che mirerebbe semplicemente ad esplicitare quelle condizioni di corretto esercizio di una razionalità non più violenta o ingiusta nei confronti del proprio oggetto, ma aperta alla ricchezza dei processi di elaborazione del mondo, se da un lato risponde al bisogno di prendere sul serio la proposta organica dell'autore, dall'altro rischia paradossalmente di ricadere nella logica razionalistica della riduzione a sistema, o del “puro pensiero” disincarnato, disobbedendo ad una delle istanze più profonde sollevate dall'idea di inconcettualità: ossia la sensibilità a scarti, opzioni di sensatezza, che si radicano inconcettualmente nel percorso storico, biografico e intellettuale, e non solo in quello antropologico più astratto¹¹.

Non credo dunque di fare un torto all'impianto teorico blumenberghiano nel sottolineare come la teoria matura dell'inconcettualità e la sua teoria fenomenologico-antropologica, che si costruiranno tramite una esplicita rilettura – qui solo accennata – di Kant, Husserl, Cassirer; quindi Gehlen, e in generale tramite un confronto con l'antropologia filosofica¹², possano essere frutto di una serie di interrogativi la cui formulazione avviene originariamente in un contesto diverso, di confronto con la storia delle dottrine teologiche cristiane, che giustifica e permette di meglio comprendere il successivo sviluppo. Insomma, faccio mia un'istanza di “decostruzione” della filosofia blumenberghiana che non mira affatto semplicemente a criticarla, o a negarne la validità, ma a rileggerla nel suo sviluppo, sospendendo il giudizio sul carattere di verità o meno della sua proposta teorica, per comprenderne il gesto performativo più profondo, il movimento biografico e intellettuale, l'opzione esistenziale per una certa idea di razionalità, e per una certa comprensione della spiritualità moderna.

La decostruzione è in fondo qualcosa di più di una mera esigenza di “storicizzazione”: essa è un'indicazione del riscatto delle possibilità rimaste latenti del passato, di una relativizzazione del presente in nome di uno spettro più ampio di realtà rispetto a quello attuale, di una non inevitabilità delle vie che hanno portato ad esso. Si apre qui, in altri termini, la possibilità di leggere Blumenberg

¹¹ G. LEGHISSA, *Il Dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, cit., p. 262: «Intendere l'autoaffermazione quale risposta a domande che sono nate in un contesto teologico significa convocare sulla scena filosofica la presenza di elementi che non si lasciano ridurre alla teoresi, alla produzione di concetti atti a descrivere fatti, e significa dunque attribuire una portata e un peso di grande rilievo alla componente direi affettiva, o se vogliamo esistenziale, implicata dalla svolta epocale che ha luogo con l'avvento dell'età moderna. Come se il moderno fosse latore di una specifica valenza religiosa, atta a riempire di senso il vuoto lasciato dalla cristianità».

¹² Per una ricognizione dettagliata delle fonti antropologiche e biologiche cfr. F. GRUPPI, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Milano - Udine 2017.

“contropelo”, ossia di rileggere la sua intera proposta teorica sotto il profilo del *bisogno* di *rioccupazione* delle risposte giovanili, di *rimozione* del teologico dal punto di vista antropologico, dal lato di ciò che risulta essere stato sacrificato dal movimento del suo pensiero. Una volta appurato che l’indagine su Blumenberg era partita, ben prima dell’individuazione di un postulato antropologico, dalla dimensione meta-metafisica, “differita”, “non presente”, perché personale ed eventuale, del senso ultimo Dio/Essere, possiamo forse pensare che questo non ci restituisce un’immagine nuova, in controluce, della sua stessa successiva teoria antropologica?

Non si potrà in questo luogo rispondere a questa domanda, ma è possibile quanto meno indicare una direzione di ricerca per indagini future. Si pensi solo a quello che sarà definito «mondo della vita», cioè quel concetto husserliano che indica il limite e l’orizzonte di senso ultimo di tutte le elaborazioni umane, che negli anni della maturità sarà ripreso da Blumenberg e utilizzato sistematicamente proprio per riformulare diversamente e programmaticamente il problema dell’inconcettualità. L’esperienza del tempo, di cui il platonismo “dinamico” e la fenomenologia genetica portano traccia, è l’effetto dell’aprirsi della forbice temporale tra vita e mondo, fino alla presa di coscienza totale dell’indifferenza del secondo rispetto alla prima. Ma, in questo modo, l’eccedenza del tempo del mondo su quello della vita non ripete ambigualmente il modello dell’essere-nel-mondo heideggeriano, la storicizzazione che si compie a partire dall’eccedenza del futuro rispetto al presente, che è la base di ogni modello di disgiunzione tra i due tempi?¹³ Quindi, esso non continua a portare la traccia di una sproporzione *molto poco classica* del futuro sul passato, dell’a-venire, di un pensiero anti-ciclico dell’evento, o della “rivelazione” nei termini teologici dell’assolutismo agostiniano?¹⁴ La questione, che qui si tenta di evidenziare, è se la tematizzazione dello *scarto* tra tempo della vita e tempo del mondo – questa origine in cui non vi può essere identità ma vi è uno scarto o una differenza – non rimanga, *similmente a quanto avveniva nella abilitazione rispetto all’essere-nel-mondo come angoscia*, la chiave di volta per tematizzare la storicità delle nostre categorie concettuali e dei nostri strumenti metaforici.

Come visto, Blumenberg nega espressamente che la sua interpretazione sia una secolarizzazione apocalittica o escatologica. In ogni modo, qui non interessa affatto mettere in discussione la restituzione blumenberghiana, ma soltanto notare la *rioccupazione* da parte delle risposte mature di quei medesimi problemi che all’inizio erano tratteggiati sotto una luce molto diversa: le nuove risposte tengono evidentemente presenti polemicamente le precedenti. In effetti, è lecito osservare che di questa “eredità”

¹³ Si potrebbe obiettare, inoltre, che non basta l’esperienza storica della divergenza e indifferenza tra mondo e vita (altrimenti paralizzante) a spiegare l’ideale del progresso, senza farlo partecipare all’apocalittica idea di ricostituzione (seppure infinita) di questa coincidenza, cioè di un “perseguimento” della fine. La questione potrebbe essere riassunta sotto il titolo di “accelerazione” del tempo storico, che Koselleck interpreta appunto come una “secolarizzazione” dell’escatologia apocalittica cristiana. Cfr. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, 1989².

¹⁴ Come ha mostrato anche Martin Zerrath, è effettivamente presente in Blumenberg una vera e propria antinomia antropologica, che si condensa intorno alle aporie dello scarto tra tempo della vita e tempo del mondo. Tra movimento di assicurazione della distanza e memoria della finitezza, della mortalità insuperabile, si instaura una dialettica antinomica, che provoca l’accelerazione del tempo storico moderno, il segreto motore del “progresso. La possibilità di tematizzare quest’antinomia è frutto dell’esplicita espulsione del “compimento” fuori dalla storia, in un “paradiso” che però ora deve farsi del tutto irraggiungibile: se ciò sia esprimibile ancora in termini di “escatologizzazione” è precisamente l’ambiguità che Zerrath ha cercato di sciogliere nella sua ricerca, mostrando come tra gli appunti non pubblicati di Blumenberg, vi sia il progetto di una “escatologia filosofica” propria del mondo moderno, che, pur evidentemente contrapponendosi a qualsiasi escatologia tradizionale apocalittica cristiana, conferma le problematiche fin qui evidenziate. Qui il filosofo concederebbe esplicitamente che il mondo moderno “incompiuto” è effettivamente inconciliabile con l’immagine “definita” e “immutabile” del cosmo antico, e che quindi il primo sarebbe piuttosto esito dell’escatologia cristiano-paolina, che ha individuato nella morte il nodo cruciale dell’impossibile coincidenza di aspettative e adempimenti, desiderio e suo oggetto. D’altra parte, il mondo moderno rioccupa il vuoto lasciato dalla risposta cristiana a partire da un’escatologia totalmente diversa e più radicale, che ha rinunciato all’attesa della pienezza ed è basata sulla dilatazione del tempo della vita mediante l’immaginazione, sulla proiezione del soddisfacimento dei bisogni umani nel progresso tecnico continuo, nonché nell’affidare la sopravvivenza individuale al ricordo di sé lasciato ad i posteri. Cfr. M. ZERRATH, *Vollendung und Neuzeit, Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011, pp. 102-132.

si fa portatrice la stessa *terminologia* blumenberghiana, che definirà “assolutismo del reale” appunto lo stato di originaria esperienza di questa divergenza assoluta di attese e compimenti, di questo scarto tra tempo della vita e tempo del mondo. Sulla peculiarità rivelatrice di questo termine, la critica si è giustamente soffermata. Blumenberg mette con esso a tema il fatto che il mondo della vita è per l’uomo sempre coperto e irraggiungibile: il reale è sempre aperto come mondo di significati, ma questo significa anche che la coscienza umana è già da sempre un modo di ricostruzione, elaborazione e distanziamento dall’originaria caduta dal mondo naturale-ovvio, che avverte l’estraneità assoluta al mondo tramite l’*angoscia*. Come mostra l’autore all’inizio di *Elaborazione del mito*, pensare il reale come assoluto in atto è una assurdità¹⁵: esso può venirci incontro effettivamente solo attraverso adombramenti, riduzioni, oggettivazioni: l’assolutismo è presente sempre e solo come tensione, decostruzione, limite. Il concetto di assolutismo della realtà è dunque solo un ipotetico stato umano presimbolico in cui lo stato di dipendenza sarebbe stato assoluto e inelaborato; esso è dunque totalmente impensabile o inattuizzabile in concreto. D’altra parte, grazie ad esso, il mondo della vita rimane soglia “assoluta” e mai del tutto oltrepassata, che si fa avvertire come angoscia e sovra-potenza, e determina contemporaneamente l’estraneità, la resistenza e il “naufragio” cui è consegnata l’intenzionalità cosciente rispetto alla sua piena affermazione, rimessa all’irrimediabile finitezza del suo lavoro di orientamento nel mondo. L’assolutismo, in forma deteologizzata, incombe sempre sulla coscienza¹⁶: senza di esso, senza l’angoscia, come *terminus a quo* dell’esperienza umana, essa non sarebbe riconsegnata alla sua finitezza e parzialità, nonché al carattere prettamente performativo-pratico, vitale, non puramente conoscitivo, delle narrazioni umane. L’esperienza del tempo si fa valere primariamente sotto la forma di una passività o resistenza originaria del mondo alle nostre pretese, ovvero come “potenza”, “destino”, “forza demonica”: anche terminologicamente, si vede come il ruolo della “negazione” o della “potenza” teologica sia stato *rioccupato, ovvero iscritto a livello antropologico*, e continui comunque ad operare un ruolo costitutivo all’interno della teoria dell’inconcettualità. Quella che Blumenberg delinea è una vera e propria tesi antropogenetica, in cui il fantasma dell’assolutismo è dunque cruciale per la

