

La modernità in questione

Studi e testi su *La legittimità dell'età moderna*
di Hans Blumenberg

prefazione di Geminello Preterossi
a cura di Elenio Cicchini e Giulio Gisondi



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

10

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

La modernità in questione

Studi e testi su *La legittimità dell'età moderna*
di Hans Blumenberg

prefazione di
Geminello Preterossi

a cura di
Elenio Cicchini e Giulio Gisondi

In Appendice
Materiali della controversia sulla secolarizzazione
(con testi di Gadamer, Löwith, Koselleck, Carchia, Monod *et al.*)

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2022 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-157-4 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-158-1 (versione digitale in formato PDF)

La casa editrice resta a disposizione degli aventi diritto che non è riuscita a reperire.

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Prefazione di Geminello Preterossi	9
---------------------------------------	---

Introduzione di Elenio Cicchini e Giulio Gisoni	13
--	----

SEZIONE I PER UNA CRITICA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA

<i>Legittimità della secolarizzazione</i> di Elenio Cicchini	27
---	----

<i>Per una metacritica della modernità</i> di Leonard Mazzone	53
--	----

<i>«Tutto ciò che l'uomo si prese e si diede».</i> <i>Storia, ragione e uomo ne</i> La legittimità dell'età moderna di Guglielmo Califano	79
--	----

<i>Figli illegittimi.</i> <i>Modernità, novità e storia a partire</i> <i>da Blumenberg</i>	103
di Giacomo Pezzano	

SEZIONE II
USI E RIOCCUPAZIONI DELLA STORIA
DELLA FILOSOFIA

<i>Appunti su Blumenberg e lo scetticismo antico</i>	137
di Marco Donato	

<i>Blumenberg in controluce.</i> <i>L'apocalittica come chiave di lettura della</i> <i>Legittimità dell'età moderna</i>	163
di Ludovico Battista	

<i>Tempo e storia nel Bruno di Blumenberg</i>	199
di Giulio Gisoni	

<i>Oltre il genio maligno.</i> <i>Blumenberg, Descartes e l'autorealizzazione</i> <i>umana</i>	227
di Iacopo Chiaravalli	

APPENDICE
MATERIALI DELLA CONTROVERSIA
SULLA SECOLARIZZAZIONE

<i>Secolarizzazione. Critica di una categoria</i> <i>storica e sociologica</i>	261
di Jacob Taubes e Hans-Georg Gadamer	

<i>Recensione a: Hans Blumenberg, La legittimità dell'età moderna</i>	277
di Hans-Georg Gadamer	
<i>Recensione al libro di Hans Blumenberg, La legittimità dell'età moderna</i>	293
di Karl Löwith	
<i>Nota alla controversia sulla secolarizzazione</i>	307
di Gianni Carchia	
<i>Quanto è moderna l'età moderna?</i>	315
di Reinhart Koselleck	
<i>La secolarizzazione e i suoi limiti. Tra teologia politica e positivismo giuridico</i>	337
di Jean-Claude Monod	
<i>Le ambiguità di un teorema. La secolarizzazione, da Schmitt a Löwith e ritorno</i>	365
di Jean-François Kervégan	
<i>Secolarizzazione o uscita dalla religione?</i>	385
di Marcel Gauchet	
Indice dei nomi	399

PREFAZIONE

Con queste poche righe ho il piacere di introdurre un libro collettaneo che è il frutto di un progetto culturale ed editoriale importante, maturato nel seno delle attività seminariali dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: un bell'esempio, che bene esemplifica la natura speciale delle collaborazioni, delle interazioni intellettuali e umane che a Palazzo Serra di Cassano fioriscono. Si tratta di fiori non ovvi, rari e preziosi. Ne è sorto un volume su Blumenberg e il problema della secolarizzazione, che coinvolge ovviamente anche altre voci fondamentali del Novecento (da Löwith a Schmitt, da Taubes a Gadamer, da Böckenförde ad Habermas): nel suo complesso, mi pare rappresentare uno strumento prezioso per avvicinarsi a una tematica così complessa, che non perde mai d'attualità e rilevanza, approfondendola criticamente. Sono qui offerti, infatti, non solo contributi originali di ricercatori legati all'Istituto, ma anche la traduzione di testi di classici interpreti del tema, finora non disponibili in traduzione italiana o difficilmente repe-

ribili. Ringrazio con grande cordialità, apprezzamento e riconoscenza per l'ottimo lavoro svolto i curatori, i contributori e i traduttori.

A mio avviso, il mistero laico della sovranità non è frutto di un retaggio arcaico, un resto di sacro esauribile (come sperato da Habermas, invano). Bensì il fulcro del "politico" moderno, che supera l'opposizione speculare trascendenza-immanenza, perché in esso tali due dimensioni dell'enigma della secolarizzazione si coappartengono, nella forma della necessaria (anche solo funzionalmente) *trascendenza* di un potere *mondano* che è allo stesso tempo produttivo e katechontico. La sua legittimità, secolare, è frutto di un gesto di auto-trascendimento, che esprime una verticalità interna all'immanenza. Si tratta dunque sì di un analogo teologico-politico, ma prodotto artificialmente come risorsa politica. Il punto, cioè, non è tanto appoggiarsi su ciò che precede (questa è la critica di Blumenberg a Schmitt), ma generare una trascendenza interna, laica, nell'immanenza. Il gesto dell'auto-fondazione è comune a Blumenberg e a Schmitt. Solo che per il primo è la *curiositas* umana a determinare un processo di auto-legittimazione metaforico-razionale, che conduce alla piena autosufficienza dell'umano, mentre per il secondo quel gesto consiste nella puntualità della decisione politica che supplisce all'*auctoritas*, sostituendola, mostrando come anche su un terreno pienamente laico e secolare il gesto ordinativo non fonda una vera autosufficienza, ma la finge. Nel far ciò, certo, esibisce un deficit. Contro l'auto-affermazione polemica di un umanesimo senza presupposti, Schmitt non usa il tradizionalismo nostalgico, ma mostra come proprio assumendo la logica auto-fondativa del Moderno se ne scopra il

costante fabbisogno (che non può essere soddisfatto una volta per tutte né può prescindere da risorse “esterne”).

La valorizzazione storico-filosofica da parte di Blumenberg del processo “naturalista”, che creerebbe le condizioni, senza presupposti né resti, dell’autonomia assoluta, implica un sovraccarico, un surplus di investimento metaforico, sulla capacità di autonomia del naturale-umano. Tale fabbisogno che impone un plusvalore è ancora una volta una questione teologico-politica, seppure nella forma della produzione di “assoluti” presuntamente naturali, anti-teologico-metafisici. Non si esce dalle questioni di legittimità. Ma, chiediamoci, l’immanenza assoluta è davvero in grado di render conto di se stessa, di essere semplice distillatrice di senso dinamico e auto-riferito integralmente al soggetto, di laica *curiositas*, preservandosi dalla riduzione nichilista? Quel soggetto che si autorappresenta come fondatore può certamente inventare l’inedito. Ma se tale creatività si ritorce contro il soggetto portatore di senso, in quanto catturato dai fantasmi postmoderni dell’individualismo sradicato, quella forza produttiva si risolve in creazione del nulla, desertificazione politica. Gli “assoluti” in cui le società, anche le più secolarizzate, credono sono il più delle volte insaputi e invisibili. Nondimeno, operano come potenze pervasive, che sole possono disvelare il segreto del potere che legittimano. Ciò è vero anche al tempo dell’antipolitica neoliberale. Fare del nulla un assoluto comporta un duplice prezzo: l’esplosione di una carica di negatività immediata, di violenza e distruttività, che non si lascia mettere in forma; l’opacizzazione moralistica, mistificatoria, dei rapporti

di potere. In cosa credono le nostre umbratili società d'Occidente? Forse nell'umanità che si legittima da sola, impoliticamente, al di fuori di ogni contesto e appartenenza (cioè negli usi politico-polemici, per quanto dissimulati, dell'umanità e della sua presunta unificazione). Nella salute del corpo, e nella salvezza come mera sopravvivenza fisica (anche a scapito della libertà, del rispetto della dignità della persona e del lavoro, dello sdoganamento del principio di discriminazione, della liquidazione della nozione stessa di vita qualificata in relazione, cioè politica). La domanda più grave è dunque: quanto sono disposte a sacrificare, per questa fede disperata, senza affidamento? Forse tutto. Nelle emergenze trasformate in "nuova normalità" che stiamo vivendo da almeno un ventennio purtroppo abbiamo cominciato a sperimentarlo, odiosamente. I prezzi che gli assoluti antipolitici, appiattiti sull'intrascendibilità dell'immanenza globalista, fanno pagare rischiano di essere sempre più insostenibili e di inusitata pericolosità, fino alla totalizzazione della violenza e dell'ostilità. La via di una rilegittimazione del lascito etico-politico e civile-costituzionale del Moderno passa per la sua sottrazione al fondamentalismo dell'assenza di presupposti politici dell'umano.

Geminello Preterossi

INTRODUZIONE

1. Fin dalla sua prima apparizione, *La legittimità dell'età moderna* (*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) di Hans Blumenberg non ha cessato di interrogare le categorie che hanno nutrito il dibattito filosofico nel secondo Novecento. Tutt'altro che ascrivibile a una crisi stagnante dei contenuti teologici della tradizione, né tantomeno a una loro metamorfosi, il passaggio dall'antico al moderno si gioca per il filosofo tedesco sul piano dell'autoaffermazione di un'epoca radicalmente «nuova» (*Neuzeit*). E tuttavia, quanto più i pensatori moderni rivendicano una discontinuità assoluta rispetto al passato, tanto più ne ricevono problemi irrisolti, collocandoli in nuovi orizzonti di senso.

Se da una parte è il problema della secolarizzazione a costituire il centro polemico dell'opera di Blumenberg, dall'altra essa ci interroga, come in un riflesso, sullo statuto degli usi e delle “rioccupazioni” della stessa storia della filosofia. Pensando la modernità come “autolegittimazione”, nei termini di una

rottura della continuità storica e temporale, uno scarto con ciò che la precede – ancora, come l’accesso attraverso una «soglia epocale» (*Epochenschwelle*) che conduce a una fase del tutto nuova della storia occidentale –, Blumenberg non sembra affatto discostarsi dalla tipica «autobiografia dei moderni», intendendoli non come fonti problematiche da interrogare, ma come portatori di una rappresentazione comunemente e implicitamente assunta di ciò che, ancora oggi, è possibile definire “moderno”.

Come pensare allora, in questa prospettiva, il rapporto tra antichità e modernità, *Altertum* e *Neuzeit*, senza ricadere in un’eterna *Querelle des Anciens et des Modernes*? In che misura il moderno opera una cesura con l’antico e come è possibile configurare ancora un rapporto in assenza di continuità? La condanna della secolarizzazione, che segna il presupposto dell’opera di Blumenberg, intesa come «categoria del torto storico»¹ a discapito del moderno, non lascia adito a soluzioni intermedie: la modernità, in quanto tempo della *novitas*, avrebbe non solo fondato una *nova aetas*, ma situato strategicamente la stessa categoria di novità, insieme idea regolatrice e *modus operandi* dell’uomo moderno.

2. La questione oggetto del presente volume, la modernità come problema teoretico e storiografico, prende origine da un seminario su *La legittimità dell’età moderna* svoltosi a Napoli nel maggio del

¹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe* (1988), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2016, p. 9; ed. it. *La legittimità dell’età moderna*, trad. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, p. 7.

2019 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. La riflessione, cui hanno contribuito ricercatori allora borsisti dell'Istituto, si è estesa negli ultimi due anni, arricchendosi anche del confronto diretto con i materiali del dibattito, inaugurato dall'opera di Blumenberg, sul concetto di secolarizzazione.

Che cosa può ancora dirci, oggi, *La legittimità dell'età moderna*? Si ha l'impressione che l'opera di Blumenberg abbia consumato la propria gestazione e sia divenuta pienamente leggibile soltanto nel nostro tempo. Se essa infatti contiene un'apologia dell'età moderna, appare evidente come il nostro tempo pretenda – senza forse mai riuscire davvero nei suoi intenti – di collocarsi nella dimensione della sua fine, vale a dire in un'ostentata postmodernità con le sue relative post-secolarizzazioni. Assistiamo, in un certo senso, a una fine dilazionata del moderno che, coincidente con la stagnazione della crisi epocale dei concetti della tradizione, non riesce veramente a finire e, per così dire, a chiudere con esso. È come se, sul campo della liquidazione della teologia politica, si misurasse oggi il fallimento più evidente delle pretese autofondative del moderno: non solamente i vincoli religiosi e i significanti teologici tendono a riemergere nel cuore dei paesi più industrializzati – la cosiddetta «desecolarizzazione» –, ma la profezia löwithiana di una sostituzione integrale dei contenuti teologici con quelli scientifici sembra registrare nel nostro tempo la propria acme. Ciò che un tempo rappresentava la teologia nei confronti della politica sembra essere stato sostituito dalla scienza e dalla tecnica, le quali, in una posizione di contenuto secolarizzato di secondo grado, ne hanno assunto le forme.

Scopo del volume è analizzare i lasciti e i limiti

dell'interpretazione di Blumenberg, indagando la sua ricaduta nella comprensione del nostro tempo; sul piano storico-filosofico, esso si propone di riflettere su che cosa sia veramente in questione nella definizione dell'età moderna come «legittima»; se piuttosto, come sostiene Carl Schmitt nella sua critica², non si abbia a che fare con una “legalità”, un positivismo giuridico operante sul piano storico. Si tratta in altri termini di ricostruire, in controluce, in che modo Blumenberg concepisca la forma stessa del divenire storico, se sia possibile concepire qualcosa come un legato o una tradizione, o se l'interruzione e l'abbandono non rappresentino la quintessenza dell'essere storico. E infine, occorre interrogarsi su quale sia il ruolo della memoria storica nella filosofia di Blumenberg e in che modo egli adoperi, manipoli e, a sua volta, «rioccupi» il materiale storico del pensiero, ovvero ciò che è comunemente definito la “storia della filosofia”.

3. È davvero possibile, come sembra suggerire Blumenberg, fare a meno della categoria di secolarizzazione? L'esigenza di liberare il moderno dall'ombra della secolarizzazione, cioè dall'idea di una “sostanza” teologica che continua a operare sottotraccia nel moderno, ha certo il merito di non ridurre il pensiero storico a quello della filosofia della storia e della teologia cristiana. Tuttavia, ciò che Blumenberg vi sostituisce – l'idea di una storicità “funzionale”, cioè di un'eredità di domande irrisolte assunte di epoca in

² Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, pp. 109 sgg.

epoca da nuovi sistemi teorici – finisce suo malgrado per rappresentare, come è stato notato, la proiezione sul piano storico di «un'unica sostanza, che è quella dell'autoaffermazione dell'uomo della *Neuzeit*»³. Sostituire il meccanismo della secolarizzazione con quello di una relazione storica funzionale tra epoche corre cioè il rischio di assolutizzare un'unica figura, la quale, del resto, non è esente da un'impronta teologica: quella dell'*homo faber*, che costruisce ogni volta *ex novo* la propria storia.

Se una critica alla categoria di secolarizzazione è, tuttavia, ancora possibile, ciò forse solo a partire da una ricollocazione degli stessi contenuti teologici. Molti concetti moderni trovano infatti la loro origine in un orizzonte di senso antecedente la storia cristiana, e subiscono una riformulazione che precede quella operata dalla modernità. Le categorie secolarizzate della teologia cristiana, che per Schmitt costituiscono le fondamenta dei concetti giuridici e politici moderni, recano un'impronta lessicale e concettuale precedente ai loro usi teologici, rintracciabili nell'ambito del diritto romano, della letteratura e del teatro greco-latino, delle religioni pagane. Se il concetto hobbesiano di *Artificial Person* rinvia, ad esempio, a quello della *Persona* trinitaria, questo stesso concetto rimanda, a sua volta, al termine latino ed etrusco per la maschera teatrale (*persona*, *phersuna*). Il linguaggio e i concetti secolarizzati della teologia cristiana sono, cioè, essi stessi soggetti a un processo, spesso inconsapevole, di trasposizione, che precede quello compiuto dalla modernità.

³ G. Carchia, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, *infra*, pp. 307-313.

Una critica siffatta potrebbe, peraltro, ridimensionare lo stesso primato del moderno come soglia decisiva, nonché l'idea filosofico-storica di uno sviluppo progressivo delle idee, suggerendo come antico e moderno si compenetrino al di là di ogni «soglia epocale», come il passato non cessi di passare nel presente e il presente non cessi di gettare la propria ombra su ciò che, in esso, sta passando.

Studi

Gli studi che compongono il volume sono raggruppati in due sezioni. I saggi contenuti nella prima sezione, *Per una critica della filosofia della storia*, gravitano attorno alle categorie teoriche e linguistiche elaborate da Blumenberg, sia operandone una critica, sia valutandone la rilevanza contemporanea, a partire da prospettive plurali, non sempre convergenti, al fine di problematizzare i principali nuclei concettuali dell'opera.

Nel saggio *Legittimità della secolarizzazione*, Elenio Cicchini analizza l'operazione di sostituzione, ereditata da Cassirer, del concetto di sostanza con quello di funzione, trasferito sul piano della filosofia della storia. In questa prospettiva, la nozione di secolarizzazione si rileva particolarmente problematica. Attraverso l'introduzione della metafora quale implicito dispositivo linguistico operante nelle teorie della secolarizzazione, Blumenberg riconduce la teologia politica a una metaforica teologica, cioè a un uso meramente retorico dei concetti teologici. Un confronto tra le formulazioni della categoria di secolarizzazione in Schmitt e Löwith rivela infine la

parzialità della posizione polemica di Blumenberg ai loro riguardi.

Anche il saggio di Leonard Mazzone, *Per una metacritica della modernità*, analizza la critica di Blumenberg alla categoria di secolarizzazione e ai suoi derivati concettuali, nonché la nozione alternativa di “rioccupazione” (*Umsetzung*), passando attraverso le «svolte epocali» che scandiscono le diverse immagini del mondo. A partire da questa ricostruzione complessiva della struttura del testo, Mazzone chiarisce come l’obiettivo programmatico dell’opera consista nello sviluppo di una “metacritica della razionalità moderna”, tesa a sviluppare un’ipotesi alternativa tanto al trionfalismo auto-celebrativo della modernità (in particolare l’Illuminismo), quanto al conservatorismo disfattista delle teorie della secolarizzazione.

Nel saggio «*Tutto ciò che l’uomo si prese e si diede*». *Storia, ragione e uomo ne La legittimità dell’età moderna*, Guglielmo Califano riprende l’esame di quella che Blumenberg definisce una “concezione sostanzialista della storia”, contrapposta ora al suo metodo, che pretende, invece, di essere propriamente storico. Tra le numerose categorie che si intrecciano nella definizione di questo metodo giocano un ruolo rilevante le due nozioni di “ragione” e di “epoca”, fondamentali per la riflessione della filosofia classica tedesca, e in particolare per la sua filosofia della storia. È in questo contesto teorico che si inquadra il confronto, spesso implicito ma non per questo irrilevante, di Blumenberg con Kant, Schiller e Hegel.

Chiude la sezione il saggio di Giacomo Pezzano, *Figli illegittimi. Modernità, novità e storia a partire da Blumenberg*, teso a fare emergere l’infrastruttura filosofico-metodologica dell’opera, problematizzan-

do il nesso tra modernità e novità che l'attraversa. Pezzano ricostruisce, da un lato, le categorie attraverso cui Blumenberg concepisce lo statuto di un'epoca storica e il rapporto tra le epoche, passando in rassegna concetti come "novità", "problemi/soluzioni", "eccesso di aspettative", "rioccupazione"; dall'altro, evidenzia le criticità del metodo, insistendo sulle polarità "spazialità/temporalità", "concettualità/inconcettualità", "linearità/non-linearità" e "storicità/transistoricità".

I saggi contenuti nella seconda sezione, *Usi e rioccupazioni della storia della filosofia*, ricostruiscono e problematizzano il ricorso di Blumenberg agli autori e alle filosofie di cui si serve ne *La legittimità* per avvalorare la tesi di una modernità autofondata. Si tratta, non da ultimo, di vagliare fino a che punto gli autori mobilitati da Blumenberg possano essere effettivamente considerati alla stregua di fonti, in un senso tecnico e in una prospettiva storico-filosofica; o se questi non rappresentino, piuttosto, strumenti di una riflessione teoretica, slegati da una ricostruzione propriamente filologica.

Il saggio che apre la sezione, *Appunti su Blumenberg e lo scetticismo antico*, di Marco Donato, analizza la lettura che Blumenberg propone, nella terza parte de *La legittimità*, dello scetticismo di età antica, evidenziandone il retroterra storico-filosofico e osservandone la funzione nel progetto dell'opera. Donato evidenzia come l'interesse di Blumenberg per il tema non sia isolato alla sola *Legittimità*, ma sia già presente nei *Paradigmi per una metaforologia* (1960): è qui che, con la metafora della "verisimiglianza", Blumenberg introduceva il lettore alla sua

interpretazione della scepsi accademica, negli stessi anni in cui, a Gießen, seguiva la dissertazione dottorale di M. Hossenfelder su Sesto Empirico.

Il saggio di Ludovico Battista, *Blumenberg in controluce. L'apocalittica come chiave di lettura della Legittimità dell'età moderna*, prende le mosse da una decostruzione dell'interpretazione blumenberghiana della "gnosi" con riferimento a Marcione. Nucleo teorico decisivo per il rapporto tra cristianesimo e modernità, essa è capace di illuminare il nesso tra dualismo marcionita, quello propriamente gnostico, e la nascente storia dell'ortodossia cristiana, in particolare paolino-agostiniana. In alternativa alla gnosi, Battista introduce la categoria di apocalittica: non semplice tradizione letteraria, ma vera e propria *ideologia*, ossia variante ideologico-religiosa minoritaria del giudaismo antico, in grado d'illuminare la trama operante al fondo de *La legittimità*.

Il saggio di Giulio Gisondi, *Tempo e storia nel Bruno di Blumenberg*, analizza la critica, sviluppata nell'ultimo capitolo dell'opera, delle nozioni di tempo e storia elaborate da Giordano Bruno. A partire dal giudizio sulla pre-modernità del Nolano, lo studio ripercorre alcune fondamentali questioni ontologiche e fisico-cosmologiche della filosofia bruniana, in parte assenti o minori nella ricostruzione blumenberghiana. Dalla definizione bruniana di essere e di tempo, alla riformulazione della dottrina atomista, al problema del moto e della *vicissitudine*, Gisondi evidenzia quanto il giudizio di Blumenberg trascenda l'effettiva analisi storico-filosofica della fonte. Ciò costituisce lo spunto per un'interrogazione problematica sul metodo d'indagine storico-filosofico e per una critica della modernità quale categoria storiografica neutra.

Chiude la sezione il saggio di Iacopo Chiaravalli, *Oltre il genio maligno. Blumenberg, Descartes e l'autorealizzazione umana*, volto a problematizzare l'interpretazione di Descartes nell'opera di Blumenberg. Se, da un lato, questa risulta funzionale all'idea di una revisione della storia dell'autoaffermazione umana nella modernità, dall'altro soccombe allo stereotipo secondo cui l'opera cartesiana sarebbe intimamente contraddittoria. L'ipotesi è che solo una considerazione unitaria del pensiero di Descartes consenta una comprensione alternativa della filosofia moderna. Con Descartes, la scoperta della dimensione mentale come dispositivo di piena realizzazione delle capacità umane interrompe la tradizione di un sapere fine a se stesso, e della *curiositas* come motore di ogni conoscere.

Testi

Agli studi critici e di commento dell'opera si aggiunge in appendice un archivio ragionato della controversia sulla secolarizzazione che la pubblicazione de *La legittimità* avviò in Germania negli anni '60 e che, come sosteneva Hermann Lübbe, era destinata a inaugurare un cantiere senza fine. Si tratta di materiali per la maggior parte inediti in traduzione italiana, o di ristampe di testi già editi in passato ma di difficile reperibilità. In particolare, l'appendice raccoglie la traduzione inedita delle trascrizioni del seminario sulla secolarizzazione tenuto da Jacob Taubes nel semestre invernale '67/68, a cui seguono le celebri recensioni a *La legittimità* di Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith e Reinhart Koselleck, e la ristampa di un

saggio di Gianni Carchia sul concetto di secolarizzazione. Chiudono l'appendice tre saggi, più recenti, di Jean-François Kérvegan, Jean-Claude Monod e Marcel Gauchet, dedicati alle differenti declinazioni del concetto di secolarizzazione da Schmitt a Kelsen, da Löwith a Blumenberg.

Elenio Cicchini, Giulio Gisondi

I.

PER UNA CRITICA
DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA

LEGITTIMITÀ DELLA SECOLARIZZAZIONE

Elenio Cicchini

*Man hört nur die Fragen,
auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden.*

Si odono solamente le domande
per le quali si è in condizione di trovare una risposta.

F. Nietzsche, *La gaia scienza*

1. Ernst Cassirer pubblica a Berlino, nel 1910, la monografia *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (*Concetto di sostanza e concetto di funzione. Indagini sulle questioni fondamentali di critica della conoscenza*). Alla formazione astratta del concetto come sostanza, la quale produce un'unità generica a partire dal molteplice, Cassirer oppone una formazione dei concetti che tenga conto delle funzioni ogni volta implicate nel processo di sintesi del molteplice: «ciascuna funzione rappresenta una regola, la quale, in virtù dei valori che può assumere la sua variabile, contiene in sé tutti i singoli casi per i quali vale»¹. La distinzione fra sostanza e funzione, qui introdotta da Cassirer, era destinata a valicare ben presto l'ambito dell'epistemologia.

¹ M.W. Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, Leopold Voss, Leipzig 1851, p. 22, cit. in E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin 1920, p. 27.

L'occasione per misurare la validità del concetto di funzione come categoria della riflessione non più solo epistemologica, ma storica, si presenta quando, in un congresso tenuto a Münster nel 1962 sul tema del progresso (*Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*), Hans Blumenberg relaziona sulla nozione, tanto dibattuta quanto controversa, di "secolarizzazione". La conferenza *Säkularisation. Kritik einer Kategorie der Illegitimität* (*Secolarizzazione. Critica di una categoria dell'illegittimità*) contiene tutti gli elementi che confluiranno, qualche anno più tardi, nella stesura della prima parte di *Die Legitimität der Neuzeit* (*La legittimità dell'età moderna*, 1966).

Se il fine più immediato della critica di Blumenberg è quello di ammonire contro l'uso improprio, nell'ambito della filosofia della storia e della filosofia politica, della nozione originariamente giuridica di *saecularisatio* (il passaggio di un bene dal dominio ecclesiastico a quello civile), ciò che, a ben vedere, l'autore in ultima istanza si propone è la dissoluzione della stessa categoria di sostanza, di cui la nozione di secolarizzazione non rappresenterebbe altro che la proiezione sul piano della filosofia della storia:

Solamente laddove la categoria di sostanza [– così nelle pagine introduttive –] domina la comprensione storica possono darsi ripetizioni, sovrapposizioni e dissociazioni, ma anche travestimenti e discoperte².

² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe* (1988), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2016, p. 17; ed. it. *La legittimità dell'età moderna*, trad. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, p. 15 (trad. rivista).

L'affermazione può essere interpolata: solamente laddove la categoria di sostanza domina la comprensione storica può darsi la nozione di secolarizzazione. Per converso, si tratterebbe ora di pensare il divenire storico di un concetto come la variabile di una determinata funzione.

2. La sostituzione della categoria storica di funzione a quella di sostanza non può che emergere da una critica del teorema della secolarizzazione, nei cui termini un contenuto squisitamente teologico si tramanda e soggiace in latenza, *eadem substantia*, nelle forme di un concetto apparentemente mondano:

considero il teorema della secolarizzazione come un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia³.

Obiettivo polemico di Blumenberg sono le tesi esposte da Carl Schmitt in *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (Teologia politica. Quattro capitoli per la dottrina della sovranità, 1922) e da Karl Löwith in *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949). Il gesto che il primo compie nella sfera della teoria giuridico-politica viene replicato dal secondo nell'ambito della filosofia della storia.

Secondo la celebre formula di Schmitt – «tutti i concetti pregnanti della dottrina moderna dello Stato sono concetti teologici secolarizzati [*säkularisierte*

³ Ivi, p. 37; trad. it. cit., p. 35.

theologische Begriffe]]»⁴ –, l'elaborazione del concetto moderno di sovranità è ottenuta attraverso il raffronto con la tradizione teologica e il continuo ricorso al suo patrimonio espressivo. In questo senso, il principe di Bodin e il Leviatano di Hobbes sono collocabili nell'orizzonte della dottrina nominalistica della *potentia absoluta Dei*, mentre il razionalismo politico del XVII e XVIII secolo costituisce il prolungamento, o l'«effetto» (*Nachwirkung*)⁵, della religione naturale del deismo, la quale esclude il miracolo «allo stesso modo in cui» (*ebenso wie*)⁶ la dottrina politica esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico.

Quella di Schmitt rappresenta per Blumenberg «la forma più solida del teorema della secolarizzazione»⁷: la prestazione essenziale del moderno, che per l'autore di *Teologia politica* consiste in una «politicizzazione di concetti teologici»⁸, viene interpretata da Blumenberg nei termini di una «estrazione di sostanza» (*Substanzentzug*)⁹, il contenuto teologico essendo sottratto al proprio ambito di pertinenza-partenza e allocato nella sfera politica a quello estranea.

Oltre alla teologia politica, è contro l'interpretazione löwithiana del concetto di storia che Blumenberg polemizza. Tutt'altro che autonoma, la

⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 2015, p. 43.

⁵ Ivi, p. 53.

⁶ Ivi, p. 43.

⁷ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 102; trad. it. cit., p. 97 (trad. rivista).

⁸ C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 51.

⁹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 106; trad. it. cit., p. 101 (trad. rivista).

coscienza storica dei moderni sorge per Löwith dal «declassamento» delle nozioni teologiche di provvidenza e giudizio universale sul piano della storia del mondo (*degrading sacred history*), il quale viene «innalzato (*exalting*) sul piano del primo»¹⁰. Il postulato hegeliano di un principio immanente di sviluppo dello spirito teso a un proprio compimento avrebbe così ereditato dalla teologia medievale, rielaborandone la forma, la sostanza di una storia cristiana della salvezza. È in questa stessa prospettiva che Reinhart Koselleck può argomentare, nell'introduzione a *Krise und Kritik* (1959), che

la religione cristiana [...] preparò col suo andare in frantumi l'eredità della storia della salvezza [*stellte... das heilsgeschichtliche Erbe bereit*], la quale fu presa in carico [*übernommen*] nei modi più disparati dalla visione del mondo indirizzata al futuro. È noto il processo della secolarizzazione, mediante cui l'escatologia venne traspota [*transponiert*] in una storia progressiva¹¹;

e Rudolf Bultmann può parlare della concezione teologica della storia kantiana come di «una secolarizzazione moralistica della teologia cristiana della storia e della sua escatologia», e affermare che con Hegel «la storia della salvezza viene proiettata sul piano della storia-del-mondo [*the history of salvation is projected on to the level of world-history*],

¹⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago-London 1949, p. 59.

¹¹ R. Koselleck, *Krise und Kritik. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, p. 7.

mentre il *Manifesto Comunista* del 1848 sarebbe «un messaggio messianico, [...] un'escatologia secolarizzata»¹².

Al pari della sua frequenza, nota Blumenberg, l'efficacia del teorema della secolarizzazione sembra essere divenuta ben presto «illimitata»¹³. Se l'etica del lavoro celerebbe, dietro il velo della produzione, l'impronta dell'ascesi, la figura moderna di una certezza scientifica è pensata come una riformulazione del dogma della salvezza dell'anima – una sua riaffermazione, dunque, sotto mentite spoglie. In questa prospettiva – può dappresso ironizzare Blumenberg –, lo scienziato rappresenta la deformazione del tipo dell'iniziato ai misteri, il dandy appare come «un discendente» del santo cristiano, e gli esami universitari sono una «variante secolare» dell'Inquisizione¹⁴.

“Variante” (*Variante*), “metamorfosi” (*Umwandlung*), “assunzione” (*Übernahme*), “ripetizione” (*Wiederholung*), “straniamento” (*Entfremdung*), *détour* – è nell'intento di precisare la forma di relazione che per essa è in gioco che la secolarizzazione si svela, agli occhi di Blumenberg, come la figura esemplare dell'operatività sul piano della storia della categoria ontologica di sostanza:

[...] metamorfosi, deformazione, trasferimento in nuove funzioni permanendo identica una sostanza costante. Senza una tale identità sostanziale non si

¹² R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1957, pp. 67-69.

¹³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 20; trad. it. cit., p. 19.

¹⁴ Ivi, pp. 19-23; trad. it. cit., pp. 19-22.

potrebbe attribuire al discorso di rimodellamento e trasformazione alcun senso¹⁵.

E ancora:

lo straniamento di una sostanza storica rispetto alla propria origine, che essa continua a portare con sé solo come dimensione di senso nascosta¹⁶.

I contenuti teologici, precisa Thomas Luckmann in una definizione di secolarizzazione che Blumenberg considera «esemplare», non si *dissolvono* affatto («ist nicht als ein Prozess der Auflösung»), ma si *trasformano* («sondern als eine Verwandlung»)¹⁷: un certo precipitato (“provvidenza”, *potentia absoluta Dei*, “ascesi”, “grazia”, etc.) giace indissolubilmente a fondo e si trasmette di epoca in epoca, mutando solamente di forma.

È in tal senso che la cosiddetta *Neuzeit* (l’età moderna o, alla lettera, “tempo del nuovo”) finisce per essere una mera riproposizione di vecchie sostanze teologiche, le sue pretese di *novitas* smascherandosi come «illegittime»¹⁸. L’autore può così definire la secolarizzazione come una «categoria del torto storico [*geschichtlichen Unrechts*]]»¹⁹ – torto inflitto a scapito

¹⁵ Ivi, p. 24; trad. it. cit., pp. 22-23 (trad. rivista).

¹⁶ Ivi, p. 26; trad. it. cit., p. 24.

¹⁷ Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person, und Weltanschauung*, Rombach, Freiburg i. B. 1963, p. 201, cit. in H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 23; trad. it. cit., p. 22 (corsivi miei).

¹⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 25; trad. it. cit., p. 24.

¹⁹ Ivi, p. 9; trad. it. cit., p. 7.

dell'evo moderno, di cui il libro si prefigge di recitare l'apologia.

3. Non si comprende la reale portata della critica blumenberghiana al teorema della secolarizzazione se non si considera la propugnata legittimità del moderno come una forma speciale di legittimità dello stesso divenire storico. Non è infatti tanto, o non solo, la speciale legittimità della *Neuzeit* – l'«autocomprensione» e l'«autoaffermazione»²⁰, nell'orizzonte di esigenze lasciate in sospeso dal nominalismo tardo-medioevale, di una coscienza storica e un metodo scientifico autonomi – ciò che preme a Blumenberg mostrare, bensì la stessa trasmissione del sapere a doversi presentare come una successione di autolegittimazioni e legittimità.

Non più la continuità, ma la *discontinuità* (l'interruzione di una trasmissione di contenuti di conoscenze) si tratterebbe ora di pensare come motore della storia. Solo tale discontinuità può infatti liberare il pensiero moderno dall'accusa di usurpazione delle altrui pregresse sostanze. Liberato il campo dall'idea – propria di una sostanza in movimento – di uno sviluppo omogeneo e lineare dei concetti, si tratta di pensare la loro trasmissione storica nella tutt'altro che scontata forma di una «esigenza» (*Wissensbedürfnis*, *Bedürfnisrest*)²¹, cui si viene a capo o si viene meno, a seconda dei mezzi teorici volta per volta impiegati.

È opportuno soffermarsi sull'architettura del metodo storico blumenberghiano. Come ogni *sostanza* marca la propria *identità*, così ogni *esigenza* riman-

²⁰ Ivi, pp. 43-44; trad. it. cit., pp. 40-41.

²¹ Ivi, pp. 74-75; trad. it. cit., pp. 70-71.

da a qualcosa come una *funzione*. Siamo tornati sul terreno della critica al concetto di sostanza mossa da Cassirer. Scrive Blumenberg:

contenuti del tutto eterogenei assumono le stesse funzioni in determinate posizioni del sistema di significazione del sé e del mondo²².

Lo spazio attraverso cui determinati contenuti di sapere si storicizzano non è più concepito come un continuum, un nesso causa-effetto, ma come una relazione tra insiemi in dipendenza *funzionale*: ciascun contenuto rappresenta la grandezza, o il vettore, di un determinato insieme associato alla grandezza di un altro insieme. Così, il gradiente-contenuto “progresso” nel sistema della filosofia moderna sarebbe in funzione del gradiente-contenuto “provvidenza” nel sistema della teologia medioevale. Le due grandezze condividerebbero, cioè, la medesima funzione, senza tuttavia cessare punto di essere eterogenee, inerenti a due insiemi (due epoche) di valori e mezzi fermamente distinti.

È in tal senso che Blumenberg può contrapporre il concetto di «trasposizione», inteso come forma del movimento di una sostanza storica, a quello di «rioccupazione»:

Ciò che è davvero in questione nel processo interpretato come “secolarizzazione” non è la trasposizione [*Umsetzung*] di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare, bensì la rioccupazione [*Umbesetzung*] di posizioni divenute vacan-

²² Ivi, p. 74; trad. it. cit., p. 70 (trad. rivista).

ti da parte di risposte che, per effetto delle domande cui si riferiscono, non poterono essere scartate²³.

Per chiarire la propria idea Blumenberg ricorre – ed è forse sintomatico di una concezione funzionale della storia – a una metafora tratta dal gergo della finanza: ciascuna teoria o «sistema di interpretazione del sé e del mondo» immette determinati «titoli nell'economia delle esigenze di sapere dell'uomo», i quali creano delle aspettative [*erwarteten Aussagen*] per una ricapitalizzazione in un nuovo sistema-mercato delle conoscenze²⁴. Filone d'Alessandria e i Padri antenicieni, ad esempio, avrebbero rioccupato, *umbesetzt*, le questioni poste dalla cosmologia greca attraverso

²³ Ivi, p. 75; trad. it. cit., p. 71 (trad. rivista). Bruno Argenton ha tradotto il tedesco *Umbesetzung* con «rimaneggiamento» («*Rimaneggiamenti*», in H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 47-66). Segue questa proposta Ottavia Nicolini (H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, a cura di A. Schmitz, M. Lepper, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 67). Cesare Marelli traduce «nuova occupazione» (*La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 71). Il traduttore spagnolo Pedro Madrigal adopera *sustitución* (*La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia 2008, p. 71), mentre l'edizione francese ha *réinvestissement* (*La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Gallimard, Paris 1999, p. 75). Il vocabolo, deverbale del composto *umbesetzen*, si utilizza, con particolare riferimento al lessico teatrale e amministrativo, per descrivere il rimpiazzamento di una persona con un'altra che occupi lo stesso posto, ruolo o funzione. Nella *Berliner Zeitung* del 6 luglio 1948 si legge: «La *Umbesetzung* del protagonista nella 50esima rappresentazione del dramma di Shakespeare al Deutsches Theater apporta una modifica essenziale nella caratterizzazione dell'eroe».