¹⁵ «Immer schon ist der Mensch diesseits des Absolutismus der Wirklichkeit, niemals aber erlangt er ganz die Gewißheit, daß er den Einschnitt seiner Geschichte erreicht hat, an die relative Übermacht der Realität über sein Bewußtsein und sein Geschick umgeschlagen in die Suprematie des Subjekts» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, cit., pp. 15-16). Se ciò valesse anche per la tesi della legittimità del moderno rispetto all’assolutismo teologico cristiano?

¹⁶ Per questo tema confronta, B. MERKER, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in J. Wetz-H. Timm, *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt am Main 1999, pp. 68-98. Si noti come nella ricostruzione di Blumenberg della genesi della coscienza della discrasia tra tempo della vita e tempo del mondo subentra la metafora biblica della cacciata dal paradiso. A proposito dell’uscita dal giardino, peraltro, sembrerebbe a tratti la prestazione del divieto (del concetto- di Dio!) ciò che genera l’erezione di un confine, di un dentro-fuori, l’angoscia della possibilità e l’uscita immediata dallo stato di perfetta coincidenza tra i due tempi: «Das Paradies wäre die Umform des Lebens gewesen, in der es nicht darauf ankam, was es außerhalb und was es danach gab. Es wäre gleichgültig, daß es objektiv eine Kleinwelt in der großen Welt war, wenn die Erfahrung ihrer Grenze ohne die Negation, ohne den Begriff für das Abwesende nicht hätte gemacht werden können. [...] Der Mensch fiel, wenn man dem biblischen Text folgt, auf die Versuchung herein, er würde ein Gott sein, wenn er von Baum der Erkenntnis äße; er merkte dabei nicht, daß er schon ein Gott war. Die Erkenntnis des Bösen, die er erwerben sollte, entsprang aus dem Verlust dieses Weltbesitzes; es war nicht zweierlei, die Erkenntnis von Gut und Böse zu gewinnen und aus dem Paradies vertrieben zu werden – um an den Baum des Lebens nicht mehr heranzukommen –, es war ein und dasselbe. [...]» (H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, cit., p. 36). «Das Paradies hatte Paradies sein können, so paradisisch, wie man es ihm zutrauen möchten, weil dort kein Mangel an Zeit war. [...] Lebenszeit und Weltzeit wären einmal, in welchem Gehege von Vergünstigungen auch immer, identisch gewesen. [...] Im Grunde ist das Verbot, von dem einen Bau im Garten zu essen, nichts anderes als die Aufrichtung einer Grenze zum Vorenthaltenen im Garten selbst» (Ivi, pp. 73-74). Un’eco agostiniana anche in questi passaggi? Eppure, Blumenberg arretra sistematicamente rispetto a quest’intuizione e preferisce dire che «i paradisi si distruggono da sé», fornendo una variante “anti-teologica” del risveglio adamitico dallo stato paradisiaco, in cui Adamo si accorgerebbe di un “fuori” dall’apparire in cielo della prima stella, “Alpha Centauri”, che gli avrebbe fatto comprendere come c’era qualcosa che si sottraeva alla sua disponibilità e gli era totalmente indifferente. Cfr. ivi, p. 74.

comprensione del carattere proprio del “platonismo dinamico” moderno: forse giace soprattutto qui l’eredità della riflessione sulla teologia agostiniana nel sistema blumenberghiano.

Secondo l’autore, naturalmente, si dovrà dire piuttosto che Dio deve esser fatto derivare dall’assolutismo del reale, e non il contrario, in quanto è una maniera storicamente prodottasi di elaborazione dell’esperienza totalmente passiva dell’uomo verso la realtà esterna. D’altro canto, se la metafora testimonia una paradossale passività originaria, quella dell’assolutismo del reale, che comunque trattiene l’uomo al di qua dell’assolutizzazione del suo desiderio¹⁷, non è segnato il discorso di Blumenberg dall’impossibile modalità di un oblio “memore” (che rimuove e rileva: *aufhebt*) della crisi del teologico/concettuale? Non si tratta di una rimozione del fantasma storico cristiano tramite un’iscrizione antropologica che si rivela, in ultima istanza, una mera *postulazione*?

La riflessione di Hans Blumenberg si lascia ben definire come una fenomenologia dell’esitazione, o della pensosità. Il suo tentativo filosofico, infatti, è quello di indugiare nel luogo di passaggio antropogenetico tra mondo della vita e mondo culturale umano, in quelle storie e quelle elaborazioni che mantengono un retro-collegamento alla dimensione naturale originaria. Per questo si può parlare anche di una fenomenologia dell’oblio, in cui però la memoria mantiene un ruolo cruciale di presentificazione di un’assenza, nel mantenere tesa la pretesa di razionalità vivente e non assoluta dell’uomo. Soffermarsi sulla metafora e sul mito significa tentare di tenersi sulla soglia, di preservare la traccia dell’origine del movimento dell’idealizzazione, che lo riconsegna alla sua dimensione storica e de-potenziata. Il tema del mondo della vita e della soglia temporale nella quale l’uomo si trova, in base alla quale c’è da sempre lo spazio di respirare e allontanarsi dal “trauma originario”, è però in realtà la tematizzazione di un “salto situazionale” dato, e per questo un limite conoscitivo incondizionato¹⁸. La tesi antropogenetica si basa su questo scarto già da sempre “fattualmente” avvenuto, perché del tutto “postulato”, con il quale si è interrotta la razionalità economica della pulsione di morte e si è cominciato a prendere vie tortuose, quelle della vita umana. Questo passaggio, in ogni caso “fattizio” e non investigabile, rimane debitore dell’evento originario con cui è “accaduta” la storia. Rilanciando paradossalmente contro Blumenberg la sua critica all’agostinismo, c’è dunque da chiedersi se nella situazione di naufragio della coscienza rispetto alle sue pretese non permanga, pure all’interno di un pensiero dell’emancipazione della creatività umana dai divieti esterni, l’imposizione irreversibile di un limite interno, il silenzioso agire di un unico grande preliminare divieto contro l’oblio “assoluto”, cioè di un “non”. Allora, forse, la definizione di “platonismo dell’immanenza” non coglie precisamente questo lato del suo “dinamismo”, cioè la presenza di uno scarto o di una negazione interna, di un assoluto ancora operante sempre nella temporalizzazione del nostro rapporto con il senso, a meno di non risolvere idealisticamente nell’io la potenza di negazione, e permettere quell’autofondazione assoluta che sarebbe quel compimento finale che l’uomo non può permettersi. Pensare il mito e la metafora come ritardo e come “esitazione sulla soglia” della significazione significa far abitare in essi la memoria dell’impossibilità del compimento intenzionale, “la radicalizzazione/fallimento del concetto”, o, in altri termini, “l’onnipotenza/morte di Dio”. Anche il mito/metafora blumenberghiano appare scrittura di un’assenza, lavoro stesso della differenza, memoria di una separazione dimenticata, tradizione di una morte.

L’affermazione fatta da Blumenberg per cui la sentenza gnostica dell’aula magna del Liceo di Lubeca rappresenterebbe il contenuto della sua “teologia” acquista allora una rilevanza maggiore di quanto possa sembrare a prima vista. Per quanto Blumenberg non abbia mai voluto esplicitamente tornare sui

¹⁷ E così, sul piano storico, non è proprio la radicalizzazione dell’esperienza dell’assolutismo medievale o agostiniano ciò che provoca la rioccupazione umana? In fondo si è già mostrato che è l’irrompere ed il ritrarsi dell’onnipotenza di Dio dalla metafisica (cioè da un sistema di elaborazione e neutralizzazione della potenza) ciò che la decostruisce e consente di rifondare su terreno antropologico la possibilità del senso: la tesi matura di Blumenberg giungerà dunque a questo inevitabile punto di arresto, che consiste nel fatto che il cosiddetto “fallimento” del mondo medievale non avviene per il radicalizzarsi delle pretese umane di senso su e contro Dio, ma paradossalmente per il radicalizzarsi delle pretese *di Dio* su e contro l’uomo.

¹⁸ Cfr. J. KIRSCH-HÄNERT, *Zeitgeist – Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine Wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, Frankfurt a.M. 1989, p. 86. Cfr. anche B. ACCARINO, *Nomadi e no...*, cit., p. 69.

temi della *Legittimità dell'età moderna*¹⁹, possiamo forse suggerire che, in realtà, intorno al tema della secolarizzazione e del rapporto con le strutture di significazione cristiane continua a girare anche l'intera riflessione tarda, fenomenologico-antropologica: non solo in dimensione negativa e polemica, ma anche come *origine* di alcune questioni cruciali e *resto problematico* della loro rielaborazione.

¹⁹ Cfr. *Lettera di H. Blumenberg a J. Taubes del 4 Aprile 1979*, in H. BLUMENBERG - J. TAUBES, *Briefwechsel 1961-1981*, Berlin 2013, pp. 196-197

Bibliografia

Testi di H. Blumenberg

1. *Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie*, in «Hamburger Akademische Rundschau» 1 (1946/1947), pp. 428-431
2. *Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*, in «Philosophisches Jahrbuch» 57 (1947), pp. 413-430
3. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 17 Dez. 1947, copia del dattiloscritto con sigla 19:TU457700 dell'Università-Bibliothek Kiel
4. *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Habilitationsschrift von 18 Juni 1950, Kiel, copia del dattiloscritto con sigla TU515158 dell'Università-Bibliothek Kiel.
5. *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*, apparso in «Studium Generale» 4 (1951), pp. 461-467, riedito in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., pp. 253-265
6. *Sartre oder Der Absolutismus der Freiheit*, in «Programheft der Bühnen der Landeshauptstadt Kiel» 1951, pp. 116-117, riedito in *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a.M. 2017, pp. 101-104
7. *Der Absolute Vater*, in «Düsseldorfer Nachrichten» 8.11.1952, riedito in *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a.M. 2017, pp. 105-107
8. *Der Absolute Vater*, in «Hochland» 45 (1952/1953), pp. 282-284, riedito in *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 109-114
9. *Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?*, in «Studium Generale» 6 (1953), pp. 174-184
10. *Technik und Wahrheit*, originariamente in *Actes du XI. Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Aout 1953)*, Bd. II, *Epistémologie*, Amsterdam - Louvain 1953, pp. 113-120, ora in Id., *Schriften zur Technik*, Frankfurt a.M. 2015, pp. 42-50
11. *Der Antipode des Faust. Zum 70. Geburtstag von Franz Kafka am 3 Juli 1953*, in «Düsseldorf Nachrichten» del 4.7.1953, riedito in *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 118-121
12. *Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's*, in «Hochland» 46 (1953/54), pp. 241-251, riedito in *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 132-146
13. *Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“*, «Studium Generale» 7 (1954), pp. 554-570
14. *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns* in «Philosophische Rundschau» 2, vol. 3/4 (1954/1955), pp. 121-140
15. *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, in «Studium Generale» 8 (1955), pp. 637-648, riedito in *Schriften zur Technik*, Frankfurt a.M. 2015, pp. 60-85

16. *Helmo Doch: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäÙigen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme*, in «Philosophische Rundschau» 3, 3/4 (1955), p. 198-208
17. *Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways*, in «Hochland» 48 (1955/1956), pp. 220-233, riedito in *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a.M. 2017, pp. 219-238
18. *Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots*, originariamente in «Hochland» 49 (1956/57), pp. 109-126, riedito in *Schriften zur Literatur*, cit., pp. 239-264
19. *Autonomie und Theonomie*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart I*, Tübingen 1957³, pp. 788-792
20. *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, in «Studium Generale» 10 (1957), pp. 61-80
21. *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, apparso in «Studium Generale» 10 (1957), pp. 266-283, riedito in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, cit., pp. 9-46
22. *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in «Studium Generale» 10 (1957), 432-447; riedito in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 139-171
23. *Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkner*, in «Hochland» 50 (1957/1958), pp. 234-250, riedito in *Schriften zur Literatur*, cit., pp.265-286
24. *Epochenschwelle und Rezeption*, in «Philosophische Rundschau», pp. 6 (1958) 94-120
25. *Rezeption: R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie*, in «Gnomon» 31 (1959), pp. 163-166
26. *Hylemorphismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*, Tübingen 1959³, pp. 499-450
27. *Individuation und Individualität*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*, Tübingen 1959³, pp. 720-722
28. *Kontingenz*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*, Tübingen 1959³, pp. 1793-1794
29. *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition*, in «Studium Generale» 12 (1959), pp. 485-497
30. *Naturalismus. I. Naturalismus und Supranaturalismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, Tübingen 1960³, pp. 1332-1336
31. *Optimismus und Pessimismus. II. Philosophisch*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, Tübingen 1960³, pp. 1661-1664
32. *Melanchtons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft*, in «Studium Generale» 13 (1960), pp. 174-182
33. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6 (1960), pp. 7-142, 301-305; riedito da Suhrkamp nell'edizione commentata da A. Haverkamp, Frankfurt a.M 2013

34. *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in «Revue des Études Augustiniennes» 7 (1961), pp. 35-70
35. *Weltbilder und Weltmodelle*, in «Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft» 30 (1961), pp. 67-75.
36. *Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft*, in «Die voraussehbare Zukunft» vol IV, Europa – Gespräch, Wien 1961, pp. 127-140.
37. *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, in H. Kuhn – F. Wiedmann (hg.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan 1962, p. 37-57
38. *Curiositas und veritas. Zur Idenngeschichte von Augustin, Confessiones X 35*, in «Studia Patristica» VI (1962), pp. 294-302
39. *Substanz*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI*, Tübingen 1962³, pp. 456-458
40. *Teleologie*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI*, Tübingen 1962³, pp. 674-677
41. *Transzendenz und Immanenz*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI*, Tübingen 1962³, pp. 989-997
42. *Die Vorbereitung der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau» 9 (1962), pp. 81-133
43. *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in «Filosofia» 14 (1963), pp. 855-884, ora in Id., *Wirklichkeit in denen wir Leben*, Stuttgart 1981, pp. 7-54
44. „Säkularisation“. *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, in H. Kuhn – F. Wiedmann (hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1962, pp. 240-265
45. *Sokrates und das objet ambigu, Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes*, in F. Wiedmann (hg.), *Epimeleia, Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Helmut Kuhn zum 65 Geburtstag*, München 1964, pp. 285-323
46. *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in H. R. Jauß (hg.), *Nachahmung und Illusion (Poetik und Hermeneutik I)*, München 1964, pp. 9-27
47. *Sprachsituation und immanente Poetik*, in W. Iser (hg.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, München 1966, pp. 145-155
48. *Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes*, in F. Kaulbach – J. Ritter (hg.), *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin 1966, pp. 174-179
49. *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a.M. 1965
50. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966
51. *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, in «Schweizer Monatshefte» 48 (1968), pp. 121-146
52. *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz» 11, Mainz 1970, pp. 333-383
53. *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, originariamente edito in italiano, in «Il Verri. Rivista di Letteratura» 35/36 (1971), pp. 49-72; ora *Anthropologische Annäherung an die*

- Aktualität der Rhetorik* in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 406-434
54. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotentials des Mythos*, in M. Fuhrmann (hg.) *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, «Poetik und Hermeneutik», München 1971, 1990², 11-66, ora anche in H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt 2001, pp. 327-406
55. Ernst Cassirer gedenkend. Rede bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974, in «Revue Internationale de Philosophie» 28 (1974), pp. 456-463, riedito in *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, pp. 163-172
56. *Säkularisierung und Selbstbehauptung, (Die Legitimität der Neuzeit, Teil 1/2)*, Frankfurt a.M. 1974, 1983²
57. *Der Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1975
58. *Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Simmels*, in H. Böhinger – K. Gründer (hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a.M. 1976, 121-136
59. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M. 1979
60. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979
61. *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981
62. *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981
63. *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, citato da nuova ed. Frankfurt a.M. 2001, 2016⁵
64. *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt am Main 1987
65. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987
66. *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M. 1988, 2015⁸
67. *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 1989
68. *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart 1997
69. *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M. 1997
70. *Begriffe in Geschichte*, Frankfurt a.M. 1998
71. *Zu den Sachen und Zurück. Aus dem Nachlaß*, Frankfurt am Main 2002
72. *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006
73. *Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlaß*, Frankfurt a.M. 2007
74. *Der Mann von der Mond. Über Ernst Jünger*, Frankfurt a.M. 2007

75. H. Blumenberg – C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, ed. A. Schmitz – M. Lepper, Frankfurt a.M. 2007
76. H. Blumenberg - J. Taubes, *Briefwechsel 1961-1981*, Berlin 2013
77. *Präfiguration, Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014
78. *Rigorismus der Wahrheit. „Moses der Ägypter“ und weitere Texte zu Freud und Arendt*, Frankfurt a.M. 2015
79. *Die nackte Wahrheit*, Frankfurt a.M. 2019

Bibliografia secondaria

1. Accarino, B.: *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano – Udine 2002
2. Adams, D.: *Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology*, in «Journal of History of Ideas» 52 (1991), pp. 152-160
3. Agamben, G.: *La passion de la facticité*, in E. Escoubas (ed.), *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris 1988, pp. 63-84
4. Ardovino, A.: *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Napoli 1998
5. Ardovino, A.: *Indicazione, esplicazione, appropriazione. Heidegger e il discorso della fenomenologia*, in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Roma 2016, pp. 9-58
6. Ardovino, A.: *Ontologia e vita*, in Id., *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Roma 2016, pp. 169-220.
7. Bancalari, S.: *Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull'impossibile*, in «Archivio di filosofia», LXXVII, 1 (2010), pp. 229-238.
8. Bancalari, S.: *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa 2015
9. Bancalari, S.: *Fenomenologia e pornografia*, Pisa 2015.
10. Barusch, J.A.: *Myth In History, Philosophy Of History As Myth: On The Ambivalence Of Hans Blumenberg's Interpretation Of Ernst Cassirer's Theory Of Myth* in «History and Theory» 50, 3 (2011), pp. 328-340.
11. Battista, L.: *Lo scarto della filosofia di H. Blumenberg. Agostino nell'evoluzione del progetto metaforologico*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» 83/1 (2017), pp. 185-240.
12. Battista, L.: *Assolutismo teologico e Modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «SMSR» 84/2 (2018), pp. 592-609
13. Battista, L.: *Myth and Progress. Hans Blumenberg's Reading of Origen of Alexandria*, in M. Fallica (ed.), *Origen and the Origenian Tradition on Progress*, 2020
14. Bauer, J.: *Maße der Distanz zur Natur. Blumenbergs Aufnahme der "positiven" Wissenschaften in seine Anthropologie am Beispiel seiner Rede vom Freizeitgehirn* in R. Klein (hg.), *Auf Distanz*

zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie, Würzburg 2009, pp. 151-164