²⁴ Ivi, p. 74; trad. it. cit., p. 70 (trad. rivista).

l'impiego di figure bibliche equivalenti (il *logos* del Dio biblico non è lo stesso del demiurgo platonico, ma ne rimpiazza il posto e la funzione nell'ottica di una dottrina della creazione). Allo stesso modo, lo sforzo di chiarire in termini pienamente razionali le questioni che la teologia cristiana aveva risolto in modo trascendente dovette portare al superamento di una vera e propria soglia epocale, così come la radicalità del dubbio cartesiano avrebbe introdotto una inestinguibile «richiesta di certezza» (*Forderung nach Gewißheit*), destinata a trasmettersi alla scienza moderna²⁵.

Di un determinato contenuto di sapere, ciò che allora, nella prospettiva del suo divenire storico, realmente interessa è la «pressione problematica» (*Problemdruck*) da quello esercitata, ossia il carico di domande in «eccedenza» (*Überhang der Fragen*) lasciate irrisolte²⁶. Pressione, il cui possibile allentamento è preso in carico da nuovi contenuti di risposta – nuovi, circostanziali, semantemi, sino all'estinguersi della stessa esigenza.

Se per Blumenberg, dunque, la storia del pensiero consiste in una rioccupazione di luoghi funzionali, la storicità della storia, lo stesso essere storico del pensiero, sembra piuttosto consistere nell'emersione di un'esigenza sospesa, un *Bedürfnis* che resti tale e in quanto tale possa essere rioccupato (la *Umbesetzbarkeit*, la rimpiazzabilità o rioccupabilità di posti-funzione come storicità dell'essere storico).

4. Nel 1960, due anni prima della conferenza sulla *Säkularisation*, Erich Rothacker pubblica nella rivista *Archiv für Begriffsgeschichte* lo scritto di

²⁵ Ivi, p. 75; trad. it. cit., p. 70 (trad. rivista).

²⁶ *Ibidem*; trad. it. cit., p. 71 (trad. rivista).

Blumenberg *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (*Paradigmi per una metaforologia*). Tesi centrale del libro è che il linguaggio, nella sua facoltà di definire il reale, si nutre di una «sfera catalizzatrice» che precede il concetto e che, tuttavia, non è destinata a «trasformarsi e consumarsi» in esso. Questa soglia è delimitata dalla metafora²⁷.

Lungi dal rappresentare un mero strumento retorico (Quint. *Inst.* VIII 6.4), né tantomeno un «rudimento»²⁸ del pensiero argomentativo (il riferimento polemico è al *Discours* di Descartes), la metafora costituisce il terreno su cui si gioca la precomprensione del senso – qualcosa, cioè, che ne indirizza e accompagna ogni costruzione²⁹.

Pertanto, le definizioni classiche di metafora non possono soddisfare l'autore: tanto l'aristotelica, quanto la kantiana, definendo la metafora come il luogo di un rapporto tra generi ovvero concetti, non colgono il suo statuto pre-sostanziale e pre-concettuale³⁰. Recuperando un termine romantico, Blumenberg parlerà, piuttosto, di «metafora assoluta»³¹ come quella me-

²⁷ Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, p. 11. «Il riferimento umano alla realtà [*Wirklichkeitsbezug*]», così Blumenberg in un saggio del 1971, «è sempre indiretto, circostanziale, esitante, selettivo, e soprattutto metaforico [*vor allem metaphorisch*]» (Id., *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* [1971], in Id., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Reclam, Stuttgart 1981, p. 115).

²⁸ Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., p. 10.

²⁹ La metafora circoscrive il «campo che precede la formazione del concetto [*Vorfeld der Begriffsbildung*]» (Id., *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 77).

³⁰ Aristot. *Poet.* 1457b5-10. I. Kant, *Critica del giudizio*, § 59, 35.

³¹ Il filologo romanzo Friedrich aveva coniato nel 1956 la locuzione *absolute Metapher* per designare le immagini irreali

tafora «che non si lascia logicizzare», né trasporre in alcun enunciato³².

Così come la metafora nel suo rapporto col concetto, allo stesso modo anche i *Paradigmi* costituiscono la preconditione per una comprensione autentica della critica al teorema della secolarizzazione. Non è un caso che la tesi dell'illegittimità, espressa nella conferenza del 1962, venga precisata dall'autore, in occasione della rielaborazione del saggio per *La legittimità*, proprio nel senso epistemologico della distinzione fra *metafora* e *concetto*. Se la formazione del concetto di secolarizzazione sottende un lungo processo di precisazione terminologica, che si conclude con l'ingresso del vocabolo nei manuali, essa tuttavia presuppone ciò che l'autore chiama, con una locuzione tratta proprio da *Paradigmi*, una «metafori-

nella lirica moderna, ad esempio «poesia in forma di capra con calzari di legno»: queste metafore dischiudono un mondo «la cui realtà esiste solamente nella lingua» (H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart*, Rowohlt, Hamburg 1956, p. 81).

³² H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit. p. 187. Si definisce «assoluta» quella metafora che «non nasce affatto sul campo del trasferimento [*Übertragung*] [gr. *metaphorē*], e, ciononostante, è destinata a restare del tutto incomprensibile se si abbandona la rappresentazione metaforica» (*ibidem*): essa, piuttosto, «sorge in un vuoto» (ivi, p. 193). Le metafore assolute rispondono a questioni «che non poniamo, bensì troviamo già poste nel fondo dell'esistenza [*Daseinsgrund gestellte*]» (ivi, p. 19). Alla domanda – che cos'è il reale?, ad esempio, il pensiero risponde anzitutto metaforicamente – esso è un *kosmos*, una *polis*, un teatro, un orologio... ogni metafora rappresenta, per ogni pensiero-epoca che vi fa riferimento, un «diagramma» (ivi, p. 108) in grado di dischiudere degli orizzonti di senso che fungono da rappresentazione della totalità e, insieme, modello di orientamento pratico.

ca di fondo» (*Hintergrundmetaphorik*)³³. Blumenberg intende cioè mostrare come il termine tecnico, a partire dalla sfera giuridica di pertinenza, venga *metaforicamente* impiegato nella definizione di processi politici e storico-filosofici attraverso l'individuazione di qualità applicabili a tali ambiti:

l'orientamento in direzione di una metaforica di fondo dell'atto giuridico produce il catalogo delle caratteristiche del processo di espropriazione come linea direttrice per l'applicabilità della categoria di secolarizzazione: identificabilità del bene espropriato, legittimità del suo possesso primario e unilateralità della sua sottrazione³⁴.

L'estensione della sfera giuridica di partenza del lemma *saecularisatio* è così fatta risalire a uno scritto del 1798 dal titolo *Die Vernunft fordert die Säkula-*

³³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 31; trad. it. cit., p. 29 (trad. rivista). Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, cit., pp. 91-92: «Ogni qualvolta ci si presenta un edificio di enunciati speculativi, qualcosa come una interpretazione potrà “sbocciare” non appena ci sia riuscito di penetrare in modo ragionato nell'orizzonte rappresentativo dell'autore, scoprire il suo “trasferimento” [*Übertragung*]. In ciò si distingue l'epigono scolastico dal pensatore genuino: quest'ultimo mantiene vivo il proprio “sistema” nell'orientamento, mentre il procedimento scolastico “sradica” i concetti in una sorta di atomizzazione unilaterale. Saremo in grado di risvegliare questi trasferimenti in gioco nel processo di interpretazione – trasferimenti che possiamo chiamare “metaforica di fondo” (*Hintergrundmetaphorik*) – solo nel margine d'azione di una certa tipologia, soprattutto dove latita una decisione preventiva tra tipi di metafora *contrari*, ad es. la scelta inerente al dualismo di rappresentazioni *organiche* o *meccaniche*».

³⁴ Ivi, p. 32; trad. it. cit., p. 30 (trad. rivista).

risierungen (*La ragione necessita le secolarizzazioni*), ove l'accostamento tra ragione e secolarizzazione consente una prima dislocazione del termine dal suo ambito di riferimento³⁵. Ma è con Karl Marx che il processo metaforico sembra compiere il passo decisivo: nell'introduzione a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843) l'autore stabilisce un'analogia tra l'emancipazione del cittadino e la secolarizzazione dei beni ecclesiastici. In questo quadro, scrive Blumenberg, il termine è oggetto di «un processo trasferibile, analogizzabile, rispetto a “beni” di qualsiasi tipo, per qualunque forma d'intervento»³⁶.

Nelle parole di Hermann Lübbe, che Blumenberg fa proprie, la secolarizzazione è «nient'altro che [...] l'immissione metaforicamente rilevante di contenuti non religiosi in enunciati o sistemi di enunciati religiosamente preformati»³⁷. È in questo senso che la nascita e il successo di qualcosa come una “teologia politica” possono comprendersi solamente a partire da un'omissione del tenore metaforico del concetto di secolarizzazione:

La teologia politica è una teologia metaforica [*metaphorische Theologie*] [...]. La situazione invidiabile nella quale il “teologo politico” si mette grazie allo strumento della secolarizzazione consiste nel fatto che egli trova già costituito [*vorfindet*] il patrimonio delle sue figure, e in tal modo si risparmia il cinismo di una “politica” apertamente “teologica”. [...] Al te-

³⁵ Ivi, p. 28; trad. it. cit., pp. 26-27.

³⁶ Ivi, pp. 28-29; trad. it. cit., p. 27 (trad. rivista).

³⁷ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, München 1965, p. 133.

ologo politico l'ammissione della secolarizzazione fa trovare già pronto ciò che altrimenti avrebbe dovuto inventare da sé [*hätte erfinden müssen*]³⁸.

Il teologo politico non elabora nuove categorie, ma dispone di un inventario metaforico che si limita contestualmente ad applicare. Egli ricorre, ad esempio, per legittimare la logica della sovranità, a un uso metaforico del concetto di "persona" (il Leviatano come *Artificial Person*³⁹) elaborato nella dottrina trinitaria della Persona divina. Allo stesso modo, la filosofia dello Stato di de Maistre non rappresenta affatto «la secolarizzazione della *creatio ex nihilo*», cioè l'operare del dogma della creazione sotto le mentite spoglie del decisionismo sovrano, ma, più semplicemente, «l'interpretazione metaforica della situazione [politica] dopo l'azzeramento rivoluzionario» – il portato, cioè, di una dimensione concettuale metaforicamente già precostituita nonché precostituente⁴⁰.

Nessuna continuità sostanziale lega il contenuto teologico a quello mondano. E tuttavia, le due sfere restano carsicamente connesse da un fondo comune di tipo metaforico, una *Hintergrundmetaphorik*. La violenza sovrana non è la modificazione (quasi *transsubstantiatio*) della nozione scolastica di *potentia absoluta Dei*, ma ne condivide solamente la funzione – cioè il portato metaforico – all'interno di due differenti sistemi-coordinate di pensiero.

³⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 112-13; trad. it. cit., p. 107 (trad. rivista).

³⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 16. Id., *De Cive*, V, 10.

⁴⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 103; trad. it. cit., p. 99.

5. L'acribia filologica con cui Blumenberg liquida il teorema della secolarizzazione è stata ripagata dalle proporzioni, altrettanto «illimitate», in cui sembra essersi riaffermata la sua efficacia nel nostro tempo. Non si tratta più semplicemente, per la critica odierna, di riguadagnarne un uso legittimo, ma, giusta la sua disponibilità, di estenderlo e perfezionarlo, sino a parlare, per le società industriali avanzate, di una ricomparsa di vincoli religiosi e contenuti teologici nei termini di una post- e una de-secolarizzazione⁴¹. Che cosa ha impedito di gettare via il teorema dalla cassetta degli strumenti critici? In che misura la categoria di secolarizzazione può dirsi ancora legittima?

Se la critica di Blumenberg non coglie nel segno è perché essa sposa un fraintendimento essenziale: l'idea secondo cui la secolarizzazione sia la replica sul piano storico di un sostanzialismo altrettanto infondato sul piano ontologico rappresenta, a ben vedere, una *petitio principii*. Blumenberg presuppone, cioè, per il teorema, qualcosa che i suoi stessi fautori si guardano bene dall'attribuirgli.

Solo una *coniunctivis blumenbergensis* può traviare che la nozione di secolarizzazione venga presentata, da Schmitt come da Löwith, nei termini di una sostanza. Richiamando il magistero di Leibniz (*exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus*)⁴²,

⁴¹ Cfr. P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Grand Rapids, Michigan 2005; J. Habermas, *Die Dialektik der Säkularisierung*, «Blätter für deutsche und international Politik», 4 (2008); trad. it. *Perché siamo post-secolari*, «Reset», 108 (2008), pp. 23-32. M. Rosati, K. Stoekl (eds), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Ashgate Publishing, New York 2012.

⁴² G.W. Leibniz, *Nova Methodus*, §§ 4, 5, cit. in C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 44.

e, soprattutto, la lezione dei controrivoluzionari cattolici, Carl Schmitt definisce infatti il rapporto fra concetti teologici e concetti politico-giuridici moderni nei termini di una «analogia sistematica» (*systematische Analogie*). Il «parallelismo» (*Parallele*) tra le due sfere viene in seguito chiarito come una «parentela di metodo» (*methodische Verwandschaft*)⁴³. Non si tratta affatto, cioè, come nella critica di Blumenberg, del mutamento storico di una determinata sostanza. Quando Bonald interpreta il monarca dell'*ancient régime* a partire dalla categoria di teismo, egli non sta sostenendo la mutazione delle qualità del dio in quelle del sovrano, bensì solamente elaborando un metodo di comprensione del presente attraverso un'*analogia storico-funzionale*: «l'identità», così Schmitt in *Politische Romantik*, tra principi religiosi e principi politici, «ha la propria giustificazione nell'*identità metodica* di numerosi concetti teologici e giuridici»⁴⁴. Schmitt non sembra negare, cioè, che i moderni ricorrano a un patrimonio «metaforico» per interpretare, con categorie teologiche, la loro situazione politica – può d'altronde parlare, esattamente negli stessi termini di Blumenberg, espressamente di «funzioni» che vengono «assunte»⁴⁵ da nuove concettualità –, ma, a differenza di quest'ultimo, egli precisa come tale «recupero» (*erholt*) di figure avvenga nelle forme di una relazione analogica – relazione niente affatto peregrina (*Spielelei*), bensì metodologicamente «necessaria»

⁴³ C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., pp. 44-47.

⁴⁴ Id., *Politische Romantik* (1912), Duncker & Humblot, Berlin 2015, p. 70 (corsivo mio).

⁴⁵ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 44.

per la costruzione stessa del moderno⁴⁶. Quella che per Blumenberg si configura come un rimpiazzamento *automatico* di luoghi funzionali attraverso la presa in carico di problematiche irrisolte e la relativa occupazione di «posizioni vacanti» (*leere Stellungen*), appare agli occhi di Schmitt come il puntuale recupero, condizionato dalla specifica situazione in oggetto, di figure teologiche in grado di occupare «posizioni analoghe» (*analoge Stellungen*)⁴⁷ al fenomeno mondano.

Non è d'altronde difficile riconoscere nell'analogia il contenuto implicito di ogni metafora. Se il razionalismo politico moderno viene elaborato attraverso il recupero di metafore teologiche, ciò non accade perché la dottrina della sovranità è pensata come un'evoluzione-trasformazione della sostanza divina. Il sovrano occupa, piuttosto, nei confronti dello stato d'eccezione, lo stesso rapporto che, nell'ambito teologico, intercorre tra il dio e la legge di natura. Vale a dire che il miracolo, per Schmitt, non è lo stato d'eccezione sotto mentite spoglie, ma solamente il suo paradigma teologico – nei suoi termini, l'«immagine metafisica» (*metaphysisches Bild*)⁴⁸ che ne condiziona l'orizzonte interpretativo. Concetto teologico e concetto giuridico-politico non cessano di essere «due»: la «struttura dei concetti metafisici» e quella dei concetti giuridici, «struttura ultima» e «struttura sociale» non si confondono, ma «si accordano» (*übereinstimmen*)⁴⁹. L'«identità» che ne consegue è, pertanto, non una identità sostanziale, ma una identità

⁴⁶ Ivi, pp. 44-45. Id., *Politische Romantik*, cit., p. 70.

⁴⁷ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 51.

⁴⁸ Ivi, p. 50.

⁴⁹ *Ibidem* (corsivo mio).

di rapporti, e in tal senso «strutturale», cioè frutto di un'analogia:

l'immagine metafisica che di sé costruisce una determinata epoca del mondo ha la medesima struttura di ciò che le appare evidente in quanto forma della sua organizzazione politica⁵⁰.

Come è stato argomentato, l'analogia schmittiana non ha a che fare con la scolastica *analogia entis*, che ricondurrebbe il fenomeno mondano a una sostanza divina in qualità di fondamento. Essa va concepita, piuttosto, come un'analogia «non fra sostanze», bensì «fra strutture argomentative [...] in un contesto di assenza di sostanza»⁵¹.

Ma come è possibile allora che Blumenberg, pur riconoscendo lo svoglimento schmittiano del teorema di secolarizzazione mediante il «concetto di analogia strutturale», abbia cionondimeno interpretato la teologia politica nei termini sostanziali e causalistici di un'«affermazione sull'origine di una struttura dall'altra o di entrambe da una forma anteriore [*Vorform*] comune»⁵²? Sembrerebbe che l'autore de *La legittimità*, al fine di eliminare l'ombra di ogni presupposto per un'epoca auto-fondata e auto-legittimantesi qual è la sua *Neuzeit*, abbia dovuto fraintendere il rapporto metodico e analogico in gioco nella secolarizzazione. Non deve stupire, allora, se la sua lettura venga bolla-

⁵⁰ Ivi, p. 50-51.

⁵¹ C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996, p. 430.

⁵² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 104-105; trad. it. cit., p. 100.

ta come un «miscuglio approssimativo»⁵³, e se l'idea di *Umbesetzung* possa infine apparire, agli occhi del teologo politico, del tutto incompatibile con un'epoca pienamente deteologizzata com'è quella prefissata dallo stesso Blumenberg: pur trattandosi di semplici «rioccupazioni di posizioni precedentemente teologiche»⁵⁴, di tali posizioni persisterebbero integre le coordinate, destinate a fornire al razionalismo politico moderno un mezzo per comprendere se stesso⁵⁵.

6. Occorre infine misurare la validità della critica al teorema della secolarizzazione per come esso viene presentato da Karl Löwith. È nelle forme di un «pre-supposto» che, per l'autore di *Meaning in History*, la

⁵³ C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, p. 110: «Il miscuglio approssimativo [*pauschale Vermischung*] delle mie tesi con tutti i possibili, confusi, parallelismi di rappresentazioni religiose, escatologiche e politiche».

⁵⁴ Ivi, p. 124.

⁵⁵ È in questo senso che può essere intesa l'interpretazione del teorema della secolarizzazione proposta da Giorgio Agamben ne *Il Regno e la Gloria*: l'analogia schmittiana «non implica necessariamente una identità di sostanza fra la teologia e il moderno, né una perfetta identità di significato fra i concetti teologici e i concetti politici» (G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 15-16). Recuperando una nozione di Enzo Melandri, il carattere analogico della secolarizzazione viene precisato da Agamben nel senso di una «segnatura», ossia qualcosa che, al pari di un indice, marca ed eccede i concetti politici moderni, rinviandoli a delle nozioni teologiche, senza tuttavia mai significarli. La «trascorsa appartenenza» tra le due sfere si gioca solamente sul piano del segno, il quale disloca e, di riflesso, «orienta [...] l'interpretazione in una certa direzione» (*ibidem*). Cfr. Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 77-78.

teologia medievale influisce sulla filosofia della storia moderna. Il teorema viene in seguito precisato nei termini, apparentemente contraddittori, di una presenza immanente (*religious element in it*) e una «applicazione di principi»⁵⁶. La filosofia della storia, per contro, ricava dalla teologia una qualche «tensione» o «sviluppo di energie»⁵⁷. Ma è nella riflessione su Hegel (la figura centrale del libro) che il processo di secolarizzazione viene designato come una «trasposizione» (*he transposed the Christian expectation*), una «traduzione» (*translate theology into philosophy*) e una «trasformazione»⁵⁸ (sono i termini biasimati da Blumenberg). Come intendere correttamente tale trasferimento? Che cosa, nel passaggio dalla teologia alla filosofia della storia, viene realmente trasferito? In che misura è possibile conciliare la critica di Blumenberg al sostanzialismo a suo dire tipico della secolarizzazione con l'affermazione löwithiana secondo cui «lo schema di una derivazione per la secolarizzazione non può essere equiparato a una determinazione causale omogenea»⁵⁹? Nelle ultime righe del paragrafo dedicato a Hegel, Löwith specifica il processo di secolarizzazione nei termini di una «mescolanza»:

It is a curious mixture of both, degrading sacred history to the level of secular history and exalting the latter to the level of the first⁶⁰.

⁵⁶ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 202.

⁵⁷ Ivi, pp. 202-203.

⁵⁸ Ivi, pp. 57-58.

⁵⁹ Ivi, p. 212: «the scheme of derivation by secularization cannot be equated with a homogeneous causal determination».

⁶⁰ Ivi, p. 59.

Salvezza e storia, teologia e filosofia moderna, non appartengono alla stessa sfera, come se la prima potesse evolvere nella seconda, ma rappresentano, piuttosto, due piani distinti, il primo dei quali viene «declassato» al livello del secondo, che, a sua volta, viene «innalzato» al livello del primo. La storia dei moderni non evolve direttamente, secondo un nesso causale, dall'escatologia dei cristiani (non esiste una sostanza omogenea volontà-di-Dio–spirito-del-mondo), ma ne accoglie le istanze e si offre (saranno gli stessi termini di Blumenberg) come «risposta» da quella «provocata» (*provoking this or that response*)⁶¹.

Non deve allora sorprendere se nella recensione-risposta a *La legittimità* Löwith finisca per concordare col tenore della critica:

la profezia veterotestamentaria e l'escatologia cristiana hanno prodotto un orizzonte problematico e un clima spirituale – in vista della filosofia della storia, un orizzonte del futuro e del compimento a venire – che hanno reso possibile il concetto moderno di storia e il credo nel progresso⁶².

La terminologia è loquace. Che il contenuto teologico non venga semplicemente modificato nella sua sostanza, bensì proiettato sul piano della filosofia, e questa proiezione consista, infine, nella produzione di un «orizzonte problematico» entro cui quella si collo-

⁶¹ Ivi, p. 213.

⁶² K. Löwith, *Rezension von H. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», 15 (1968), 3, pp. 195-201: 198 (riproposta in questo volume, in traduzione italiana, cfr. *infra*, Appendice, pp. 293-305).

ca, è un assunto che sembra inaspettatamente liquidare ogni distanza tra il critico e il criticato.

Così, nel teorema secondo cui il progresso avrebbe secolarizzato la nozione cristiana di provvidenza, nominare la “provvidenza” in luogo del “progresso” non significa stabilire una continuità sostanziale, né solamente, con Schmitt, istituire un rapporto di analogia tra le due coppie:

provvidenza : mondo creato da Dio = progresso :
mondo costruito dall'uomo

tale da definire la provvidenza una metafora e, insieme, il paradigma del progresso.

È come se Löwith, guardandosi, da un lato, dalla necessità strutturale schmittiana, dall'altro, dalle critiche nichiliste di Blumenberg, intendesse precisare come le «posizioni vacanti» occupate dal moderno con le sue autonome costruzioni teoriche non vengano né analogicamente intercettate né rioccupate *ex nihilo* da nuovi punti. Le nozioni di storia e progresso non cessano di appartenere a una dimensione, un «orizzonte» appunto, che viene *esso stesso* «prodotto» dalla profezia e l'escatologia. Detto altrimenti, la storia dei moderni non ha cancellato la teologia, ma, pur avendone liquidato la sostanza, ne ha preso in carico *l'orizzonte* e se ne è intestata *la problematicità*. Così come l'immagine proiettata sullo schermo non può mai essere identica a quella gravata sulla pellicola, allo stesso modo il concetto di futuro non equivale a quello della fine dei tempi (la futurologia non è la *nuova* escatologia), ma ne riproduce solamente una prospettiva.

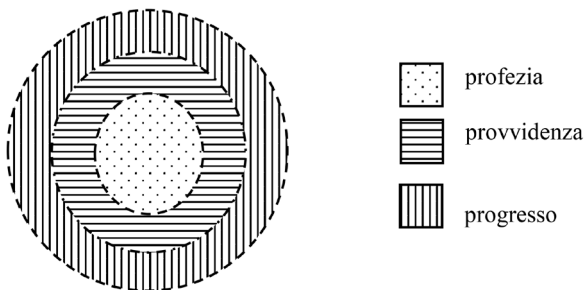
Come ha osservato Marquard, la controversia sulla secolarizzazione tra Blumenberg e Löwith «sembra

essere stata messa in scena esclusivamente per celare come essi siano concordi nel loro fronte comune contro la tradizione dogmatica di provenienza biblica, nonché nel loro sospetto contro la filosofia della storia»⁶³. Più che una critica, quella di Blumenberg appare allora come una smisurata glossa: non le sostanze, bensì le stesse posizioni vacanti, gli orizzonti problematici e le risposte si scoprono, infine, elementi necessari al teorema.

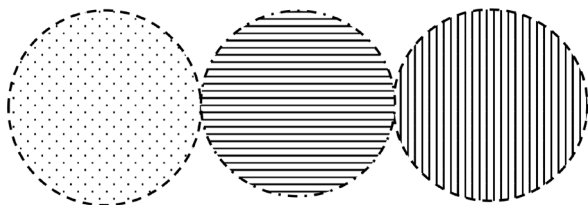
Secolarizzazione sostanziale secondo Blumenberg



Secolarizzazione secondo Löwith



Storicità funzionale secondo Blumenberg



⁶³ O. Marquard, *Mythos und Dogma*, in M. Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, W. Fink, München 1971, p. 530.

PER UNA METACRITICA DELLA MODERNITÀ

Leonard Mazzone

I sistemi di credenze possono essere trasmessi con successo,
se riescono a rendere invisibili i paradossi
da cui traggono la propria forza.

P. Sloterdijk, *Dopo Dio*

1. Introduzione

Al pari di altri capolavori della letteratura filosofica del Novecento, *La legittimità dell'età moderna* può essere qualificata come un testo *a mosaico*: ogni singolo particolare concorre a formare un'immagine d'insieme che può essere colta e apprezzata appieno soltanto da uno sguardo strabico, capace di soffermarsi sui singoli frammenti testuali senza mai perdere di vista il disegno complessivo, ottenuto dalla perfetta combinazione delle loro forme irregolari. Proprio come accade con le arti figurative, ad agevolare la fruizione dell'opera è il titolo prescelto dall'autore: se in termini generali la questione della legittimità può essere posta e compresa solo a seguito della sua contestazione¹, la

¹ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992, p. 67: «Il discorso sulla legittimità dell'età moderna è comprensibile solo nella misura in cui vi è una sua contestazione».

legittimità dell'età moderna passa attraverso un processo di *doppia delegittimazione*: richiede infatti la confutazione della teoria della secolarizzazione, che a sua volta presuppone la delegittimazione della pretesa frattura della ragione moderna rispetto al suo passato.

Al netto di questa esplicita intenzione programmatica, però, Blumenberg non aspira a ottenere la riabilitazione delle accecanti pretese di assoluta autonomia del moderno: al contrario, è al riconoscimento della sua relativa autonomia che punta l'opera. L'obiettivo programmatico del testo potrebbe infatti essere sintetizzato all'insegna del tentativo, molto più ambizioso, di sviluppare una sorta di *metacritica della razionalità moderna*: comprendere le condizioni di possibilità di «costituzione dell'età moderna»² significa imbastire e saggiare un'ipotesi di lettura radicalmente innovativa, proprio perché alternativa tanto al *trionfalismo auto-celebrativo* della modernità – soprattutto della sue versioni illuministiche più orgogliose, che ne fecero un dispositivo concettuale fondato sull'assenza di limiti, sul progresso assoluto e sull'individualismo illimitato³

² Cfr. *ivi*, p. 32.

³ La pretesa dell'inizio assoluto dell'età moderna tramite la filosofia per Blumenberg non può essere più razionale della pretesa teologica di una *creatio ex nihilo* (cfr. *ivi*, pp. 80, 152). Cfr. *ivi*, p. 66: «L'età moderna poteva riuscire a mettersi al riparo da anti-età moderne solo se avesse cominciato davvero in modo così assolutamente nuovo come era nel programma di Cartesio. Ma anche questo programma [...] era solo la risposta a una sfida, e la risposta doveva riuscire assolutistica, perché la sfida era assolutistica. Allora l'età moderna dovette fallire perché l'idea stessa di iniziare con essa si trovava già nella continuità funzionale della

– quanto al *disfattismo conservatore* delle teorie della secolarizzazione (2)⁴.

Emblematico, a questo proposito, si rivela ancora oggi il confronto serrato fra Blumenberg e Schmitt circa la relatività o la totale assenza di un'autonomia giuridica e politica del moderno. Mai come in questo caso emergono in primo piano gli effetti pratico-politici associati a categorie storico-interpretative come quelle di secolarizzazione e rioccupazione (3).

Alla categoria di secolarizzazione Blumenberg preferisce quella di *rioccupazione* (*Umbesetzung*) e argomenta questa predilezione nella seconda parte della *Legittimità dell'età moderna*, dove si inoltra in un'analisi comparativa dei sistemi di pensiero – dalla gnosi alle opere di Cartesio, passando attraverso i testi della Patristica e della scolastica tardo-medie-

logica di sfida e autoaffermazione, e quindi era embrionalmente anti-moderna». La razionalità moderna non può fare a meno di dichiarare, per così dire, la propria originalità epocale nel momento stesso in cui tenta di rispondere alle sfide aperte da ciò che l'ha preceduta.

⁴ Cfr. ivi, pp. 80-81: «L'inizio filosofico dell'età moderna è esso stesso un tema filosofico, e quindi, nell'insufficiente radicalità del cogito cartesiano, è divenuto costantemente superabile quanto integrabile, nella contingenza storica del suo bisogno di assicurazione, al Medioevo declinante. Queste difficoltà hanno piuttosto suscitato una comprensione, che fa ancora difetto all'Illuminismo, per i condizionamenti storici dell'atto di fondazione dell'istituzione cristiano-teologica. Tuttavia, viceversa, nel teorema della secolarizzazione si deve vedere un'utilizzazione indirettamente teologica di queste difficoltà che sono sorte storicamente nel tentativo filosofico dell'inizio dell'età moderna. Con la tesi della secolarizzazione queste perturbazioni della tentata assenza di premesse appaiono come una sorta di provvidenziale resistenza dell'indispensabile».

vale – per fare luce sugli esiti controfinalistici delle intenzioni teoriche sorte nel seno stesso dell’assolutismo teologico, che avrebbero gettato le premesse del principio di auto-affermazione moderna. È dal successo ottenuto dal principio di auto-affermazione che, secondo Blumenberg, discende quell’atteggiamento moderno di inquieta curiosità, alla cui ricostruzione genealogica è dedicata la terza parte del suo testo⁵. Oltre a ricapitolare le interconnessioni fra queste sezioni del testo, nella parte finale di questo contributo richiamerò l’attenzione sul *metodo* usato da Blumenberg per illustrare l’efficacia euristica della categoria di rioccupazione all’interno di un’antropologia storica delle immagini del mondo (4).

2. Oltre le teorie della secolarizzazione, prima dell’auto-celebrazione illuministica

Se si vuole riassumere il senso complessivo dell’impresa teorica condotta dall’autore che meglio ha portato alla luce la dimensione inconcettuale della ragione occidentale, senza mai cedere a scorciatoie

⁵ Blumenberg distingue desiderio di sapere e *curiositas* per il disinteresse del primo e l’auto-interesse della seconda: nel primo a contare è l’eccedenza dell’oggetto rispetto allo sguardo, che ne fa il più erogeno dei sensi; nella seconda, invece, è il regime scopico dischiuso dallo sguardo sul mondo a fare la differenza. Criticando quella che lui stesso chiama curiosità dopo averla ridotta al desiderio di sapere, Cartesio la giustifica prendendo irrimediabilmente le distanze dal desiderio disinteressato di sapere. Nella meraviglia si viene colti di sorpresa dal mondo che tradisce le nostre attese, anche solo percettive; nella curiosità si tenta di fare nostro – di comprendere (*begreifen*) – il mondo.

irrazionalistiche di sorta⁶, corre l'obbligo di evocare la metafora giudiziaria che, forse, meglio di ogni altra ha saputo rifornirla delle immagini di cui aveva bisogno per rivendicare le sue inedite pretese rispetto alla lunga storia delle idee che precede la modernità⁷. L'immagine del tribunale della ragione resa celebre da Kant è la più ospitale delle metafore filosofiche in grado di ricapitolare il senso dell'impresa blumenberghiana e, prima ancora, il dibattito teorico in cui si inserisce. La sfida teorica ingaggiata da Hans Blumenberg può essere agevolmente accostata a un ricorso in cassazione contro le condanne emesse ai danni della razionalità moderna, accusata dai fautori delle teorie della secolarizzazione di essersi indebitamente appropriata del patrimonio intellettuale della pregressa tradizione teologica.

⁶ Pur rappresentando il *trionfo della ragione*, il concetto non ne esaurisce per l'appunto la dimensione inconcettuale, cfr. H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, trad. it. S. Gulì, :duepunti edizioni, Palermo 2010, p. 39: «se dovessi mettere in relazione la differenza fra concetto e ragione con quella tra angoscia e paura, direi che il nome e il *concetto* hanno una funzione di *copertura* [*Auslegung*] dell'*angoscia*, la ragione invece di *superamento della paura*. Solo chi ha colto questa distinzione si può accostare all'intero problema della costruzione dei concetti e dei loro rapporti con l'inconcettualità. Nell'affrontare l'ansia, il concetto la trasforma (l'ansia) nella minaccia e nel pericolo, le dà un volto, la fa apparire, per cui può essere adattata una prevenzione».

⁷ Per Blumenberg la metafora si configura come un ponte estetico fra la teoria e il mondo della vita che consente di tradurre i concetti della prima nel linguaggio della seconda sotto forma di immagini. Se fra ragione e concetto non esiste un rapporto di identità, è perché le metafore assolute sono un prerequisito della concettualizzazione della realtà e, dunque, della pensabilità dei concetti (che si limitano a frazionare e delimitare il campo del pensabile messo a disposizione dalle metafore).

Le teorie della secolarizzazione erano ricorse in appello contro le pretese della ragione moderna di ergersi a giudice supremo di ogni istanza epistemica, etica ed estetica: la ragione era nuovamente costretta a prendere posto sul banco degli imputati, mentre chi prima vi si sedeva – la religione, *in primis* – figurava nei panni della vittima defraudata dei propri diritti. La portata polemica del concetto di secolarizzazione e l'ipotesi continuista che la sottende contestano alle teorie celebrative della modernità di aver plagiato la proprietà intellettuale del cristianesimo: l'oggetto di questa *espropriazione* – illegittima per definizione, se ci si rifà alla definizione della giustizia attribuita a Ulpiano nel Digesto⁸ – è la promessa cristiana di *salvezza*, di cui le moderne categorie di *mondanizzazione* e di *progresso* non sarebbero altro che le varianti *secolarizzate* a livello spaziale e temporale.

Contestare questo impianto accusatorio significa chiamare direttamente in causa i suoi ispiratori teorici. Non è un caso se, anziché essere indirettamente contraddetti come si conviene con ogni convitato di pietra, i principali interpreti del teorema della secolarizzazione – da Hans Georg Gadamer a Carl Schmitt, passando attraverso Karl Löwith, Hans Jonas, Leo Strauss e Odo Marquard – vengano esplicitamente chiamati in causa per rispondere delle accuse mosse contro l'autonomia del moderno. Così, se per Gadamer la (legittima) funzione ermeneutica del concetto di secolarizzazione consiste nel mostrare «che il presente è e significa molto di più di quanto sappia

⁸ D. 1.1.10 pr., Ulpiano 2 reg.: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.

di se stesso»⁹, Blumenberg ritorce una simile istanza contro il suo stesso latore, portando allo scoperto l'eccedenza occulta di senso sottesa al concetto di secolarizzazione. La genealogia di questa categoria, infatti, non è finalizzata a sanzionare gli usi impropri della parola o a ricostruire in maniera diacronica le valenze positive assunte nel corso della sua storia; mira, piuttosto, a contestare «la pretesa di voler rendere comprensibile in questo linguaggio qualcosa che altrimenti non lo sarebbe o lo sarebbe meno»¹⁰. Presupposto implicito dell'indagine di Blumenberg è, dunque, che il concetto di secolarizzazione implichi effetti che travalicano il significato *quantitativo-descrittivo* ascritto alla parola dai suoi apologeti. Oltre a delineare corrispondenze astratte tra fenomeni distinti, il concetto trasforma l'anteriorità cronologica in un principio causale di secolarizzazione, assecondando il presupposto metafisico di una sostanza storica che resterebbe invariata al di là delle sue configurazioni accidentali, a seguito di un processo equivoco di metaforizzazione che produce effetti storicamente produttivi (fra cui l'accusa di ideologia nei confronti dell'autonomia dell'età moderna).

Gli usi divenuti ormai correnti del termine "secolarizzazione" istituiscono una serie di *equivalenze materiali tra fenomeni storicamente irriducibili* come la certezza teoretica e la certezza della salvezza, fra le forme di ascesi che innervano la santità e la sua secolarizzazione sotto forma di etica del lavoro, fra le forme di introspezione soggettiva connesse al pietismo e al puritanesimo e le forme spregiudicate di auto-

⁹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 23.

¹⁰ Ivi, p. 11.

esibizione nell'autobiografia letteraria, fra il concetto di uguaglianza politica dei cittadini e quello dell'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio, fra le pene comminate dallo stato di diritto e il concetto religioso di colpa o, infine, fra le speranze rivoluzionarie della modernità e quelle di salvezza ultraterrena. In tutti questi casi vengono collegati «fenomeni storicamente diversi in modo tale da presentare l'affermazione di ciò che è posteriore come risultato della secolarizzazione di ciò che è anteriore, il sorgere di quello da questo»¹¹.

Fondata sul *presupposto metafisico di una sostanza* che sopravviverebbe al mutamento storico sotto forma di ripetizioni, sovrapposizioni, dissociazioni, travestimenti e disvelamenti, la categoria di secolarizzazione introduce «nella nostra comprensione storica il paradosso di poter cogliere il carattere fondamentale della mondanità moderna solo a condizioni che proprio a causa di questa sua qualità devono risultargli inaccessibili»¹². Decisivo, in questo senso, è il *processo di metaforizzazione*¹³ che investì il concetto giuridico di *secolarizzazione* diffusosi all'indomani della pace di Westfalia: originariamente riferito all'alienazione di beni ecclesiastici a favore dei principi in seguito alla Deputazione imperiale del 1803, il concetto finì per essere usato anche in riferimento alle risorse spirituali del cristianesimo.

Tale estensione consente non soltanto di mettere fra parentesi l'accezione originaria del concetto di secolarizzazione e, dunque, lo stesso processo meta-

¹¹ Ivi, p. 22.

¹² Ivi, p. 16.

¹³ Cfr. ivi, pp. 27-29.

forico della sua metamorfosi semantica¹⁴, ma anche e soprattutto di *rappresentare in termini ideologici la pretesa frattura fra la razionalità moderna e il suo passato*. In questa funzione anti-ideologica risiede la *prestazione teorica* del concetto di secolarizzazione: «l'autocoscienza dell'autenticità della ragione mondana è una copertura fuorviante di una realtà che altrimenti non potrebbe ignorare la propria provenienza storica, senza soluzione di continuità, da ciò da cui nega di dipendere»¹⁵. Ancora una volta, le ragioni avallate dai teorici della secolarizzazione vengono mobilitate da Blumenberg contro le loro istanze, tacciate di un certo anacronismo: il concetto stesso di proprietà applicato a ciò che è pensato, creato e prodotto in modo originale a cui rimanda quello di espropriazione, infatti, è tipicamente moderno; né la teologia potrebbe rivendicare alcun diritto d'autore a carico della fondazione divina della creazione o su altri contenuti propri, essendo rivelati da Dio stesso. Da questo punto di vista, conclude Blumenberg, «l'accusa di un'appropriazione indebita assume un tratto anacronistico anche per il fatto che il processo affermato dovrebbe sopprimere la condizione del valore del bene alienato»¹⁶.

Se la modernità poggia sul postulato dell'autoproprietà della verità attraverso la sua auto-generazione, l'idea – avallata dal teorema della secolarizzazione – di

¹⁴ Blumenberg parla, a questo proposito, di “metaforismo di fondo” e di “metaforismo implicito”, rimandando esplicitamente ai suoi *Paradigmi per una metaforologia*. Cfr. F. Gruppi, «How to do nothing with words». *Considerazioni sul politico in Hans Blumenberg*, «Storia del pensiero politico», 4 (2015), 2, pp. 277-306.

¹⁵ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 31.

¹⁶ Ivi, p. 80.

una sua espropriazione o trasferimento decade immediatamente e, al tempo stesso, inaugura quello che Blumenberg chiama “pathos del metodo”, che «riposa sul presupposto di render disponibile a chiunque lo strumento del lavoro cognitivo»¹⁷. Lungi dall’essere il prodotto della secolarizzazione della promessa religiosa di salvezza come preteso da Karl Löwith¹⁸ e da Hans Jo-

¹⁷ Ivi, p. 79.

¹⁸ Secondo Karl Löwith, la nozione moderna di progresso presuppone una sola cesura epocale nella storia: quella fra la concezione antica di un cosmo pagano retto da una struttura ciclica e l’unidimensionalità temporale introdotta dalla cultura biblica, a cui risalirebbe la preistoria della nozione moderna di progresso. Pur riprendendo la tesi hegeliana del superamento della fase cristiano-protestante del processo di auto-realizzazione dello spirito nella coscienza moderna della libertà soggettiva, il punto di fuga concettuale di Löwith non voleva certo essere l’idealismo tedesco, ma lo sviluppo della nozione nietzscheana di *eterno ritorno dell’uguale* contrapposta alla linearità della coscienza storica moderna. Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*, cit., p. 34: «sotto l’aspetto della secolarizzazione, il falso sdoppiamento del Medioevo ed età moderna può essere depotenziato e ridotto a quell’unico episodio dell’interruzione del legame cosmico umano». Analoga resistenza viene opposta da Blumenberg ai tentativi filosofici di superare le istanze rivendicate dalla modernità senza fare i conti con la necessità di superarne anche e soprattutto il principio più rappresentativo, quello di auto-affermazione. A Nietzsche, che colse le aporie della razionalità moderna intenta ad assolvere teleologicamente funzioni analoghe a quelle espletate dalla nozione teologica di verità attraverso le scienze naturali e la prassi storica, Blumenberg non manca di rimproverare gli esiti altrettanto aporetici della nozione di eterno ritorno appositamente coniata per ristabilire un’idea di cosmo depurata da ogni influsso della gnosi. Cfr. ivi, p. 146: «l’idea di cosmo è, nella sua funzione, tranquillizzazione sul mondo e nel mondo, poiché essa ha come correlato l’ideale teoretico e l’ozio teoretico, che già i Greci le avevano associato». Così come la scienza moderna era stata schierata

nas¹⁹, l'idea di progresso si configura come il risultato della trasposizione metodica del dominio sulla natura alla storia: «è l'idea del metodo a fare del dominio teoretico sulla natura la condizione dello storico "*marcher avec assurance dans cette vie*"»²⁰. Le ragioni per rigettare la lettura di Löwith sono da ricondurre non soltanto al "sostanzialismo storico" che la sottende e di cui il teorema della secolarizzazione non è altro che un caso specifico²¹. Da un punto di vista formale l'idea di progresso diverge dall'escatologia cristiana perché è immanente alla storia umana: le speranze escatologiche di un fedele sono inversamente proporzionali alle attese di chi vede la storia come un processo immanente di graduale realizzazione delle proprie possibilità e bisogni. Difendere il teorema della secolarizzazione significa pertanto privarsi della possibilità di spiegare come si sia potuti transitare dalle pazienti speranze degli uni alle attese spasmodiche degli al-

contro il Medioevo, per Nietzsche il potenziale creativo dell'arte avrebbe dovuto essere mobilitato contro quello conoscitivo; in questo modo, obietta Blumenberg, «la sostituzione della "volontà di potenza" all'istinto di conservazione è solo il rovesciamento dell'idea che la realtà sia priva di riguardi per ognuno dei suoi membri, nel postulato per cui la vita debba essere priva di riguardi nei confronti della realtà» (ivi, p. 149).

¹⁹ Fra le più raffinate interpretazioni fedeli al teorema della secolarizzazione un posto a parte è riservato alla lettura di Hans Jonas, che non a caso riconosce l'incompatibilità dell'idea agostiniana del peccato originale (giocata in chiave antignostica) e la nozione di progresso; nel contempo, però, Jonas assecondava un'opzione altrettanto inammissibile nel ricondurre l'idea moderna di progresso a un'altra alternativa intra-teologica, il pelagianesimo.

²⁰ Ivi, p. 39.

²¹ Cfr. ivi, p. 35.

tri²². Vago, inoltre, è il termine *a quo* del teorema della secolarizzazione della promessa divina di salvezza ultraterrena: l'inclusione dell'idea di provvidenza di matrice stoica nel cristianesimo, infatti, doveva servire a compensare la sfiducia nella storia concepita escatologicamente come orientata a una fine salvifica. «L'idea del metodo non è una pianificazione, una trasformazione del piano di salvezza divino, ma la produzione di una disposizione: della disposizione del soggetto a partecipare in sua vece a un progetto che fornisce conoscenza in modo trans-soggettivo»²³. Una simile trasposizione del metodo scientifico inaugura l'*antropogenesi della storia*²⁴: il futuro diventa progettabile perché la distanza storica che lo separa dal presente si trasforma nel prodotto della scelta e dell'azione umane attuali. È precisamente questa proiezione nel futuro a ispirare le moderne filosofie della storia, che le teorie della secolarizzazione si ostinano a interpretare come copia secolarizzata della teodicea.

Uno dei malintesi linguistici di maggior successo su cui si innesta una simile semplificazione teorica riguarda l'attributo dell'*infinitezza* adottato nelle moderne filosofie della storia, che ha ben poco a che vedere con l'attributo di infinitezza nel cristianesimo. Le ragioni della trasformazione dell'idea moderna di progresso da finita a infinita sono riconducibili alle delusioni delle attese inizialmente riposte nei suoi risultati complessivi e definitivi, anziché alla secolarizzazione dell'idea religiosa di infinitezza. L'idea di progresso infinito segnala una reazione alla rasse-

²² Cfr. *ivi*, p. 38.

²³ *Ivi*, p. 39.

²⁴ *Ivi*, p. 40.

gnazione che subentra alle delusioni cagionate dalla sua variante finita, che nella modernità si configura come un sintomo di delusione (nei confronti del mancato compimento del progresso scientifico previsto da Cartesio e Bacone), anziché di presunzione: «d'ora in avanti l'infinito serve non tanto a fornire una risposta a una delle grandi questioni della tradizione, quanto piuttosto a neutralizzarla; non tanto a dare un senso alla storia, quanto a confutare la pretesa di poterle dare un senso»²⁵. Si tratta di un concetto a sua volta deludente, perché condanna gli individui a non godere dei benefici futuri prodotti dal loro lavoro presente; i benefici presenti della nozione di progresso infinito, d'altra parte, sono da ricondurre proprio alla rinuncia a *un* "fine immanente della storia", a ogni pretesa assoluta di conoscerlo e realizzarlo: «anche il progresso infinito fa dipendere ogni presente dal suo futuro, ma rende caduca ogni pretesa assoluta»²⁶. Il ritorno stesso della finitezza della storia nell'idea di una rivoluzione risolutiva non è altro che una reazione alla nozione di progresso infinito a causa dell'impazienza e dell'insoddisfazione cagionate dall'indeterminatezza del suo decorso. In ogni caso «la costanza della lingua indica la costanza della funzione della coscienza, ma non l'identità del contenuto»²⁷.

Alla luce di queste discontinuità interne alle interpretazioni che la modernità ha fornito di se stessa, la proposta straussiana di intendere il concetto moderno di storia come l'esito della secolarizzazione del concetto teologico di teodicea è tutto fuorché convin-

²⁵ Ivi, p. 91.

²⁶ Ivi, p. 42.

²⁷ Ivi, p. 93.

cente. Secondo Strauss l'introduzione del concetto di Provvidenza avrebbe consentito di relativizzare la portata storica del male facendone uno strumento al servizio di un bene più grande. L'amoralità o l'indifferentismo morale connessi alla storia moderna non sarebbero altro che l'esito della strumentalizzazione religiosa del male e dell'assolutizzazione dei fini assecondati dal concetto di provvidenza. La debolezza di questa tesi è direttamente connessa alla portata auto-affermativa della nozione leibniziana di teodicea, che chiama in causa la giustificazione di Dio solo ed esclusivamente a supporto «del principio più radicale che si possa immaginare dell'autonomia filosofica: il principio della ragion sufficiente»²⁸.

Analoga resistenza viene opposta da Blumenberg alla proposta di Odo Marquard di concepire la filosofia della storia hegeliana come una teodicea secolarizzata e la nozione di progresso come l'esito di un processo di assoluzione di Dio da parte dell'uomo. Secondo Marquard la filosofia della storia non sarebbe altro che l'esito dell'astuzia teologica praticata attraverso la ragione per assolvere Dio. Benché una tale ipotesi non sia meno plausibile della tesi blumenberghiana della rioccupazione, l'autore de *La legittimità dell'età moderna* puntualizza che la filosofia della storia è a *trazione anteriore*, in quanto rivolta al futuro regno della libertà, anziché all'immagine del mondo creato. Di contro alle tesi di Marquard, l'interesse dell'Illuminismo per la teodicea è riconducibile alla protesta umana contro l'onnipotenza divina.

Dapprima concepito come finito da Cartesio e, dopo di lui, come infinito, il concetto di progresso

²⁸ Ivi, p. 61.

sarebbe il risultato di un vero e proprio processo di inversione dei poli magnetici di attribuzione di senso al presente storico di un'epoca: «non è affatto una semplice forma di debolezza del giudizio o della rivoluzione, bensì l'autogiustificazione permanente del presente attraverso il futuro, che esso si dà, di fronte al passato, col quale si confronta»²⁹. La prevedibilità del futuro, però, non basta a spiegare la sua preferibilità rispetto alla nozione religiosa di provvidenza: le ragioni della prevalenza storica della prima opzione sulla seconda divengono chiare non appena l'idea di provvidenza venga connessa all'insondabilità della volontà divina postulata dall'assolutismo teologico. È questo lo sfondo problematico su cui interviene la *pars construens* della teoria blumenberghiana del moderno e, prima ancora, viene apertamente sfidata la lettura schmittiana della teoria dello Stato moderno in chiave teologico-politica.

3. *Assolutismo politico e legittimità dell'età moderna*

A essere apertamente sfidata è soprattutto la tesi schmittiana secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»³⁰. Di contro alla pretesa continuità fra assolutismo teologico e assolutismo politico postulata da Schmitt, Blumenberg non ha difficoltà ad

²⁹ Ivi, p. 39.

³⁰ C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

argomentare come fosse stata proprio la pluralizzazione confessionale ad aver palesato l'insostenibilità sociale dell'assolutismo teologico e, per converso, ad aver gettato le basi per la legittimazione dell'assolutismo politico: il *bellum omnium contra omnes* poté essere neutralizzato all'interno dei nascenti Stati moderni grazie all'esternalizzazione della violenza politica sul piano internazionale. Questo superamento, reso possibile dalla subordinazione all'autorità statale dei conflitti fra confessioni religiose che si pretendevano assolute, poté funzionare finché il tasso di mortalità dovuto a crisi esterne rimase più alto rispetto a quello riconducibile a crisi interne. A ben vedere, il baricentro della critica mossa da Blumenberg a Schmitt non è da ritrovare nell'enfasi posta sulla nozione di eccezionalità, assunta come categoria cruciale del politico. Blumenberg non contesta certo l'avvenuto fallimento della pretesa illuministica di radiare questa nozione dal lessico giuridico e delle scienze naturali in chiave antireligiosa³¹. La ragione del dissenso risiede, piuttosto, nella pretesa schmittiana di derivare la categoria di eccezionalità da istanze anteriori all'Illuminismo.

A questa obiezione, per così dire genetica, del teorema della secolarizzazione, nel 1970 Schmitt avrebbe risposto in *Teologia politica II* chiamando in cau-

³¹ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 98: «Per l'Illuminismo il rifiuto delle situazioni eccezionali era riferito primariamente alla legge naturale che, in quanto non più legislazione imposta alla natura ma necessità derivante dalla natura delle cose, non poteva lasciar sussistere la possibilità di alcuna eccezione, di alcuna intromissione dell'onnipotenza. L'idea dell'uguaglianza giuridica degli uomini era tanto una formazione analogica dell'assenza di eccezioni alla legge naturale quanto l'intangibilità di un codice costituzionale».

sa la categoria di “parentela strutturale” fra concetti teologici e giuridici. A questa evoluzione dell’interpretazione schmittiana Blumenberg ha poco o nulla da obiettare, se non la pretesa che alla luce di essa si possa ancora parlare di una teologia politica vera e propria³². Né Blumenberg rinuncia a prendere in considerazione l’impegnativa obiezione di Schmitt, secondo cui l’autore della *Legittimità dell’età moderna* avrebbe confuso questa nozione, riferita a processi di fondazione diacronica di ordinamenti stabili e altrimenti esposti al rischio della contingenza, con quella sincronica di legalità, consistente nella coerente applicazione di norme preordinate in una struttura gerarchica. Ancora una volta Blumenberg asseconda e ritorce le istanze critiche del suo avversario contro la categoria di secolarizzazione: se si prende a prestito il lessico schmittiano, infatti, «l’età moderna sarebbe legittima se essa fosse ancora il Medioevo, anche se certo *con altri mezzi*»³³. Rispondere a obiezioni come queste significa costruire una sorta di metalinguaggio, nel quale i lessici usati da autori diversi e dotati di regole del gioco linguistico altrettanto distinte possano comunicare, ovvero condividere gli stessi riferimenti semantici a partire da termini differenti per evidenziare i loro punti di accordo o disaccordo:

la legittimità dell’età moderna, quale io la intendo, è una categoria storica. Proprio per questo la razionalità dell’epoca è concepita come autoaffermazione e non come autodelega di pieni poteri. Sono due cose diverse: da un lato sostenere che un razionalismo

³² Cfr. *ivi*, p. 100.

³³ *Ivi*, p. 102.

non avrebbe bisogno della legittimazione storica, si costruirebbe da sé in modo autonomo, sarebbe indifferente alle condizioni dell'epoca della sua affermazione – il che corrisponde solo alla sua autoaffermazione –, e dall'altro insistere sul fatto che alla pretesa, contestabile e contestata da parte di questa razionalità, di sostituire alla contingenza della storia un processo standardizzato spetterebbe una determinata funzione storica dell'autoaffermazione. [...] Si parla di legittimità solo quando essa viene contestata. Il motivo per parlare della legittimità dell'età moderna non risiede nel fatto che essa si concepisce come razionale e realizza ciò nell'Illuminismo, quanto nella sindrome delle affermazioni secondo le quali questa razionalità epocale non sarebbe nient'altro che un'aggressione – un'aggressione che non comprende se stessa – contro la teologia, della quale essa pure avrebbe preso segretamente tutto ciò che le appartiene. Per quanto riguarda le prestazioni che la ragione può fornire può essere assolutamente indifferente per quale motivo essa lo faccia; ma quanto alle sue prestazioni effettive non si deve trascurare la radicalità della richiesta e della sfida, della problematizzazione e della contestazione. [...] A Carl Schmitt deve sembrare paradossale che la legittimità di un'epoca debba consistere nella sua discontinuità rispetto alla sua preistoria, e questo paradosso non gli consente di credere che possa esservi qualcos'altro in discussione che la semplice legalità di fronte a una ragione ipostatizzata di legalità positiva³⁴.

³⁴ Ivi, p. 103.

Ecco perché, secondo Blumenberg, Schmitt avrebbe potuto corroborare meglio le sue ipotesi continuiste se avesse invertito i rapporti di fondazione fra entità politiche e concetti teologici, «interpretando la fenomenalità teologica dei concetti politici come conseguenza della qualità assoluta delle realtà politiche»³⁵. Al pari dei teorici della secolarizzazione, dunque, Blumenberg è convinto che la modernità non sia pensabile a prescindere dal cristianesimo, ma per ragioni diametralmente opposte a quelle sostenute dai primi: la teologia cristiana

ha introdotto nuovi *luoghi* nel quadro delle asserzioni possibili e attese sul mondo e sull'uomo, luoghi che non potevano essere senz'altro di nuovo *aboliti* o essere mantenuti vacanti nell'economia teoretica. [...] La disponibilità ad accettare una tale ipoteca di questioni già date in precedenza, e a sobbarcarsela come un obbligo proprio rende largamente comprensibile la storia spirituale dell'età moderna. [...] Ciò che è accaduto prevalentemente, o comunque finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili nel processo interpretato come secolarizzazione può essere descritto non come *trasposizione* di contenuti autenticamente teologici nella loro auto-alienazione secolare, ma come *nuova occupazione* di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate³⁶.

È al concetto di rioccupazione, dunque, che occorre volgere l'attenzione, se si vuole rendere conto della

³⁵ Ivi, p. 98.

³⁶ Ivi, pp. 70-71.

più macroscopica delle lacune imputabili alla teoria della secolarizzazione, incapace di spiegare la precoce mondanizzazione della Chiesa stessa, costretta a

dimostrare a un mondo miscredente l'affidabilità del proprio Dio non nel compimento delle Sue promesse ma nel differimento di tale compimento. [...] Per mostrarsi di pubblica utilità all'ambiente minacciante ma al tempo stesso minacciato, la Chiesa antica si mondanizza e diviene fattore stabilizzante. [...] Se si volesse riconoscere il processo delineato come secolarizzazione – sebbene in un luogo diverso da quello ordinariamente previsto per questo – esso non sarebbe in ogni caso una mondanizzazione dell'escatologia, ma una mondanizzazione per mezzo dell'escatologia³⁷.

È questa la tesi principale che si trova esposta nella seconda parte del libro dedicata al raffronto fra *Assolutismo teologico e autoaffermazione umana*, in cui Blumenberg ripercorre la crisi tardo-medievale del cristianesimo e i presupposti per la formazione della razionalità moderna.

4. *Una ricostruzione cinematografica delle immagini del mondo*

Di contro alle tesi speculari di una *palese discontinuità* e di una *continuità dissimulata* fra modernità e Medioevo, la *pars construens* della tesi della “rioccupazione” intende mostrare le discontinuità con-

³⁷ Ivi, pp. 50-51.

tenuistiche fra queste e altre epoche a partire dalla continuità dei problemi che segnano il passaggio dall'una all'altra: «l'età moderna [...] non ricorre tanto a ciò che le preesiste, anzi vi si oppone e ne raccoglie la sfida. Questa differenza fa della mondanità la caratteristica distintiva dell'età moderna, senza che quest'ultima debba essere necessariamente sorta da mondanizzazioni»³⁸. Il fatto che le pretese auto-fondative della modernità si formino reattivamente rispetto al passato non invalida la loro legittimità, ma soltanto la loro pretesa di assoluta autonomia rispetto alla loro preistoria.

Non si dà rioccupazione senza una delusione epocale capace di imprimere una svolta a un'immagine del mondo storicamente dominante, ovvero di un assemblaggio – più o meno coerente – di credenze che consente di infondere ai soggetti un senso d'orientamento pratico nel mondo e canalizzare il loro potenziale motivazionale³⁹. Le due funzioni di quella che Blumenberg chiama “svolta epocale” consistono, non a caso, nella *rioccupazione (Umbesetzung) di un vuoto* scavato dalle debolezze interne di un sistema di pensiero e nella *concorrenza dissimulata* esercitata da uno alternativo, peraltro attestata da una straordinaria *continuità stilistica* che si colloca all'origine di malintesi storicamente produttivi come quelli ricor-

³⁸ Ivi, p. 81.

³⁹ Cfr. D. D'Andrea, *Immagini del mondo e potere in Max Weber. Dalla natura umana alla contingenza storica*, intervento all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 10 febbraio 2020, nell'ambito del seminario *Antropopoteri* (10-14 febbraio 2020) (disponibile online: youtu.be/zH8EZyD8EA4, consultato in settembre 2020). Si veda anche M. Alagna, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, Donzelli, Roma 2017.

renti nella nascente teoria dello Stato⁴⁰. Il tradimento linguistico, che consiste nella citazione stilistica di riferimenti che nuovi contenuti vorrebbero definitivamente superati, avviene per mezzo di un processo di ritualizzazione che consente di trasmettere le parole della tradizione disperdendone il significato⁴¹. Le questioni irrisolte in una certa epoca possono quindi sopravvivere al suo epilogo e sollecitare risposte inedite a partire da nuove premesse.

Le questioni epocali che esercitano una certa pressione problematica non sono, quindi, delle costanti a-storiche, che influenzerebbero con eguale urgenza il desiderio di sapere e l'aspirazione a fornire una certa interpretazione del mondo e del posto ricoperto dall'uomo all'interno di questa immagine. Le soglie epocali sono tali proprio perché in esse trova espressione un'eccedenza problematica delle questioni poste e lasciate irrisolte da una certa immagine del mondo. Non esiste immagine del mondo che non rechi all'interno della propria struttura concettuale le crepe all'origine del suo futuro collasso: prima o poi, i vuoti, le lacune o le fragilità saranno colmate da altre risposte. La trasformazione diacronica di queste immagini risale ai deficit o a quelle che Kuhn avrebbe chiamato *anomalie paradigmatiche*, che lasciano in eredità la necessità teoretica di trovare nuove soluzioni a problemi già avvertiti o articolati a partire dalla loro riformulazione.

⁴⁰ Sulle ragioni retorico-stilistiche a monte del successo storico della categoria equivoca di "secolarizzazione" cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., in particolare cap. VIII, pp. 95-107; cfr. M. Alagna, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, cit., pp. 110, 120.

⁴¹ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 84, 92.

A meno che tali problemi non vengano smantellati criticamente e si amputino le parti problematiche all'interno dell'immagine del mondo vigente in una certa epoca, le nuove soluzioni non sono il prodotto di operazioni puramente razionali⁴². A riprova di questa tesi, Blumenberg chiama in causa le origini mitiche della filosofia, nonostante la sua pretesa contrapposizione al mito: «anche il mito dei greci, in via di sparizione ed eliminato soprattutto moralmente, ha *prescritto* alla filosofia nascente quali questioni essa doveva assumere e quale quadro sistematico essa doveva riempire»⁴³. L'inesauribile ricchezza del mito discende dal fatto che esso già corrisponde a un processo di domesticazione razionale dell'angoscia cagionata da quello che Blumenberg chiama assolutismo della realtà⁴⁴. Domande aperte da sistemi di pensiero non più soddisfacenti possono trovare risposta grazie alla rioccupazione di risposte nuove che assolvono funzioni analoghe a quelle già sviluppate.

Il metodo di Blumenberg si fonda pertanto sulla *ricostruzione comparativa dei sistemi di pensiero che hanno scandito epoche diverse* e sulla dimostrazione dell'*analogia* – non certo dell'equivalenza – *funzionale dei loro contenuti, materialmente distinti*. A impedire di parlare di una vera e propria equivalenza funzionale è l'antropologia storica delle immagini del mondo che Blumenberg espone nel secondo capitolo della seconda parte del testo: dopo aver distinto la nozione biologica di auto-conservazione da quella culturale di

⁴² Ivi, p. 234.

⁴³ Ivi, p. 72.

⁴⁴ F. Gruppi, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Mimesis, Milano 2017, pp. 138-148.

autoaffermazione, definita come il «movimento opposto del recupero degli impulsi perduti, della nuova concentrazione sull'interesse dell'uomo per se stesso»⁴⁵, Blumenberg espone per così dire le prestazioni teorico-pratiche del concetto di immagine del mondo, distinguendo l'antropologia storica che le sottende dalle tesi tipiche dell'antropologia filosofica⁴⁶:

nel modo di concepire il mondo e nelle attese, valutazioni e interpretazioni che vi sono implicate si compie una trasformazione fondamentale che non risulta dalla somma dei dati dell'esperienza, ma è un insieme di supposizioni che a loro volta determinano l'orizzonte delle esperienze possibili e della loro interpretazione e che contengono la presupposizio-

⁴⁵ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 188.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 145: «Se la scomparsa dell'ordine provocata dalla disgregazione del sistema medievale strappò l'autoconservazione alla sua normalità condizionata biologicamente, e quindi inosservata, per farne il *tema* dell'autoconcezione umana, anche lo stadio moderno della tecnicità non può più essere compreso solo a partire dalla sindrome della struttura antropologica della carenza. La crescita del potenziale tecnico non è solo la prosecuzione, anzi non è nemmeno solo l'accelerazione di un processo che abbraccia l'intera storia dell'umanità. La moltiplicazione quantitativa delle prestazioni e delle risorse tecniche si può derivare piuttosto solo da una nuova qualità della coscienza». Se Blumenberg non intendesse questo termine – coscienza – al plurale anziché al singolare, il passo citato potrebbe essere a tutti gli effetti interpretato come un tentativo evidente di riabilitazione dell'idealismo contro le pretese della critica ideologica di stampo materialistico. Tale precisazione dovrebbe essere sufficiente a precisare la prospettiva blumenberghiana nei seguenti termini: è la coscienza sociale e storica degli uomini a determinare il loro essere, non il contrario. Su questo punto, cfr. D. D'Andrea, «*Legittimità*» dell'*antropologia filosofica*, online: academia.edu/43685808 (consultato in data 3/10/2020).

ne di ciò che significa il mondo per l'uomo. [...] La distruzione della fiducia nella struttura d'ordine del mondo applicata all'uomo – poco importa per quali ragioni – dovette significare un mutamento eminentemente pragmatico nella concezione del mondo e nella relazione col mondo da parte dell'uomo. [...] Solo la distruzione della fiducia nel mondo ne ha fatto l'essere creativamente attivo, lo ha liberato da un fatale acquietamento della sua attività⁴⁷.

Stando a questa versione dell'antropologia storica delle immagini del mondo, non esistono idee inoffensive. Contro il materialismo, Blumenberg nega che le idee siano semplicemente il riflesso speculare dei rapporti di forza trascendenti, ovvero presenti nella società; contro l'idealismo, Blumenberg nega che le idee siano dotate di una forza autonoma, vettore privilegiato di auto-realizzazione dello Spirito.

Il concetto di rioccupazione funzionale consente pertanto di fornire una ricostruzione postuma del processo di transizione da un'immagine del mondo a un'altra. Quella che Blumenberg chiama *pressione problematica* è all'origine non soltanto della soglia epocale che divide Medioevo e modernità, ma anche di quella fra mondo antico e cristiano. Il passaggio dalla cosmodicea della gnosi all'antropodicea dei moderni, passando attraverso la teodicea dei medievali, è scandito da delusioni epocali destinate da una mutata consapevolezza del rapporto fiduciario fra uomo e mondo: l'età moderna tentò di fondare «la propria antropodicea sulla mancanza di riguardo del mondo nei

⁴⁷ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 144-145.

confronti dell'uomo, sul suo disordine inumano»⁴⁸. Quello descritto da Blumenberg in queste pagine può essere ribattezzato come un vero e proprio *processo di auto-sabotaggio dell'assolutismo teologico*: «credendo di difendere l'interesse assoluto di Dio, la teologia rese assoluti l'interesse dell'uomo per se stesso e la sua cura di se stesso»⁴⁹.

⁴⁸ Ivi, p. 149.

⁴⁹ Ivi, p. 209.

«TUTTO CIÒ CHE L'UOMO SI PRESE E SI DIEDE».
STORIA, RAGIONE E UOMO NE *LA LEGITTIMITÀ*
DELL'ETÀ MODERNA

Guglielmo Califano

Nel contesto della prima sezione, dedicata più esplicitamente alla critica della categoria di secolarizzazione, e quindi attraverso l'intera costruzione de *La legittimità dell'età moderna*, Blumenberg contrapponeva quella che definiva la “concezione sostanzialista della storia” al proprio metodo, che pretendeva invece essere propriamente storico.

Com'è noto, la polemica era rivolta verso un ampio ventaglio di posizioni intellettuali – storiche, filosofiche, teologiche, sociologiche – accomunato dalla comprensione critica dell'età moderna come frutto della secolarizzazione di concetti e istituzioni teologiche.

Tra le altre cose, Blumenberg sosteneva infatti che il concetto di una «secolarizzazione», ovvero di una trasposizione in forma diversa di un medesimo contenuto, presupponesse una metafisica della continuità di un unico soggetto e di un'unica sostanza alla base del divenire storico, inteso a sua volta come un procedere unico e lineare, nel quale non si diano op-

posizioni, fratture, contrasti, ma solo metamorfosi: il complesso di questa prospettiva sulla *Geschichte* è più volte fatto oggetto di critica nel corso del testo¹.

La rivendicazione da parte di Blumenberg di una analisi concretamente storica, anche in risposta alle critiche schmittiane di *Teologia politica II*, metteva però in primo luogo sull'avviso che la legittimità rivendicata dal titolo non era guadagnata tramite una semplice ri-asserzione astratta dei principi moderni (da Schmitt definita mera "legalità")², per quanto con-

¹ Considerazioni acute e puntuali sulla questione si trovano in L. Battista, *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 84 (2018), 2, pp. 592-609, che, ricostruendo il dibattito tra Blumenberg e Schmitt, mostra come la discussione verta tra l'altro sulla nozione di metafora: la comprensione concettuale di quelle che erano in Hobbes *metafore* teologiche condurrebbe Schmitt a vedere una trasposizione lineare di contenuti e dispositivi teorici, laddove sarebbe piuttosto in atto una appropriazione polemica frutto di una radicale discontinuità. Enfatizzando alcuni aspetti di tali argomentazioni contro una comprensione lineare della storia, J.-C. Monod (*Archives, Thresholds, Discontinuities: Blumenberg and Foucault on Historical Substantialism and the Phenomenology of History*, «Journal of the History of Ideas», 80 [2019], 1, pp. 133-146) ha sostenuto che, nonostante la sostanziale ignoranza reciproca, l'opera di Blumenberg possa essere accomunata a quella di Foucault nell'intento strutturalista di critica al continuismo storico (e storicistico).

² Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, in particolare pp. 109-126; ed. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992, pp. 89-103. La ricostruzione del dibattito tra Blumenberg e Schmitt non è certo oggetto di questo contributo; occorre però almeno menzionare il fatto che, nel suo testo del 1970, Schmitt sembrò negare che con la secolarizzazione fosse in questione un rapporto storico tra la modernità e il suo passato,

cettualmente rigorosa, ma grazie a un procedimento che si può qui provvisoriamente definire genetico.

Ma a ben vedere non c'è solo questo: alla critica corrispondeva necessariamente una controproposta. Nel presente contributo, vorrei provare a mettere in luce i punti essenziali di quella che – con la dovuta cautela – credo si possa definire una filosofia della storia³, le cui fondamenta sono rintracciabili nel corso dell'intero volume e il cui scopo principale è fornire una comprensione del divenire storico alternativa a quella (supposta ebraico-cristiana⁴) di una continuità lineare.

rinviano piuttosto a una analogia formale. Per una prima idea della discussione è possibile vedere H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-78 und weitere Materialien*, hrsg. von A. Schmitz, M. Lepper, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007; ed. it. *L'enigma della modernità*, trad. di M. Di Serio e O. Nicolini, Laterza, Bari 2012.

³ La cautela è necessaria per il fatto che, nella seconda edizione, Blumenberg rifiuterà esplicitamente l'attribuzione da parte di Marquard di una filosofia della storia alla sua opera. Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, pp. 69-72; ed. it. *La legittimità dell'età moderna*, trad. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 64-67.

⁴ Com'è noto, fu soprattutto il fortunato K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; ed. it. *Significato e fine della storia*, trad. di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2015, a esplicitare con la massima chiarezza, attraverso la contrapposizione con l'intuizione circolare del tempo propria dell'antichità classica, l'idea di una coimplicazione tra la comprensione lineare del tempo storico e la teologia cristiana. Come si vedrà brevemente in seguito, l'idea di Löwith sembra essere condivisa, seppure con diversi giudizi di valore, anche da Gadamer e da Blumenberg stesso. Per una discussione approfondita di *Significato e fine della storia* e, tra le altre cose, per il rapporto delle posizioni di Löwith con il pensiero di Heidegger, che rimane fondamentale sullo sfondo di tutta la discussione sulla secolariz-

Dopo la diffusione delle molteplici declinazioni dello strutturalismo, che hanno tutte sviluppato una decostruzione del continuismo nell'apprensione del divenire temporale, ma anche dopo l'affermarsi, nel concreto degli studi storici, di una consapevolezza critica sul rapporto tra linearità/unicità del divenire storico e espansione coloniale europea⁵, mi sembra infatti

zazione, si possono vedere L. Calabi, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008 e Id., *Ancora su Löwith e la filosofia della storia*, «Rivista di storia della filosofia», 71 (2014), 4, pp. 321-337. Fra le ricerche che hanno inteso decostruire la tesi di una contrapposizione, per certi versi tanto diffusa da essere diventata quasi senso comune, tra tempo storico ebraico-cristiano e tempo ciclico greco-classico – e con essa l'idea che muovendosi all'interno di una singola storia lineare ci si muova necessariamente all'interno della storia del cristianesimo, secolarizzato o meno –, merita ricordare il monumentale S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Bari 1966, in particolare vol. III, pp. 329-377, oltre alla celebre Nota 555 al medesimo volume.

⁵ Cito a titolo di esempio due fortunati testi che accomunavano senz'altro la pretesa occidentale di scrivere una storia (a cui fa da sfondo la sola ragione universale) alle conquiste coloniali: R. Guha, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, New York 2002; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton 2000. Quest'ultimo, apparentemente influenzato dalla distinzione di Koselleck tra una *Geschichte* universale e le *storie* premoderne, teorizzava la compresenza e il conflitto tra una "storia 1" e una "storia 2" nell'incontro tra le conquiste europee e l'India. Da un punto di vista teorico, a tale prospettiva può essere contrapposto V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London 2013, non meno consapevole della violenza del colonialismo, ma più restio a vederla necessariamente complicata nel razionalismo storico e filosofico; per una critica da un punto di vista storico, cfr. invece S. Subrahmanyam, *Trame del tempo. La scrittura storica nell'India pre-coloniale* e Id., *L'India, una tavolozza di storie*, entrambi in S. Subrahmanyam, *Mondi connessi. La storia*

che questo nucleo teorico-metodologico de *La legittimità* sia uno dei motivi non minori di attualità di un testo che, nonostante appaia inevitabilmente ancorato a un contesto ormai lontano per quanto riguarda l'impostazione generale e le ambiziose proposte storiografiche⁶, continua a conoscere una notevole fortuna⁷.

oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII), Carocci, Roma 2014, pp. 93-104, pp. 105-129, che critica l'idea di una radicale alternativa tra i modi indiani ed europei di concepire la storia.

⁶ Una critica disincantata all'impianto complessivo dell'opera è svolta da R.B. Pippin, che sottolinea anche una forzatura nell'interpretazione di Kant (cfr. R.B. Pippin, *Blumenberg and the Modernity Problem*, in Id., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997); alcune note sulla prospettiva storiografica de *La legittimità dell'età moderna*, restia a far dialogare storia del pensiero e storia della scienza, si trovano in S. Poggi, *Epoche della natura e storia dello spirito. Blumenberg, l'Aufklärung e i romantici*, «Dianoia», 27 (2018), pp. 55-68, che ha il merito di ricordare anche i presupposti teologici dell'opera di Blumenberg; accurate ricostruzioni dell'approccio di Blumenberg allo scetticismo antico e alla filosofia di Giordano Bruno, che chiariscono il contesto storiografico in cui si sviluppa *La legittimità*, non mancando di evidenziarne le lacune e le forzature, si possono leggere nei contributi rispettivamente di Marco Donato e di Giulio Gisondi in questo stesso volume. Per quanto riguarda la comprensione di Hegel nell'ambito delle discussioni tra Löwith, Schmitt, Gadamer e lo stesso Blumenberg, già nel 1970 K.R. Dove, riportando a radici heideggeriane la tesi, da tutti condivisa e polemicamente attribuita a Hegel, di una sostanziale identità tra comprensione unitaria della storia, filosofia della storia e *Geschichtstheologie*, auspicava «the emergence of Hegel interpretations equally rich in profundity while adhering more closely to the Hegelian principle of "immanent critique"» (K.R. Dove, *Hegel and the Secularization Hypothesis*, in J.J. O'Malley et al. [eds], *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Symposium 1970*, Martin Nijhoff, The Hague 1973, p. 155).