15. Behrenberg, P.: *Three Explorations of the Relation between Politics and Myth: Vico, Cassirer, and Blumenberg*, in «New Vico's Studies» 9 (1991), pp. 17–28
16. Behernberg, P.: *Endliche Unsterblichkeit*, Würzburg 1994
17. Beierwaltes, W.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M 1989
18. Betzler, M.: *Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der "Umbesetzungen": Ein Porträt*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 49, 3 (1995), pp. 456-471
19. Bodei, R.: *Distanza di sicurezza. Introduzione all'edizione italiana di H. Blumenberg, Naufragio con spettatore. Paradigmi per una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985, pp. 7-23.
20. Bodei, R.: *Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, pp. 20-46
21. Bolz, N.: *Interlinearversionen der geoffenbarten Wahrheit*, in W. Oelmüller (hg.), *Wahrheitsansprüche der Religion heute*, Paderborn 1986, pp. 26-42
22. Bonaiuti, G.: *Tempo a senso unico. Modernità: da un luogo comune in memoria del futuro*, Milano 1999
23. Borck, C.: *La historia como distanciamiento. Blumenberg entre la antropología y la epistemología histórica*, in F. Oncina Coves – P. García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia 2015, pp. 33-48,
24. Borsari, A.: *Introduzione* in Id. (ed.), *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999.
25. Borsari, A.: *L'antinomia antropologica. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in Id. (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 341-418
26. Braun, H.: *Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt. Kosmologisches Defizit im Denken der Neuzeit*, in in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 387-406.
27. Brient, E.: *The Immanence of Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold of Modernity*, Yale 1995
28. Brient, E.: *Blumenberg Reading Cusanus. Metaphor and Modernity*, in M. Moxter (hg.) *Erinnerung an das Humane*, Tübingen 2011, pp. 122-144
29. Brient, E.: *Reoccupation as a Rhetorical Transaction. A Case Study in the Epochal Transition from Late Antiquity to the Christian Middle Ages*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 187-202.
30. Bubner, R.: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1984, p. 91

31. Buch, R.: *Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg*, in «ZRGG» 64, 4 (2012), pp. 338-358
32. Buch, R.: *Gnosis*, in R. Buch – D. Weidner (hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, pp. 87-100
33. Bussanich, J.: *Eric Voegelin's Philosophy of Myth*, in «The European Legacy» 12, 2 (2007), pp. 187-198
34. Camera, F.: *Ermeneutica e libertà religiosa in Kant*, in in D. Venturelli - A. Pirni (eds.), *Immanuel Kant. Filosofia e Religione*, Acqui Terme 2003, pp. 129-186
35. Cacciari, M.: *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Ernst Jünger e Martin Heidegger*, «Il centauro», 6, 1982
36. Caloni, P.: *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Milano – Udine 2016
37. Carchia, G.: *Note alla controversia sulla secolarizzazione*, in «Aut Aut» 222 (1987), pp. 67-70
38. Carchia, G.: *Introduzione*, in H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Bologna 1991, pp. 7-19
39. Carchia, G.: *Platonismus der Immanenz. Phänomenologie und Geschichte*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 327-340, ripubblicato in traduzione italiana come *Platonismo dell'immanenza*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 215-226.
40. Cassinari, F.: *Il mito della storia. La dialettica della ragione storica nella riflessione di Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 227-256
41. Celada Ballanti, R.: *Filosofia e demitizzazione*, prefazione nella edizione italiana di K. Jaspers – R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, Brescia 1995, pp. 9-59
42. Celada Ballanti, R.: *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia 2009
43. Celada Ballanti, R.: *Filosofia e religione. Studi su Jaspers*, Firenze 2012
44. Cerasi, E.: *Mito nel cristianesimo, Per una fondazione metaforica della teologia*, Roma 2011
45. Cevasco, P.: *Il corpo cristiano. Vico, Voegelin e l'idea di storia*, Soveria Mannelli 2009
46. Cometa, M.: *Mitologie dell'oblio. Hans Blumenberg e il dibattito sul mito*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 141-165
47. Costa, P.: *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia 2019
48. Dahlke, B – Laarmann, M.: *Hans Blumenbergs Studienjahre. Schlaglichter auf Orte, Institutionen und Personen*, in «Theologie und Glaube» 107, 4 (2017), pp. 338–353
49. Dalphert, I. – Stoellger, P.: *Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*, in Id., *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellation eines offenen Problems*, Tübingen 2000, pp. 1-44
50. De Angelis, G.: *La "metafora assoluta". Il contributo della metaforologia di Blumenberg al problema ermeneutico della "fusione degli orizzonti"*, in B. Maj (ed.), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche» XI, 1 (2001), pp. 85-104

51. Deku, H.: *Possibile Logicum*, in «Philosophisches Jahrbuch» 64 (1955), pp. 1-21.
52. Demaria, C.: *Metaforologia e grammatologia: illeggibilità del mondo e indecidibilità del testo*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 109-140
53. Desideri, F.: *Una filosofia in controluce. Glosse su teoria e metafora in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg*, cit., pp. 47-64.
54. Detering, H.: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010, tr. it. *L'Anticristo e il Crocifisso. L'ultimo Nietzsche*, Roma 2012.
55. Donna, D.: *Autoconservazione e inerzia. Blumenberg lettore di Spinoza e la costituzione della razionalità moderna*, in D. Donna – P. Schiavo (eds.), *Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione dell'età moderna*, in «Dianoia» 27 (2018), pp. 197-207
56. Capelle-Dumont, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001.
57. Esposito, C.: *Sull'essenza del nichilismo. Leggendo Ernst Jünger -Martin Heidegger*, *Oltre la linea*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica» 25, 9 (1991), pp. 149-159.
58. Esposito, C.: *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento / 1*, Roma 2000, pp. 87-124.
59. Esposito, C.: *Il periodo di Marburgo*, in F. Volpi (ed.), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 113-166
60. Esposito, R.: *Due. La macchina della teologia politica ed il posto del pensiero*, Torino 2013
61. Faber, R.: *Von der Erledigung jeder Politischen Theologie“ zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 86-99
62. Faber, R.: *Der Prometheus-Komplex: Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg 1984
63. Fabris, A.: *Il problema del senso ed il concetto di bisogno in alcuni test kantiani*, in D. Venturelli – A. Pirni (eds.), *Immanuel Kant, Filosofia e religione*, Acqui Terme 2003, pp. 69-92
64. Fellmann, F.: *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie un der kritischen Theorie*, Freiburg – München 1983
65. Feron, O.: *Angoisse et mise à distance*, in D. Trierweiler (ed.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris 2010, pp. 25-46
66. Ferraris, M.: *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino ad Heidegger*, Milano 1992.
67. Ferretti, G.: *Il male radicale e la sua redenzione*, in D. Venturelli - A. Pirni (eds.), *Immanuel Kant. Filosofia e Religione*, Acqui Terme 2003, pp. 93-128; in particolare pp. 119-124.
68. Ferreyrolles, G.: *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris 1995
69. Flasch, K.: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980
70. Flasch, K.: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987.

71. Flasch, K.: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz 1990.
72. Flasch, K.: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt a.M. 1993
73. Flasch, K., *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945-1966*, Frankfurt a.M. 2017.
74. Fragio, A.: *Hans Blumenberg and the Metaphorology of Enlightenment*, in C. Borck [hg.], *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg – München 2013, pp. 88-107
75. Fragio, A.: *Hans Blumenberg: filosofía y la literatura entre 1952 y 1958*, in «*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*» 31, 2 (2014), pp. 483-506.
76. Fragio, A.: *Destrucción, Cosmos Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Vignate 2016
77. Fragio, A.: *El joven Blumenberg: diálogos filosóficos y otras contribuciones a la radio, 1949-1955*, in «*Historia y grafía*» 50, 1 (2018), pp. 21-58
78. Früchtl, J.: *Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 226-243
79. Gadamer, H.G.: Rez. *Die Legitimität der Neuzeit*, in «*Philosophische Rundschau*» 15 (1968), pp. 201-209
80. Galli, C.: *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.
81. Gentili, C.: *Hans Blumenberg: critica dell'Illuminismo ed ermeneutica del mito*, in D. Donna – P. Schiavo (eds.), *Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione dell'età moderna*, in «*Dianoia*» 27 (2018), pp. 69-78
82. Giarrettino, A.: *Metafore con spettatore. Filosofia e immaginazione in Blumenberg*, in «*Bollettino di italianistica*» 2 (2010), pp. 180-193.
83. Gilson, E.: *Introduction à l'étude de St. Augustine*, Paris 1929
84. Ginzburg, C.: *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano 2018
85. Gehring, P.: *Radikaler Historismus oder Anthropologie? Hans Blumenberg über Wirklichkeitsbegriffe, antik und modern*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 111-124.
86. Gerl Falkovitz, H. B.: *Il ver sacrum catholicum in Germania come reazione alla prima guerra mondiale, con particolare attenzione alla figura di Erich Przywara*, in «*Annali di Scienze Religiose*» 6 (2001), pp. 105-123
87. Goebel, B.: *Nach der Apokalypse der Vernunft. Hans Blumenberg Kritik der Apokalyptik im Rahmen seines philosophischen Programms*, in B. Goebel – F. S. Müller (hg.), *Kritik der postmodernen Vernunft*, Darmstadt 2007, pp. 177-202.
88. Goldstein, J.: *Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 207-225

89. Goldstein, J.: *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, München 1998
90. Goldstein, J.: *Entfesselter Prometheus? Hans Blumenberg Apologie der neuzeitlichen Technik*, in C. Borck (hg.), *Hans Blumenberg beobachtet*, cit., pp. 25-46
91. Goldstein, J.: *Rationale Provisorien. Die cartesische Selbsbehauptung und die Funktion von Weltmodellen*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler [eds.], *Permanentes Provisorium*, Paderborn 2015, pp. 37-52
92. Gontier, T.: *From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt*, «The Review of Politics» 75, 1 (2013).
93. Greisch, J.: *Umbesetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg*, in «Archives de Philosophie» 67, 2 (2004), pp. 279-297
94. Gruppi, F., *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Milano - Udine 2017
95. Haverkamp, A.: „*Paradigma Metapher, Metapher Paradigma: Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White)*“, in R. Herzog – R. Koselleck (hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987, pp. 230-251
96. Haverkamp, A.: *Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt*, in H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 435-454
97. Haverkamp, A.: *Epochenschwelle und Anachronie. Der Umgangene Quintilian*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 239-258
98. Haverkamp, A.: *Blumenberg in Davos: The Cassirer—Heidegger Controversy*, in «MLN» 131, 3 (2016), pp. 738-753
99. Haverkamp, A – Monod, J.-C.: *Philosophie de la métaphore. Penser avec Blumenberg*, Paris 2017
100. Heidenreich, F.: *Mensch und Modern bei Hans Blumenberg*, München 2005
101. Heidenreich, F.: *Rationalität als Prävention und Simulation*, in «Philosophische Rundschau» 55 (2008), pp. 156-167.
102. Heidenreich, F.: *Ein Liberalismus der Distanz. Zu ideenpolitischen Aspekte der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs*, in «Journal Phänomenologie» 35 (2011), pp. 52-64
103. Heidgen, M. – Koch, M. – Köhler, C.: *zur Einleitung*, in Id., *Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege*, Paderborn 2015, pp. 9-24.
104. Henkel, M.: *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 2010
105. Herndon, J.C.: *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, Columbia 2007
106. Höfner, M.: *Leben als Reden. Rhetorik, Ethik und die Frage nach dem Menschen bei Hans Blumenberg und Martin Heidegger*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz der Natur*, cit., pp. 23-41.

107. Hübener, W.: *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverständnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte de Ockhamismus*, in N. W. Bolz – W. Hübener (hg.), *Spiegel und Gleichnis*, Würzburg 1983, pp. 87-111
108. Hundeck, M.: *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000
109. Ingram, D.: *Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography*, in «History and Theory» 29 (1990), pp. 1-15.
110. Jamme, C.: *Gott hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a.M., 1999
111. Jauss, H. R.: *Kunst als Anti-Natur. Zur ästhetischen Wende nach 1789*, in Id., *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Frankfurt a.M. 1989, pp. 119-156.
112. Jonas, H.: *Gnosis und moderner Nihilismus*, in «Social Research» 19 (1952), pp. 430-452
113. Jonas, H.: *Heidegger and Theology*, in «The review of Metaphysics» 18 [1964], pp. 207-233.
114. Kadelbach, A.: „*Mißachtung*“ und „*Versöhnungsversuch*“. *Hans Blumenberg und Lübeck*, in C. Borck (hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, München 2013, pp. 254-271
115. Kany, R.: *Der Anspruch auf Erinnerung. Wege von Aby Warburg zu Hans Blumenberg*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 106-121.
116. Käsemann, E.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964.
117. Kirsch-Hänert, J.: *Zeitgeist – Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine Wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, Frankfurt a.M. 1989
118. Klein, A.: *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher. Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit*, Würzburg 2017
119. Klein, R.: *Das Ende der Humanevolution? Blumenbergs Argumente gegen einer Erklärungsprimat von Darwins Evolutionstheorie*, in Id. (hg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Würzburg 2009, pp. 165-182
120. Köhne, W.: *Zeitzeugenschaft im Verborgenen. Der Philosoph als Seismograph der geistigen Situation der Zeit*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 409-425
121. Konersmann, R.: *Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der historischen Semantik*, in F.J. Wetz (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 121-141
122. Kopp-Oberstebrink, H.: *Umbesetzung*, in R. Buch – D. Weidner (hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, pp. 350-362.
123. Kopperschmidt, J.: *Hölen-Rhetorik. Anmerkungen zu Hans Blumenberg und seinem philosophischen Interesse an der Rhetorik*, in T. Müller (hg.), „*Nicht allein mit den Worten*“. *Festschrift für Joachim Dyck zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1995, pp. 214-222

124. Kopperschmidt, J. (Hg.): *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000
125. Kroll, J. P.: *Wilde Palmen. Hans Blumenberg frühe Feuilletons in der Zeitschrift "Hochland"*, in «Zeitschrift für Ideengeschichte» 3 (2016); pp. 107-111
126. Lami, G.F.(ed.): *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma 1978
127. Lami, G.F.: *Introduzione a Eric Voegelin*, Milano 1993
128. Lavelle, P – De Launay, M. (eds.): *Le visages du monde chez Hans Blumenberg*, «Revue Philosophique de Louvain» 113, 2 (2015), pp. 219-342
129. Lazier, B.: *Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World*, in «Journal of the History of Ideas» 64, 4 (2003), pp. 619-637
130. Lazzeri, C.: *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris 1993
131. Leghissa, G.: *Mito dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg. Introduzione*, in H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, Milano 2002, pp. 5-35
132. Leghissa, G.: *Il Dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Milano 2004, pp. 253-285.
133. Leghissa, G.: *Postfazione a H. Blumenberg, Uscite dalla Caverna*, Milano 2009; pp. 637-640
134. Leghissa, G.: *La genesi del trascendentale, Epochè e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità*, in D. Donna – P. Schiavo (eds.), *Ragione e mito. Hans Blmenberg e la costituzione della razionalità moderna*, in «Dianoia» 28 (2018), pp. 81-93
135. Lettieri, G.: *La dialettica del tempo nelle Confessiones di Agostino*, in «Doctor Seraphicus» 39 (1992)
136. Lettieri, G.: *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma 1996
137. Lettieri, G.: *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999
138. Lettieri, G.: *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi de De doctrina christiana*, Brescia 2001
139. Lettieri, G.: *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in D. Giovannozzi e M. Veneziani (edd.), *Materia. XIII Colloquio Internazionale Lessico Intellettuale Europeo –Roma 7-9 gennaio 2010*, Firenze 2011, pp. 75-173
140. Lettieri, G.: *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in A. Zambarbieri e G. Otranto (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Bari 2011, pp. 19-134
141. Lettieri, G.: *Il differire della metafora. I. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, in «Filosofia e teologia» 27, 3 (2013), pp. 483-526
142. Lettieri, G.: *Il differire della metafora. II. Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino*, in «Filosofia e teologia» 28, 1 (2014), pp. 127-171

143. Lettieri, G.: *Materia Mistica, Spiriti, corpi e segni nei cristianesimi delle origini*, [in corso di pubblicazione, Milano 2020]
144. Ley, M. – Neisser, H. – Weiss G. (hrsg.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, München 2003
145. Löwith, K.: *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 9 [1930], pp. 365-399,
146. Löwith, K.: Rez. *Die Legitimität der Neuzeit*, in «Philosophische Rundschau» 15 (1968), 195-201
147. Löwith, K.: “*Verum et factum convertuntur*”: *le premesse teologiche del pensiero di Vico e le loro conseguenze secolari* in P. Piovani (ed.), *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, pp. 73-111
148. Macciantelli, M.: Verso una teoria dell'inconcettuale: Hans Blumenberg e la metaforologia, in «Studi di estetica» 13 (1985), pp. 154-169.
149. May, B.: *Il progetto di metaforologia e l'Historismus*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, pp. 65-107.
150. Maj B.(ed.): *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche» 1 (2001)
151. Mancini, I.: *Novecento teologico*, Firenze 1977, ora in *Opere Scelte, vol. II*, Brescia 2009.
152. Mancini, I: *Oltre Bultmann*, in R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1985, pp. 9-100.
153. Marin, L.: *Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal*, in «Versants: revue suisse des littératures romanes» 2 (1981), pp. 53-74.
154. Marquard, O.: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, pp. 91-116
155. Marquard, O: *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 77-84.
156. Marquard, O.: *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit: Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg*, in J. Taubes (hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 2, *Gnosis und Politik*, München 1984, pp. 31-36.
157. Marquard, O.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986.
158. Marquard, O.: *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995.
159. Marquard, O.: *Entlastung vom Absoluten*, in F.J. Wetz – H. Timm, (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 17-27
160. Marramao, G.: *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino 1989
161. Martinengo, A: *Morte e rinascita della metafora*, in «Tròpos» 9, 1(2016), pp. 131-144

162. Mauerer, M.: *Historias sobre los humanos: la perspectiva antropológica sobre el mito de Blumenberg*, F. Oncina Coves – P. García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia 2015, pp. 189-204.
163. Mazzarella, E.: *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli 1993
164. Mende, D.: *Histories of Technicization: On the Relation of Conceptual History and Metaphorology in Hans Blumenberg*, in «Telos» 158 (2012), pp. 59-79.
165. Mende, D.: *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München 2013.
166. Merker, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie* Frankfurt a.M. 1988
167. Merker, B.: *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit* in F.J. Wetz – H. Timm, (Hg.), *cit.*, pp. 68-98.
168. Merker, B.: *Geschichten der Paläoanthropologie*, in C. Borck [hg.], *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg – München 2013, pp. 111-125.
169. Möller, M. (hg.): *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015
170. Monod, J.-C.: *Hans Blumenberg*, Paris 2007
171. Monod, J.-C.: *Politische Theologie, Blumenberg als ein Leser von Schmitt und Benjamin*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologische Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 210-225.
172. Monod, J.-C.: *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris 2012.
173. Monti, L.: *Il cielo come caverna. L'antitesi tra metafora copernicana e tolemaica nel processo di legittimazione dell'età moderna*, in B. Maj (ed.), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche» 1 (2001), pp. 153-169.
174. Moxter, M.: *Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenberg phänomenologische Variationen*, in «Neue Rundschau» 109 (1998): 83-92.
175. Moxter, M.: *Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen*, in F.J. Wetz - H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, *cit.*, pp. 184-206.
176. Moxter, M.: *Einleitung*, in Id. (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologische Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. VIII-XXI
177. Moxter, M.: *Rezidive der Vernunft, Revisionen der Theologie*, in Id. (ed.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, 257-280
178. Moyn, S.: *Metaphorically Speaking: Hans Blumenberg, Giambattista Vico, and the Problem Of Origins*, in «Qui Parle» 12, 1 (2000), pp. 55-76.