⁷ Una rassegna bibliografica essendo qui evidentemente improponibile, mi limito a citare il nesso della persistente attenzione

1. *Storicismo e teorema della secolarizzazione*

Ma andiamo con ordine: a ben vedere, lo stesso titolo dell'opera porta con sé una caratteristica ambivalenza sulla quale vale la pena soffermarsi.

Blumenberg accoglie infatti almeno parzialmente uno dei risultati dell'opera della coscienza storica e storicista della modernità, che pure, nella sua lettura, prelude alla categoria di secolarizzazione e ne accompagna i diversi esiti: la pretesa di un inizio assoluto e di un fondamento logico-formale, tipica del pensiero cartesiano e post-cartesiano, è per sua natura passibile di una relativizzazione, che si rende in qualche modo implicitamente necessaria e che è stata indubitabilmente portata a compimento.

Per questo motivo, anche la “legittimità” affermata nel titolo non può limitarsi a ripetere il canone “cartesiano” dell'auto-posizione ed essere intesa come una categoria meramente teorico-giuridica, ma deve integrare al proprio interno la necessità tutta moderna di una fondazione storica. Con tutto ciò però non si è ancora detto molto, o meglio si è solo introdotti al problema e il paradosso latente nel titolo è appena enunciato: a fronte del rifiuto della storia dello storicismo e del teorema della secolarizzazione,

verso il testo di Blumenberg con l'interesse per Carl Schmitt e per la teologia politica, nominando, per quanto riguarda l'Italia, i lavori di C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996 e di G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Bari 2015, rinviando per un inquadramento più ampio al recente A. Bielik-Robson, D. Whistler (eds), *Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2020, la cui prefazione segnala il diffondersi degli studi sull'argomento.

che tipo di storia viene rivendicata da Blumenberg? Come si conciliano le istanze di spiegazione storica e di legittimazione giuridico-teorica?

È innanzitutto da notare il tratto quasi ironico dell'accoglimento dello storicismo accennato in precedenza: in un completo rovesciamento delle posizioni anti-moderne contro cui è rivolta, la lettura di Blumenberg trova che lo storicismo sia dipendente e giustificato dalla parzialità con la quale il razionalismo moderno afferma se stesso, senza il quale non è neppure concepibile e del quale completa l'istanza, includendovi il mondo storico – non solo antico. Proprio perché il cartesianesimo non può essere ciò che dice di essere, la storicizzazione si rende necessaria e, d'altra parte, storicizzazione, storicismo e, in un certo senso, persino ipotesi secolarizzanti, al di là delle loro proprie intenzioni e contro ogni forma di nostalgia verso passati mitici, sono nel complesso interpretabili come uno dei modi di affermazione della ragione dei moderni.

«Quest'auto-interpretazione» cartesiana di una «generazione spontanea», per cui «il passato può esser stato solo lo sfondo per la nuova luce», «provoca, come contromossa, addirittura un massiccio storicismo, al quale si fa torto se lo si esclude dalla razionalità dell'età moderna. [...] La restituzione della storicità negata non è ancora di per sé movimento contrario all'Illuminismo»⁸. In un modo o nell'altro, dalla modernità e dalle sue proprie contraddizioni non si esce: lo stesso tentativo di relativizzare l'inizio assoluto con cui il pensiero moderno caratterizza se

⁸ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 152 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 160).

stesso si mostra in fondo solidale verso ciò che intende criticare:

Il Romanticismo e lo storicismo avevano cominciato a ricondurre i secoli che vanno dalla fine di Roma alla fine di Bisanzio all'unità di una concezione storica. In fondo essi esaudivano in tal modo l'ardente desiderio segreto nutrito già dall'umanesimo di ridurre sempre più la distanza tra l'Antichità e il suo rinnovamento e di dimostrare che il Medioevo era stato solo un casuale incidente librario; ma esaudivano altrettanto anche l'inconfessato desiderio di ogni razionalismo di recuperare la ragione come istanza prevalente nella storia umana dopo il polemico abbozzo in bianco e nero datone dall'Illuminismo⁹.

Questa lettura dello storicismo si salda con la critica al teorema della secolarizzazione in almeno due modi. In primo luogo, con l'obiezione di anacronismo verso tale teorema, secondo la quale l'accusa di un possesso illegittimo, nonostante le sue pretese di epistemica storica, è pensabile solo nel contesto categoriale della modernità, Blumenberg fa uso del medesimo argomento adoperato contro lo storicismo per mostrare la sostanziale dipendenza di ogni ipotesi di relativizzazione dell'inizio assoluto del pensiero moderno dal pensiero moderno stesso. Se il teorema della secolarizzazione si propone come una spiegazione – e allo stesso tempo una critica – storica dell'età moderna, esso non solo dimentica di far uso di categorie e istanze del tutto moderne per giudicare il passato,

⁹ Ivi, p. 501 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 538).

ma oscura il fatto che la stessa istanza storicizzante è un prodotto intrinseco alla modernità¹⁰.

In secondo luogo, anche attraverso una polemica con Marquard¹¹, Blumenberg esplicita che il teorema della secolarizzazione, risultando in fondo solo la conseguenza estrema dello storicismo, è riducibile a quello dell'identità di un unico soggetto come attore della storia:

Marquard ha ridotto all'osso e nel modo più efficace la tesi della secolarizzazione, pur senza far uso del suo nome: non è rimasta più alcuna consistenza di contenuti, sostanza, materiali, ma solo la pura identità di un soggetto, la cui autoconservazione contro ogni invadenza – rozza o raffinata che sia – è garantita dai mutevoli travestimenti e dal pieno anonimato¹².

A fronte di tutto questo, come già visto, non si tratta però per Blumenberg di ripetere la auto-posizione assoluta e astorica del pensiero attribuita a Cartesio, quanto piuttosto di risolvere una contraddizione caratteristica della modernità: comporre la contraddi-

¹⁰ Ivi, pp. 69-81 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 73-86).

¹¹ Cfr. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

¹² Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 65 (traduzione modificata) (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 70). Analogamente, poco più avanti (ivi, p. 70), si può leggere: «La secolarizzazione poté apparire una così plausibile forma di spiegazione dei processi storici solo in quanto è largamente possibile ricondurre delle supposte concezioni mondanizzate a un'identità nel processo storico» (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 74).

zione apparente tra spiegazione storica e pretesa di auto-fondazione assoluta propria della ragione dei moderni, dando forma a una storia esente da ogni tipo di declinazione metafisico-teologica.

Questo è palese innanzitutto in uno dei luoghi in cui più esplicitamente si manifesta l'ambivalenza o, se si vuole, la contraddittorietà del titolo: nel capitolo IX, dedicato a una polemica con Schmitt attraverso la quale emergono decisive questioni di metodo, Blumenberg afferma con chiarezza i tratti della sua opera. A fronte della critica schmittiana secondo cui egli, sotto il falso titolo di "legittimità" (*Legitimität*) avrebbe semplicemente affermato di nuovo la pretesa di "legalità" (*Legalität*) dell'età moderna, ripetendo così un'altra volta un codice razionale di auto-posizione interno al moderno stesso, senza fornirne una vera giustificazione, Blumenberg contesta il senso sostanzialistico-ontologico con il quale secondo lui Schmitt intende legittimità e storia, e controbatte:

Ora però, la legittimità dell'età moderna, quale io la intendo, è una categoria storica [*historische Kategorie*]. Proprio per questo la razionalità dell'epoca è concepita come autoaffermazione [*Selbstbehauptung*] [è questa la posizione di Blumenberg] e non come autodelega di pieni poteri [*nicht als Selbstermächtigung*]. Sono due cose diverse: da un lato sostenere che un razionalismo non avrebbe bisogno della legittimazione storica [*der historischen Rechtfertigung*], si costituirebbe da sé in modo autonomo, sarebbe indifferente alle condizioni dell'epoca della sua affermazione [*seiner Durchsetzung*] – il che corrisponde alla sua autodefinizione [*seiner Selbstdefinition*] [la posizione tipica del pensiero

moderno da Cartesio in poi] –, e dall'altro insistere sul fatto che alla pretesa, contestabile e contestata da parte di questa razionalità, di sostituire alla contingenza della storia un processo standardizzato spetterebbe una determinata funzione storica [*eine bestimmte historische Funktion*] dell'autoaffermazione [*Selbstbehauptung*]¹³.

Conseguentemente a quanto qui annunciato, anziché la continuità e lo sviluppo di enti sostanziali, di soggettività metafisiche o di domande eterne, nella storia – e in particolare per comprenderne le fasi di transizione – sono da ricercare, da una parte, l'emergere di concetti che trascendono le funzioni operative da essi incarnate e le questioni da cui sono sorti, dall'altra, specularmente, l'eccedenza delle questioni rispetto ai quadri concettuali che le pongono. Il concorrere di queste due dinamiche dà luogo nel corso del tempo alla distruzione e alla ridefinizione delle strutture di riferimento collettive nella comprensione del mondo – al succedersi di quelle che Blumenberg, in conformità con la tradizione della filosofia della storia, chiama “*epoche*”. Ai suoi occhi, tutto ciò consente di distinguere tra le pretese, per così dire, soggettivo-ideologiche della razionalità moderna e il suo effettivo ruolo storico: di comprenderne l'autonomia, anziché come un mero modulo retorico, come una *funzione necessaria* per rispondere a determinati problemi derivanti da una data struttura categoriale.

Se il contesto più puntuale è quello di una risposta a Schmitt, sullo sfondo di questa impostazione sta tutta una costellazione di pensiero: il Löwith di

¹³ Ivi, pp. 102-103 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 107).

Significato e fine della storia, il quale nella recensione alla prima edizione de *La legittimità* insisteva sul fatto che, nonostante le sottigliezze metodologiche de *La legittimità*, sembrava in ogni caso impossibile concepire l'età moderna indipendentemente dallo *Horizont von Fragestellungen* del cristianesimo¹⁴; il Gadamer sostenitore della tesi per cui l'unità garante della comprensibilità della storia, nella civiltà giudaico-cristiana, sarebbe necessariamente il frutto della secolarizzazione di concetti teologici¹⁵; il già citato Marquard dei saggi sulle *Schwierigkeiten*; il Koselleck di *Kritik und Krise*, che aveva posto l'utopia, a suo modo di vedere prodotto secolarizzato della teologia, alla base della comprensione moderna della storia e che, appena l'anno successivo all'edizione de *La legittimità*, si muoverà in direzione analoga a quella di Gadamer avanzando la tesi di una dipendenza della storia dei moderni dall'unità estetica¹⁶.

Era in definitiva non solo contro il teorema della

¹⁴ K. Löwith, Recensione a H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», 15 (1968), 3, pp. 195-201: 198 (riproposta in questo volume, in traduzione italiana: cfr. *infra*, Appendice, pp. 293-305).

¹⁵ H.G. Gadamer, v. *Geschichtsphilosophie*, in K. Gallig (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. II, Mohr Siebeck, Tübingen 1958, p. 1489.

¹⁶ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg-München 1959; Id., v. *Geschichte, Historie*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. II, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, pp. 647-717. Su Koselleck e Blumenberg cfr. G. Imbriano, *Secolarizzazione, trasposizioni, modernità. Uno scambio epistolare tra Hans Blumenberg e Reinhart Koselleck*, «Dianoia», 27 (2018), pp. 109-120.

secolarizzazione, ma più ambiziosamente nel tentativo di fornire un'alternativa all'idea per cui ogni storia sarebbe senz'altro *Geschichtstheologie*, che Blumenberg tentava di delineare, con un pensiero capace di spiegare sia i contesti logico-formali della transizione tra epoche diverse, sia i contenuti rappresentativi e concettuali che li sostanziano, la storia della legittimità dell'età moderna.

2. *Quale storia? Quale ragione? Quale uomo?*

Dato il contesto appena riassunto, appare quindi evidente che l'esigenza richiamata in principio di escludere l'idea che la *Geschichte* fosse il risultato delle metamorfosi di un'unica sostanza non si spiegava solo con istanze metodologiche e con una vaga pulsione antimetafisica, ma aveva una portata ben più ampia: di che cosa è storia la storia?

Agli occhi di Blumenberg, che in questo recepisce completamente l'impostazione dei suoi avversari, storia di una sostanza o storia di un soggetto, le cui trasformazioni si spiegano in modo immanente al loro stesso farsi e al loro divenire, è, ed è stata, solo storia teologica di una religione o, in fondo, di una Chiesa.

Prima di procedere nell'analisi della storia rivendicata da Blumenberg, si può anticipare che questa stessa prospettiva rendeva controversa – a tratti contraddittoria – la lettura della filosofia della storia sette-ottocentesca e in generale dei classici del pensiero tedesco (Kant e Hegel su tutti): da una parte, Blumenberg si sforzava di mostrare l'infondatezza delle letture a lui contemporanee che rendevano la *Philosophie der Geschichte* una teologia mascherata e si im-

pegnava nel dettaglio di questioni ermeneutiche per smarcare la nozione di *Vernunft* da quella di soggetto; dall'altra, nonostante gli evidenti punti di contatto con alcune categorie proprie della filosofia classica tedesca, talvolta quasi mascherati, si preoccupava di smarcarsi con decisione dal suo lessico tradizionale¹⁷.

Quale storia dunque ne *La legittimità dell'età moderna*? Escluso il ricorso a soggettività o a enti sostanziali che si snodano attraverso i secoli, Blumenberg identifica 1) quali siano le sue condizioni di pensabilità e 2) l'attore che la muove. La risposta è, per così dire, minimalista: la ragione e l'uomo.

Nel delineare la prima, Blumenberg fa riferimento soprattutto a Leibniz, a Kant e a Hegel. Innanzitutto, il nome altisonante non deve ingannare: è infatti chiaro che, stante quanto visto sinora, la nozione di ragione è da Blumenberg coerentemente definita *in antitesi* a quella di «un'originarietà creativa» propria della polemica anti-illuministica e, ai suoi occhi, della filosofia classica tedesca:

Ma il concetto di ragione [*Vernunftbegriff*] in questo libro non è quello di un organo di salvezza, e nemmeno quello di un'originarietà creativa. In analogia col principio di ragion sufficiente [*des zureichenden Grundes*], vorrei designare questo concetto come

¹⁷ La risposta a Marquard nel capitolo V può valere a titolo di esempio: nonostante l'esplicito rifiuto del lemma "filosofia della storia", sicuramente dovuto alla volontà di smarcarsi da una tradizione avvertita come estranea e compromessa (a lui attribuita da Marquard), è difficile non vedere come l'enfasi di Blumenberg sulla neutralità di un procedimento semplicemente *historisch* veicolasse in realtà una teoria strutturata in forme speculari a quelle classiche della *Philosophie der Geschichte* da Kant in poi.

quello di una ragione sufficiente [*einer zureichenden Vernunft*]. Essa è sufficiente solo a fornire l'autoaffermazione post-medievale e a sopportare le conseguenze di questo allarme dell'autoconsolidamento. Il progetto della legittimità dell'età moderna non viene dedotto dalle prestazioni della ragione, ma dalla sua necessità¹⁸.

Così, poco più oltre, si insiste sulla stessa linea e il distacco dalla *Vernunft* della filosofia classica tedesca e da Hegel in particolare si fa ancora più esplicito: «il razionalismo ha il vantaggio di poter fondare il proprio funzionamento su *meccanismi impersonali*, quindi non su soggetti-ragione – sia pure del tipo *spirito universale* – e di dipendere solo dalla razionalità»¹⁹.

Con la preoccupazione di svincolare la *Vernunft* dal soggetto e di allontanarsi quindi – tra le altre cose – dal decisionismo schmittiano²⁰, Blumenberg introduce una nozione di ragione impersonale il cui compito sia semplicemente la risposta funzionalmente più adeguata alle esigenze che si presentano di volta in volta.

¹⁸ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 104-105 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 109).

¹⁹ Ivi, p. 105 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 109).

²⁰ La medesima istanza è evidente nel complesso dell'interpretazione di Hegel, nella quale Blumenberg, che pure in fondo lo iscrive in una ideale linea romantico-storicistica sorta dal fallimento dell'Illuminismo, cerca di svincolare il filosofo di Stoccarda – e in particolare la sua filosofia del diritto – da ogni possibile parallelo con Schmitt: la persona e la volontà sono momenti astratti di una totalità che rappresenta il vero concreto e solo a partire dalla quale sono comprensibili. O, in altri termini, la legittimità dello Stato non proviene dal monarca in quanto persona e decisione orientante senza fondamento, ma dal monarca in quanto punto di movimento della razionalità impersonale dello Stato.

Nell'ambiguità del genitivo (la necessità della ragione – la quale è *sufficiente solo* alla sua propria affermazione e a rispondere alle contraddizioni che ne derivano), non viene tuttavia pensato un set di regole atemporali, ma una necessità data dalle forme particolari assunte dalle strutture categoriali di riferimento di una precisa epoca: la «ragione sufficiente» è, nell'intento di Blumenberg, ciò che espone l'inadeguatezza di un complesso categoriale epocale e certifica la necessità di una nuova sistemazione. Quest'ultima non sarà quindi il *risultato* della precedente, ma solamente il complesso categoriale che la sostituisce integralmente.

È questo il modo in cui Blumenberg cerca di concepire un legame tra il Medioevo cristiano e la modernità, senza affidarsi alla rappresentazione di una continuità tra i due momenti – e in questa direzione vanno i passi in cui viene enunciato il ruolo di *ogni* presente nella strutturazione della storia. Così, in una pagina di grande chiarezza, dove confluiscono molti dei temi visti sinora, Blumenberg scrive:

[nella seconda parte del libro] non descrivo la storia complessiva del cristianesimo, ma la sua crisi tardo-medievale, quindi i presupposti per la formazione della razionalità moderna. Un concetto storico sorto dall'apprezzamento della tradizione ci ha vincolati a vedere delle cogenze soprattutto nella relazione del presente nei confronti del proprio passato e dell'origine dei valori trasmessigli. Ciò ha indebolito il nostro discernimento di ciò che la storia deve a ogni presente²¹.

²¹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 122-123 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 128).

Da un punto di vista teorico-metodologico, ci troviamo nel fulcro della costruzione di Blumenberg: contro gli autori citati in precedenza, l'oggetto de *La legittimità* non è la storia del cristianesimo come di quel soggetto che, mutandosi, si è evoluto dando forma al mondo categoriale della modernità; non si tratta cioè di rapportare l'unico presente possibile (quello vissuto dallo storico che scrive) al suo proprio passato, ricostruendo a posteriori la finzione di una crescita lineare che non si è mai data e incappando necessariamente nell'anacronismo.

Viceversa, la storia de *La legittimità* è la storia della *crisi* del cristianesimo: si tratta di svincolare il passato dal presente, di comprendere *ogni* presente come un momento indipendente, in sé problematico, e per questo creatore di storia. Lo scopo di una prospettiva veramente storica sarebbe quindi restituire il presente ormai definitivamente perduto nel quale il mondo categoriale del cristianesimo è collassato su se stesso ed è stato archiviato da un presente alternativo – il nostro – che ne ha rimpiazzato le funzioni.

“Storia” non sarebbe così la ricostruzione delle continuità tra epoche diverse, perché le epoche, pur nascendo l'una dall'insufficienza delle strutture categoriali dell'altra, si rimpiazzano, si sostituiscono, e non si susseguono (se non in senso meramente cronologico): in questo senso, poco più avanti, viene criticata la stessa idea di un «debito culturale»²² del presente rispetto al passato.

Ma per quale motivo le strutture categoriali diventano inadeguate? E qual è lo sfondo che consente il trapasso da un'epoca all'altra? Quali sono le esi-

²² Ivi, p. 121 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 127).

genze che i diversi sistemi concettuali devono soddisfare?

La risposta è possibile solo chiamando in causa il secondo dei fattori attraverso i quali viene concepita la storia: l'uomo. Per Blumenberg, che al proposito cita Feuerbach in più occasioni, è dell'attore capace della «auto-divinizzazione antidivina»²³ che si fa storia, non dei quadri concettuali/rappresentativi da lui stesso creati e trascendenti la sua volontà.

O, meglio, si fa storia delle conformità e delle contraddizioni tra tali oggettivazioni e i bisogni dell'uomo; delle crisi e delle rivoluzioni delle visioni del mondo di fronte alle necessità umane, di come le visioni del mondo, anche a causa dello scorrere del tempo, risultino in dati momenti incapaci di rispondere alle necessità dell'uomo. Se è questa dinamica che si trova alla base della nota tesi sul fallimento dello gnosticismo e del millenarismo, che si scoprono inadeguati al passare del tempo, interessa qui concentrarsi ancora sugli aspetti formali. Così, con una critica a Hegel sullo sfondo:

Non dimentichiamo che qui non si deve scrivere un mito dello *spirito oggettivo*, che consumò la propria dialettica con l'uomo e sull'uomo. Vi sono, però, fasi di un'oggettivazione che si svincola dalle vere motivazioni [...] il cui recupero in funzione umana e la cui utilizzazione al servizio della pretesa dell'uomo sul mondo costituiscono un inevitabile controsforzo²⁴.

²³ Ivi, p. 189 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 203).

²⁴ Ivi, pp. 188-189 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 202-203).

L'uomo produce oggettivazioni che paiono rivoltarglisi contro e che egli deve contestare producendone di nuove: quella tipica del moderno è l'uomo stesso come colui che si fa e che si afferma. Tutto ciò viene ribadito nell'importante capitolo sul *concelto* di epoca, dove, contestando l'ipotesi che Cusano possa essere definito fondatore consapevole dell'epoca moderna, si tematizza proprio lo scarto tra l'attore/facitore della storia e i suoi prodotti:

Certo dobbiamo partire dal fatto che l'uomo fa la storia – chi altrimenti dovrebbe farla per lui? –, eppure ciò che noi possiamo esperire nella storia non è identico a ciò che di volta in volta è stato fatto. Infatti a tutte le azioni che avrebbero potuto *fare storia* – siano esse le azioni dei famigerati *grandi uomini* o quelle delle masse determinate dalle loro condizioni, come si vuole ultimamente – si aggiunge l'elemento dell'interferenza. [...] La frase "l'uomo fa la storia" non significa affatto che ciò che è fatto in tal modo sia dipendente soltanto dalle intenzioni e dalle regole a partire dalle quali e secondo le quali esso è sorto.

E, poco più oltre: «La differenza tra il soggetto della storia, che deve poterla *fare*, e il suo oggetto, che da lui deve essere *fatto*, si può ora anche esasperare nella formula seguente: l'uomo fa certo la storia, ma non fa l'epoca»²⁵.

Al netto delle critiche a Hegel, che sembrano rovesciarsi in un tributo (se, come si diceva sopra, non

²⁵ Ivi, pp. 513-515 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 553-555).

c'è storia dello spirito, è pur vero che l'interferenza de *La legittimità*, con la distanza tra fini proposti e risultati ottenuti, assomiglia molto all'astuzia della ragione della *Philosophie der Geschichte*), e al netto della liquidazione semplicistica del marxismo (difficile sostenere che, tra tutte le storiografie, proprio questa sia insensibile alla distanza e all'intreccio tra intenzioni e opere, tra necessari quadri strutturali di riferimento e possibilità di azione consapevole), sembra però che proprio laddove più pretende di aver superato la vecchia filosofia della storia, Blumenberg si lasci trascinare in una forma di pensiero astorico. Se a venire difesa è la legittimità dell'epoca moderna, egli tenta di scagionarla dai suoi accusatori mettendo in discussione sia la pretesa retorica di una ragione indipendente dal corso degli eventi sia l'identità immediata tra storia e ragione a cui il moderno stesso sembrerebbe contraddittoriamente indirizzarsi nella caratterizzazione della ragione come autoaffermazione e auto-creazione.

A permettere invece di affermare una comprensione «storica», impossibile nell'immanenza, nell'indifferenza dei piani, è, per Blumenberg, la separazione tra uomo ed epoca, alla quale corrisponde quella tra uomo e ragione, o, per dirla in termini kantiani, tra mondo categoriale e interessi, fini, bisogni. Da una parte, si troverebbe, infatti, una razionalità impersonale, che, sebbene non atemporale, è improntata, senza interessi, fini, bisogni propri²⁶, alla soluzione delle contraddizioni:

²⁶ Questo è un altro degli elementi che distanziano la ragione di Blumenberg da quella dell'idealismo tedesco e di Kant in particolare, che ritiene necessari fini e interessi allo svolgimento di qualsiasi compito conoscitivo. Cfr. A. Ferrarin, *Ragione*, in

ciò che dà luogo all'epoca, alla strutturazione di complessi categoriali che improntano la totalità dell'esperienza umana per un dato periodo. Dall'altra, indipendenti da essa, le azioni e i bisogni umani che non sono identificabili con la ragione: quando questi vengono a cozzare con il mondo categoriale dell'epoca e quando l'epoca, per le proprie interne contraddizioni, non è più in grado di rispondervi, si ha quella che viene definita una crisi. È questa la dinamica che Blumenberg esprime in un'osservazione altrimenti sibillina: «Secondo una frase usata da Schiller nella sua lezione inaugurale a Jena nel 1789, la storia deve soprattutto render conto di tutto ciò che l'uomo “si prese e si diede”»²⁷. Proprio la citazione di Schiller è però rivelatrice: anche senza spingersi a inserire come presupposto de *La legittimità* quella che, sviluppata poco più tardi, è stata definita una «antropologia fenomenologica»²⁸, sembra innegabile che Blumenberg, una volta attribuito alla ragione un carattere solo strumentale, abbia poi dovuto postu-

L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca. Le parole chiave*, Carocci, Roma 2016; Id., *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 2015.

²⁷ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 188 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 202). La citazione è tratta dalla prolusione che Schiller pronunciò tra il 26 e il 27 maggio 1789 prima dell'inizio delle sue lezioni sulla storia universale all'Università di Jena: cfr. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, hrsg. von P. Alt, A. Meier, W. Riedel, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2004, Bd. IV, *Historische Schriften*, p. 749; ed. it. *Lezioni di filosofia della storia*, trad. di L. Calabi, ETS, Pisa 2012, p. 48.

²⁸ Così la definisce M. Sommer nella postfazione a H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, pp. 901-902, che raccoglie postumi gli scritti antropologici di Blumenberg.

lare, alla base del suo uomo e della storia, interessi, bisogni e pulsioni.

Questi sembrano emergere contraddittoriamente nel momento della crisi: in base a quali istanze viene distrutta la fiducia in un dato mondo categoriale? Qual è il metro sulla base del quale si definisce inseribile un orizzonte di esperienza e di aspettative, se la razionalità di quest'ultimo è valutato solo strumentalmente? Qual è la «necessità» dell'autoaffermazione della ragione, se ragione è un meccanismo impersonale? Come può quest'ultimo, che non ha né richiede scopi o interessi, ispirare «curiosità», garantire «speranze» e «aspettative»?

In alcuni passaggi, Blumenberg, nonostante le cautele antinaturalistiche e la raffinatezza dell'elaborazione metodologica, sembra addirittura lasciar trapelare una sorta di spiegazione biologica e alludere al fatto che la «autoaffermazione» sia la forma categoriale che, pur non identificandovisi, meglio esprime la «caratteristica biologica» dell'«autoconservazione»²⁹.

In ogni caso, se tali posizioni, con l'esplosione tecnologica e teorica del cosiddetto *post-human*, sembrano oggi essere passibili di una critica radicale, o comunque di una definitiva storicizzazione³⁰, esse facevano allora sfuggire a Blumenberg il fatto che,

²⁹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 143-145 (Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., pp. 150-152).

³⁰ Sul tema cfr. F. Gruppi, *Animal symbolicum e uomo tool-made. Hans Blumenberg tra umanesimo e postumanesimo*, «Aut Aut», 361 (2014), pp. 97-109; Id., *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica*, Mimesis, Milano-Udine 2017; V. Pavesich, *Hans Blumenberg: Philosophical Anthropology and the Ethics of Consolation*, in P. Honeberger (ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human*

all'autore degli *Dei della Grecia* (che in Kant aveva invece enfatizzato la necessaria unità di sensibilità e intelletto, ragione teoretica e ragione pratica) l'uomo, più storicamente di quanto avviene ne *La legittimità*, si era presentato come il *problema aperto* del *Teil-mensch* della modernità di fronte all'ideale classico dell'uomo intero³¹.

Infatti, nella stessa *Antrittsrede* citata da Blumenberg e nelle lezioni che le erano seguite, Schiller, dopo aver posto a fondamento della storia, sulla scorta di Kant, l'inserimento di «riflessione, assiduità e fatica tra il desiderio e la sua soddisfazione» – ovvero la mobile facoltà del lavoro come mediazione intrinsecamente conoscitiva degli interessi e degli scopi umani, piuttosto che la fissità di due astrazioni contrapposte –, aveva coerentemente proseguito comprendendo l'uomo nella storia a partire dalle forme in cui si strutturava il lavoro stesso³².

Si trattava di una prospettiva che permetteva di

between Transcendental and Empirical Perspectives, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2015.

³¹ Tale contrapposizione, a propria volta, nonostante il continuo ripetersi di uno sciatto luogo comune, non veicolava la nostalgia verso il mito del passato, ma serviva invece per comprendere e mettere in luce le contraddizioni del presente. Si veda a titolo di esempio la citata prolusione, nella quale Schiller, avendo come obiettivo polemico il classicismo esaltato di uno Schlegel o di un Forster, riteneva uno dei meriti della filosofia della storia quello di «guarire da una esagerata ammirazione dell'antichità e da una infantile nostalgia dei tempi andati», cfr. F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, cit., p. 790; trad. it. cit., p. 75.

³² F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, cit., p. 798; trad. it. cit., p. 86: «Il progresso della civiltà si manifestò già nella prima generazione. Adamo coltivava il campo; vediamo già qui uno dei suoi figli adottare un altro ramo di sostentamento, l'allevamento

non separare in due distinte dimensioni le necessità, gli interessi e i fatti dell'uomo – implicitamente atemporali – dalle strutture categoriali che ne ispirano funzionalmente la visione del mondo, ma che comprendeva l'uomo stesso come necessariamente calato nei rapporti da lui elaborati. Com'è noto, e come è stato accennato poco sopra, era tale prospettiva che consentiva a Schiller, lettore della *Moral Philosophy* scozzese (della sua economia politica), di concepire problematicamente lo specialismo proprio dell'intelletto moderno, la separazione delle sue facoltà, la scissione tra sensibilità e ragione, e lo conduceva quindi ad auspicare che la filosofia della storia, così come l'educazione estetica, servisse alla piena liberazione di un'*umanità razionale* – alla sua *Bildung* –, che fosse un contributo alle «generazioni future» per «risolvere il problema dell'ordinamento del mondo».

Non solo: forse proprio per la mancata tematizzazione di tali rapporti, a Blumenberg sfuggiva anche che, come aveva sostenuto Hegel (oltre e contro le letture teologiche a cui *La legittimità* rimane subalterna), *fare* la storia è sempre un'operazione ambivalente, in cui ciò che viene compreso è già per questo invecchiato³³. Ma prendere atto di tutto questo avrebbe forse dovuto significare non tanto – o non solo – stabilire la legittimità dell'età moderna, quanto piuttosto farne la critica. Si tratta di un compito tuttora aperto, che diventa anzi sempre più urgente.

del bestiame. Già qui dunque il genere umano si divide in due diverse condizioni, in agricoltore e pastore».

³³ Per una lettura in questo senso della filosofia della storia hegeliana – e tedesca in genere – cfr. L. Calabi, *La filosofia della storia come problema*, cit.

FIGLI ILLEGITTIMI.
MODERNITÀ, NOVITÀ E STORIA
A PARTIRE DA BLUMENBERG

Giacomo Pezzano

1. *La ricerca di legittimità*

Un aspetto fondamentale della *Legittimità dell'età moderna* è che in essa Blumenberg articola un duplice piano, con il secondo che si pone su un meta-livello rispetto al primo. Infatti, da un lato, la tesi chiave dell'autore è che la modernità si vuole, si percepisce e si legittima in quanto era della novità (*Neuzeit*), cioè in quanto assetata di nuovo (*Neugierde*): la modernità sarebbe insomma l'epoca in cui la novità gioca un ruolo centrale¹. Dall'altro lato, egli avanza anche la convinzione che è la stessa modernità a legittimare l'idea per cui un'era può essere nuova e assetata di nuovo, cioè può *fare epoca*: la modernità diventa così l'età a partire da cui un'epoca può incentrarsi sul nuovo². Alla luce di questo, la modernità può qualificarsi

¹ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 191-195, 212-223 e 243-489.

² Cfr. ivi, pp. 123, 493-517 e 601.

come «coscienza della decisa separazione dal passato» o «coscienza storica del nuovo autorizzato»³.

Pertanto, Blumenberg si trova a fronteggiare una duplice questione: da una parte si tratta di discutere la legittimazione dell'*età del nuovo*, mentre dall'altra parte emerge che il problema dell'età del nuovo si traduce nel bisogno di comprendere che cosa significhi legittimarsi, come funzioni il processo di legittimazione. Il cortocircuito è insomma il seguente: l'idea di un'epoca discreta, che richiede un'auto-fondazione, è essa stessa moderna, anzi è la cifra costitutiva della modernità, che per definire se stessa si trova innanzitutto a dover definire il senso di un distacco fatto insieme di rotture e legami.

Sotto questo riguardo, la modernità si trova nella posizione che potremmo descrivere con l'immagine del *figlio illegittimo* (espressione che peraltro traspare)⁴, che da un primo versante arriva e dipende da ciò che lo precede e genera, ma da un secondo versante è frutto di una filiazione "irregolare", che lo rende irriconoscibile (anche in senso simbolico), tanto da portarlo magari a desiderare di legittimarsi da sé, sganciandosi da ciò che lo precede e genera⁵. Più precisamente, quindi, non è un figlio illegittimo che intende rivendicare la propria legittimità mostrando di appartenere a tutti gli effetti alla genealogia familiare; al contrario, è un figlio che intende resistere al tentativo di *annessione genealogica* da parte dei custodi della stirpe, spiazzati dal fatto che, di per sé, non si nega l'esistenza di un genitore proprio, bensì

³ Ivi, pp. 498 e 431.

⁴ Cfr. ivi, p. 487.

⁵ Cfr. ivi, pp. 79-80, 123, 151-153, 407-410 e 499.

se ne mette in discussione il potere generativo⁶. Insomma, è un figlio che *vuole essere illegittimo* e proprio così intende *auto-legittimarsi*: «affermare e motivare la legittimità del possesso delle idee è lo sforzo elementare, nella storia, del nuovo o di ciò che si dà per nuovo; contestare una tale legittimità o impedire o almeno minare la coscienza di sé che le è associata, è la tecnica di difesa di ciò che è vigente»⁷.

Ci troviamo così di fronte al problema per certi versi canonico di ogni nascita, pensato qui rispetto alla storia⁸: si mette in scena un *derivare differenziandosi*, perché si è figli, dunque si è qualcosa di nuovo, ma si è figli *di* qualcuno; si profila un *rapporto di indebitamento* o *debito culturale oggettivo*, nel quale però il problema è proprio determinare la natura di ciò che costituirebbe tale debito, per comprendere se esso sia tale da esigere rispetto e devoto ringraziamento, o piuttosto irriverenza e risoluto distacco⁹. Come stiamo per vedere, la soluzione che Blumenberg ritiene di avanzare ruota intorno al fatto che rispetto al passato si contrae un debito con determinati problemi¹⁰.

Tutta questa tensione si condensa forse nell'affermazione per cui «l'età moderna non ricorre tanto a ciò che le preesiste, anzi vi si oppone e ne raccoglie la sfida»¹¹. Difatti, qui troviamo l'idea di opposizione,

⁶ Cfr. anche le osservazioni di M. Jay, *Review of «The Legitimacy of the Modern Age»*, «History and Theory», 24 (1985), 2, pp. 183-196: 184.

⁷ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 76.

⁸ Cfr. *infra*, §§ 5-6.

⁹ Ivi, pp. 69, 72, 78, 121-124 e 127.

¹⁰ Cfr. *infra*, § 4.

¹¹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 81.

ma troviamo anche l'idea di un raccogliere e – punto decisivo – di un recuperare *sfide*, non semplicemente risultati o figure sedimentate di varia natura (istituzionale, concettuale, simbolica, economica, ecc.). *Derivare differenziandosi* significa che i due movimenti non possono essere separati: è vero che Blumenberg rifiuta la continuità storica, ma non facendo l'errore (opposto e complementare a quello di chi la afferma in senso "piatto") di assumere un'origine assoluta per il moderno. La mossa concettuale decisiva della *Legittimità dell'età moderna* consiste nello sforzo di leggere la legittimità non come un inizio ex nihilo, una sorta di immacolata concezione, cioè una radicale e inspiegabile discontinuità; piuttosto, il jolly filosofico è la distinzione tra la *continuità di una sostanza*, che in qualche modo (di fatto inspiegabile, per Blumenberg) si trasfigurerebbe, e la *continuità di problemi o funzioni*.

2. Nuove uscite

La discussione della legittimità dell'età moderna costringe a prendere sul serio il fatto che nella storia le cose cambiano: «la storia ha la sua realtà essenzialmente nella sua separazione delle funzioni dalle loro origini e innervazioni. *Storia* significa che i motivi in origine dominanti non decidono sul divenire e infine sul suo risultato. Nella storia il senso non è una costante»¹².

¹² Cfr. H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, trad. it. B. Maj, «Discipline filosofiche», 11 (2001), 1, pp. 13-23: 17.

Ecco quindi *l'idea fissa* di Blumenberg: le cose (storiche) – che tanto *cose* in senso stretto non sono – vivono una *genesì reale*¹³, vale a dire che la storia è percorsa da novità, è segnata dalla nascita di *qualcosa* che prima non c'era ancora – e dopo non ci sarà più¹⁴. Già nella *Legittimità dell'età moderna* possiamo riconoscere la domanda fondamentale che Blumenberg si porrà in maniera pressoché costante nel corso del proprio percorso intellettuale, cioè non «che cos'è?», ma «com'è possibile?», nel senso di «com'è divenuto tale?»: «com'è che le cose riescono a diventare quel che sono?»¹⁵. In quest'ottica, che qualcosa abbia storia, cioè che non sia sempre esistito, non lo priva affatto di valore; vale anzi l'inverso, nella misura in cui il problema è proprio determinare la natura – la legittimità, si può ben dire – di quel determinato nuovo valere, ossia di un certo “vigere”, di un dato regime di valenza¹⁶.

Un'indicazione in tal senso sembra darla Blumenberg stesso – lo dico con molte cautele – quando invoca il «principio di ragion sufficiente», da non confondere né con l'idea di «un organo di salvezza», cioè di una razionalità in senso teleologico, né con quella di «un'originarietà creativa», cioè di una radicale contingenza priva di ragioni¹⁷. Evidentemente, l'impresa di determinare *quando, dove e come* qualcosa abbia propriamente cominciato a esistere

¹³ Cfr. Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 53-54 e 254.

¹⁴ Cfr. anche *infra*, §§ 5-6.

¹⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 535.

¹⁶ Cfr. Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 28.

¹⁷ Ivi, pp. 104-105.

è tutt'altro che semplice, ma è proprio per questo che egli opera in maniera minuziosa qualcosa come un'«analisi differenziale»¹⁸, il cui scopo non è ricondurre al passato, né tantomeno cancellare il rapporto con esso, bensì mostrare dove e come è *realmente* sorta una nuova esistenza storica, diversa *in relazione* a quella precedente.

Se c'è dunque una *costante* storica, essa consiste nel mutamento reale; il senso costante della storia è la mancanza di un senso costante: Blumenberg parla per esempio della «costanza formale» dello schema genetico e delle sue «fasi», delle «strutture dialogiche» tipiche della storia, la quale «non conosce alcuna ripetizione dell'uguale», perché anzi «le *rinascite* sono la sua contraddizione»¹⁹. Le rinascite sono una contraddizione esattamente perché – dalla prospettiva di Blumenberg – esse in prima istanza comportano sempre una *diversa nascita*; d'altro canto, in seconda istanza, una rinascita manifesta pur sempre il *ritorno* di qualcosa, ancorché in una forma *indeterminata* (determinata sotto forma di problema). Ecco perché egli si spinge a parlare di un vero e proprio «principio trascendentale»²⁰ delle dinamiche storiche²¹, che si presenta nelle vesti di «struttura della rioccupazione»²².

¹⁸ Ivi, pp. 505-506 e 515-516.

¹⁹ Ivi, pp. 150, 187-188, 408 e 644.

²⁰ Ivi, p. 506.

²¹ Cfr. *infra*, § 8.

²² H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 83.

3. *Rioccupy the History!*

Come si spiegano queste novità? «I motivi in origine dominanti non decidono sul divenire e infine sul suo risultato»²³, ma non per questo mancano di esercitare un'influenza su quel che verrà o sta per venire: in che modo si può rendere conto di tale azione?

La risposta di Blumenberg sta nel ricorso alla categoria di *Umbesetzung*: rioccupazione, reinvestimento, o redistribuzione, che percorre in maniera persino ossessiva la sua indagine²⁴. Essa consiste in un'identità – se ancora è tale – *funzionale* e non sostanziale, legata cioè non al trasferimento di un qualche contenuto dato da A a B (secondo il modello della secolarizzazione-transfert che proprio Blumenberg ha forse per primo contribuito a mettere in discussione)²⁵, bensì alla continuità nell'assolvimento di un dato compito.

Con una prima approssimazione, l'*Umbesetzung* assomiglia – in termini linguistici – a una risemantizzazione o ritraduzione, nella quale il senso “slitta”, muove la traduzione (come un problema, una domanda)²⁶ e transita dalla parola iniziale a quella finale, introducendo sempre uno stravolgimento anche minimale (è il noto nesso tra tramandare e tradire), che però, *a un certo punto*, arriva a mutare in ma-

²³ Id., *Immagini del mondo e modelli del mondo*, cit., p. 17.

²⁴ Cfr. Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 10-16, 21-31, 35-37, 51, 53-55, 65-66, 70-81, 92-93, 95, 100-105, 110, 114, 120-123, 131-132, 143-149, 158, 163, 172-173, 186-190, 207-209, 233, 246-249, 319-320, 325, 349, 361-362, 423, 438, 477-478, 519, 523, 529, 533, 558, 568, 596 e 609.

²⁵ Sul problema, cfr. l'ottima sintesi di G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013.

²⁶ Cfr. *infra*, § 4.

niera rimarchevole quello che sarebbe stato il significato originario. Oppure, l'*Umsetzung* potrebbe corrispondere all'*exaptation* o *bricolage evolutivo*, per cui il dato di partenza viene ripreso ricavandone fuori qualcosa di nuovo e di diverso, che certo non è pre-contenuto o pre-determinato nel materiale di partenza, ma è nondimeno in *rapporto reale* con esso, cioè dipende dalla sua configurazione – anzi, persino *dalle sue esigenze*.

Simile meccanismo diventa più facilmente comprensibile e anche convincente se si prende come esempio la storia delle parole²⁷: i termini e le idee che essi indicano vivono di trasferimenti, trasporti, spostamenti, traslazioni e così via, che liberano da precedenti condizionamenti o ipoteche, nel tentativo di far fronte a rinnovati bisogni o esigenze d'uso. Questo – peraltro – non avviene soltanto in maniera irriflessa, spontanea e inconsapevole, come mostra Cicerone quando dice di voler trasferire il senso dei termini della filosofia greca a proprio uso (*transferre ad usum nostrum*), o Bacone quando dice di voler compiere un'operazione di trasferimento traduttivo a uso dei contemporanei rispetto ai vocaboli ereditati dalla Scolastica (*transferam ad meum sensum; translatis vocabulis receptis ad sensum nostrum*)²⁸.

Se i teorici della secolarizzazione con cui Blumenberg polemizza direbbero che questo *trasferimento* equivale a una perdita di quanto i termini manipolati custodivano, dunque a un tentativo illegittimo di *usurpazione*, nella sua ottica va invece riscontrato che

²⁷ Cfr. *infra*, § 6.

²⁸ Su tutti questi aspetti cfr. T. Gregory, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze 2016.

è così che si creano nuove parole e nuovi significati e, dunque, nuove pratiche. Più precisamente, la peculiarità della modernità starebbe nel fatto che questo tipo di azione comincia a essere mossa da un intento mirato, tale da rendere l'*interpolazione* una pratica sistematica e consapevole, con tutte le ambiguità del caso, perché è come trovarsi alle prese con quel traduttore che pretende di agire come autore traducendo con ampi margini di libertà le parole del testo che dovrebbe appunto meramente *trasporre* – un incrocio tra un plagiatario e un falsario²⁹.

Effettivamente, il processo di auto-costruzione e auto-legittimazione della modernità nel suo complesso ha vissuto anche della produzione di opere – come quelle di Galileo Galilei o di Thomas Hobbes – in cui i testi ereditati venivano talora anche volontariamente interpolati, per esempio citandoli con l'espunzione di parti non funzionali alle nuove idee che si stava cercando di veicolare. L'aspetto ora rilevante di tutto ciò è che comunque simili "sabotaggi" erano parte del paradossale tentativo di auto-legittimazione rispetto al passato *attraverso il passato stesso*: è lo sforzo di trovare una maniera per rioccuparlo e rifunZIONalizzarlo.

Proprio perciò, la rioccupazione prevede una ripresa che rilancia, un ritorno che modifica, cioè una qualche ri-tras-posizione: in termini nuovamente linguistici, sembra avvenire un processo di *metaforizzazione*, ossia – più ampiamente – un'operazione analogica. In effetti, l'*identità* di tipo funzionale e non sostanziale sembra consistere in quella espressa dalla

²⁹ Cfr. anche *infra*, § 8.

proporzione del tipo «A : B = C : D»³⁰, nella quale a essere uguagliati sono non dei termini, cioè delle sostanze, bensì dei *rapporti*, cioè delle funzioni. Da qui espressioni di Blumenberg come «quadri posizionali congruenti», «domande omologhe»³¹: con ciò, emerge che questa omologia o analogia riguarda per lui le domande, ossia la continuità funzionale viene e coincidere con la persistenza di una domanda³². Con le sue parole, l'identità funzionale è l'«identità del luogo del bisogno»³³, tale da consentire – anzi esigere! – una differenziazione delle risposte alla domanda e dei modi di soddisfare il bisogno. Si potrebbe quindi riformulare la struttura della rioccupazione come segue:

$$\text{Problema}_X : \text{Risposta}_A = \text{Problema}_X : \text{Risposta}_B$$

Come sto per discutere, resta ancora da capire fino a che punto questa identità nel rapporto al problema presupponga anche l'identità del *problema* stesso, se – cioè – abbiamo a che fare con risposte diverse a domande identiche, o se anche queste ultime in qualche modo mutino³⁴. Tuttavia, per ora è rilevante tener fermo un elemento: per Blumenberg questo meccanismo permette di abbandonare una concezione della storia come tradizione organica, in cui le epoche si

³⁰ Su questi aspetti ha particolarmente insistito uno dei primi attenti lettori italiani di Blumenberg., come E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

³¹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 506.

³² Cfr. *ivi*, p. 502.

³³ *Ivi*, p. 478.

³⁴ Cfr. *infra*, § 4.

susseguono in maniera continua e senza specificità, per dare invece risalto alle cesure che le innervano, senza con ciò perder di vista quel “minimo di identità” che la storia stessa pur manifesta. Concettualmente, questo significa che le differenze storiche non sono ricondotte a un’identità di fondo intesa come permanenza di una sostanza-X, perché – all’inverso – sono le stesse differenze a lavorare alla configurazione di qualcosa come un’identità, considerata però dinamicamente come continuità della “ricezione” o rioccupazione³⁵.

In definitiva, Blumenberg ritiene che per spiegare la dinamica storica non si debba far ricorso alla trasposizione di un contenuto dato in origine, che – in fin dei conti – si alienerebbe o corromperebbe o disperderebbe, in una sorta di auto-profanazione di fatto inspiegabile; invece, si deve guardare alla rioccupazione del luogo di una risposta che è rimasto vacante: le risposte precedenti smettono di valere, ma la domanda a cui *corrispondevano* continua a premere, dunque non può essere semplicemente eliminata, *bypassata*; richiede di *rispondervi diversamente*³⁶.

³⁵ Tengo qui presente le mirate considerazioni di M. Marassi, *Blumenberg. La ragione del mito*, «Itinera», 9 (2015), pp. 80-94: 83.

³⁶ Una suggestione: rioccupare pare quasi consistere nel prendere di nuovo alla lettera ciò che ormai era divenuto metaforico, che – cioè – ora sta rivelando il proprio carattere *solo metaforico* (cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 95). In questo modo, le risposte abituali cessano di venire date per scontate, proprio mentre le domande che venivano poste prendono a riaffiorare: è forse questo che Blumenberg indica anche quando sembra suggerire che un'epoca nuova sorge nel momento in cui si smette di scherzare e si (ri)comincia a fare davvero sul serio (cfr. *ivi*, pp. 510-511)?

4. *Sotto stress*

Ci si trova allora a farsi carico di questioni la cui urgenza si fa o torna a farsi ineludibile. Sotto questo riguardo, la necessità di rioccupare, cioè la ragione vera e propria del cambiamento storico sembra essere per Blumenberg di natura né semplicemente esogena, né però endogena in senso sostanziale: si parla difatti di una peculiare «generazione spontanea» o «autocatalisi»³⁷, che corrisponde a quel che comunemente connotiamo come *crisi*, cioè fenomeni che sembrano al contempo innescarsi “da fuori” in maniera contingente e avanzare “da dentro” manifestando qualcosa che era già in corso d’opera, perlomeno sotto una certa forma – quella del bisogno, della domanda o del problema. Si tratta di un dispositivo costitutivamente ambiguo, per cui l’«amplificazione» di qualcosa sfocia nell’«evidenziazione» di qualcos’altro³⁸.

Blumenberg fa per esempio ricorso al concetto di *Fragenüberhang*, un eccesso o eccedenza di domande, che premono per essere corrisposte: l’idea è dunque che si devono dare risposte diverse non semplicemente alle stesse domande, quanto piuttosto a delle medesime domande che si manifestano in maniera *radicalizzata*, quasi alla stregua di promesse che non erano state mantenute e reagiscono mostrandosi con ancora più vigore. Egli formula questa *sporgenza* in vari modi: «ipoteca di problemi», «resti di bisogno», «coscienza eccessivamente tesa», «potenza esagerata», «coercizione alla risposta», «amplificazione», «disagio», «tensioni critiche», «urgenza degli impul-

³⁷ Ivi, pp. 53, 72 e 504.

³⁸ Ivi, p. 362.

si», «resto formale»³⁹. In tutti questi casi, si descrive una situazione in cui – come si usa dire – le cose precipitano e ci si trova nel pieno di una catastrofe: in quei frangenti, le risposte che si mostrano *in quel momento* come ormai appartenenti al passato non bastano più, ne servono di nuove.

Troviamo qui al lavoro – mi sembra di poter dire – una convinzione che accompagnerà l'intera ricerca di Blumenberg: per gli esseri umani, l'*assolutismo della realtà* preme costantemente, ma in certi frangenti lo fa con più forza ed emerge con fragore, scatenando appunto una crisi, che rivela come i problemi restino, ma i mezzi che si hanno per risolverli sono ormai *insufficienti* e bisogna escogitarne di diversi. Per usare un'immagine biologica, avviene qualcosa di simile a un processo di *metastasi*, nel quale una proliferazione eccessiva di energia e vitalità invade un organismo, arrivando persino a metterne a rischio l'esistenza o comunque costringendolo a trovare nuove adeguate contromisure. Prendendo in prestito categorie elaborate da A. MacIntyre⁴⁰, la dinamica a cui allude Blumenberg sembra accostabile a quella per cui una tradizione non si delinea senza dar vita a una costante discussione sull'incremento delle attività che la costituiscono: essa è animata da uno sforzo incessante di chiarire anche nuovi valori e circostanze alla luce della struttura (narrativa, concettuale, simbolica, pratica) che la contraddistingue, ossia dei problemi che la attraversano, quasi fosse presa in una sorta di con-

³⁹ Ivi, pp. 55, 71, 95, 209, 320, 362, 375, 409, 519, 568 e 596.

⁴⁰ Efficace in merito la ricostruzione di G. Maddalena, *La lotta delle tradizioni. MacIntyre e la filosofia in America*, L'arciere, Dronero 2000.

tinuo corso di auto-aggiornamento. In questo modo⁴¹, all'interno dei processi storici e culturali, si può parlare di razionalità solo in senso retrospettivo: si dà vita *ex post* a narrazioni condivise su come si sono risolti problemi che mentre premevano per essere risolti e si cercava di risolvere non erano colti in quanto tali, cioè tematicamente (mediante una conoscenza rappresentativa), essendo piuttosto vissuti, esperiti (nel senso in cui fare esperienza significa essere messi alla prova da qualcosa). E mentre si dà vita a tale racconto, altri problemi cominceranno a premere a loro volta.

Altri problemi o i medesimi problemi? Come notavo, si profila qui il problema dell'identità dei problemi: in che modo un problema sarebbe lo stesso? Ma poi, fino a che punto possiamo dire che i problemi restano davvero sempre gli stessi?

In primo luogo, bisogna tener presente che parlare in termini funzionalisti e dinamici, dunque non sostanzialisti e statici, significa che l'*identità* va considerata – se così posso esprimermi – sempre come la persistenza di uno sforzo e mai come la permanenza di uno stato. Intendo dire che impulsi, tensioni, bisogni e così via sono di natura *energetica*: sono forze, tendenze, processi, inclinazioni, propensioni e via discorrendo, la cui specificità non può essere colta se ci si avvale di concetti *fissisti*. Senza poter ora discutere le difficoltà di avvalersi di concetti genuinamente *trasformativi*⁴², mi preme quantomeno evidenziare

⁴¹ Come vuole ancora A. MacIntyre: vedi il suo *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, «The Monist», 60 (1977), 4, pp. 453-472.

⁴² Un loro primo delineamento lo si può comunque trovare in L. Candiotti, G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub*

che in termini filosofici abbiamo a che fare con *disposizioni*, la cui natura è genuinamente dinamica: le disposizioni sono possibilità concrete o reali, che chiamano in causa una necessità fisica irriducibile tanto alla contingenza logica, quanto alla necessità logica e quanto ancora alla possibilità logica – è appunto la necessità di un bisogno, la potenzialità di una forza.

Così, se da un lato si tratta di reperire quel «minimo di identità» operante «anche nel movimento più movimentato della storia», rintracciandolo nella convinzione che «asserzioni diverse possono essere intese come risposte a domande identiche», dall'altro lato resta sempre vero che questa identità non è quella delle «costanti classiche dell'antropologia filosofica» o delle «verità eterne della metafisica». Non si tratta, infatti, di una sostanza, bensì è la consapevolezza circa «le condizioni del quadro generale» presa nella sua *relativa lentezza* rispetto a quella che tocca i contenuti associati a tali condizioni: è la «relativa costanza» delle questioni rispetto alle risposte⁴³.

Lentezza e velocità sono chiaramente fattori che riguardano dinamismi, processi, tendenze e via discorrendo. Inoltre, simile *relatività* (relazionismo e non relativismo, secondo una distinzione ormai abbastanza assodata in diverse ramificazioni del dibattito filosofico contemporaneo) è proprio quella tipica delle disposizioni, che si presentano come quella *stessa cosa* capace di mostrare diversi aspetti in relazione a contesti e situazioni diversi: un problema mostra una peculiare attività che – è questo il cuore di ogni

specie transformationis, il Melangolo, Genova 2019.

⁴³ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 502-503.

disposizione – implica anche una dose di ricettività, ossia di *determinabilità*. Proprio questa attività è vista da Blumenberg come *relativamente* costante rispetto alle soluzioni che si determinano.

È tale sfondo concettuale – ancorché certo implicito – a portare Blumenberg a distinguere, anzi a contrapporre, «la perennità delle sostanze ideali» all’«ipoteca di problemi»⁴⁴: la permanenza sostanziale si contrappone appunto all’«ipoteca» problematica, che agisce – esattamente come un “debito” – sotto forma di persistenza, la quale coniuga – si può dire – il movimento di resistenza (il problema si sottrae a una soluzione univoca e definitiva) e quello di insistenza (il problema continua a premere per essere risolto). In altri termini, per lui la storia – quantomeno nei suoi *sotterranei* – è costantemente percorsa e animata da ciò che ha la veste dell’-*ibilità*: i problemi, la loro identità, ricadono proprio sotto questa dimensione e questo spiegherebbe sia la reiterazione di pressioni e spinte, sia la diversità delle risposte che ne possono seguire. Nella storia non c’è il caso, non c’è il disegno, eppure ci sono dei motivi, dei *sensi*, intesi innanzitutto come vettori: sistemi di attese e bisogni, insieme direzionati e non intenzionati.

Eppure, non è ancora abbastanza⁴⁵. Infatti, in secondo luogo, se il cambiamento storico è effettivamente reale, risulta difficile credere che i problemi di fondo permangano – o persistano, a questo punto – immutati lungo il corso degli eventi, come per esempio continua a credere H.-G. Gadamer, in un’ottica non a caso sensibilmente sbilanciata verso la difesa

⁴⁴ Ivi, p. 55.

⁴⁵ Cfr. anche *infra*, § 8.

della tradizione⁴⁶. Se è vero che in diversi momenti Blumenberg sembra condividere questa idea di fondo, occorre anche dare pieno risalto al riconoscimento del fatto che il combinato disposto di pressione e rifunzionalizzazione giunge al punto di *mettere in questione le questioni stesse*, che dunque sono esse stesse soggette a una storia.

Per esempio, una risposta in un sistema A diventa una domanda a cui pretendere di dare risposta in un sistema B, o si può arrivare a riformulare «il canone delle questioni come tale», cioè appunto a «mettere in questione le questioni stesse»⁴⁷. Per dirla in maniera chiara e sintetica, Blumenberg sembra consapevole che data la natura *disposizionale* dei problemi, le soluzioni che a essi corrispondono non possono essere a loro volta prive di effetti su quei problemi stessi, che si trovano così anch'essi *a un certo punto* a venire radicalmente trasfigurati.

Quel che resta vero, in tutta onestà, è che questo “a un certo punto” si presenta più come l'*explanans* e meno come l'*explanandum* dell'impianto di Blumenberg: il processo dell'*Umbesetzung* sembra riproporre la nota immagine del Barone di Münchhausen,

⁴⁶ Cfr. per es. *Verità e metodo*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 427-437. Rispetto allo statuto innovativo dei problemi stessi, agli antipodi si può forse porre la posizione di G. Deleuze, non a caso invece occupato con Bergson nella difesa delle ragioni del nuovo: vedi per es. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002. Una discussione più ad ampio raggio degli aspetti connessi a una *problematologia* è offerta da M. Meyer, *Problematologia. Filosofia, scienza e linguaggio*, trad. it. M. Porro, Pratiche, Parma 1991.

⁴⁷ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 609 e 611.

tutto preso nel tentativo di uscire dalle sabbie mobili in cui si è impantanato, tirandosi da solo per i propri capelli⁴⁸. La storia sembra dunque fatta così: si comincia in un posto e in un modo, per poi trovarsi fuori posto; ma non si può semplicemente andare fuori e si insiste nel cercare di restare lì e andare avanti allo stesso modo, finendo – non si sa come – per ritrovarsi in un altro posto e in un altro modo, accorgendosene al limite soltanto *ex post*.

Allo stesso tempo, con altrettanta onestà, il bisogno di un'attenta «analisi differenziale» dipende proprio da questo: non si può pretendere di individuare una qualche legge in grado di spiegare dove, quando, come, perché, ... in generale accade che un cambiamento si manifesta; né si può credere che esista un testimone diretto di un cambiamento d'epoca. Piuttosto, occorrerà rintracciarlo di volta in volta attraverso analisi minute che mettono a confronto almeno due testimoni, per far sì da riuscire al contempo a rintracciare sia i due lati della soglia, sia la soglia stessa, rappresentata da questa membrana connettiva e dinamica di esigenze e problemi. Per intercettare quel «punto di riferimento» che accomuna due sistemi proprio mentre ne rende riconoscibile «la loro posizione storica non interscambiabile»⁴⁹, in ultima istanza, serve un corpo a corpo con la storia, con i suoi movimenti e le sue manifestazioni – vale a dire, soprattutto per Blumenberg, con le sue parole.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 55, 186, 502, 523 e 529.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 515-516.

5. *Vicende umane*

Ho sin qui a più riprese parlato di storia, ma – per far ricorso a un meme filosofico – *storia si dice in molti modi*. In effetti, se proviamo a chiederci di quale storia ci parli in ultima battuta Blumenberg, la prima risposta preliminare sembra essere che i suoi sforzi sono dedicati non alla storia del mondo, cioè della natura, bensì alla *storia umana*: non c'è spazio per nessuna ontologia, per nessuna metafisica complessiva (magari sotto forma di una filosofia della natura), bensì sempre e soltanto per un'antropologia (filosofica).

Questo può apparire ovvio, anche pensando all'insieme degli sviluppi dell'opera di Blumenberg, ma è nondimeno opportuno esplicitarlo: il problema della nascita viene da egli affrontato soltanto sul campo umano, non su quello extra-umano o non-umano – comunque decidiamo esso si componga; non si concede – perlomeno nella *Legittimità dell'età moderna* – nessuna apertura a una qualsivoglia forma di “storia naturale”, cosa di per sé nient'affatto impossibile (vedi anche soltanto il richiamo precedente all'*exaptation*).

6. *Al ritmo delle idee*

Detto ciò, c'è ancora una seconda risposta, forse più rilevante rispetto alle questioni esplicitamente affrontate da Blumenberg: la sua storia è eminentemente *temporale* e non spaziale, cioè senza effettiva estensione geografica⁵⁰. Intendo dire che la ricostru-

⁵⁰ Terrò conto anche delle efficaci osservazioni di P. Rusch, *Hans Blumenberg et la grammaire historique des idées*, in D.

zione che egli offre non si concentra su soglie come i confini tra territori, ma nemmeno su fattori strettamente politici, materiali, sociali, economici. Questo lascia aperto l'interrogativo di fondo su quali sarebbero i reali fattori scatenanti del cambiamento⁵¹, perlomeno dal lato esterno capace di innescare la crisi interna: con quali tipi di elementi si spiegherebbe da ultimo la discontinuità storica?

Se andiamo a vedere che cosa si trova per Blumenberg all'interno di un'epoca, se cioè ci domandiamo quale sembra essere per lui il protagonista della storia, ci accorgiamo che il palcoscenico non viene affatto riservato agli individui, né a dinamiche sociali in senso ampio, bensì alle idee. In chiave euristica, questa *disattenzione selettiva* non è da poco, nella misura in cui – anche fermandoci al mero dato spaziale – uno dei modi fondamentali attraverso cui le idee circolano è esattamente la concreta interazione tra gli esseri umani che se ne fanno portatori: lungo i territori, attraverso i territori. Quella di Blumenberg è insomma una storia culturale e, ancora più precisamente, una storia concentrata su ciò che condenserebbe, incarnerebbe o cristallizzerebbe le idee, vale a dire le parole e in particolare i concetti.

D'altronde, come già notavo, proprio l'attenzione alle parole diventa un terreno particolarmente utile a scalzare o incalzare il teorema della secolarizzazione, perché un approccio sostanzialista alla storia in fondo si condensa nella convinzione per cui le parole pos-

Trierweiler (éd.), *Hans Blumenberg : Anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2010, pp. 141-163.

⁵¹ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 144 e 192.

siedono un (unico) significato originario, a sua volta magari oggetto di possesso da parte di qualcuno. Di converso, la dinamica di circolazione delle parole mostra anche come l'idea di un cominciamento assoluto privo di legami con ciò che ha preceduto sia altrettanto inconsistente. Sotto questo riguardo, l'attenzione alla storia della cultura tramite parole e concetti è un laboratorio persino privilegiato, dato il suo isolamento dagli altri fattori, per articolare l'analisi differenziale.

C'è però ancora un altro aspetto. Se consideriamo, fatto noto, che Blumenberg ha sempre cercato di tematizzare il nesso tra concetto e inconcettualità, tra razionalità e mito, tra teorie e immagini del mondo, dedicandosi alla cosiddetta metaforologia, si potrebbe dire che per lui il centro linguistico della scena culturale è comunque sempre accompagnato, quasi come un'ombra, da un insieme di elementi pre-linguistici, o quantomeno non concettuali e razionali. Posto che, per certi versi, più un concetto diventa vago e indeterminato e più si fa immaginifico e metaforico, si potrebbe persino far coincidere – almeno in parte – questa ombra mitologica con il plesso energetico di problemi, bisogni, domande e via scorrendo, che si presenta come serbatoio di forze per la differenziazione dei concetti (quasi questi fossero risposte ai problemi posti dall'inconcettuale).

In realtà, Blumenberg non descrive – almeno nella *Legittimità dell'età moderna* – esplicitamente la natura di tale campo di forze in questa maniera, ma resta l'impressione generale che nella sua prospettiva la dinamica storica si giochi sempre o prevalentemente sul piano dei bisogni simbolici, o – forse più precisamente – di una generica necessità vitale di orientamento, cioè di

un'esigenza biologica di sopravvivenza, che però coinvolge anche o prima di tutto il reperimento di orizzonti di senso. Non viene chiarito il ruolo che eventualmente giocherebbero – per intenderci – elementi strutturali come la produzione economica o lo sviluppo tecnologico. Sia chiaro: non sto dicendo che la distinzione marxista in termini unidirezionali tra struttura e sovrastruttura, che si condensa nel problema delle ideologie, sia ancora efficace (se mai lo è stata); sto piuttosto dicendo che la storia su cui si sofferma Blumenberg sembra essere esclusivamente – per restare a quella coppia concettuale – una storia sovrastrutturale.

D'altronde, anche i plessi di questioni e interrogativi in grado di rappresentare la relativa continuità storica hanno una natura formale, nel senso che non sembrano dipendere da fattori materiali (di qualsiasi tipo possano essi essere): se certi problemi possono insomma tornare o persistere, dunque reiterarsi attraversando diverse fasi storiche, è evidentemente perché essi non risultano pienamente intaccati dallo scorrere per così dire concreto del tempo – cioè da mediazioni economiche, tecnologiche, politiche, istituzionali. Egli non sembra quindi porsi il problema di quali siano o possano essere le pratiche sociali al cui interno le parole/immagini si costituiscono, vivono e proliferano. Lo sfiora, ma non se lo pone mai tematicamente, come quando osserva che la modernità andrebbe considerata «un sistema di sforzi per rispondere in un nuovo contesto alle questioni poste all'uomo durante il Medioevo»⁵²: resta appunto da capire che cosa possa significare in senso pieno questo richiamo a «un nuovo contesto».

⁵² Ivi, p. 409.

Da ultimo, simile approccio corre il rischio di *(s)oggettivare* le forme culturali, vale a dire di considerare le culture simboliche da un lato come blocchi compatti e separati (*oggettivazione*) e dall'altro lato come le vere protagoniste del cammino della storia (*soggettivazione*): il soggetto storico realmente agente, per così dire, nell'ottica di Blumenberg sembrano essere le idee stesse, cioè le culture, le cui esistenza ed emergenza non sembrano richiedere ulteriori spiegazioni. O, formulandola diversamente, sembra che egli sia sufficientemente attento all'*inter* delle varie epoche, ma assai meno al loro *intra* – a cominciare da quello relativo all'organizzazione e alla stratificazione del sapere che si dispiegano all'interno di un dato campo sociale.

7. Ogni cosa ha i suoi tempi

Proprio rispetto a questo passaggio “tra” le epoche, si può sollevare un ulteriore interrogativo: per Blumenberg, in quale direzione va la storia e in quale modo lo fa?

La risposta, forse sorprendente, è che la storia da lui narrata e ricostruita sembra essere di tipo lineare. Questa immagine sembra rafforzata anche dal fatto che questa prevalenza dell'*inter* sull'*intra* finisce per presentare le epoche quasi come dei compartimenti stagni, con ciascuna epoca identica a se stessa e affiancata alle altre epoche o all'altra epoca più prossima: ma come si passa in definitiva da un'epoca a un'altra? Lo stesso lavoro di analisi differenziale portato avanti finisce per presupporre l'esistenza di blocchi isolati e isolabili: questo ha certo vantaggi ricostruttivi (si

circoscrivono autori, testi, motivi concettuali, ecc.), ma nondimeno suscita qualche perplessità se si prova a ricavarne le implicazioni sul piano della filosofia della storia.

Non a caso, se si adotta una concezione pluralista della storia di matrice non-lineare⁵³, si fa spazio a quell'*intra* che consente di riconoscere nella storia, anche all'interno di una medesima epoca, un multiverso, una stratificazione, una sincronia: una contemporaneità di processi in corso su diversi livelli e catturati da molteplici interazioni. Per chiarire in breve, è una prospettiva che può rendere conto del fatto che all'interno di uno stesso periodo storico si trovino a convivere intrecciandosi temporalità differenti: quella del babypensionato, quella dell'omofobo, quella del precario senza futuro, quella dell'intellettuale di avanguardia e così via. Di questo, nella storia di Blumenberg non sembra esserci traccia, se non forse lungo quelle soglie che però appartengono appunto già alla distinzione tra epoche e meno alla loro vivacità interna.

Senza dimenticare un altro problema aperto: la rioccupazione, dando di fatto vita a una sorta di sostituzione di un periodo con un altro, genera un progresso storico o una differenziazione storica? In altri termini, egli non si chiede se e perché un'epoca sia migliore (o peggiore, perché no) oppure semplicemente diversa rispetto a quella che l'ha preceduta: tale interrogativo

⁵³ Sulla quale segnalo quantomeno M. De Landa, *Mille anni di storia non-lineare. Rocce, germi e parole*, trad. it. S. Ferraresi, Instar, Torino 2003; K. Mannheim, *Giovani e generazioni*, trad. it. M. Merico, Meltemi, Milano 2019; M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011.

non può però essere del tutto ignorato quando si analizzano le dinamiche storiche – nemmeno oggi, giacché limitarsi a dire che è tramontata la fede nell’incessante progresso storico è un modo per non prendere sul serio i problemi posti dallo sforzo di comprendere la storia o le storie.

Da una certa angolatura, la logica funzionalista della rioccupazione sembra suggerire che la relazione tra epoche sia all’insegna della diversità, ma da un’altra angolatura sembrerebbe invece che le epoche possano essere misurate rispetto a quello stesso plesso di problemi a cui cercherebbero di rispondere. Evidentemente, questa ambivalenza riflette l’ambiguità riscontrata tra le idee di “risposte diverse alla stessa domanda” e “risposte diverse a domande diverse”, ma esibisce anche una questione più complessiva, dal tenore genuinamente filosofico: se la diversità è concepita in maniera relazionale (come egli stesso ritiene), cioè non in termini auto-posizionali, allora è persino inevitabile chiedersi che cosa comporti quel processo di *commisurazione* rispetto a uno *stesso*. E, a maggior ragione quando si parla di storia, la *commisurazione* assume (forse inevitabilmente?) una veste valutativa: ci si trova così a domandarsi in che termini ciò che è ontologicamente *commisurato* *vada valutato* e se, prima ancora, possa effettivamente esserlo.

8. *Promesse infrante*

Rispetto a questo scenario, vediamo infine tornare in primo piano anche il dubbio radicale che la descrizione della storia offerta da Blumenberg sembra sollevare: nella storia accadono davvero reali novità?

Evidentemente, i suoi intenti e le sue dichiarazioni esplicite non lasciano di per sé spazio a titubanze: si articola uno storicismo radicale proprio nella misura in cui si cerca di difendere le ragioni delle novità che sorgono lungo la storia. Ancora una volta, per via della sua postura antropologico-filosofica di fondo, egli si pone nella prospettiva di chi sostiene senza mezzi termini le ragioni della genesi reale: «io cerco di comprendere l'aspetto genetico»⁵⁴. Come notavo, non c'è nessun disegno; non c'è nessun progetto; non c'è nessun piano: non ci sarebbe altrimenti storia.

Eppure, al contempo, traspaiono lungo il testo alcune oscillazioni in senso teleologico: «la rassegnazione [...] e lo scoraggiamento [...] determineranno la fine del Medioevo e il rovesciamento di valore», «al vizio [...] doveva subentrare la concezione [...]», «l'*acedia* doveva diventare [...]»; «nel pieno compimento della Scolastica è già latente il potenziale della sua distruzione»; «il Trecento [...] possedeva [...] ma ciò che gli mancava era [...]»; «la supposizione [...] non ha ancora [...]»; «ciò che rimaneva ancora da sbloccare»; «ciò che, tenuto conto dell'urgenza degli impulsi, sarebbe dovuto accadere in realtà nel Medioevo, vide la propria realizzazione solo al di là del sistema medievale»⁵⁵.

Simili passaggi fanno trasparire tutta la difficoltà che si incontra nel descrivere con un linguaggio *ex post* ciò che in un certo senso (quello delle sfide, del disagio, della tensione, ecc.) stava già avvenendo, ma in un altro senso (quello delle risposte, degli scavalcamen-

⁵⁴ H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, trad. it. S. Guli, :duepunti, Palermo 2010, p. 9.

⁵⁵ Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 361-362, 379, 402, 411 e 558.

ti, degli scioglimenti, ecc.) non è già iscritto *ex ante*. Non c'è un disegno, ma non c'è nemmeno il semplice caso auto-sussistente; ci sono casomai delle ragioni allo stato latente (sotto forma di problemi) che trovano articolazione in corso d'opera: come dire tutto questo?

Di questa difficoltà, Blumenberg stesso sembra ben consapevole, tanto che a un certo punto – dopo aver scritto un'altra volta qualcosa come «ciò che doveva ancora accadere tra il XIV e il XVII secolo perché si costituissero le basi della formazione dell'età moderna [...]» – si ritrova a specificare tra parentesi «si prenda l'espressione finale in senso puramente euristico!»⁵⁶. Ora, checché se ne voglia pensare, questa piccola parentesi apparentemente casuale e insignificante rappresenta un caso del classico *excusatio non petita, accusatio manifesta*: riconoscere di poter essere facilmente fraintesi non rivela la consapevolezza di aver promesso qualcosa – sostenere una concezione insieme aperta e non casuale della storia – che non si riesce a mantenere?

Per dirla altrimenti, si assiste qui a una tensione per certi versi tipica di qualsivoglia impostazione disposizionalista, o – se si preferisce – al conflitto tra la versione pre-moderna e la versione moderna del disposizionalismo: semplificando, se pre-moderno è distinguere tra potenza e atto riconducendo la prima al secondo, moderno è distinguere una forza e la sua manifestazione non solo ritenendo che la seconda non spieghi la prima, ma anche considerando che la manifestazione concorra a (retro)determinare, dunque anche a modificare, la forza⁵⁷.

⁵⁶ Ivi, p. 380.

⁵⁷ Rispetto al dibattito sul disposizionalismo, rimando ai riferimenti contenuti in G. Pezzano, *Tendenze a essere. Il disposizio-*

Oltre a questo, Blumenberg lascia inevasa – com'è forse inevitabile – un'altra grossa questione: che cosa implica riconoscere l'esistenza di una vera e propria struttura trascendentale del mutamento storico? Supponiamo che essa esista e coincida con l'insorgere di novità: essa c'è dunque “da sempre”, ma da quando si rivela? C'è cioè un momento in cui qualcosa come un ordine generale della storia così inteso prende a manifestarsi? E come e perché ciò avverrebbe? Ancora: questa manifestazione in che cosa consiste, se si vuole prendere sul serio questa idea della nascita di novità? In una semplice esplicitazione, o in una vera e propria innovazione? Ma, se così fosse, come potrebbe trattarsi di un “da sempre”?

Com'è evidente, questa tensione corrisponde al gioco tra livello e meta-livello indicato in apertura: da una parte la modernità è una soglia storica tra le soglie storiche, ma dall'altra parte è – o si presenta come – la soglia storica per eccellenza, nella misura in cui fa emergere questa dinamica di differenziazione. Ora, anche tenendo ferma l'idea di Blumenberg per cui la modernità ha teso ingannevolmente a presentare e a rappresentarsi in veste monologica la struttura dialogica con cui ha anch'essa preso forma⁵⁸, resta comunque vero che la modernità stessa (o quantomeno attraverso un suo prodotto di nome Hans Blumenberg) ha finito per rendere evidente l'esistenza di soglie, ancorché dialogiche e non monologiche – anche, ripeto, nel momento in cui essa ha preteso di

nalismo tra antropologia, ontologia e abeologia, «Lo Sguardo», 31 (2020), 2, pp. 333-353.