179. Müller, E.: *El concepto de técnica de Blumenberg*, in F. Oncina Coves – P. García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropologia y modernidad*, Valencia 2015, pp. 85-100.
180. Müller, O., *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenberg phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.
181. Müller, O.: *Natur und Technik als falsche Antithese. Die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur der Technisierung*, in «Philosophisches Jahrbuch» 115 (2008), pp. 99-124,
182. Müller, O., *Anthropologische Vereinigungen des Bewußtsein. Überlegung zu einem Aspekt der phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs* in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Würzburg 2009, pp. 101-116
183. Müller, O.: “Die res cogitans ist eine extensa”. *Sichtbarkeit, Selbsterhaltung und Fremderfahrung in Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 15-38.
184. Niehues-Pröbsting, H.: *Platonvorlesungen. Eigenschatten – Lächerlichkeit*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 341-368
185. Niehues-Pröbsting, H.: *Blumenberg und Nietzsche*, in M. Moxter (hg.) *Erinnerung an das Humane*, Tübingen 2011, pp. 191-209
186. Niehues-Pröbsting, H.: *Mythos des Protagoras, Thales-Anekdote, Höhlengleichnis. Blumenbergs Platonlektüre, kritisch betrachtet*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 25-46
187. Nicholls, A.: *How to do nothings with words, Hans Blumenberg’s Reception of Plato’s Protagoras*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 61-75
188. Nicholls, A.: *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg’s Theory of Myth*, New York 2015.
189. Nicholls, A. – Heidenreich, F: *Nachwort* in H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014, consultato in traduzione italiana, *Postfazione dei curatori*, in H. Blumenberg, *Präfiguration. Quando il mito fa la storia*, Brescia 2018, pp. 71-132.
190. Nicoletti, M.: *Carl Schmitt e Eric Voegelin: teologia politica e gnosi*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (eds.), *Storia e politica: Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2003, pp. 39-75
191. Olivetti, M.M.: *Il problema della secolarizzazione inesauribile*, in «Archivio di Filosofia» LXXII (1976), pp. 73-86.
192. Olivetti, M.M.: *Introduzione* in I. Kant, *La Religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1980, pp. I-XLIV
193. Olivetti, M. M.: *La persona come debito ontologico*, in Id., *Opere I*, Pisa - Roma 2013, pp. 241-247

194. Pannenberg, W.: *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978², pp. 114-128
195. Pavesich, V.: *Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology. After Heidegger and Cassirer*, in «Journal of the History of Philosophy» 46 (2008), pp. 421-448
196. Perego, V.: *Le fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano 2004
197. Pippin, R. B: *Blumenberg and the Modernity Problem*, in «Review of Metaphysics» 40 (1987), pp. 535-557.
198. Pippin, R. B: *Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 99-117
199. Pöggler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963; 1990³
200. Pöggeler, O.: *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*, Paderborn 2007.
201. Polke, C.: *Symbol, Metapher, Kultur. Beschreibung des Menschen bei Ernst Cassirer und Hans Blumenberg*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 42-57
202. Porro, P.: *Storia sacra e storia profana in Vico*, in A. Lamacchia (ed.), *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, Bari 1922, pp. 161-226
203. Prato, E.: *Illuminismo e docetismo. Blumenberg e Bultmann sul mito*, in B. Maj (ed.), *Hans Blumenberg*, Bologna 1999, pp. 167-200.
204. Prato, E.: *Digressioni sul mito*, Milano 1995
205. Presezzi, C.: *Simon Mago e il Dottor Faust. Un conflitto tra carismi dal Nuovo Testamento alla Riforma*, Roma 2020.
206. Racinaro, R (ed.): *Ordine e Storia in E. Voegelin*, Napoli 1989
207. Rasmussen, U.H.: *Menschliche Erinnerung zwischen Wirklichen und Möglichkeit. Hans Blumenbergs und Paul Ricoeurs Denken als nach-metaphysische Erinnerungsarbeit*, in R. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur*, cit., pp. 117-133
208. Rasmussen, U. H., *The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion*, Copenhagen 2009.
209. Recki, B.: *Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer*, in F.J. Wetz – H. Timm, (Hg.), *Die Kunst des Überlebens*, Frankfurt a.M. 1999, pp. 142-163
210. Recki, B.: *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, pp. 43-53.
211. Recki, B.: *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, in C. Borck [hg.], *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg – München 2013, pp. 64-87
212. Rendtorff, T.: *Rez. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit*, in «Theologica Practica» IV (1969), pp. 301-309

213. Ricken, L.: *Selbstbehauptung in Fiktion: Zur Dynamik moderner Subjektivität bei Hans Blumenberg und Dieter Henrich*, Berlin 2014.
214. Rigotti, F.: *Blumenberg e oltre Blumenberg: il linguaggio per metafore e immagini e la filosofia pratica*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, pp. 97-108
215. Rössler, D.: *Christentum und Neuzeit. Erwägungen aus Anlaß eines Buches*, in H. J. Birkner – D. Rössler (Hg.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, pp. 91-100
216. Rossbach, R.: *Understanding in Quest of Faith: the Central Problem in Eric Voegelin's Philosophy*, in Hamerton-Kelly (ed.), *Politics and Apocalypse*, East Lansing 2007
217. Rudnik Luft, S.: *Hans Blumenberg's use of Verum/factum, a Vichian Perspective*, in «New Vico's Studies» 5 (1987), pp. 149-156
218. Rudnik Luft, S.: *The Secularization of Origins in Vico and Nietzsche*, in «The Personalist Forum» 10, 2 (1994), pp. 133-148
219. Rudolph, E.: *Metapher und Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer*, in R. Bernhardt – U. Link-Wieczorek (hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch, und Natur. Dietrich Rietschl zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1999, pp. 320-328
220. Rudolf, E.: *Geschichte statt Wahrheit. Zur Metakritik der historischen Vernunft*, in F. J. Wetz (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 288-306.
221. Ruh, U.: *Säkularisierung als Interpretationskategorie, Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistgeschichte*, Freiburg – Basel – Wien 1980.
222. Russo, M.: *La ricezione di Hans Blumenberg in Italia*, in «Pensiero» 33 (1993), pp. 177-190
223. Russo, M.: *Finire senza inizi. In memoria di Hans Blumenberg*, in «Pensiero» 37 (1997), pp. 65-74
224. Russo, M.: *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999, pp. 257-286
225. Russo, R.: *Concetto e Narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Bari 1997
226. Russo, R.: *Teologia e Politeologia. Hans Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari» 35/36 (1992-1993), 635-655,
227. Sabetta, A.: *I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano 2006.
228. Sabetta, A.: *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Roma 2011.
229. Saita, A.: *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, in «Quaestio», 6 (2006), 373-402
230. Schmithals, W.: *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1966, di cui si è consultata la tr. it. *La teologia di Rudolf Bultmann*, Brescia 1972.

231. Schulz, P.: *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 244-265
232. Sciuto, i. *Karl Jaspers. La chiarificazione della fede*, in L. Alici et alii (eds.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. I, Roma 2000, pp. 249-269.
233. Sellier, P.: *Pascal et S. Augustin*, Paris 1970.
234. Siep, L.: “*Unbegriffliches*” in der praktischen Philosophie?, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 44 (1990), pp. 635-646,
235. Simonetti, M.: *Gnosticismo e cristianesimo*, in Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, pp. 101-140
236. Sommer, M.: *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a.M. 1990
237. Sommer, M.: *Zu keiner Zeit passen. Die Entdeckung des Geistes und der Prozeß der theoretischen Neugierde*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 77-87
238. von Soonsten, J.: *Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenberg “Arbeit am Mythos”*, in O. Bayer (Hg.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart 1990, pp. 80-100
239. Sparn, W.: *Hans Blumenbergs Herausforderung an die Theologie*, in «Theologische Rundschau» 49 (1984), pp. 170-207
240. Stoellger, P.: *Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen al Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*, in W. Voegele (hg.), *Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander”. Ernst Cassirers “Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Reehburg-Loccum 1999, pp. 108-149
241. Stoellger, P.: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000
242. Stoellger, P.: *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz*, in D. Korsch – E. Rudolf (hg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. E. Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000, pp. 100-138
243. Stoellger, P.: *Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung*, in A. Haverkamp – D. Mende (hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a.M. 2009, pp. 226-231
244. Stoellger, P.: *Imagination der Vernunft. Zum Imaginären der Phänomenologie bei Hans Blumenberg*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 145-174
245. Stoellger, P.: *Die Passion als “Entlastung vom Absoluten”. Negative Christologie im Zeichen der Tränen Gottes*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler [eds.], *Permanentes Provisorium*, Paderborn 2015, pp. 225-257.
246. Taubes, J. (hg.): *Religionstheorie und Politische Theologie*, 3 Bd. (1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*; 2: *Gnosis und Politik*; 3: *Theokratie*), Paderborn 1983-87

247. Thirouin, L. : *Le hasard et le règles. Le modèle du jeu dans la pensés de Pascal*, Paris 1991
248. Thoemmes, M.: *Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 26.3.1997.
249. Thomä, D.: *Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben: Spannungsverhältnisse*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 266-287
250. Timm, H. „*Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg*“. *Nostozentrische Kosmologie – nautozentrische Metaphorik*, in F.J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 55-67.
251. Tosetto, M.T.: *Erich Przywara. Deus exterior et interior*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento / 1*, Roma 2000, pp. 199-223
252. Trepanier, L. – Macguire, S. F. (eds.): *Eric Voegelin and the Continental Tradition*, Columbia 2011
253. Trierweiler, D. (ed.): *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris 2010
254. Vanscheidt, P.: *Geschichte in Metaphern*, Berlin 2009
255. Vattimo, G.: *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974.
256. Villacañas Barlanga, J.L.: *Más allá Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg*, in F. Oncina Coves – P. García-Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropologia y modernidad*, Valencia 2015, pp. 49-84.
257. Vitiello, V.: *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Vico a Blumenberg*, Roma-Bari 1998
258. Volpi, F.: *Glossario*, nell'edizione italiana di M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1971, 2001¹⁸, pp. 580-613.
259. Volpi, F.: *Itinerarium mentis in nihilum*, introduzione della edizione italiana E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, Milano 1989, pp. 11-40
260. Volpi, F.: *Il nichilismo*, Roma – Bari 1996
261. Waldenfels, B.: *Vérité à faire: Merleau-Ponty's Question Concerning Truth*, in «Philosophy Today» 35, 2 (1991), pp. 185-194
262. Wallace, R.M.: *Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in «New German Critique» 22/1 (1981), pp. 63-79
263. Walsh, D.: *Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse*, in L. Trepanier – S.F. McGuire (eds.), *E. Voegelin and the Continental Tradition*, Columbia 2011, pp. 166-191
264. Walti, P. C.. *Musik, Eros, Mensch. Zur Unmittelbarkeit des Hörerlebnisses bei Sören Kierkegaards Ästetiker „A“ in Vorschau auf Hans Blumenbergs anthropologische Schriften*, in R. A. Klein (hg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenberg Anthropologie*, Würzburg 2009, pp. 77-87

265. Webb, E.: *Eric Voegelin, Philosopher of History*, Seattle 1981
266. Wetz, F.J.: *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993
267. Wetz, F.J.: *Lebenszeit und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart 1994.
268. Wetz, F.J.: *Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens*, in F. J. Wetz – H. Timm (hg.), *Die Kunst des Überlebens*, cit., pp. 28-54
269. Wetz, F.J.: *Der Mensch ist das Unmögliche. Blumenbergs Phänomenologische Anthropologie im Nachlass*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 62, 2 (2008), pp. 274-293.
270. Wetz, F.J.: „Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt“. *Über das Ende aller Theologie*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, Tübingen 2011, 240-256
271. Wilckens, U.: *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkung zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg*, in H. J. Birkner – D. Rössler (Hg.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, pp. 127-142
272. Wolff, U.: «Der Mann, den alle schlagen, diesen schlägst Du nicht» – *Hans Blumenbergs katholische Wurzeln*, in «Communio» Mai – Juni 2014, pp.
273. Zambon, N.: *Nota al testo in H. Blumenberg, Kant e la questione del Dio misericordioso*, in «Dianoia» 16 (2011), pp. 237-277
274. Zambon, N.: *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2017
275. Zerrath, M.: *Vollendung und Neuzeit, Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011
276. Zill, R.: *Zu den Sternen und zurück. Die Entstehung des Weltraums als Erfahrungsraum und die Inversion des menschlichen Erwartungshorizonts*, in M. Moxter (hg.), *Erinnerung an das Humane*, cit., pp. 300-326.
277. Zill, R.: *Auch eine Kritik der reinen Rationalität. Hans Blumenberg Anti-Methodologie*, in M. Heidgen - M. Koch - C. Köhler [hg.], *Permanentes Provisorium*, Paderborn 2015, pp. 53-74
278. Zill, R.: *Nachdenklichkeit, antik – und modern. Sokrates als Urbild narrativer Philosophie*, in M. Möller (hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenberg Philosophie*, München 2015, pp. 219-238.

Altri testi citati

1. Adorno, T.W.: *Aufzeichnungen zu Kafka*, in Id., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a.M 1955, München 1963², pp. 248-281
2. Adorno, T.W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M 1966
3. Agamben, G.: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino 2000
4. Agostino, *De Genesi contra Manichaeos (389-391)*, ed. Nuova Biblioteca Agostiniana (1965-2000), tr. it. Roma 1988.

5. Agostino, *De vera religione* (391), ed. NBA
6. Agostino, *De divesis quaestionibus ad Simplicianum* (396-397), ed. NBA.
7. Agostino, *Confessiones* (397-403), ed. NBA, tr. it. a cura di C. Carena, Roma 1965, 2007⁸
8. Agostino, *De Genesi ad litteram* (400-415), ed. NBA
9. Agostino, *De Trinitate* (terminato nel 423), ed. NBA, tr. it., Roma 1998, 2011⁴
10. Agostino, *De Spiritu et littera* (412), ed. NBA
11. Agostino, *De civitate Dei contra Paganos* (413-427), ed. NBA, tr. it., Roma 1997, 2010⁴
12. Agostino, *De natura et gratia* (415), ed. NBA
13. Agostino, *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium*, ed. NBA
14. Anders, G.: *Pro und Contra. Die Prozess-Unterlagen*, München 1951
15. Anders, G.: *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956
16. Arendt, H.: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin 1929
17. Barth, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946³
18. Barth, K.: *R. Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1952.
19. Barth, K. – Bultmann, R.: *Briefwechsel 1922-1966*, in *Barth-Gesamtausgabe V, Briefe*, Bd 1, Zürich 1971.
20. Benjamin, W.: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin 1928, ora in *Gesammelte Schriften, Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Bd. I, Frankfurt a.M. 1974, pp. 203-430
21. Benjamin, W.: *Franz Kafka, Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* [1934], in *Benjamin über Kafka*, Frankfurt a.M 1981, pp. 9-38.
22. Von Balthasar, H.U.: *Apokalypse der deutschen Seele*, bd. II, *Im Zeichen Nietzsches*, Leipzig 1939, ora Freiburg 1998²
23. Von Balthasar, H.U.: *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957, tr. it. *Parola e mistero in Origene*, Milano 1972, 1991²
24. Böckenförde, E.-W.: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.M., 1976
25. Böckenförde, E.-W.: *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*. Frankfurt a.M, 1999
26. Böckenförde, E.-W.: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2004
27. Bourdieu, P.: *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano 1998

28. Brod, M.: *Nachwort*, in F. Kafka, *Der Prozeß*, Berlin 1925
29. Brod, M.: *Franz Kafka, Eine Biographie, Erinnerungen und Dokumente*, Prag 1937
30. Brod, M.: *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, Winterthur 1948
31. Brod, M.: *Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas*, Frankfurt a.M 1959
32. Bröcker, W.: *Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1935.
33. Bröcker, W.: *Im Strudel des Nihilismus*, Kiel 1951
34. Brosthaus, H.: *Robert Musils "wahre Antithese"*, in «Wirkendes Wort» 14 (1964), pp. 120-140.
35. Bultmann, R.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, Tübingen 1933
36. Bultmann, R.: *Das Johannesevangelium*, Göttingen 1941, 1964⁸.
37. Bultmann, R.: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941) in H.W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, Reich, Hamburg 1948
38. Bultmann, R.: *Zum Problem der Entmythologisierung*, in H. W. Bartsch (hg.), *Kerygma und Mythos*, II, Hamburg- Bergstedt 1952, pp. 179-208
39. Bultmann, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953.
40. Bultmann, R.: *Zum Problem der Entmythologisierung*, in «Archivio di Filosofia», Padova 1961, pp. 19-26
41. Burckhardt, J.: *Der Honnête Homme. Das Eliteproblem im siebzehnten Jahrhundert*, in Id., *Gestalten und Mächte. Reden und Aufsätze*, Zürich-München 1941
42. Cassirer, E.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910, ora in quindi *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd VI, Hamburg 2000
43. Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen, I Teil: Die Sprache*, Berlin 1923, ora in *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. XI, Hamburg 1998
44. Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen, II Teil: Das mythische Denken*, Berlin 1925, ora in *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. XII, Hamburg 1998
45. Cassirer, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Studien der Bibliothek Warburg 10, Leipzig, Berlin 1927
46. Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen, III Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, ora in *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. XIII, Hamburg 1998, pp. 1-322.
47. Copernicus, N.: *Ad Paulum III. Pontificem Maximum Praefatio*, in GA 2, Berlin 1974
48. De Certeau, M. : *L'Écriture de l'histoire*, Paris 1975, tr. it. *La scrittura della storia*, Milano 2006

49. Derrida, J. : *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, 1993².
50. Derrida, J. : *La différance* in Id., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972, pp. 3-30.
51. Derrida, J.: *La Mythologie Blanche*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324
52. Derrida, J.: *Le retrait de la métaphore*, in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, pp. 63-93.
53. Derrida, J.: *De l'esprit, Heidegger e la question*, Paris 1987
54. Derrida, J.: *Donner le temps*, Paris 1991
55. Derrida, J – Bennington, G.: *Jacques Derrida, Circonfession*, Paris 1991
56. Derrida, J.: *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Paris 1994
57. Derrida, J.: *Fede e sapere. Le due fonti della religione*, in J. Derrida – G. Vattimo (edd.), *La religione*, Roma – Bari 1995, pp. 3-73
58. Derrida, J.: *Donner la mort*, Paris 1999.
59. Freud, S.: *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien und Zürich 1920, 1921²
60. Freud, S.: *Endliche und unendliche Analysis*, in «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» XXIII, pp. 209-240.
61. Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960
62. Gehlen, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940
63. Gehlen, A.: *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek 1957, ora in Id., *Gesamtausgabe VI*, Frankfurt a.M 2004
64. Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 1966³ (cit. da Gutersloh 1987).
65. Greene, G.: *The Power and The Glory*, London 1940
66. Guardini, R.: *Briefe vom Comer See, Gedanken über Technik*, Mainz 1927
67. Guardini, R.: *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, Leipzig 1935
68. Guardini, R.: *Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*, Leipzig 1935
69. Habermas, J.: *Nachmetaphysische Denken*, Frankfurt a.M. 1988
70. Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005
71. Habermas, J.: *Nachmetaphysische Denken II, Aufsätzen und Repliken*, Frankfurt a.M. 2012.
72. von Harnack, A.: *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924