⁵⁸ Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 407-410.

recidere il legame con il passato negando ogni dimensione dialogica. Insomma, resta che è proprio grazie alle «epoche del concetto di epoca»⁵⁹ che appunto si può cominciare a riconoscere la peculiarità del “farsi epoca” come chiave di lettura delle dinamiche storiche. Il punto è che – sempre prendendo sul serio questa idea di genesi reale – l’atto o il periodo stesso (che sia primo moderno o tardo moderno) che attesta questo processo dovrà necessariamente produrre qualcosa di nuovo, ma questo come può qualificarsi? Come si può cogliere, ciò equivale a porsi l’interrogativo circa la fine della storia, in una forma qui specifica: che cosa succede quando si è consapevoli – qualunque cosa ciò significhi – di come funziona la storia?

Se l’epoca del concetto di epoca monologica segnava l’avvento di un’era appunto incentrata sull’immagine dell’auto-generazione spontanea, nel momento in cui si entrerebbe – se così si può dire – nell’epoca del concetto di epoca dialogica, che cosa succede? Che cosa succede – cioè – quando va in crisi l’idea di un’epoca auto-sussistente e diventa chiaro che farsi da sé era altrettanto illusorio che pensare di essere uguali ai predecessori? Uno dei pericoli è che diventare consapevoli di un simile schema trascendentale del farsi della storia può produrre una forma di malattia data da eccesso paradossale di coscienza storica, che per esempio rende incapaci di produrre nuova storia proprio quando si scopre che la storia sarebbe un’auto-produzione priva di ancoraggi esteriori, come se alla supposta massima capacità generativa si accompagnasse l’estrema mancanza di materia prima, ormai andata totalmente consumata, anzi disconosciuta.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 493-517.

Blumenberg riconosce questo rischio, impersonandolo – non a caso – in Nietzsche e nella sua filosofia: «la filosofia di Nietzsche appartiene al terreno antistante a un pensiero che elimina i problemi indicando le condizioni nelle quali essi non si pongono più», soltanto che «il colpo di mano di porre la volontà di potenza al posto di nuove risposte», cioè di liberare del tutto – almeno per lui – la pura dimensione auto-generativa, e così «di terminare la storia delle rioccupazioni cancellando lo schema stesso di cui esse presuppongono la costanza formale», finisce per «mettere più chiaramente in luce ciò che esso voleva distruggere». Addirittura, «darsi da soli quella storia che rende privi di storia», «uscire dalla storia e rigettarne il peso», sarebbe un «sogno che ritorna costantemente»⁶⁰.

Non bisogna, credo, sottovalutare quest'ultima affermazione di Blumenberg. Infatti, da un lato è abbastanza chiaro che qui prende forma l'annosa questione del rapporto tra modernità e post-modernità, che non a caso un attento lettore della *Legittimità dell'età moderna* ha sintetizzato nel dato di fondo per cui se l'idea di un'epoca discreta che si auto-fonda è moderna e non classica o medievale, allora si potrebbe dire che post-moderna è la crisi di legittimità della legittimità stessa⁶¹. Il risultato forse sorprendente di questa crisi, seguendo Blumenberg, sarebbe che la struttura della legittimità viene messa più chiaramente in luce, ma rivelandosi sotto una veste problematica: diventa una domanda a cui trovare una risposta. Dall'altro

⁶⁰ Ivi, pp. 149-150.

⁶¹ Cfr. M. Jay, *Review of «The Legitimacy of the Modern Age»*, cit., p. 195.

lato, tuttavia, egli sembra mettere l'accento anche su un altro aspetto: questo sogno di cancellare la storia, cioè il *rapporto differenziale con il passato*, finendo però per renderlo pienamente evidente, è qualcosa che «ritorna costantemente». Se ciò è vero, significherebbe – per mantenere i termini appena adottati – che quella postmoderna sarebbe una fase persino tipica della storia in quanto tale, o perlomeno della modernità. Resterebbe ancora da capire come si reagisce a tale situazione, cioè come si esce dall'impasse che viene a crearsi, soprattutto quando essa dovesse cominciare a permeare un'intera cultura e non soltanto alcune sue frange intellettuali: forse esercitando una forma di oblio attivo? O forse per via di qualche fattore di altra natura, che non chiama in causa un paradossale supplemento di consapevolezza volto a superare la troppa consapevolezza?

In conclusione, si profila una condizione nella quale il figlio diventa tanto illegittimo da disconoscersi del tutto in quanto figlio, ritenendo di *autopartorirsi*, se non di retro-generare ciò che lo avrebbe generato; eppure, in questo modo finisce per diventare ancora più evidente il momento del parto, che certo non decide le sorti del neonato, ma nondimeno ne sancisce in maniera incancellabile la condizione di dipendenza. Con ciò, per concludere, il lascito di Blumenberg può forse così riassumersi: il mondo (perlomeno storico) è sì attraversato da novità, ma queste sono sempre e comunque *relative* – con tutte le conseguenze che questo comporta. Un lascito apparentemente minimale, ma – direi – esattamente nel senso di quell'«identità minima» rappresentata dallo stress a cui ci sottopone un problema che persiste nel domandare una qualche accettabile soluzione.

II.

USI E RIOCCUPAZIONI DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

APPUNTI SU HANS BLUMENBERG E LO SCETTICISMO ANTICO

Marco Donato

1. Nella terza parte del saggio *Die Legitimität der Neuzeit*, intitolata *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*¹ (*Il processo*² *della curiosità teoretica*), Hans

¹ I passi della *Legitimität*, salvo precisazioni diverse, sono tratti dall'ottava ristampa dell'opera, H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe* (1988), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2017 (d'ora in poi H. Blumenberg, *Legitimität*), che per il testo della terza parte ripropone senza modifiche sostanziali H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984³ (d'ora in poi H. Blumenberg, *Prozeß*³). Le traduzioni italiane rispecchiano, con occasionali lievi modifiche, la versione di C. Marelli in H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992 (d'ora in poi H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*).

² Il significato di “*Prozeß*” deve essere tanto quello di “processo” nel senso di “percorso, sviluppo”, quanto quello tecnico-giuridico: che il primo senso sia attivo è mostrato dalla formulazione di H. Blumenberg, *Prozeß*³, cit., p. 7 (Id., *Legitimität*, cit., p. 263): «will man von der theoretischen Neugierde als einen der Motivationen des wissenschaftlichen Prozesses speichern [...]», e soprattutto da Id., *Prozeß*, cit., p. 14 (Id., *Legitimität*, cit., p.

Blumenberg schizza una storia del rapporto tra la comparsa e l'affermazione dei diversi orientamenti filosofici e la dialettica tra avvento e superamento dei limiti imposti ciclicamente all'osservare e al conoscere. Dopo aver introdotto il problema nei suoi termini più generali, a partire dalla constatazione della spinta irreversibile portata dalla scienza moderna, lo sguardo del filosofo si concentra sullo sviluppo diacronico della dialettica tra giustificazione e de-legittimazione

269), in cui il proposito è quello di definire «eine Darstellung des geschichtlichen Prozesses der Neugierde»; il significato è poi evidente in molte delle altre, numerose occorrenze di “Prozeß” nella sezione: cfr. Id., *Prozeß*³, cit., p. 9 (Id., *Legitimität*, cit., p. 265); Id., *Prozeß*³, cit., p. 13 (Id., *Legitimität*, cit., p. 269), «Prozeßlogik»; Id., *Prozeß*³, cit., p. 18 (Id., *Legitimität*, cit., p. 273) etc., oltre che in riferimento allo sviluppo generale della sezione, che segue un ordinamento storico e *grosso modo* rispetta una sequenza diacronica per i profili. La compresenza del significato tecnico-giuridico di «processo» è però chiara a partire almeno dal titolo del quinto capitolo, *Vorbereitungen für eine Bekehrung und Urteilmuster für den Prozeß* (*Preparativi per una conversione e modello di giudizio per il processo*, cfr. Id., *Prozeß*³, cit., pp. 65-102 (Id., *Legitimität*⁸, cit., pp. 319-357), ma ancora, se più implicitamente, in passi come Id., *Prozeß*³, cit., p. 135 (Id., *Legitimität*, cit., p. 391): «diese Deskription des Bösen hat für den Prozeß der theoretischen Neugierde, phänomenologische Relevanz: Neue Motivationen werden hinter dem negativen Vorzeichen erkennbar». Si tratta probabilmente di un sapiente gioco semantico congegnato da Blumenberg, non dissimile da quello tra «Schein» e «Widerschein» che troviamo nel nostro capitolo: cfr. Id., *Prozeß*³, cit., p. 59 (Id., *Legitimität*, cit., p. 313). In questo, la traduzione inglese di R.M. Wallace, in H. Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, MIT, Cambridge (Ma)-London 1983, che rende il titolo della sezione come *The “Trial” of Theoretical Curiosity*, è inevitabilmente parziale e potenzialmente foriera di equivoci. «Trial» non può in alcun caso portare il senso di «process» e il traduttore è costretto ad alternare le due versioni in maniera non

dello slancio teoretico, fin dal contrasto tra la fisica ionica arcaica e la svolta socratica verso la dimensione umana, con la sua revoca, *Zurücknahme*, cagionata già in Platone dalla sovrapposizione dell'orizzonte umano con il cosmo, attraverso la reazione terapeutica sviluppata dal pensiero ellenistico ed ereditata dalla conversione cristiana, per spingersi ad attraversare, con la Scolastica e il Medioevo, una fase di fertile crisi, giungendo infine alla riaffermazione della "curiosità" dell'età moderna fino alle soglie del contemporaneo. L'assunto fondamentale, che orienta l'intera ricostruzione, è offerto esplicitamente in una pagina – che si potrebbe dire programmatica – dell'introduzione alla sezione:

In età moderna, da un'affezione centrale della coscienza sorge una correlazione indissolubile tra l'autocomprensione storica dell'uomo e la realizzazione della conoscenza scientifica come conferma della sua pretesa di una curiosità teoretica illimitata. *L'atteggiamento teoretico* può anche essere una costante della storia europea dal risveglio dell'intel-

sempre coerente; malcelato resta un certo imbarazzo, lo stesso che lo porta a scegliere di indicare talora «“trial”» tra apici. L'espressione diviene fissa nella letteratura critica successiva di area anglosassone, cfr. R. Posnock, *The Trial of Curiosity: Henry James, William James and the Challenge of Modernity*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991. Simile problema in francese, nella traduzione di M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler e M. Dautrey, pubblicata in H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Gallimard, Paris 1999, dove si trova la resa «procès». Ma cfr. e.g. J.-C. Monod, *Curiosité insatiable et raison humaine: Sur une tension de la philosophie des Lumières*, «Dianoia», 27 (2018), pp. 45-46 («Procès-processus»).

resse ionico per la natura: ma quest'atteggiamento poté assumere il carattere esplicito dell'insistenza sulla volontà e sul diritto di una curiosità intellettuale solo dopo aver incontrato un'opposizione e aver dovuto concorrere con altre norme di atteggiamento e di realizzazione della vita. Proprio come la *purezza*, in quanto qualità dell'atteggiamento teoretico, poté essere formulata solo a partire dall'opposizione platonica alla strumentalizzazione sofistica della teoria, così anche il *diritto* a una sete illimitata di sapere si è costituito e legato all'autocoscienza dell'epoca solo dopo che il Medioevo aveva screditato una tale pretesa intellettuale e la aveva messa in correlazione limitativa con un altro interesse vitale dell'uomo, posto come assoluto. La riabilitazione della curiosità teoretica all'inizio dell'età moderna non è, appunto, la semplice rinascita di un'ideale di vita già esistito in passato e di cui si dovesse solo revocare la svalutazione dovuta a un'interruzione della sua validità³.

³ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 246; cfr. Id., *Prozeß*³, cit., p. 11 (Id., *Legitimität*, cit., p. 267). Per un'analisi ragionata del ruolo della *theōria* nell'antropologia filosofica di Blumenberg, cfr. O. Müller, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn 2005; sul progetto storico di Blumenberg nella *Legitimität*, cfr. R. Russo, *Concetto e narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari 1997, pp. 21-63; cfr. A. Borsari, *L'«antinomia antropologica». Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 341-418; cfr. J.-C. Monod, *La pulsion de savoir et son destin*, in D. Trierweiler (éd.), *Hans Blumenberg : Anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2010, pp. 113-140.

Nel panorama che Blumenberg dipinge con mano sicura, lo spazio assegnato alla speculazione greca e latina non è esiguo. Visto il taglio generale della sezione e il fine ultimo della rassegna, non dovrà sorprendere che un intero capitolo⁴ – per quanto breve – sia dedicato allo scetticismo antico: esso segue la trattazione di Epicuro di cui si sottolinea il principio della indifferenza degli dèi. Ciò che può in qualche misura stupire è l'interpretazione generale che dello scetticismo Blumenberg suggerisce già a partire dal titolo del capitolo, *Im Skeptizismus ein kosmischer Vertrauensrest*, letteralmente «un residuo di fiducia cosmica nello scetticismo»⁵.

⁴ H. Blumenberg, *Prozeß*³, cit., pp. 49-54 (Id., *Legitimität*, cit., pp. 303-308). Il capitolo trova il fulcro principale dell'analisi nell'*Epistola a Pitocle*, in cui è più che mai vero che la cura epicurea consiste nella «tecnica della dimostrazione dell'indifferenza affettiva di tutte le teorie possibili sui fenomeni naturali che circondano l'uomo e lo riempiono di incertezza», in Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 279; cfr. Id. *Prozeß*³, cit., p. 49 (Id., *Legitimität*, cit., p. 303): «die Technik des Nachweises der affektiven Indifferenz aller möglichen Theorien über die Naturphänomene, die den Menschen umstellen und mit Ungewißheit erfüllen». Sul rapporto tra struttura argomentativa, forma letteraria e fruizione terapeutica nella *Lettera a Pitocle*, cfr. M. Tulli, *Epicuro a Pitocle. La forma didattica del testo*, in M. Tulli (a cura di), *Philia. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Pàtron, Bologna 2014, pp. 67-78. Cfr. F. Verde, in collaborazione con M. Tulli, D. De Sanctis, F. G. Masi, *Epicuro. Epistola a Pitocle*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022. La Stoa è trattata da Blumenberg nel capitolo precedente della *Legitimität*, cfr. H. Blumenberg *Prozeß*³, cit., pp. 42-47 (Id., *Legitimität*, cit., pp. 296-302).

⁵ Id., Blumenberg *Prozeß*³, cit., pp. 55-64 (Id., *Legitimität*, pp. 309-318). Si noti che il titolo del capitolo, come del resto gli altri, è assente dalla prima edizione: Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, p. 244.

Il capitolo appare nettamente tripartito: dopo l'introduzione generale sul ruolo del momento scettico all'interno della storia della curiosità teoretica, che contempla principalmente la funzione di ponte verso il cristianesimo, attraverso una prefigurazione della conversione di Agostino, che sarà trattata più specificamente nelle pagine successive⁶, Blumenberg passa ad analizzare i due differenti orientamenti filosofici che già l'antichità variamente riconduceva all'idea di scetticismo, ossia da una parte l'Accademia nella fase da Arcesilao di Pitane a Filone di Larissa, e dall'altra la tradizione pirroniana, rifiorita in epoca imperiale.

La centralità per il filosofo del momento scettico, che nel quadro della storia del pensiero antico costituisce una corrente strutturalmente anomala, è evidenziata dalla scelta dell'apertura per il capitolo: Blumenberg ha già parlato della Stoa e del Kepos, ma prima di soffermarsi sullo scetticismo sente il bisogno di fare un passo indietro e di riaffermare l'importanza del pensiero ellenistico per la comprensione della speculazione antica e tardoantica. In questo si richiama all'autorità di un giovane Karl Marx, citando una frase della prefazione alla sua dissertazione di dot-

⁶ In particolare nel sesto capitolo, ossia *Aufnahme der Neugierde in den Lasterkatalog*: Id., *Prozeß*, cit., pp. 131-121 (Id., *Legitimität*, pp. 358-376). L'importanza di Agostino nel *Prozeß* è centrale: cfr. su tutti B. Maj, *Secolarizzazione, gnosi e ontologia storica. Contributo ad una "Ortbestimmung" dello "storicismo" di Blumenberg*, «Discipline Filosofiche», 11 (2001), 1, pp. 27-59, e J-C. Monod, *La pulsion*, cit., pp. 121-124; la ricezione di Agostino in Blumenberg è analizzata anche in L. Battista, *Lo "scarto" della filosofia di Hans Blumenberg. Agostino nell'evoluzione del progetto metaforologico*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 83 (2017), pp. 185-237.

torato sulla differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro⁷. Parlando dei tre “sistemi” filosofici ellenistici, tra cui elencava quello stoico, quello epicureo e quello scettico-accademico⁸, Marx sosteneva: «questi sistemi sono la chiave della vera storia della filosofia greca»⁹. Questa affermazione – che reagisce a una sopravvalutazione dell’importanza del momento classico nella storia del pensiero greco – è letta da Blumenberg con specifica attinenza al problema della curiosità teoretica, la quale in particolare si vede sottoposta a un ridimensionamento in luce della necessità *terapeutica* insita nella speculazione del tempo. In questo momento della storia dei Greci, scrive:

la conoscenza filosofica diviene [...] un correttivo di un orientamento errato dell’uomo precisamente nella sua aspirazione teoretica, nella cui realizzazione ciò che è controverso e irretisce in dubbi, il

⁷ K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in *Die Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, De Gruyter, Berlin 1975, vol. I, pp. 5-92; ed. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, in K. Marx, *Opere complete*, M. Cingoli, N. Merker (a cura di), Editori Riuniti, Roma 1980, vol. I, pp. 19-101.

⁸ Colpisce l’assenza del Peripato, come del resto colpisce in Blumenberg, che non offre grande spazio alla scuola di Aristotele e Teofrasto nella sua ricostruzione: Teofrasto è menzionato solo una volta, in H. Blumenberg, *Prozeß*³, cit., p. 51 (Id., *Legitimität*, p. 305).

⁹ K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, in Id., *Opere complete*, cit., p. 24; cfr. Id., *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in *MEGA*, cit., vol. I, p. 14: «diese Systeme sind der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie».

troppo oscuro e il troppo remoto, l'inquietante e il superfluo, conduce a un nuovo atteggiamento fondamentale di *prudenza*¹⁰.

Si capisce bene che questa formulazione è cucita su misura per lo scetticismo.

Fissando lo sguardo sulla figura e sulla conversione di Agostino, Blumenberg sostiene per l'affermarsi dello scetticismo una sostanziale funzione di viatico per la disponibilità verso l'approccio fideistico:

noi non dobbiamo adottare acriticamente gli accenti e il peso che Agostino stesso ha distribuito nelle sue *Confessioni*; e ciò vale anche per il ruolo dello scetticismo accademico, che può aver agito su di lui come preparazione della sua disponibilità alla fede in modo molto più profondo di quanto egli non ammetta¹¹.

E così ancora, «la conversione di Agostino al Cristianesimo rispecchia in modo esemplare i presupposti che al mondo spirituale ellenistico fecero apparire il cristianesimo più come conseguenza che come rottura»¹². Un ruolo importante, quindi, quello dello scetticismo, ben più importante di quello assegnato alle altre due scuole, pur fondamentali secondo il giudizio ripreso da Marx.

¹⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 285; Id., *Prozeß*³, cit., p. 55 (Id., *Legitimität*, cit., p. 309).

¹¹ Ivi, p. 286; Id., *Prozeß*³, cit., p. 56 (Id., *Legitimität*, cit., p. 310).

¹² *Ibidem*; Id., *Prozeß*³, cit., p. 56 (Id., *Legitimität*, cit., p. 310).

2. L'interesse di Blumenberg per lo scetticismo non appare isolato alla *Legitimität*. Anche al netto dell'importanza della sua rilettura nel quadro generale, la sua indagine non trova origine in un obbligo imposto dall'ambizioso progetto storico-antropologico intrapreso dal filosofo: a dimostrare ciò è sufficiente la presenza della riflessione sullo scetticismo accademico e pirroniano nel resto della sua opera, soprattutto negli anni che precedono la prima stesura della *Legitimität*, che vide la luce nel 1966.

Per quanto riguarda lo scetticismo accademico, l'interpretazione tendenzialmente continuista nei confronti dell'eredità platonica, che verrà riaffermata nelle pagine del *Prozeß*¹³, trova piena espressione già in un articolo del 1957 sulla metafora della luce¹⁴. È qui che troviamo per la prima volta in Blumenberg la citazione del celebre passo di Sesto Empirico (*PH* I, 33.234) che riporta la tradizione secondo cui Arcesilao, pur professandosi scettico, dispensava a un circolo interno le dottrine dogmatiche ereditate dalla tradizione platonica¹⁵. La stessa interpretazione ritor-

¹³ Cfr. *infra*.

¹⁴ H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, «Studium Generale», 10 (1957), pp. 432-447, poi ristampato in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 139-171.

¹⁵ Id., *Licht als Metapher der Wahrheit*, cit., p. 435, nota 17: «die akademische Skepsis ist überhaupt „platonischer“, als sie selbst wahrhaben will; sie ist nicht nur institutionell in der Schule Platos „ausgebrochen“, sondern sie ist eine Konsequenz des Platonismus und seine Ideentranszendenz selbst. Die Fama, daß Arkesilaos einem esoterischen Schülerkreis weiter platonische Orthodoxie vermittelte (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.* I, 33, 234), während er sich öffentlich als Skeptiker gab, paßt aufs genaueste in diesen Sachverhalt»; cfr. Id., *Ästhetische und metaphorologische*

na, pochi anni dopo, nei celebri *Paradigmen zu einer Metaphorologie* del 1960, quando il filosofo si spinge ad analizzare la metafora del verisimile. Significativamente, torna l'aneddoto di Sesto:

Lo scetticismo accademico è più conseguentemente platonico di quanto non sembri a prima vista; non è soltanto una rivolta nella storia della scuola platonica, ma anche una risposta all'accentuazione del carattere di trascendenza della verità, quale osserviamo nell'ultimo Platone. L'aneddoto, che non è mai stato preso sul serio, di cui ci dà notizia Sesto Empirico a proposito del caposcuola Arcesilao, che egli avrebbe trasmesso a una ristrettissima cerchia di scolari una continuità di ortodossia platonica, mentre si atteggiava esotericamente a scettico, offre almeno un punto di riferimento illuminante per questa connessione. L'ultimo Platone aveva fatto toccare nel vivo ai suoi lettori proprio la situazione dell'irraggiungibilità senza scampo del vero¹⁶.

Come vedremo, proprio a partire da questo riferimento, qui ancora cursorio, all'ultimo Platone, prenderà forma la più articolata rilettura dogmatica dello scetticismo accademico nella *Legitimität*. Ma non

Schriften, cit., p. 146, nota 17. Sull'aneddoto si vedano J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 296-306, e C. Lévy, *Cicero Academicus : Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, Roma 1992, pp. 16-17.

¹⁶ H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. M.V. Serra Hansberg, rivista da M. Russo, Cortina, Milano 2009, p. 96; cfr. Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bouvier, Bonn 1960, p. 89.

è solo lo scetticismo degli accademici a interessare Blumenberg negli anni che precedono la gestazione della sua grande opera: proprio a questo periodo si deve ricondurre infatti l'attività di un suo brillante allievo, Malte Hossenfelder, che aveva discusso a Gießen, nel 1964¹⁷, una dissertazione sullo scetticismo pirroniano, dal titolo eloquente *Ungewißheit und Seelenruhe. Die Funktion der Skepsis im Pyrrhonismus (Incertezza e serenità d'animo. La funzione della scepsi nel pirronismo)*¹⁸. Come vedremo, su questa medesima polarità si muove la ricerca di Blumenberg sulla scepsi neopirroniana di Sesto Empirico nella *Legitimität*. La direzione dell'influenza non è facile da comprendere: la dissertazione di Hossenfelder è già citata nella prima edizione dell'opera del maestro¹⁹, ma nella rielaborazione del *Prozeß* uscita nel 1973²⁰, poi alla base per la revisione del 1984, si trova già citata, accanto alla dissertazione, la sua destinazione editoriale, ossia l'introduzione alla traduzione tedesca degli *Schizzi pirroniani* di Sesto, non a caso uscita

¹⁷ Arrivato a Gießen nel 1960, Blumenberg vi resterà cinque anni, per trasferirsi a Bochum nel 1965: cfr. R. Russo, *Concetto e narrazione*, cit., p. 8.

¹⁸ M. Hossenfelder, *Ungewissheit und Seelenruhe. Die Funktion der Skepsis im Pyrrhonismus*, Diss., Univ. Gießen 1964.

¹⁹ H. Blumenberg, *Legitimität*¹, cit., p. 245, nota 59; p. 246, nota 60; p. 249, nota 66; p. 253, nota 73.

²⁰ Id., *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973²; non mi è stato purtroppo possibile verificare in dettaglio le differenze tra questo testo e la *Dritte, durchgesehene Auflage* del 1984, ma la mia impressione è che, per ciò che tocca il nostro capitolo, siano poche. I dati registrati sono tuttavia da considerare validi solo nel quadro di un confronto tra il capitolo nella prima *Legitimität* (1966) e il terzo e ultimo *Prozeß* (1984): ulteriori stratificazioni andranno meglio verificate in futuro.

per Suhrkamp – l'editore della *Legitimität* e di non pochi altri scritti di Blumenberg – nella serie «Theorie 1», diretta da Blumenberg stesso insieme a Jürgen Habermas, Dieter Heinrich e Jacob Taubes²¹. Questa introduzione si concludeva già, a sua volta, con una citazione della prima edizione della *Legitimität*²².

Gli anni della prima *Legitimität* sono dunque anni in cui Blumenberg si interessa fortemente al ruolo degli scetticismi nella storia del pensiero antico: ci si può chiedere quando tale interesse si sia esaurito. Confrontando le due edizioni del *Prozeß* in mio possesso, ossia la prima *Legitimität* del 1966 e il terzo *Prozeß* del 1984, un dato colpisce: da un lato, quasi nulla, nel testo del capitolo, appare modificato; dall'altro, si riscontra un intervento più sistematico sulle note, che sono modificate e ridotte²³. L'impres-

²¹ M. Hossenfelder, *Sextus Empiricus. Grundriss der pyrronischen Skepsis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; il progetto e lo sviluppo di questa collana si possono ora ricostruire grazie agli scambi epistolari contenuti in H. Blumenberg, J. Taubes, *Briefwechsel 1961-1981*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013. Nessuno di questi rilievi punta a svilire in alcun modo la figura di Hossenfelder, che divenne rispettato e autorevole specialista di storia della filosofia ellenistica: cfr. e.g. i volumi M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike. III. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, Beck, München 1985 (più volte ristampato), e M. Hossenfelder, *Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung*, Kröner, Stuttgart 1996.

²² Id., *Sextus Empiricus*, cit., p. 88, che cita H. Blumenberg, *Legitimität*¹, cit., p. 253, nota 73, nota in cui peraltro è citato quale riferimento M. Hossenfelder, *Ungewißheit und Seelenruhe*, cit., p. 72, nota 58.

²³ Anche in questo caso, come sopra (nota 20), il confronto coinvolgerà soltanto la prima e la terza versione, ma è del tutto verisimile che la maggior parte, se non la totalità, delle modifiche sia stata introdotta a partire dal secondo *Prozeß* del 1973. Per

sione è di trovarsi di fronte a un lavoro di cesello, più che a un intervento ulteriore: Blumenberg pensa di aver già detto, sullo scetticismo antico, l'ultima parola. Dopo gli anni di gestazione della prima *Legitimität*, insomma, lo scetticismo antico, finalmente inteso in maniera coerente e integrata nel quadro generale storico-filosofico che il *Prozeß* propone, appare relegato ai margini della riflessione del filosofo²⁴.

Ma quale integrazione cerca Blumenberg per lo scetticismo, nel grande affresco storico del suo *Prozeß*? In parte si è già detto, ma sarà il caso di affrontare, sia pure in sintesi, il contenuto del capitolo.

fare alcuni esempi significativi: il dialogo tra il testo di Hossenfelder e la propria produzione permette al filosofo di eliminare le autocitazioni – come la nota 58, a p. 245, di H. Blumenberg, *Legitimität*¹, cit., che è assorbita in quella successiva per il fatto che M. Hossenfelder, *Sextus Empiricus*, cit., p. 10, nota 2, cita già H. Blumenberg, *Die Vorbereitung der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», 9 (1962), pp. 81-133. L'indicazione precisa del passo di Cicerone (*Nat. Deor.* I 5, 11) che sottende alla parafrasi di H. Blumenberg, *Legitimität*¹, cit., p. 247, poi in Id., *Prozeß*³, cit., p. 58 (Id., *Legitimität*, cit., p. 312), è omessa, mentre costituiva nella prima edizione la nota 62. Di tutti i passi di Sesto Empirico citati nel capitolo (Id., *Legitimität*¹, cit., pp. 250-251, note 67-72) è omesso il testo greco (Id., *Prozeß*³, cit., pp. 278-279, note 61-66), ma alcune note presentano una selezione di passi più varia. La nota 73, a p. 253 della prima *Legitimität* (ancora un riferimento a Hossenfelder), è invece completamente omessa.

²⁴ Si potrebbe pensare che proprio alla sua interpretazione quale rifiuto della *theōria* e delle sue istanze sia dovuta l'assenza di una trattazione rilevante dello scetticismo antico in H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987.

3. La trattazione vera e propria dello scetticismo segue un paradigma ermeneutico già antico, che distingue nettamente la fase scettica dell'Accademia, principiata nel terzo secolo a.C. con lo scolarcato di Arcesilao di Pitane (ca. 268-240 a.C.), dalla corrente detta pirroniana. Ai due scetticismi antichi sono dedicate due parti di disforme estensione: poche pagine, sia pure dense, per l'Accademia, e un più lungo e complesso resoconto per Pirrone e i suoi seguaci. Questa distinzione forte deriva probabilmente ancora dalla lettura di Sesto Empirico, fonte principale sullo sfondo del capitolo. La dossografia di Sesto, infatti, com'è noto, separa con decisione le espressioni accademiche dal vero scetticismo, in reazione a un orientamento opposto, di cui si intravede la fortuna nella prima età imperiale grazie alla testimonianza di Favorino²⁵, e che cercava invece una sostanziale omogeneità – se non altro per alcune istanze fondamentali – tra l'esperienza dell'Accademia ellenistica e le correnti pirroniane: la *reductio ad Pyrrhonem* dello scetticismo accademico era iniziata peraltro molto presto²⁶, e aveva poi trovato fertile terreno nel-

²⁵ Si veda su questo problema almeno M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, LED, Milano 2003, pp. 158-170.

²⁶ Si ricordi l'immagine di Arcesilao-Chimera, proposta da Aristone di Chio (*SVF* I 343) sulla base di Omero (*Il.* VI, 181), che descrive il filosofo come «davanti Platone, dietro Pirrone, in mezzo Diodoro» (πρόσθε Πλάτων, ὀπίθεν Πύρρων, μέσσοι Διόδωρος; cfr. tra gli altri D.L. IV, 33, r. 63 Dorandi e Numen, fr. 25 Des Places = Pyrrho T 32-33 Decleva Caizzi). Era addirittura Timone di Fliunte stesso, il primo pirroniano, a riconoscere un'affinità tra Pirrone e il pensiero dello scolarca: cfr. Tim. fr. 31-32 Di Marco, di cui sono testimoni le stesse fonti del passo

le rivendicazioni polemiche degli orientamenti del platonismo ostili *all'epokhē*, tra cui si può citare la figura di Numenio di Apamea, il più strenuo avversario di quella che concepiva come una vera e propria *diastasis*, una frattura, tra gli Accademici scettici e Platone²⁷. Insomma, la visione così nettamente separatista di Sesto non era l'unico prisma possibile, ma Blumenberg si mostra cosciente della necessità di una scelta di campo: la scelta di separare Arcesilao da Pirrone si accompagna – ancora contro Numenio e la tradizione medioplatonica – al tentativo di ridimensionare la rottura portata dallo scolarca di Pitane nella continuità di orientamento della scuola di Platone.

precedente. Sul problema cfr. C. Lévy, *Cicero Academicus*, cit., pp. 21-23, M. Bonazzi, *Accademici e Platonici*, cit., pp. 174-178, e A.M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 20-35. Nulla più del titolo conosciamo per lo scritto *Sulla differenza tra i pirroniani e gli Accademici* composto da Plutarco (n° 64 nel *Catalogo di Lampria*), ma è probabile che il filosofo di Cheronea si opponesse a sua volta a Enesidemo; sulla ricezione in Plutarco dell'Accademia ellenistica e scettica, si veda M. Bonazzi, *Accademici e Platonici*, cit., pp. 213-240.

²⁷ περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως era proprio il titolo di una delle sue opere più note in antico, salvata per noi dalle ampie citazioni di Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio Evangelica*: per lo scritto, la sua trasmissione e i suoi contenuti si vedano almeno Michael Frede, *Numenius* (serie «ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.2), De Gruyter, Berlin 1987, pp. 1034-1075, P.P. Fuentes Gonzáles, *Nouménios d'Apamée*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV, CNRS Éditions, Paris 2005, pp. 724-740. Sulla ricezione di Numenio in Eusebio, si veda F. Jourdan, *Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la Préparation évangélique*, in S. Morlet (éd.), *Lire en extraits : Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, PUPS, Paris 2015, pp. 107-148.

Tuttavia, proponendo tale marcata dicotomia, la lettura di Blumenberg modifica e semplifica il quadro stesso offerto da Sesto: nessun cenno si può trovare nella *Legitimität* sulla differenza di orientamento dei diversi scolarchi e sull'evoluzione della scepsti accademica, attraverso il probabilismo di Carneade, che concede uno spazio al *pithanon*, l'apparente ritorno a posizioni più intransigenti promosso da Clitomaco, la sintesi tentata da Filone di Larissa²⁸; tutto questo periodo di storia della scuola fondata da Platone è interpretato in chiave unitaria, probabilmente nel tentativo di attenuare gli elementi di comunanza – che ancora Sesto non riusciva a negare del tutto – tra lo scetticismo di ascendenza pirroniana e le istanze originariamente sottese alla svolta di Arcesilao²⁹. Operando tale appiattimento, Blumenberg cerca per l'esperienza scettico-accademica nel suo complesso una continuità forte con il pensiero di Platone. Va notato che questo riavvicinamento della svolta scettica a Platone costituisce peraltro, per Blumenberg, un allontanamento non solo da Pirrone, ma anche – e soprattutto – da Socrate. Tale lettura si presenta in aperta ed esplicita rottura con l'interpretazione ciceroniana (che rimonta però a Filone e, quindi, all'Accademia stessa). Blumenberg è chiaro: «lo scetticismo dogmatico che si

²⁸ Sull'importanza dell'evoluzione della posizione scettica in Accademia, evidenziata già da Sesto (cfr. *PH I*, 220) si vedano almeno C. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 1-37, M. Bonazzi, *Accademici e Platonici*, cit., pp. 118-129, ed E. Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, pp. 4-10 (con bibliografia).

²⁹ *PH I*, 232-234: sul passo si veda A.M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., pp. 42-52.

va affermando ben presto nell'Accademia dopo la morte di Platone non revoca, come afferma Cicerone, l'allontanamento da Socrate, bensì è una conseguenza assolutamente platonica»³⁰.

La patente di scetticismo dogmatico è attribuita sulla base di una concezione che elimina per lo sguardo accademico l'orizzonte di un disinteresse o di un pessimismo epistemologico forte riguardo ai principi. La scepsti per Blumenberg nasce per salvare il ruolo di un orizzonte trascendente in un'epoca in cui la sua importanza non è più centrale per il benessere dell'uomo: affermare che il reale poggia su di una struttura ontologica fondamentale che appare irrimediabilmente oscura, sfuggente e impossibile da afferrare nella sua vera natura significa salvare l'esistenza del cielo che sta fuori dalla caverna, tramite la semplice ammissione che esso è del tutto sottratto alla nostra vista³¹. Ma Blumenberg si spinge oltre: la continuità con Platone è ancora più evidente, per il fatto che anche in Platone tutto il portato di verità cui il vero filosofo attinge nella rivelazione subitanea che porta il contatto con gli *eidē* è sostanzialmente inesprimibile attraverso il *logos*. Tale conoscenza è, infatti, oggetto privilegiato della comunicazione attraverso il mito. In questa chiave, l'*epokhē* costituirebbe quindi una semplice demitizzazione, una *Entmythisierung* di tale prassi³²: lo scetticismo accademico diviene per Blumenberg un tentativo di salvare la filosofia classica, e in particolare Platone. A supportare questa lettura

³⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 288; Id., *Prozeß*³, cit., p. 58 (Id., *Legitimität*, cit., p. 312).

³¹ Id., *Prozeß*³, cit., p. 59 (Id., *Legitimität*, cit., p. 313).

³² Cfr. *Ibidem*.

e il suo seme in Platone è citato un passo del *Timeo* (72d4-8), in cui Timeo parlando del *logos* che ha sviluppato sull'anima ammette che solo la conferma di un dio potrebbe garantirne la verità e che al momento presente bisogna correre il rischio di ammettere che si tratta di un discorso composto secondo l'*eikos*, il verisimile. Per mostrare come il fondo platonico dello scetticismo accademico fosse già visto dagli antichi, Blumenberg riprende l'aneddoto sull'Arcesilao che sottobanco continua a insegnare la filosofia di Platone, di cui abbiamo già visto l'impiego nei saggi metaforologici³³. La dimostrazione più evidente di uno sviluppo coerente è, infine, per il filosofo, la considerazione che la svolta accademico-scettica è reversibile. Con l'avvento di Antioco di Ascalona e la ripresa di un orientamento dogmatico poi sfociato nelle istanze del platonismo imperiale si manifesta – in maniera altrettanto subitanea – un ritorno all'ordine che il filosofo interpreta come essenzialmente indolore:

Così non è sorprendente che dalla *negazione della possibilità di conoscere* sorgesse una filosofia sì limitata, ma non per questo meno “scolastica” e nella cui tradizione il ritorno definitivo alla dogmatica sotto Antioco di Ascalona non costituisce una sorpresa più di quanto lo fosse stata la deviazione scettica³⁴.

Di qualche interesse è il fatto che tale lettura – pur fondandosi essenzialmente su Sesto – appare financo all'avanguardia: la letteratura recente ha infatti sotto-

³³ Cfr. *supra*, pp. 145-146.

³⁴ Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 289; Id., *Prozeß*³, cit., p. 60 (Id., *Legitimität*, cit., pp. 313-314).

lineato lo sforzo del primo scolarca scettico di trovare una patente platonica e non solamente socratica alla scelta dell'*epokhē*, ed è plausibile che una parte della svolta fosse già stata preparata nel tempo intercorso tra i primi scolarchi e i maestri di Arcesilao, Polemone e Crantore³⁵. Il rifiuto della scepsi nel platonismo dogmatico di età imperiale avrebbe viziato, secondo questa ricostruzione, la possibilità di riconoscere tratti di continuità: se va detto che l'Accademia fu soggetta a varie vicissitudini di carattere talora anche critico, l'approccio continuista pare oggi abbracciato anche da chi continua a sottolineare la potente novità portata dallo scetticismo.

Ben meno azzeccata, ma comprensibile nel disegno generale della *Legitimität*, è la tendenza a separare la genesi del momento scettico dall'ascendenza socratica: non solo, anche al di là del vituperato Cicerone, tale connubio fu un luogo comune dell'interpretazione antica³⁶, ma esso appare già di per sé

³⁵ Per le radici platoniche dello scetticismo di Arcesilao cfr. F. Trabattoni, *Arcesilao platonico?*, in M. Bonazzi, V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 13-50, e la messa a punto di S. Vezzoli, *Arcesilao di Pitane*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 79-147. Sulla transizione tra Polemone e Arcesilao si vedano ad esempio i recenti contributi di C. Snyder, *On the Teaching of Ethics from Polemo to Arcesilaus*, «Études Platoniciennes», 14 (2018), online (DOI: 10.4000/etudesplatoniciennes.1260), e di H. Tarrant, *One Academy? The Transition from Polemo and Crates to Arcesilaus*, in P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (eds), *Plato's Academy. Its Workings and History*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 200-219.

³⁶ Per una panoramica, si veda ad esempio A.M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., pp. 209-240.

comprensibile e giustificabile all'interno del generale movimento di ritorno a Socrate cui si assiste nella prima età ellenistica³⁷, ritorno che coinvolse potentemente l'Accademia, dove il modello di Socrate tornò al centro della ricerca e si riprese a leggere con più grande attenzione i dialoghi socratici (platonici e non) e, contestualmente, a produrne di nuovi³⁸.

4. Più ampio spazio Blumenberg dedica, poi, allo scetticismo pirroniano³⁹, con una trattazione complessa e articolata ma con un'unità di fondo. Essa è sostanzialmente fondata sull'esame di alcuni capitoli del primo libro degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico: in particolare la prima frase dell'opera è interpretata come forma di risposta e commento alla dichiarazione iniziale della *Metafisica* di Aristotele. All'assunto aristotelico secondo cui «tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza» (Aristot. *Me-*

³⁷ Cfr. in particolare (sulla scuola stoica, ma non soltanto) A.A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 1-34, e F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 2000.

³⁸ Su questo punto mi permetto di rinviare a M. Donato, *Reshaping Socrates' Authority in the Pseudoplatonica*, in R. Bernardi, M. Filosa, D. Massimo (eds), *Defining Authorship, Debating Authenticity: Problems of Authority from Classical Antiquity to the Renaissance*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 205-222.

³⁹ Più correttamente, invero, dovremmo parlare di *neopirronismo*, dal momento che il legame di ascendenza con Pirrone è mediato dalla lettura di Enesidemo (I sec. a.C.), che segna probabilmente il vero inizio della corrente come la conosciamo: sulla difficoltà di interpretare la figura di Pirrone in chiave scettica, si vedano ad esempio R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 14-62, e l'utile sintesi di E. Spinelli, *Questioni cit.*, pp. 3-4, con bibliografia.

taph. I, 980a1), Sesto replicherebbe con un elenco dei possibili scenari che si presentano a chi ricerca su un qualche argomento (*PH* I, 1)⁴⁰. Tre sono infatti gli orientamenti (*PH* I, 3-4): a) si può ammettere che sia possibile trovare ciò che si cerca, fondamento della promessa dei dogmatici; b) si può dichiarare che la ricerca verte su oggetti impossibili da afferrare; c) si può semplicemente continuare a cercare, come fanno gli scettici. Tuttavia, la perennità insita nella ricerca non è una prospettiva inquietante, dal momento che l'eventuale (e neppure escludibile) raggiungimento della verità, nella sua manifestazione spontanea, non ha nulla a che vedere con la felicità dell'uomo: essa dipende unicamente dalla circostanza presente. «La preoccupazione per ciò che è possibile o impossibile nel futuro, radice della *curiositas*, viene neutralizzata per mezzo della decisa restrizione a ciò che è dato nel presente»⁴¹. È evidente per Blumenberg che seguendo questo approccio metodologico, da cui deriva la soluzione del legame tra verità e *eudaimonia*⁴², si supera anche l'ultimo resto di dogmatismo insito nell'approccio accademico, che si fondava pur sempre sull'idea che una verità esistesse e, soprattutto, che fosse *vero* che essa non era raggiungibile⁴³. Se l'*eudaimo-*

⁴⁰ H. Blumenberg *Prozeß*³, cit., p. 60 (Id., *Legitimität*, cit., p. 314).

⁴¹ Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 290; Id., *Prozeß*³, cit., p. 61 (Id., *Legitimität*, cit., p. 314). L'assunto è richiamato a una citazione di Sesto, che definisce il valore scettico dell'espressione *panta estin akatalēpta* (*PH* I, 200).

⁴² Si veda ad esempio l'espressione programmatica di S.E. *PH* I, 25-26.

⁴³ H. Blumenberg *Prozeß*³, cit., p. 61 (Id., *Legitimität*, p. 315); cfr. Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 290: «ma precisa-

nia è staccata dalla conoscenza della verità, essa si colloca in un orizzonte immediato e presente, e non se ne possono indagare i presupposti. Lo sguardo dello scettico neopirroniano riafferma, secondo il filosofo, «il primato della realizzazione dell'esistenza di fronte a qualsiasi altro interesse umano»⁴⁴, un'operazione mossa «dalla nostalgia dell'ovvietà dell'esistenza»⁴⁵. In appoggio alle conclusioni del capitolo, l'autore cita ancora il primo libro degli *Schizzi pirroniani* (I, 197). La citazione è l'unica ad essere riportata per esteso nel testo della *Legitimität*:

Qualora, pertanto, lo scettico dica: «nulla do per determinato» intende dire questo: «io ora sono così affetto, da non affermare o negare dogmaticamente nulla intorno a ciò che cade sotto questa indagine». E questo dice, intendendo di significare quello che a lui appare intorno alle cose proposte, esprimendosi per via di enunciazione, non di asseverazione dogmatica congiunta a persuasione, manifestando, cioè, una sua affezione interiore⁴⁶.

Escludendo di leggere in questo passo un ritorno all'orizzonte socratico della conoscenza del mondo

mente a questo fine andava evitato il residuo dogmatico del tipo dello scetticismo dell'Accademia, residuo che consisteva nella dipendenza dell'autorassicurazione umana dall'unica verità che la verità è irraggiungibile».

⁴⁴ Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 292; Id., *Prozeß*³ (Id., *Legitimität*, cit., p. 317), cit., p. 64.

⁴⁵ *Ibidem*; cfr. Id., *Prozeß*³, cit., p. 64 (Id., *Legitimität*, cit., p. 317).

⁴⁶ Traduzione di A. Russo, in *Sesto Empirico. Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988.

quale conoscenza di sé, Blumenberg individua invece l'alternativa tra «atteggiamento teoretico e atteggiamento *non-filosofico*»⁴⁷, evidenziando che – vista la sua aperta contrapposizione dialettica nei confronti delle correnti dogmatiche – «a questo punto della storia spirituale si tratta di un atteggiamento *postfilosofico*, un livellamento cosciente delle differenze aperte dalla filosofia, anche di quella tra l'io e il mondo»⁴⁸.

Questa lettura complessiva, che capovolge in maniera esplicita l'assunto di Diderot per cui «le scepticisme est [...] le premier pas vers la vérité»⁴⁹, appare da subito peculiarmente estremista, e mostra in verità una certa disinvoltura nell'uso delle pagine di Sesto: si può notare che soltanto la prima sezione del primo libro degli *Schizzi pirroniani* è presa in esame, certo nella convinzione – giustificata – che in essa si possa cogliere l'assunto programmatico della scelta scettica, nella contrapposizione con gli altri orientamenti del pensiero antico. Tuttavia, ciò che risulta da questa scelta è un sacrificio netto di qualsiasi tentativo di analisi tecnica dei contenuti, anche dialettici, che la posizione scettica presuppone e porta con sé. Questo riduzionismo, che elude anche la discussione della terminologia, risponde alla strategia di fondo di isolare nello scetticismo neopirroniano una componente radicale che pur indubbiamente presente ci appare attraverso una lente spesso almeno in parte distorta.

⁴⁷ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 292; Id., *Prozeß*³ (Id., *Legitimität*, cit., p. 317), cit., p. 63.

⁴⁸ *Ibidem*; cfr. Id., *Prozeß*³ (Id., *Legitimität*, cit., p. 317), cit., p. 63.

⁴⁹ *Pensée XXXI*, citata in H. Blumenberg, *Prozeß*³, cit., p. 57 (Id., *Legitimität*, cit., p. 311).

Chiave sotterranea dell'operazione si rivela, in chiusura, il ponte stabilito con la filosofia di Nietzsche. Scrive Blumenberg: «qui, per l'ultima volta nella nostra tradizione fino a Nietzsche, *si rinunciò* in senso stretto alla conoscenza della realtà»⁵⁰; è probabile che tale accostamento fosse suggerito a Blumenberg dalle simpatie che Nietzsche stesso mostra verso lo scetticismo, in particolare neopirroniano, ancora alla luce di una lettura spesso marcatamente radicalizzante⁵¹.

Non deve sorprendere che a questo radicalismo anti-teoretico estremo che Blumenberg legge nello scetticismo di età imperiale si accompagni la categoria della rottura irrimediabile e della fine, in questo caso la fine del pensiero greco, o del pensiero antico *tout court*: la parabola della filosofia antica è descritta, come già abbiamo intravisto, alla stregua di un ciclo in cui lo scetticismo rappresenta un rifiuto definitivo dei presupposti stessi che la avevano innescata: «se la filosofia greca», spiega con tono solenne Blumenberg,

⁵⁰ Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 293; Id., *Prozeß*³, cit., p. 64 (Id., *Legitimität*, cit., pp. 317-318).

⁵¹ Si veda e.g. l'aforisma 213 da *Der Wanderer und sein Schatten*, [KGW IV, 3, 283-284], in cui Pirrone – prima di ridurre il suo approccio filosofico al silenzio e alla risata – si produce in un programmatico elogio della diffidenza in cui «das rechte Auge darf dem linken nicht trauen». Per la presenza dello scetticismo neopirroniano in Nietzsche, si veda J.N. Berry, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2011; sul dialogo tra il Blumenberg della *Legitimität* e Nietzsche, cfr. N. Widder, *On Abuses in the Uses of History: Blumenberg on Nietzsche, Nietzsche on Genealogy*, «History of Political Thought», 21 (2000), pp. 308-326.

inizia con lo stupore di fronte alla *prestazione* della parolina è, essa termina con la sua condanna in quanto origine di ogni istigazione alla precipitazione dogmatica, la cui essenza risiede nel passaggio dalla pura attualità del fenomeno all'affermazione del rapporto di ciò che appare con qualcosa che non appare – il *logos* come tale, e non solo in quanto *logos* determinato è fuorviante⁵².

Almeno un'obiezione si presenta alla visione che Blumenberg offre dello scetticismo ellenistico e post-ellenistico quale momento conclusivo dell'intero pensiero greco, fenomeno traghettatore verso la dimensione fideistica della conversione cristiana: se è vero che la corrente scettica dovette mantenere una sua presenza fino alle soglie basse dell'antichità, il suo ruolo culturale fu sempre alquanto marginale. Verso la fine del secondo secolo la critica individua un movimento già «in serio declino»⁵³, e sicuramente mai entrato a far parte della *paideia* istituzionale, come mostra la sua totale assenza dalla riforma delle scuole di filosofia di Atene promossa da Marco Aurelio nel 176 d.C., un'assenza che non va interpretata come espressione di una personale antipatia, ma come presa di coscienza di un dato di fatto⁵⁴: lo scet-

⁵² H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 291; Id., *Prozeß*³, cit., p. 62 (Id., *Legitimität*, cit., p. 316).

⁵³ A.M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 22.

⁵⁴ Così già P. Donini, *Scetticismo, scettici e cattedre imperiali*, in G. Giannantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di studi del pensiero antico del C.N.R. (Roma, 5-8 novembre 1980), Bibliopolis, Napoli 1981, vol. II, pp. 677-687.

ticismo non si vedeva riconosciuta la dignità di *hairesis* filosofica a sé stante, come mostra la *quaestio* di cui si trova eco in Diogene Laerzio (I 20, rr. 215-224 Dorandi); dopo Sesto Empirico e il suo allievo Saturnino (D.L. IX 116, rr. 90-91 Dorandi)⁵⁵ la sua spinta sembra esaurirsi. Nella tradizione platonica di età tardoantica, che Blumenberg non tratta che rapidamente, concentrandosi peraltro sulla figura di Plotino⁵⁶, referente principale fu lo scetticismo accademico, ben meno riassorbito, proprio in quanto strumento ermeneutico per la lettura di Platone, di quanto non fosse il neopirronismo. Si può poi, infine, notare come, nello strutturare il suo capitolo con in vista la chiara ricerca di una *Ringkomposition*, Blumenberg incappi in una lieve contraddizione, quando vuole indicare i semi della fine della filosofia antica nell'estremismo neopirroniano: la conversione di Agostino, per quanto possa intendersi come condizionata dalla reazione allo scetticismo, è all'*epokhē* accademica che risponde, e non alla maschera di Pirrone. Siamo costretti a osservare che l'anello, alla fine, non si chiude⁵⁷.

⁵⁵ Su questo personaggio alquanto oscuro si veda la scheda di R. Goulet, *Saturninus* ὁ Κυθηνάς, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. VI, CNRS Éditions, Paris 2016, p. 132.

⁵⁶ H. Blumenberg, *Prozeß*³, cit., pp. 76-79 (Id., *Legitimität*, cit., pp. 330-333).

⁵⁷ Critiche alla ricostruzione storica proposta da Blumenberg non sono mancate: cfr. R.M. Pippin, *Blumenberg and the Modernity Problem*, «The Review of Metaphysics», 40 (1987), pp. 535-557 e, per la lettura della filosofia ellenistica e del platonismo imperiale come allontanamento dall'orizzonte della *theōria*, cfr. T. Bénatouïl, M. Bonazzi (eds), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 1-14.

BLUMENBERG IN CONTROLUCE.
L'APOCALITTICA COME CHIAVE DI LETTURA
DELLA LEGITTIMITÀ DELL'ETÀ MODERNA

Ludovico Battista

1. La *Legittimità dell'età moderna* (1966)¹ è un testo complesso che sottende numerose analisi specifiche di tipo storico-teologico e storico-filosofico. Costruita intorno al capovolgimento della tesi di Voegelin, che aveva definito come gnostica, ossia eretica dal punto di vista teologico-metafisico cristiano, la traiettoria del moderno pensiero illuministico², essa si presenta come una definizione e una legittimazione del carattere più proprio dell'età moderna come autoaffermazione e come definitivo superamento del dualismo gnostico. Non solo la modernità non

¹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; riedizione ampliata 1974; quest'ultima in trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, trad. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.

² Ricordo solamente E. Voegelin, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, ora in *Collected Works 5: Modernity without Restraint*, The University of Missouri Press, Columbia 2000, pp. 75-242; trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999.

potrebbe essere definita gnostica, ma essa soltanto avrebbe permesso di superarne il principio decostruttivo, antimondano ed escatologico, che aveva invece posto un'ipoteca sulla capacità umana di elaborazione simbolica e razionale del mondo in epoca medievale, causando una radicalissima crisi di senso e razionalità.

A una più attenta e precisa considerazione dei punti chiave del discorso blumenberghiano, ci si può accorgere tuttavia che il principale protagonista che nel libro incarna il problema del dualismo gnostico non è affatto tecnicamente definibile – almeno così non lo definirebbe la grande maggioranza degli studiosi odierni³ – come “gnostico”: ossia il dualista Marcione⁴. La riflessione teologica marcionita è infatti deci-

³ Non potendo ricordare la voluminosa bibliografia storico-critica su Marcione, mi limito a rimandare ai recenti contributi in lingua italiana di E. Norelli, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, «Rivista Biblica», 4 (1986), pp. 543-597; Id., *Una «restituzione» di Marcione?*, «Cristianesimo nella storia», 8 (1987), pp. 609-631; Id., *Marcione lettore dell'Epistola ai Romani*, «Cristianesimo nella storia», 3 (1994), pp. 635-675; Id., *Note sulla soteriologia di Marcione*, «Augustinianum», 35 (1995), pp. 282-385.

⁴ La figura di Marcione era diventata oggetto di massimo interesse all'interno della cultura tedesca grazie allo studio di A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Leipzig 1921. Importante ricordare soprattutto E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918, ed. ampliata Cassirer Verlag, Berlin 1923; trad. it. *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 2004. Per una breve ricostruzione della fortuna della figura di Marcione dopo Harnack nella cultura tedesca, e in particolare intorno ai casi Bloch, Barth e Heidegger, cfr. A. Ardovino, “Der fremde Gott”. *Aspetti della ricezione del Marcione Harnack nel Novecento tedesco e trasformazioni storiche della categoria di “marcionismo”*, «Annali di Studi Religiosi», 6 (2005), pp. 1-46.

samente differente dai sistemi propriamente gnostici (si pensi a quello valentiniano, ad esempio): essa prospetta un dualismo teologico assoluto, nel quale il Dio superiore rivelato da Cristo è un Dio di grazia ignoto, nuovo e inaudito, un Dio “totalmente altro” rispetto al creatore del mondo, non connesso ad esso da nessun rapporto genealogico, rivelatore di una salvezza del tutto estranea alla rivelazione dell’Antico Patto, e ad essa contrapposta come offerta gratuita di fuga dalla prigione mondana, irriducibile rispetto all’alienante logica di premi e castighi del creatore-giudice del mondo. Al dualismo marcionita, in altri termini, manca una caratteristica fondamentale dei sistemi gnostici: una dottrina della passione e caduta del divino superiore che spieghi la genesi abortiva del creatore del mondo, il rapporto di subordinazione di frammenti del divino al suo potere derivato e perverso, quindi una dottrina della consustanzialità dei perfetti gnostici con il divino superiore: per Marcione il nuovo Dio di Gesù salva creature non sue, e lo fa secondo una logica paolina dell’offerta indebita di grazia, impenetrabile alla ragione creaturale. A Marcione manca perciò propriamente una gnosi: una capacità, da parte del perfetto gnostico (lo spirituale), di attingere a una conoscenza più profonda della natura di Dio stesso, nascosta internamente alla storia del mondo e alla rivelazione giudaica, pienamente rivelata solo dalla croce di Gesù: la profondità del mistero della sofferenza di Dio caduto nelle tenebre, quindi al contempo della propria unità ontologica con il Divino superiore, eccedente il mondo⁵.

⁵ Sulla nozione di *Deus patiens* come caratteristica fondamentale dei sistemi gnostici, cfr. G. Lettieri, *Deus patiens. L’es-*

Come si vede, dunque, il giudizio blumenberghiano di gnosi necessita di un chiarimento alla luce di un attento sguardo storico-critico: come va intesa, infatti, l'accusa di recidiva gnostica, se la stessa categoria di gnosi risulta tale da venire esemplificata da Marcione? Tanto meno poi, il problema della gnosi si chiarisce se la storia dell'influsso gnostico viene fatta passare per Agostino, il nominalismo trecentesco e Lutero, come argomenta l'intera prima parte del testo. Il tema agostiniano dell'assolutismo teologico, culminante nella dottrina della grazia indebita e irresistibile, che implica la ritrattazione dei tradizionali sistemi onto-teologico-metafisici di mediazione del sacro e la loro sospensione/subordinazione all'esperienza anarchica e storicizzante del dono divino, può infatti essere in qualche misura letto come una dottrina dai tratti radicalmente anti-gnostici, dal momento che non solo è rigidamente anti-dualistica, ma impedisce anche qualsiasi restituzione del rapporto religioso e della fede cattolica come gradi estrinseci (o provvisori) rispetto alla pretesa gnostica di approfondimento mistico della dimensione di intimità ontologico-unitiva con il di-

senza cristologica dello gnosticismo, G. Lettieri ed., Roma 1996; quindi per una efficace sintesi delle caratteristiche dei sistemi gnostici cfr. anche F. Berno, *L'Apocrifo di Giovanni. Introduzione storico-critica*, Carocci, Roma 2019, pp. 17-18: oltre alla «centralità della conoscenza», i sistemi gnostici avrebbero come capisaldi: 1) un fermo dualismo teologico, 2) la presenza di una figura di mediazione divina, 3) il riconoscimento di un rapporto di consustanzialità tra una parte dell'umanità e il Dio sommo, 4) un sistema mitico di sistematizzazione dei precedenti elementi in un racconto narrativo organico, che spiega la devoluzione e il ripristino della pienezza (il pleroma) divina.

vino, ribadendo l'irriducibilità della fede a qualsiasi sapere o gnosi⁶.

Da una parte, sul lavoro blumenberghiano influisce chiaramente la volontà sistematica di opporsi retoricamente alla tesi voegeliniana, che utilizzava il termine "gnosi" come principio filosofico-teologico elastico, per identificare appunto lo spirito fondamentale dell'esperienza moderna; dall'altra grava anche l'impostazione del principale lavoro bibliografico di riferimento, *Gnosi e spirito tardo-antico* di Hans Jonas⁷. Quest'ultimo aveva già accomunato sotto il titolo di gnosi un'intera congerie di esperienze religiose e filosofiche, da Marcione fino a Origene e Plotino, definendo una sorta di cornice spirituale tardo-antica, caratterizzata da alcuni elementi generici, come una certa tensione escatologica, una contrapposizione dualistica tra il fondamento divino e il mondo, dunque una concezione dell'esistenza approssimativamente connotata da un bisogno di liberazione e di fuoriuscita dal mondo, protesa su un luogo al di là del sistema inferiore delle potenze, da cui il frammento di luce divina gnostico proverrebbe e verso il quale anelerebbe a tornare, nostalgicamente.

Nonostante il lavoro di Jonas sia teoreticamente molto rilevante, rimane il fatto che la categoria di

⁶ Su Agostino, rimando in particolare a G. Lettieri, *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi* de De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001, da cui queste pagine dipendono per la restituzione del segreto paolino e apocalittico del "secondo" Agostino, sostenitore della grazia irresistibile, indebita e predestinata.

⁷ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I/II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934/1954; trad. it. *Gnosi e spirito tardo antico*, Bompiani, Milano 2010.

gnosi sia alquanto scivolosa per una piena comprensione del punto di vista a partire dal quale si sviluppa l'argomentazione complessiva blumenberghiana. In cosa precisamente la traiettoria medievale rimarrebbe gnostica, se la "gnosi" è una categoria così ampia da registrare al proprio interno Marcione e Plotino? Vi si potrebbe aggiungere che *Arbeit am Mythos*, più tardo testo del 1979, nonostante conservi il giudizio totalmente critico verso l'assolutismo teologico agostiniano, tratti la gnosi – ora però più specificamente le forme storiche di gnosticismo, a partire dal valentinismo – in maniera più accurata e soprattutto sorprendentemente più positiva, vedendo in essa un movimento di rimitizzazione docetistica, ossia di superamento filosofico e anti-dogmatico dell'assolutismo teologico biblico⁸.

Come districare dunque questa complessa rete di riferimenti? Proprio alla luce del bisogno di chiarimento su questo punto, penso sia possibile avanzare alcune riflessioni che aiutino a comprendere e definire meglio l'illuminante intuizione sistematica presente dietro il lavoro di Blumenberg. Benché, infatti, la categoria di gnosi appaia equivoca e perciò storicamente problematica, mi pare che la riflessione blumenberghiana individui, comunque, un nucleo teorico del massimo rilievo per leggere il problema

⁸ Cfr. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991, in particolare la seconda parte, pp. 189-364. Per delle riflessioni sul tema del docetismo, mi permetto di rinviare al mio saggio *La memoria della passione. Cristianesimo, autoaffermazione e mito a partire da Passione secondo Matteo di Hans Blumenberg*, in W. Montanari, S. Zakeri (a cura di), *Variazioni geoculturali europee*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2021, pp. 283-328.

del rapporto tra modernità e cristianesimo, capace di restituire la possibile connessione sistematica tra il dualismo marcionita, quello propriamente gnostico, quindi la nascente storia dell'ortodossia cristiana, in particolare nella sua traiettoria paolino-agostiniana. Per provare a evidenziare questo cuore teorico e problematico, riesaminerò tuttavia la questione tramite una categoria alternativa a quella della gnosi, ossia quella di apocalittica, scommettendo sul fatto che essa possa aiutare a cogliere con maggiore coerenza l'intuizione della sua opera.

2. Ciò che qui si intende con “apocalittica” non è evidentemente una semplice tradizione letteraria, che accomunerebbe alcuni testi giudaici e cristiani sotto uno stesso genere narrativo: piuttosto, faccio mia una interpretazione dell'apocalittica come vera e propria *ideologia*, ossia come variante ideologico-religiosa storicamente minoritaria del giudaismo antico (rispetto al giudaismo legale, istituzionalizzato dall'Antico Testamento), che permette di identificare tuttavia alcuni degli aspetti storico-religiosi più profondi e decisivi per comprendere la figura storica di Gesù e il variegato contesto giudaico della predicazione dei primi cristiani, quindi la genesi del cristianesimo stesso⁹. Ecco perché chiamare in causa questa categoria

⁹ Non è possibile in questa sede riassumere il dibattito storico sulla categoria di apocalittica; mi limito a segnalare la mia predilezione per una restituzione non meramente letteraria, ma ideologica di essa, come tradizione teologica extrabiblica che affiorerebbe in scritti giudaici alternativi e concorrenti al giudaismo legale sadocita e farisaico, dipendente sostanzialmente dalla cosiddetta tradizione letteraria enochica. Per l'origine di questa restituzione “forte” della categoria di apocalittica, cfr. P. Sacchi,

– storicamente dibattutissima – può però risultare fecondo per interrogare l'intuizione blumenberghiana: mettendo in gioco il problema della genesi ebraica del cristianesimo, quindi alcuni dei suoi dispositivi storici più originari, essa consente di approfondire forse i motivi che spingono Blumenberg ad accomunare e identificare un filo conduttore tra paolinismo, marcionismo, gnosi, agostinismo, e infine persino luteranesimo.

Cosa caratterizza questa nozione di apocalittica? Innanzitutto, con essa si intende indicare l'idea di una *nuova* rivelazione di Dio (ἀποκάλυψις), che manifestando direttamente la sua volontà o il suo giudizio, implica una relativizzazione, una sospensione o una subordinazione delle tradizionali strutture di mediazione storica e religiosa del sacro. L'evento dell'improvvisa "irruzione" dello Spirito, l'idea che si aprano i cieli e si "veda Dio", che evidentemente è presupposta alla pretesa di annunciarne il "Regno", ossia l'avvento finale di Dio che interrompe il tempo e pretende di giudicarlo, ed è per questo considerabile

L'apocalittica giudaica e la sua storia, Paideia, Brescia 1980; Id., *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2010; quindi G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1998. A rilanciare in maniera sistematica la categoria di apocalittica come necessaria chiave di lettura storica del contesto del giudaismo gesuano è però soprattutto G. Lettieri, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I: La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, «B@bel», 4 (2018), pp. 26-78, da cui qui si dipende. Per una sintetica e molto utile trattazione della questione apocalittica-enochismo, cfr. poi F. Berno, *Il libro aperto. Indagine sulla ricezione valentiniana della "tradizione letteraria enochica"*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 11-18.

come il nucleo originario della predicazione gesuana, presuppone infatti una situazione di radicale messa in crisi (κρίσις = giudizio) dell'esistente e dell'ordine religioso stabilito, potenzialmente critica ed eversiva delle gerarchie sociali e religiose («beati gli ultimi!»), come esigenza di uno scarto o una decisione ulteriore per ottenere la salvezza (e per questo eresia¹⁰). La “concezione” apocalittica non è altro, quindi, che un certo quadro mitico-narrativo caratterizzato da alcuni elementi fondamentali che spiegano il “bisogno” di una nuova apocalissi divina: l'onnipervasività del male derivante da un peccato iniziale preterumano, il potere diffuso dei demòni, quindi la corruzione strutturale del mondo e delle sue logiche politiche (dominio del potere idolatrico pagano), religiose (insufficienza o corruzione di Legge e Tempio) e naturali (concezione peccaminosa della sessualità); da cui deriva il bisogno di un rovesciamento dei valori terreni e una distruzione finale del mondo che compia la piena rivelazione del suo regno celeste¹¹.

¹⁰ Cfr. sempre G. Lettieri, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I: La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, cit.; quindi Id., *L'eresia originaria e le sue alterazioni. II: Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana*, «B@bel», 5 (2019), pp. 339-378. Per una utile ricapitolazione storiografica del problema apocalittico in relazione al Gesù storico, cfr. A. Annese, *Gesù e l'apocalittica. Le tendenze della ricerca e due casi di studio (Lc 10,18; logion Freer)*, «Filosofia e Teologia», 35 (2021), pp. 87-100.

¹¹ Sto elencando sinteticamente alcuni elementi narrativi presenti in 1Enoch, quale testo ideologicamente fondante la tradizione apocalittica: la storia del mondo è miticamente condizionata dal peccato sessuale degli angeli con le donne, dalla cui generazione sono derivati i giganti, eliminati da Dio con il diluvio, ma le cui anime – ossia i demonii – continuano a possedere il mondo e a

3. Senza questo quadro difficilmente potrebbe essere compresa la predicazione gesuana del Regno, intenta a scacciare demòni, a perdonare i peccati e a rivelare una nuova logica caritatevole di perdono escatologico, che esige comunque una radicalissima decisione per la sequela, di fronte alla quale tutto il resto (compresi la Legge e il Tempio!) passa in secondo piano. A ben vedere, la figura gesuana finisce dunque per rappresentare una sorta di straordinario e originale catalizzatore della logica apocalittica giudaica, l'innesto di un violentissimo dispositivo eretico di innovazione, di apertura al nuovo che irrompe e di rottura del vecchio, che la tradizione cristiana erediterà e che sistematizzerà da un punto di vista teologico, in particolare tramite la figura cruciale di Paolo di Tarso. Nella teologia paolina, infatti, il dispositivo apocalittico si radicalizza, ora, a partire dalla rivelazione di Gesù come Messia crocifisso, quindi maledetto dalla Legge e dal potere romano. La resurrezione di Cristo, la rivelazione della potenza dello Spirito che lo riscatta dalla morte e dalla condanna del mondo, non può che significare una fatale disdetta apocalittica delle logiche mondane e un paradossale sovvertimento del primo patto con Dio, in nome del rilancio della promessa divina di salvezza come dono carismatico. Cristo diviene quindi teologicamente il definitivo punto di svolta e di crisi escatologica della storia, croce del mondo e della libertà naturale umana, manifestazione

tenerlo prigioniero. Perciò Enoch rivela la catastrofe del giudizio con cui il Figlio dell'Uomo celeste libererà il mondo dal peccato e opererà il giudizio divino ultimo, quindi l'instaurazione del suo Regno celeste. Cfr. *Libro di Enoch*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di Paolo Sacchi, UTET, Torino 2013, pp. 413-667.

apocalittica della logica catastrofica di elezione di ciò che è mondanamente maledetto, ultimo, follia, scarto, spazzatura, e di reiezione di ciò che si vuole mondanamente potente, saggio, valoroso, buono, giusto, pio, ma rimane incapace di credere nell'offerta gratuita di Dio. La logica di opposizione dualistica tra Spirito e lettera, dono e Legge, tra grazia e natura, che segna la cultura occidentale dopo Paolo, può perciò essere in qualche modo considerata come un effetto della logica apocalittica proto-cristiana, della sua restituzione della salvezza come irruzione improvvisa, eventuale, elettiva (e quindi predestinata) del dono dello Spirito, che dialetticamente e catastroficamente elegge gli ultimi e svuota e annichilisce i tentativi umani di autoaffermazione tramite la propria libertà.

Anche il radicalissimo dualismo marcionita può essere considerato come una forma di traduzione teologica divisiva, di-teistica e anti-giudaica della contrapposizione paolina tra Legge e grazia: contestando la normalizzazione della rivelazione carismatica gesuana in dottrina etico-religiosa fondata sul rispetto della Legge e della mediazione sacramentale, in continuità con la rivelazione giudaica, Marcione ha cercato di rilanciare l'idea della salvezza rivelata da Cristo e Paolo, suo vero interprete, come dono inaudito, indebito, gratuito, del tutto contrapposto al dominio della Legge ebraica, e per questo persino proveniente da un altro Dio, straniero, ignoto al Creatore (datore del Patto e Giudice del mondo), di pura bontà elettiva. La divinità superiore è così traduzione dell'idea di una salvezza paradossalmente anarchica rispetto all'imperativo etico-religioso cosmico, che ad esso si deve contrapporre come logica alternativa e irriducibile della gratuità e della carità incondizionata, per

questo eccedente qualsiasi cosa di “naturale” e “mondano”, frutto della logica alienante dell’economia di obbedienza e protezione del Dio inferiore¹².

Ecco perché Blumenberg nel Dio di Marcione doveva vedere un principio di radicalizzazione eretica che rispondeva esattamente a un’esigenza interna alla logica apocalittica ed escatologica protocristiana. Se si considerano attentamente le pagine della *Legittimità dell’età moderna*, si noterà infatti una sottile ambiguità del discorso blumenberghiano: da un lato, seguendo R. Bultmann e H. Jonas, egli sembra restituire la gnosi come una forma di dualismo teologico preesistente al cristianesimo, che ne avrebbe influenzato la nascita¹³: parla infatti di una penetrazione del

¹² Per una ripresa della tesi harnackiana e una trattazione di Marcione all’interno della storia della teologia dei primi secoli del cristianesimo, segnata dalla dialettica tra “dono” e “libertà”, cfr. G. Lettieri, *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal Nuovo Testamento al VII secolo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2007.

¹³ Premetto che, a differenza della *religionsgeschichtliche Schule*, di Bultmann e di Jonas, e appoggiandomi a una solida tradizione di studi storici sullo gnosticismo, non credo affatto a un fenomeno gnostico precristiano e indipendente dal cristianesimo: quanto evidenziato a proposito della matrice paolina della radicalizzazione dualistica marcionita punta infatti nella direzione di una riconduzione anche della miticamente spericolata speculazione gnostica sul dualismo teologico a un “dispositivo” di tipo cristiano, e più precisamente cristologico, di traduzione della logica apocalittica in rivelazione di una intimità assoluta e metacosmica con il divino, che porta al contempo a inscrivere la sofferenza e la morte in Dio. Sulla confutazione su basi storiche della tesi jonassiana, cioè la postulazione di una gnosi precristiana o non-cristiana, si ricordino M. Simonetti, *Gnosticismo e cristianesimo*, in Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Messina 1994, pp. 101-140; e il lavoro già citato di G. Lettieri, *Deus patiens. L’essenza cristologica dello gnosticismo*,

dualismo gnostico nel cristianesimo attraverso la figura storica di Marcione¹⁴. D'altra parte, al di là della lettera della tesi espressa, Blumenberg sembra intuire una connessione assai più profonda e decisiva, anche a livello genetico, tra cristianesimo e dualismo teologico. Egli scrive, infatti:

Una teologia che presenta il proprio Dio come il creatore onnipotente del mondo e che fonda la propria fiducia in questo Dio sull'onnipotenza così dimostrata non può al tempo stesso fare della distruzione di questo mondo e della salvezza dell'uomo a partire da essa l'azione centrale di questo Dio. Questa era appunto la difficoltà nella quale Marcione vedeva trovarsi il Cristianesimo. [...] Marcione ha voluto un dio che non debba contraddirsi creando l'uomo in modo tale da doverlo poi redimere dalla sua perdizione: un dio che detta una legge, la cui inosservabilità lo costringe ad assolvere coloro che sono divenuti passibili di pena; che istituisce un ordine della natura per violarlo con i propri miracoli – in una parola: un dio che è onnipotente e tuttavia realizza un mondo che alla fine permette solo a un'infima parte dell'umanità di beneficiare della dichiarata intenzione della salvezza. [...] Marcione ha messo in evidenza la logica come problema di tutta l'immensa letteratura che l'epoca patristica ha prodotto. [...] La forza di persuasione della gnosi nei confronti dell'antico cristianesimo risiedeva nella

cit., dove viene affermata chiaramente l'essenza cristologica della speculazione mitopoietica gnostica.

¹⁴ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 134-135.

motivazione universale che essa offriva alla promessa escatologica. La fine del mondo e il giudizio universale dovevano essere imminenti; e la concentrazione sul significato di salvezza di questo evento aveva come presupposto la coscienza del fatto che il mondo era degno di essere distrutto. La gnosi forniva il motivo più plausibile per questo presupposto¹⁵.

In altri termini, Blumenberg suggerisce che l'istanza dualistica marcionita – quale che sia la sua origine dottrinale – sia comunque una trascrizione dell'esperienza apocalittico-escatologica paolina, una sua giustificazione divisiva sul piano teologico. Il dio che aveva creato il mondo e l'uomo, e «aveva dato loro una legge inapplicabile, che aveva guidato in modo capriccioso e tirannico la storia nazionale tramandata nell'Antico Testamento, che esigeva per sé vittime e cerimonie» non poteva essere lo stesso che redimeva l'uomo: era il cattivo demiurgo. Al contrario, «il dio che porta la redenzione, senza dover nulla agli uomini che non ha creato, è l'essere dell'amore puro perché immotivato. Questa divinità ha il diritto di annientare il cosmo che essa non ha creato e di proclamare la disubbidienza nei confronti della legge che essa non ha dettato»¹⁶. Il problema è che, dunque, la separazione dualistica e la demonizzazione del mondo sono un effetto “interno” della predicazione proto-cristiana, del suo stesso fenomeno come crisi, forzatura, rottura e apertura del contesto religioso giudaico all'irruzione dello Spirito. La categoria di gnosi è dunque ambigua, perché senz'altro suggerisce un'istanza anticosmica

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 135-137.