73. Hartmann, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*, De Gruyter, Berlin - Leipzig 1935
74. Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), Frankfurt a.M. 1992,
75. Heidegger, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), in GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1995
76. Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/1922), GA 61, Frankfurt a.M. 1985
77. Heidegger, M.: GA 2, *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt a.M. 1978
78. Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?* (1929), in Id., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), *Wegmarken [1919-1961]*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 103-123
79. Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes* (1929) in Id., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), *Wegmarken (1919-1961)*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 123-177.
80. Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in Id., GA 3 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), Frankfurt a.M. 1973.
81. Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-30), GA 29/30 (*II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*), Frankfurt a.M. 1983, 1992²
82. Heidegger, M.: *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), in Id., GA 9, cit., pp. 177-202
83. Heidegger, M.: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), in: GA 5 (*I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1976*), *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1977, pp. 1-74
84. Heidegger, M.: *Brief über den Humanismus* (1946), in GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), *Wegmarken (1919-1961)*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 313-364
85. Heidegger, M.: *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* [1949], in Id., GA 9 (*I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*), *Wegmarken [1919-1961]*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 365-384
86. Heidegger, M.: *Die Frage nach der Technik* (1953), in: GA 7 (*I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910- 1976*), *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 5-36
87. Heidegger, M.: *Das Ge-Stell*, in: GA 79 (*III Abteilung Unveröffentlichte Abhandlungen*), *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 24-45
88. Heidegger, M.: *Nietzsche*, Pfullingen 1961
89. Heidegger, M. – Blochmann, E.: *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach 1990
90. Hegel, G. W.: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in «*Kritisches Journal der Philosophie*», Tübingen 1802, ora in *Werke, II: Jenaer Schriften* (1801-187), Frankfurt a.M., pp. 289-290
91. Horkeimer, M. – Adorno, T.W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1947, 1969², 1988.
92. Husserl, E.: *Logische Untersuchungen* [1900-1901], Halle 1922, ora in *Husserliana XVII-XIX*, Den Haag 1984

93. Husserl, E: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, [1911], Essen 1947
94. Husserl, E: *Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, ora in *Husserliana III – IV - V*, Den Haag 1952
95. Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893-1917)*, *Husserliana X*, Den Haag 1966
96. Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen* [1929], in *Husserliana I*, den Haag 1950
97. Husserl, E: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrad 1936, ora in *Husserliana VI*, Den Haag 1959
98. Husserl, E: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe* [1938], Hamburg 1948, 1985.
99. Jaspers, K. *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931
100. Jaspers, K.: *Philosophie, I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1933
101. Jaspers, K.: *Philosophie, II: Existenzerhellung*, Berlin 1933.
102. Jaspers, K.: *Nietzsche und das Christentums*, München 1952.
103. Jaspers, K.: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1957.
104. Jaspers, K.: *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962
105. Jaspers, K: *Nikolaus Cusanus*, München 1964
106. Jaspers, K.– Bultmann, R.: *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954
107. Jonas, H.: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930.
108. Jonas, H.: *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil I, Göttingen 1934.
109. Jünger, E.: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932 ora in *Sämtliche Werke VIII*, Stuttgart 1981.
110. Jünger, E.: *Über den Schmerz*, originariamente in Id., *Blätter und Steine*, Hamburg 1934, pp. 154-213; ora in Id., *Sämtliche Werke VII*, Stuttgart 1980, pp. 143-191
111. Jünger, E.: *Über die Linie*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60- Geburtstag*, Frankfurt a.M 1950, pp. 245-284, ora in Id., *Sämtliche Werke VII*, Stuttgart 1980, pp. 237-280
112. Kant, I.: *Kritik des praktischen Vernunft*, 1787, cit. dalla edizione italiana con testo a fronte, *Critica della ragion pratica*, Roma- Bari 1997
113. Kant, I: *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 1792², ora *Kantswerke*, Bd. 10, Berlin 2016, tr. it. *Critica della facoltà di giudizio*, Torino 1999
114. Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, ora in *Kantswerke. Akademie Textauslage*, Bd. VI, Berlin 1968, tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione* in Id., *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989

115. Kafka, F.: *Der Prozeß*, Berlin 1925
116. Kafka, F.: *Das Schloss*, München 1926
117. Kafka, F.: *Amerika*, München 1927
118. Koselleck, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, 1989²
119. Krüger, G.: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, in «Logos» 22 (1933), pp. 225-272.
120. Krüger, G.: *Christlicher Glaube und modernes Denken*, in «Studium Generale» 1 [1948], pp. 189-202).
121. Landgrebe, L.: *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, in «Revue Internationale de Philosophie» 15 (1939), pp. 277-316
122. Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.
123. Lévinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967
124. Lévinas, E.: *Totalité et Infini*, The Hague 1971
125. Löwith, K.: *Meaning in History*, Chicago 1947
126. Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953
127. Löwith, K.: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978
128. Loytard, J.-F.: *La Confession d'Augustin*, Paris 1998
129. Lübke, H.: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965, 1975², 2003
130. Mann, Th.: *Über Goethes Faust*, in «Mass und Wert», Zurich 1939, poi in Id., *Adel des Geistes*, Stockholm 1945
131. Mann, Th.: *Doctor Faustus, Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Stockholm 1947
132. Mann, Th.: *Die Entstehung des Doktor Faustus*, Leipzig 1949.
133. Marquard, O.: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1987
134. Merlau-Ponty, M.: *Les Aventures de la Dialectique*, Paris 1955
135. Nancy, J.-L.: *La décloison. La Déconstruction du Christianisme*, Paris 2005
136. Nietzsche, F.: *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, in *Kritischen Studienausgabe VII*, München 1980, 1988²

137. Nietzsche, F.: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), in *Kritische Studienausgabe I* (ed. Colli – Montinari, 1967-77), München 1980, 1988² pp. 873-890.
138. Nietzsche, F.: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig 1874, in *Kritische Studienausgabe I* (ed. Colli – Montinari, 1967-77), München 1980, 1988², pp. 243-335-
139. Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887, ora in *Kritische Studienausgabe V* [ed. Colli – Montinari 1966-77], München 1980, 1988², pp. 245-212
140. Nietzsche, F.: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig 1888, ora in *Kritische Studienausgabe VI* [ed. Colli – Montinari 1967-77], München 1980, 1988², pp. 165-255
141. Nietzsche, F.: *Die Götzendämmerung*, Leipzig 1889 in *Kritische Studienausgabe VI* (ed. Colli – Montinari 1967-77), München 1980, 1988², pp. 56-164.
142. Nietzsche, F.: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in *Kritische Studienausgabe XIII*, München 1980, 1988²
143. Origene, *De principiis*, ed. it. a cura di M. Simonetti, I principi, Torino 1968.
144. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Buenos Aires 1939
145. Overbeck, F.: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friendschrift*, Leipzig 1973, tr. it. *Sulla cristianità della teologia dei nostri giorni*, Pisa 2000.
146. Pannenberg, W.: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978
147. Pascal, B.: *Préface sur le traité du vide*, in *Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 230-232.
148. Pascal, B.: *Trois discours sur la condition des grandes*, in *Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 366-368
149. Pascal, B.: *Pensées*, in *Ouvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris 1963, pp. 493-641.
150. Pryzwara, E.: *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923.
151. Pryzwara, E.: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934.
152. Ricoeur, P. – Jünger, E.: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974
153. Ricoeur, P.: *Temps et récit*, I, Paris 1983
154. Ricoeur, P.: *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, pp. 133-149
155. Scheler, M.: *Liebe und Erkenntnis*, in *GW 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern 1964, pp. 77-98.
156. Schmitt, C.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922, München 1934²;

157. Schmitt, C.: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938
158. Schmitt, C.: *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in "Der Staat" 4 (1965), pp. 51-69.
159. Schmitt, C.: *Politische Theologie II*, Berlin 1970
160. Schoeps, H.J. : *Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas*, in «Die Neue Rundschau» 62 (1951), pp. 21-37
161. Sombart, W.: *Technik und Kultur*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 33 (1911), pp. 305-347
162. Taylor, C.: *A Secular Age*, Cambridge - London 2007
163. Vico, G., *La scienza nuova* (1744), in *Opere*, Vol. IV., Bari 1928.
164. Voegelin, E.: *The New Science of Politics*, Chicago 1952, ora in *CW 5: Modernity without Restraint*, Columbia 2000, pp. 75-242.
165. Voegelin, E.: *Order and History I: Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956, ora in *CW Vol. 14* Columbia 2001 [tr. it. cit: *Israele e la Rivelazione*, Milano 2009]
166. Voegelin, E.: *Order and History, Vol. IV, The Ecumenic Age*, Baton Rouge 1974, ora *CW 17*, Columbia 2000
167. Voegelin, E.: *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975
168. Voegelin, E.: *CW Vol.18, Order and History, Vol. V In search of order*, Columbia 2000, p. 68
169. Wahl, J.: *Realism, Dialectic and the Transcendent*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 4 (1944), pp. 496-506.
170. Wust, P.: *Der augustinish-franziskanischen Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit*, in «Wissenschaft und Weisheit» 1 (1934), pp. 3-7.