¹⁶ *Ivi*, p. 135.

di fuga dal mondo, restituito come alienante prigione demiurgica, ma al fondo della fortuna provvisoria (e aggiungiamo noi: della genesi!) del dualismo marcionita e gnostico si agita l'esperienza più profonda dell'apocalittica giudaica, ossia la concezione di una salvezza che si presenta sempre come irruzione ultima, ossia escatologica, di un dono di pienezza spirituale che spezza la storia del mondo, sorpassa e svuota tutto ciò che la precede, e produce così una concezione negativa, reificata della natura senza dono divino. Legge, ordine naturale, dottrina religiosa e metafisica vengono "scartate" come rivelazioni del divino del tutto opache e insufficienti, se non mortificare («la lettera uccide, lo Spirito vivifica»¹⁷), per cui in fondo l'intuizione blumenberghiana deve strettamente connettere proto-cristianesimo paolino e gnosi, pur recependo di partenza una tradizione storiografica che tenderebbe a staccare i due fenomeni e invertire il rapporto di causazione reciproca.

4. Che questa sia la fondamentale intuizione anche di Blumenberg è confermato dal mutamento di giudizio sulla genesi dello gnosticismo che viene espresso in *Elaborazione sul mito*, del 1979: confrontandosi a più riprese con Hans Jonas, Blumenberg dichiarerà infatti di essere poco convinto che il mito fondamentale gnostico abbia una generazione spontanea precristiana, proprio evidenziando la sua natura "apocalittica", di "notizia" rivelativa:

È possibile demitizzare questo mito solo perché esso possiede un preesistente residuo di forma. Ciò

¹⁷ 2Cor 3,6.

che predispone il processo gnostico alla mitizzazione: il fatto che esso è quasi interamente evento [*fast ganz Ereignis*] e solo in misura minima contenuto dottrinale, lo espone anche alla congettura che sia possibile demitizzarlo. [...] L'espressione più bella e decisa di questa qualità di evento definitivo, inafferrabile nel suo contenuto [*jener letzten und inhaltlich unfaßbaren Ereignisqualität*], è l'ego eimi di Giovanni¹⁸.

Il mito gnostico ha già un nucleo “non mitico”, eventuale, che permette di “demitizzarlo”, proprio perché si costituisce sopra un residuo minimo di forma, ovvero la “notizia” apocalittica della redenzione, la dialettica tra vecchio e nuovo che essa instaura. Non è un caso che Blumenberg ricordi la rivelazione apocalittica del nome di Dio del vangelo di Giovanni: l'incarnazione giovannea di Dio nel Prologo è l'apocalittico *fiat lux* paolino¹⁹, la luminosa teofania batte-

¹⁸ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 236.

¹⁹ Si ricordi il *fiat lux* paolino, escatologizzazione di quello genesiaco, in 2Cor 4,3-6: «Se il nostro vangelo è ancora velato, è velato per quelli che sono sulla via della perdizione, per gli increduli, ai quali il dio di questo mondo ha accecato le menti, affinché non risplenda loro la luce del vangelo della gloria di Cristo, che è l'immagine di Dio. Noi, infatti, non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesù quale Signore, e quanto a noi ci dichiariamo vostri servi per amore di Gesù; perché il Dio che disse: “Splenda la luce fra le tenebre”, è quello che risplendé nei nostri cuori per far brillare la luce della conoscenza della gloria di Dio che rifugle nel volto di Gesù Cristo». Sul prologo giovanneo come luminosa teofania battesimale del Logos, incarnato al battesimo, che ripete l'uso escatologico e apocalittico paolino del *fiat lux* genesiaco cfr. G. Lettieri, *Fiat Verbum, Fiat lux. Il prologo giovanneo come ritrattazione protologica del battesimo di Gesù e presentazione*

simale del rivelatore celeste, nella quale l'uomo viene ricreato dal nulla/generato nello Spirito. Alla luce di esso, il mondo, il vecchio uomo naturale e la sua autonomia non possono che apparire come tenebra, nichilisticamente (come *nihil*, appunto: *ex nihilo*). Proprio per questo, il mito gnostico non può essere un dualismo preesistente, ma è una riconfigurazione mitizzante del kerygma apocalittico:

L'idea di una generazione spontanea [*Urzeugung*] del mito fondamentale gnostico non mi convince [*kann ich mich nicht abfinden*]. Paolo non è certo un mitologo, ma ha fissato tutti i punti di partenza per lo schema mitico. [...] Il mito fondamentale dello gnosticismo è l'esplorazione di questo retroscena²⁰.

[...] Non è un caso che Marcione abbia basato interamente su Paolo la sua teologia dualistica del dio straniero contrapposto al dio giusto della creazione e della Legge²¹.

Il residuo minimo di forma viene individuato esplicitamente nella teologia di Paolo e nell'opposizione tra le due differenti economie rivelative Legge-Spirito. Il segreto del marcionismo e della gnosi, nel giungere alla malignità del legislatore, viene definito ora come il saper ripetere, anche se teologizzandola e ontologizzandola antinomisticamente, la logica paolina

dell'incarnazione al Giordano, in S. Lavecchia (a cura di), *Immagini della luce. Dimensioni di una metafora assoluta*, Mimesi, Milano-Udine 2019, pp. 123-249.

²⁰ H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., p. 244.

²¹ Ivi, p. 237.

lettera/morte – dono/resurrezione che si leggeva nella *Lettera ai Romani*. Sebbene solo tardivamente Blumenberg giunga a delineare questo rapporto genetico, quindi a decostruire l'idea di una gnosi pre-cristiana influente sullo stesso cristianesimo, questo fatto mi pare compiere una sorta di precisazione di quanto era latentemente già intuito nella *Legittimità dell'età moderna*: ossia che il problema dell'anticosmismo non connota solo e originariamente il dualismo teologico, ma è più in profondità connesso all'idea dell'apocalittica cristiana di una nuova rivelazione escatologica di Dio che interrompe il corso lineare della storia²². Dietro la gnosi si nasconde evidentemente il tema dell'assolutizzazione della salvezza come dono, ossia come intervento redentivo che libera dalla prigione del peccato nella forma di un evento carismatico, ingiustificabile e incomprensibile rispetto alle regole e alla natura del mondo.

²² «L'apocalittica ebraica non contiene affatto interessi cosmologici [...]. Dunque proprio là dove la particolarità genuina dell'escatologia neotestamentaria diventa individuabile, è evidente la sua intraducibilità in un concetto di storia comunque definibile [*ihre Unübersetzbarkeit in einen wie immer definierbaren Begriff von Geschichte*]» (H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 47, 49). Se la storia è la quintessenza dell'autoproiezione dell'uomo nel tempo e nel cosmo, l'apocalittica ebraica è irriducibile a qualsiasi esperienza della storia, anzi piuttosto è ciò che le si oppone: è dalla fine dell'escatologia, ossia da una neutralizzazione dell'apocalittica che doveva sorgere qualcosa come un'esperienza storica. Sicché, anticipando, la modernità anti-apocalittica sarà l'apertura di un orizzonte storico (l'idea di progresso) e cosmologico (la liberazione della curiosità teoretica) non più subordinato ad alcuna esperienza apocalittica e dialettica del dono o della rivelazione divina.

5. A mio avviso, ciò consente di meglio comprendere anche la riflessione su Agostino, ossia sul peculiare permanere nell'Ipponate di una logica dualistica presentata da Blumenberg come "cripto-gnostica". Sebbene infatti il filosofo connetta l'antiumanismo agostiniano al suo giovanile trascorso biografico manicheo, più feconda mi pare la traccia della questione paolina, ossia della contrapposizione tra Legge e Spirito, che emerge al di sotto della dialettica tra natura e grazia, che Blumenberg stesso riconosce in più punti del suo discorso. Il problema di Agostino è che, pur recependo la tradizionale strategia cattolica di recupero del valore dell'ordine ontologico e della legge razionale inscritta universalmente nel creato, quindi delle conseguenti forme religiose di mediazione istituzionalizzata del sacro, in realtà rilancia un'istanza apocalittica paolina per la quale la libertà umana non può giungere alla salvezza senza l'intervento miracoloso, eventuale, storico, elettivo e non universale della grazia divina.

Precisamente là dove Marcione era giunto alla convinzione della malignità del legislatore dell'Antico Testamento, cioè nella *Lettera ai Romani* di Paolo, Agostino trovò lo strumentario teologico per il dogma della colpa universale dell'uomo e per la concezione della sua giustificazione come assoluzione accordata in via di grazia e che non fece scomparire le conseguenze della colpa. Là egli trovò anche la dottrina della predestinazione assoluta, che limitava la concessione della grazia al numero ristretto degli eletti e quindi lasciava valere la colpa della grande maggioranza come spiegazione dell'ininterrotta rovina del mondo. Il dualismo gnostico fu elimi-

nato a favore del principio metafisico del mondo, ma continuò a vivere in senso all'umanità e alla sua storia come separazione assoluta degli eletti e degli abietti. [...] La gnosi, non superata ma solo trasposta, ritorna nella figura del Dio nascosto e della sua incomprensibile sovranità assoluta²³.

Si noti come questa decisa restituzione finale a proposito della matrice paolina – comune a Marcione! – della subordinazione della dottrina teologica del libero arbitrio a quella del peccato originale e della salvezza per grazia, ossia del dono escatologico, finisca per semplificare nettamente il complicato argomento blumenberghiano a proposito della teodicea, posto in essere fino a quel punto. Blumenberg si era sforzato inizialmente di mostrare come, malgrado in Agostino ci sia un tradizionale dispositivo patristico anti-agnostico che attribuisce non a Dio e alla sua creazione, ma alla libertà umana la responsabilità per il peccato e il male, il sovraccaricarsi sull'uomo del peso radicale insostenibile della colpa in vece del demiurgo gnostico avrebbe paradossalmente finito per avere un esito nuovamente dualistico e anti-umanistico²⁴, addossando alla libertà umana stessa la responsabilità dell'alienazione. In effetti, però, non è affatto necessario ritenere la “teodicea” agostiniana come frutto di un “mancato superamento della gnosi”, se si identifica il cuore più profondo tanto del dualismo marcionita e gnostico quanto dell'assolutismo teologico agostiniano nel dispositivo paolino della grazia indebita e irresistibile, ossia nella traduzione e su-

²³ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 141.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 139-140.

blimazione paolina di una logica apocalittica di reiezione del naturale/mondano ed elezione/donazione dello Spirito. Il problema di Agostino appare infatti nient'altro che aver rilanciato – con l'idea della grazia – una logica apocalittica che egli doveva trovare nelle Scritture stesse, e del tutto indipendentemente da influssi gnostici o da aporie prodottesi internamente all'esigenza – tutta razionale e greca, in verità – della teodicea.

6. Questa precisazione critica di tipo storico mi pare utile per leggere con maggiore coerenza l'intuizione blumenberghiana, perché proprio a partire dalla logica paolina e apocalittica di esaltazione dialettica dell'assolutezza del potere divino, che annienta i superbi ed elegge gli umili, che rovescia i valori del mondo e il merito umano operando gratuitamente la salvezza sugli indegni, si comprende meglio il dispositivo agostiniano di interna decostruzione delle strutture religiose e metafisiche, ossia la crisi di sensatezza che attraversa il tardo-Medioevo e che prelude all'autoaffermazione moderna. La logica del volontarismo agostiniano, rendendo la salvezza dipendente da un'elezione eventuale e gratuita, non universalmente operante, svuota di senso salvifico la dottrina metafisica, la rende inessenziale e ne svela – interdiciendolo – il tentativo di oggettivazione e assicurazione della presenza del fondamento divino. La dottrina della grazia "letteralizza" la dottrina metafisica: la struttura ontologica attraverso cui Dio ha creato e ordinato il mondo viene sospesa e rilevata come rivelazione opaca e insufficiente del divino, anzi perversa e alienante perché incapace di rivelare il senso profondo. Essa perciò viene depotenziata, metaforizzata, diventa uno

strumento di traslazione del desiderio vano se non vivificato dall'inassicurabile dono divino.

Dunque, se appare equivoca e piuttosto contestabile l'affermazione che nel nominalismo permanga un residuo "gnostico" o dualistico, al contrario più evidente e chiara risulta l'argomentazione sulla chiave di lettura agostiniana e volontaristica della crisi della scolastica²⁵. Nel nominalismo le categorie ermeneutiche di elaborazione della realtà, subordinate all'ipoteca della *potestas absoluta* di Dio, perdono il proprio statuto di concetti, vengono storicizzate come strumenti provvisori e opachi di orientamento nel mondo, cifre e rimandi per l'inoggettivabile trascendenza del Dio personale. La pretesa della ragione di accedere all'essenza delle cose, fondate nell'impenetrabile e arbitrario decreto divino, diviene sospetta e viene negata: all'uomo non rimane che orientarsi pragmaticamente nel mondo tramite nomi, ossia elaborazioni che hanno perso il proprio status teoretico e svolgono una funzione di "direzionamento pratico" e provvisorio, strumentale alle esigenze basilari della vita. Ecco perché all'uomo tardo medievale doveva-

²⁵ Questa questione andrebbe forse estesa, al di là del nominalismo ockhamistico, alla protesta luterana e alla precedente reazione anti-agostiniana, anti-nominalistica e anti-scotistica della teologia umanistica quattrocentesca e cinquecentesca, da Cusano fino a Erasmo. Sull'interpretazione blumenberghiana del nominalismo e sui problemi che essa solleva, cfr. già W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit* (1967), ora in Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 114-128; in particolare il volume di J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Alber, München 1998.

no essere sempre più impediti i tradizionali sostegni di fondazione e assicurazione metafisica del sapere: lasciando l'uomo povero di senso, questa crisi avrebbe prodotto l'esigenza di un nuovo paradigma, di una rifondazione del sapere a partire dal presupposto dell'autoaffermazione della ragione di fronte all'assoluta mancanza di evidenza di qualsiasi ordine metafisico²⁶.

Paradossalmente, proprio l'aver rilanciato il dualismo *rivelativo* paolino all'interno della concezione dell'unico Dio monoteistico (e non in forma teologicamente dualistica come in Marcione e nella gnosi) accentua il lato decostruttivo della logica apocalittica. Infatti, lo stato di alienazione dell'uomo agostiniano – estaticamente dipendente dall'irruzione del dono di grazia – non riproduce *tout court* una “condizione” gnostica, per la quale la rivelazione del Dio superiore contrapposto al demiurgo era tutto sommato la garanzia della possibilità per lo gnostico di scoprire dentro di sé la presenza di una particella divina *ontologicamente* destinata a essere salva. Al contrario, l'identificazione della fonte di salvezza in una volontà assoluta e indebita, meta-ontologica, la cui concessione di grazia può essere in ogni momento ritirata e capovolgersi in punizione eterna, condanna l'uomo a una condizione di *insecuritas* assoluta, all'impossibilità di definire qualsiasi strategia antropologica di elaborazione razionale della logica della salvezza, che perciò doveva rivelarsi antropologicamente fallimentare e nichilistica.

È insomma la logica del dono, della rivelazione

²⁶ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 151-190.

apocalittica, strutturalmente ambigua e dualistica perché insieme rivelazione di condanna e di salvezza, quell'elemento decostruttivo che si cela al fondo dell'instabilità del mondo medievale e del bisogno moderno di superamento della metafisica cristiana. Tale precisazione mi pare cruciale, perché consente così di rileggere il problema sollevato dalla *Legittimità dell'età moderna* in piena continuità con la parallela ricerca blumenberghiana sullo statuto metaforico, inconcettuale della razionalità moderna, che significativamente si era inizialmente sviluppata come una riflessione intorno alla metafora cruciale della luce, evidente simbolo del problema della conoscenza come dipendente o meno dall'evento di una rivelazione – l'illuminazione – non assicurabile nella disponibilità del soggetto, in quanto irriducibilmente trascendente e inoggettivabile. Riassumendo questioni che ho sviluppato distesamente altrove²⁷, faccio brevemente notare, infatti, che la riflessione giovanile blumenberghiana era scaturita da un confronto strutturale con l'agostinismo quale positiva (!) matrice – nella *metafora dell'illuminazione* – di un dispositivo di storicizzazione e decostruzione della tradizione metafisica, restituito nei termini heideggeriani come capacità di un'ontologia originaria, di un'esperienza più originaria della manifestazione, che non ricada nella rappresentazione oggettivante e reificante del mondo. La dottrina dell'illuminazione

²⁷ Cfr. la ricostruzione complessiva della genesi dell'indagine di Blumenberg da un confronto con la riflessione teologica di Agostino e Pascal, che ho recentemente compiuto in L. Battista, *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo*, Viella, Roma 2021, pp. 33-173.

divina nella mente dell'uomo permette di pensare infatti una dimensione vivente, eventuale, e perciò non oggettivabile della significazione: la luce divina agostiniana, il suo *fiat lux* creativo-redentivo, non consente al soggetto di risalire e di assicurarsi al fondamento statico e metafisico della realtà, ma si sottrae all'afferramento razionale e alla fondazione, facendo scontare la propria "indisponibilità" in modo da liberare le strutture di senso come articolazioni "infondate", storiche e metaforiche, che rivelano la natura pragmatica, provvisoria e non teoretica delle prestazioni della conoscenza²⁸. La prima indagine esplicitamente metaforologica di Blumenberg partirà non a caso dalla metafora della luce²⁹, perché essa contiene evidentemente l'intuizione di base di tutta la prima fase blumenberghiana: che nella sua cifra assoluta ne vada della possibilità di tematizzare la genesi della

²⁸ Cfr. in particolare *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, recentemente edito da Suhrkamp, Berlin 2020, in particolare pp. 152-168. Per l'intuizione e un'analisi significativa dell'importanza cruciale di queste pagine cfr. anzitutto P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt, Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 25-37, che ho già ripreso e sviluppato sempre in L. Battista, *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo*, cit., in particolare pp. 121-164.

²⁹ H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, «Studium Generale», 10 (1957), pp. 432-447; ora anche in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 139-171.

distruzione della metafisica e lo statuto storico più originario del rapporto inconcettuale con il mondo.

Come interpretare, dunque, il fatto che la *Legittimità* interpreta l'età moderna e le forme del sapere storico che in essa si sono sviluppate in chiave di definitivo superamento dell'apocalittica? La mia tesi è che il capolavoro di Blumenberg testimoni allora uno scarto originario della sua riflessione, il bisogno di un totale rovesciamento del proprio primo paradigma filo-agostiniano, che evidenzi come la modernità non sconta alcun debito verso "dispositivi" teologici di "secolarizzazione" o "distruzione" della tradizione metafisica (l'idea di illuminazione, l'apocalisse di Dio nella mente umana), ma sorga semplicemente come risposta che rimpiazza la logica cristiana del "dono" apocalittico, progressivamente scoperta come alienante e antropologicamente "insopportabile". Dovendo limitarmi a enunciare questa tesi, per ragioni di spazio e tempo³⁰, vorrei però insistere sulla conseguenza della crucialità della categoria di apocalittica, la quale, sebbene sia da Blumenberg solo sfiorata, non è solo storicamente interpretabile come elemento di problematizzazione ulteriore della scivolosa categoria di gnosi, ma forse rappresenta davvero la più efficace chiave di lettura sistematica del suo lavoro per intero, consentendo di penetrare un'intuizione non del tutto articolata, ma indirettamente ricostruibile da un'osservazione complessiva del percorso di ricerca del filosofo.

³⁰ A sostegno del fatto che la filosofia matura si presenti come capovolgimento sistematico delle intuizioni giovanili, ho cercato di fornire argomenti e prove consistenti sempre in L. Battista, *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo*, cit., in particolare cfr. pp. 250-266; 409-504.

7. Per confermare questa ardita suggestione, vorrei evidenziare in conclusione un ultimo aspetto: ossia come questa ipotesi relativa al segreto “apocalittico” consenta anche di comprendere meglio la composizione intera del lavoro e in particolare la continuità della seconda parte, dedicata al problema della *curiositas*, con la prima. L’interpretazione della modernità come emancipazione della *curiositas* dallo stato medievale di soffocamento e di delegittimazione segue evidentemente una logica di rovesciamento del “dispositivo apocalittico”: la trasformazione del dono illuminativo divino della conoscenza in *potestas* del soggetto, nell’autoposizione della ragione come unica condizione possibile della visibilità e comprensibilità del mondo.

Non è un caso che sia Agostino, infatti, il vero responsabile della delegittimazione della *curiositas* e della sua inclusione nel catalogo dei vizi. L’Ipponate è il fondamentale, primo riferimento polemico da cui la modernità si dovrà liberare, ossia colui che è il vero responsabile della crisi da cui sarebbe scaturita l’esigenza di autoaffermazione. Anche in questo caso, l’aspetto significativo consiste nel fatto che, nonostante Blumenberg sembri sempre presentare l’Ipponate come erede ultimo di una storia che ha i propri fondamentali antecedenti nel neoplatonismo e nella gnosi, in realtà egli afferma con la massima chiarezza e nettezza che «la concezione fondamentale dei sistemi gnostici era l’identificazione di conoscenza e redenzione, in ciò risiedeva l’elemento comune con il neoplatonismo»³¹. Ciò vuol dire che, sebbene il neoplatonismo e – in maniera assolutamente più radicale

³¹ H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*, cit., p. 307.

– la gnosi operino una decosmizzazione dell’impulso teoretico, rivolto verso una dimensione metafisica meta-cosmologica, per loro è ancora il potere del soggetto spirituale ciò che, nel ricordo o nella gnosi, consentirebbe l’anamnesi che stappa l’uomo allo stato di alienazione e dispersione nel mondo, e che dunque permette l’ascesi salvifica. Nonostante l’epoca tardoantica non conosca più l’atteggiamento tranquillo e sicuro di sé dello spettatore greco davanti al mondo, e dunque nonostante «ogni teoria di fronte al proprio oggetto sia estatica, e la qualità di quest’ultimo possa condurla solo o al conseguimento o alla perdita di sé»³², la gnosi ha «un’evidente simpatia per la pretesa di conoscere l’insondabile»³³. Nella speculazione gnostica «sembra presentarsi per la prima volta un concetto di conoscenza che è pronto a seguire l’esigenza del suo oggetto anche all’infinito»³⁴, ed è in questa chiave che Blumenberg interpreta la moltiplicazione degli eoni gnostici come testimonianza dell’indifferenza ontologica tra prototipo e copia³⁵, dunque di un pensiero aperto positivamente all’infinità speculativa.

Proprio per questo non è affatto nella gnosi che si deve rintracciare il dispositivo di ipotecamento e soffocamento della *curiositas*: «non è nella gnosis ma nella pistis che l’interesse razionale per l’economia teoretica dell’interrogazione coincide con l’interesse teologico per l’assolutezza del concetto di Dio»³⁶. In altri termini, il divieto verso la *curiositas* è esplicita-

³² Ivi, p. 306.

³³ Ivi, p. 308.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 310.

³⁶ *Ibidem*.

mente un tema *antignostico*, come dimostrano le pagine dedicate da Blumenberg a Tertulliano prima³⁷, e poi soprattutto ad Agostino. Il problema più profondo è il bisogno cristiano di trasformare l'idea della verità, che nell'antichità era emanazione universale di luce che dischiude e rende visibile il creato, in dono e quindi riserva tesaurizzata di senso, custodita gelosamente da Dio, di cui non è lecito appropriarsi senza la (con)cessione singolare ed eccezionale divina, finalizzata alla salvezza:

La verità non è più rappresentabile metaforicamente mediante il chiarore del giorno che rende visibile tutto ciò che è e come è, ma appare come una riserva tesaurizzata di ciò che viene dato solo quel tanto che è necessario per la vita dell'uomo³⁸.

L'importanza di Agostino si riassume così proprio nell'aver posto un profondo interdetto sulla *curiositas* nella trasformazione *apocalittica* della metaforica della luce:

³⁷ Si noti come a proposito di Tertulliano Blumenberg sottolinea il punto decisivo della trasformazione della verità in questione di carattere giuridico-formale: in essa ne va del riconoscimento formale della maestà divina e del dovere di sottomissione che ne consegue, sicché la pretesa di conoscenza è in sé perversa se procede oltre questo limite nell'idea di un sapere che pretenda di appagare un bisogno umano. Tertulliano «vuole la trasformazione dell'atto della conoscenza in un atto di riconoscimento. Questo interesse formale rigoristico rende il possesso della verità irrilevante per l'uomo in confronto alla sottomissione al suo Signore assoluto. [...] Per Tertulliano il valore della verità è formale e non materiale. [...] Ciò che è necessario che l'uomo sappia gli si rivela solamente dalla sua provenienza» (ivi, p. 322).

³⁸ Ivi, p. 325.

Non è l'oggetto a qualificare il pericolo dell'atteggiamento filosofico, ma la potenza autentica dell'intelletto umano, dedotta dal superamento delle difficoltà poste dall'oggetto, e di cui l'uomo attribuisce a se stesso la naturalezza senza riconoscervi un dono del suo creatore. Agostino esprime questo attraverso la metafora, così caratteristica per lui, della luce: l'uomo che conosce non è lui stesso la luce alla quale deve l'intellegibilità dei suoi oggetti, egli si trova invece a sua volta nella luce e non appena attribuisce a se stesso l'origine di questa luce egli ne perde la piena possibilità di verità. Nel momento in cui può prevedere le future eclissi della luce solare, egli dissimula a se stesso l'eclissi presente della propria illuminazione³⁹.

Non è l'oggetto ciò che determina la perversione o la santità dello sguardo, ma la maniera con cui è appreso, l'oblio della fonte divina dell'illuminazione, che si "eclissa" nell'oggetto che si vuole conoscere. Questo è un decisivo scarto rispetto a qualsiasi gnosi platonizzante: il problema della *curiositas* qui non è più una tradizionale limitazione dell'oggetto degno di conoscenza (limitazione del tutto classica e filosofica!), bensì il godimento di sé che si attua *tout court* nell'esplicazione del processo della comprensione, ossia l'autocompiacimento, l'esercizio della propria potenza idealistica di riduzione alla presenza e alla disponibilità che avviene nell'atto della conoscenza. Questo vuol dire, come sottolinea perfettamente Blumenberg, che anche il vero Dio è oggetto di *curiositas*: il sapere perverso è in realtà *indifferente* al pro-

³⁹ Ivi, p. 332.

prio oggetto perché nel sapere non fa altro che godere di sé, della sua autonomia. La critica agostiniana è diretta quindi verso la teoresi che attribuisce implicitamente a sé ciò che dovrebbe invece confessare come dono, ed è questo il prototipo della modalità con cui si è definitivamente reciso il legame tra conoscenza e mondo della vita, con cui si è davvero subordinata l'esperienza liberante dell'indagine razionale all'ipoteca del dono di grazia. La reinterpretazione estatica della metafora della luce, che nei primi testi di Blumenberg era il modello della possibilità di storicizzare le categorie metafisiche, è qui la chiave di comprensione del sottile dispositivo di soggiogamento dogmatico della libertà umana al pensiero della rivelazione e della riserva apocalittica di grazia contro l'autonomia del mondo. Ecco perché – al di là della superficie di certe affermazioni blumenberghiane – non è la gnosi il punto, ma ciò che anche nella gnosi vi è di “apocalittico”: il pensiero della totale dipendenza dall'assoluto che è implicito nella pretesa di una “rivelazione”.

Non nego che questo aspetto “carismatico” del problema non sia sempre evidenziato chiaramente da Blumenberg, che mette piuttosto l'accento sulla questione della “assolutezza” di Dio, come logica di un'economia teoretica che subordina tutto all'urgenza della salvezza, non concedendo “distrazioni” o neutralizzazioni della stessa nel bisogno di autoassicurazione del soggetto tramite il sapere. D'altra parte, mi pare al contempo chiaro che suggerire questa chiave di lettura in controluce aiuti a evidenziare i dispositivi di organizzazione complessiva del testo, a chiarire le intuizioni soggiacenti e non sempre esplicitate, che rendono persino più coerente e sistematica la tesi, mostrando la matrice più profonda della logica

di assolutizzazione del Dio agostiniano. Si pensi, in tal senso, alla conclusione del capitolo sulla delegittimazione della *curiositas*, dove Blumenberg insiste non casualmente sul problema del miracolo come luogo nel quale viene in chiaro il modo in cui la sovranità di Dio esiga di poter sospendere e contraddire qualsiasi legge e regolarità da lui stesso create, condannando perciò qualsiasi pretesa di conoscenza a essere vanificata nell'attingimento di un ordine meramente estrinseco, provvisorio, non essenziale. Il miracolo significa non poter "imporre" a Dio alcuna legge e alcuna regola di governo del destino dell'uomo, e perciò stesso impedire la costituzione di una qualsiasi scienza teoretica basata sulla neutralizzazione, razionalizzazione e oggettivazione dei fenomeni come condizione di autoaffermazione umana.

La natura non viene lasciata libera in quanto ultima istanza e quintessenza delle attendibilità sulle quali può fondarsi il rapporto umano con la realtà. Il conflitto tra l'idea di cosmo e il volontarismo viene deciso, per il Medioevo, e in tal modo viene fornita al tempo stesso la determinazione negativa di quelle premesse la cui garanzia doveva diventare necessaria per la costituzione di un'idea di scienza che avrebbe fatto dell'affidabilità assoluta della natura la condizione dell'autoaffermazione umana⁴⁰.

La posizione di Agostino rende al contempo evidenti – in negativo – le condizioni dell'autoaffermazione moderna, consistenti nel rifiuto del miracolo, ossia di qualsiasi possibile infrazione della regolarità

⁴⁰ Ivi, p. 345.

e dell'affidabilità della natura, quindi della rivelazione come rovesciamento o catastrofe apocalittica. Del resto, lo stesso Blumenberg in conclusione mostra come, nonostante l'argomentazione di Agostino insista sulla potenza assoluta della creazione *ex nihilo* di Dio, in realtà la sua concezione sia una conseguenza interna determinata dall'escatologia – ossia il Regno di Dio come distruzione del mondo e dei suoi valori – per la quale i miracoli non possono essere che anticipazioni della maniera dialettica con cui Dio si rivela, revocando e abolendo la sua prima creazione, uccidendo l'uomo “vecchio”:

Al mondo dell'ellenismo imperiale poteva essere reso più plausibile il diritto del sovrano del mondo all'arbitrio nei confronti della propria opera, piuttosto che quel significato molto più minaccioso dei presunti miracoli che consisterebbe nell'annunciare la revoca dell'esistenza del mondo nel suo insieme. E appunto questa segreta radicalità che si trova dietro la contestazione del diritto della *curiositas* di potersi rendere garante per il futuro della natura soggetta a delle leggi. Affidabilità, costanza razionale, regolarità sono caratteristiche di un nuovo concetto di natura che non vuole riconoscere il mondo come un episodio metafisico stretto tra inizio e fine, tra creazione e distruzione. La *curiositas* viene inserita da Agostino nel catalogo dei vizi in quanto correlato comportamentale di questa concezione della natura nel quale si insiste sulle possibilità umane all'interno del mondo⁴¹.

⁴¹ Ivi, p. 347.

La modernità, insomma, più che essere anti-gnostica è anti-escatologica e dunque anti-apocalittica (e anti-cristiana, se l'escatologia apocalittica fonda il sistema delle categorie cristiane): sicché potremmo leggere la stessa individuazione del tema della *curiositas* come questione cruciale della modernità come dettato *dall'esigenza stessa di rovesciamento del paradigma apocalittico agostiniano*. La *curiositas* viene posta a emblema dell'emancipazione del mondo occidentale perché con essa si attua una svolta esistenziale, un'autoaffermazione del soggetto per tramite della costituzione metodica di un sapere certo, a lui strumentale e funzionale. Paradossalmente, la *curiositas* è la chiave della modernità non in ragione di una concezione realistica della conoscenza, bensì esattamente in base ad una concezione nietzschiana per la quale la riscoperta dell'ordine cosmologico era funzionale a un paradigma di autocostruzione, di autoassicurazione del soggetto e del suo bisogno di godimento grazie alla neutralizzazione della dimensione eventuale, inaffidabile, quindi apocalittica del senso, divenuta insopportabile alla fine del Medioevo. L'affidabilità della natura non è un "dato" da riscoprire, ma una "costruzione" moderna – che impone le leggi al proprio oggetto tramite il metodo – funzionale all'autolegittimazione umana nei confronti dell'assolutismo divino e del reale.

Questo è il motivo per cui, a mio avviso, la questione apocalittica aiuta a far emergere anche l'intonazione profondamente nietzschiana del discorso blumenberghiano: l'Illuminismo non è difeso in base a una ingenua fiducia nella capacità della scienza di emanciparsi grazie al raggiungimento di qualcosa come una "verità", ma al contrario come rovescia-

mento autoaffermativo dell'agostinismo, difesa del bisogno di autogodimento del soggetto nella conoscenza (indipendentemente dall'oggetto) e inversione strutturale dell'illuminazione agostiniana, come assunzione su di sé delle prerogative precedentemente divine di "illuminazione" del mondo, progettazione e istituzione del senso, come mostra perfettamente già *Paradigmi per una metaforologia*⁴². La modernità non è anti-gnostica, ma più in profondità è anti-apocalittica, perché rappresenta la rivendicazione dell'assoluta autonomia umana contro qualsiasi logica teologica eteronoma del dono o della rivelazione come uniche possibilità di salvezza. È questo il vero, unico problema di fondo della *Legittimità*: l'assunzione o meno dell'autonomia dell'uomo moderno, della sua capacità di auto-determinazione, *indipendentemente dall'oggetto a cui mira il proprio desiderio* (esattamente come in Agostino!):

Così è indifferente se una condizione paradisiaca e appagante sia mondana o non mondana, terreno-messianica o celeste; la cosa decisiva è se questa condizione sia immanente all'attuazione di qualcosa oppure trascenda quest'attuazione, vale a dire se l'uomo sia in grado di raggiungerla con i suoi propri sforzi o se egli per questo dipenda da una grazia che non si può meritare⁴³.

⁴² Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 6 (1960), pp. 7-142, 301-305; riedito nell'edizione commentata da A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013; trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009, in particolare pp. 61-71, 115-133.

⁴³ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 14.

Ecco perché il *fiat lux* apocalittico⁴⁴ – la logica della rivelazione escatologica, del dono o della grazia – è la chiave negativa, ma cruciale di interpretazione della *legittimità dell'età moderna*: esso, balenando, fa risaltare quello sfondo invisibile di connessioni che costituisce la coerenza della “mappa” argomentativa e dell'intenzione critica strutturale dell'opera: Blumenberg (e la sua modernità) *in controluce*.

⁴⁴ Ricordo ancora 2Cor 4,6: «il Dio che disse: “Splenda la luce fra le tenebre”, è quello che rifulse nei nostri cuori per far brillare la luce della conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo».

TEMPO E STORIA NEL BRUNO DI BLUMENBERG

Giulio Gisondi

1. Le nozioni di tempo e di storia costituiscono due punti nodali, non separabili l'uno dall'altro e a tratti indistinti, su cui Hans Blumenberg fonda la sua interpretazione della filosofia di Giordano Bruno, non soltanto nei termini di un "autoesaurimento di Dio" nel mondo, come recita il titolo dell'ultimo capitolo della *Legittimità dell'età moderna*, ma, ancor più profondamente, dell'affermazione della sua non modernità, o del suo essersi arrestato alla soglia epocale senza aver mai potuto o essere riuscito a valicarla. Egli legge il tempo e la storia in Bruno come una ciclicità permanentemente identica, che ingloba al suo interno ogni elemento naturale, finanche le conquiste e i progressi della ragione umana. In altre parole, il Nolano non ha elaborato una coscienza profonda dei tempi moderni, proprio a causa della sua concezione ciclica del tempo, del sapere e della storia:

la concezione pagana fondamentale del ritorno del simile nella storia – dunque di una regolarità della

storia che domina la realizzazione della ragione e non scaturisce da essa – blocca la possibilità di un rapporto adeguato tra l'autocoscienza del Nolano e la nuova costituzione dell'autocoscienza epocale dell'età moderna¹.

Come la storia, così anche il tempo «mantiene una struttura chiusa di cicli che si ripetono e preserva una regolarità che impedisce l'evasione dai vincoli dogmatici del Medioevo verso un periodo di progressi illimitati»². Questa prospettiva storico-temporale bruniana è dominata da un «metaforismo periodico della luce»³, dall'alternarsi di tempi di luce e di tenebra, per cui nessuna conquista della ragione è mai pienamente compiuta una volta e per sempre, ma continuamente relativizzata. A questa, Blumenberg contrappone, invece, «l'idea costitutiva in seguito per l'Illuminismo, che la ragione non sia soltanto la luce di un nuovo giorno che sorge, ma anche che porti se stessa a sorgere e si mantenga, e che sia quindi la garanzia del fatto che dopo tale giorno [...] non calerà più la notte». Quest'idea di ragione e di progresso «presupponeva che, per parte sua, la nuova epoca non fosse la ripetizione di un'epoca passata, non la rinascita, ad esempio, dell'Antichità e della sua filosofia»⁴, ma un momento originalissimo, pienamente nuovo, un avanzamento assoluto, un salto della ragione umana in una modernità da cui era impossibile indietreggia-

¹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992, p. 594.

² Ivi, p. 595.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

re. Al contrario, «in Bruno la ragione è una grandezza interna al mondo, inserita in leggi più generali che governano i processi naturali, e quindi non è una grandezza stabilizzabile»⁵. Al fondo di questa negazione o non comprensione bruniana di una linearità e progressività del tempo, della storia e della ragione umana, vi sarebbe, secondo Blumenberg, il rifiuto, costitutivo e più volte espresso dal Nolano, dell'atto storico unico dell'incarnazione del Cristo. Quest'evento spezzerebbe la concezione cosmica ciclica del tempo, che era stata propria del mondo pagano, per introdurre una linearità del tempo e della storia:

Bruno si ferma sulla soglia dell'autocoscienza storica dell'età moderna – e ciò per il fatto che a partire dalla sua negazione della concezione cristiana della storia egli non riesce a percepire la struttura formale del mutamento di epoca quale l'aveva elaborata il Medioevo. Così egli viene ricondotto a un concetto di storia, le cui implicazioni mettono in discussione il *pathos* del nuovo inizio e della sua razionalità⁶.

Questo rimanere imprigionato del Nolano nei «vincoli dogmatici del Medioevo» e della sua incapacità a compiere il salto verso la soglia epocale della modernità, a causa della sua negazione dell'incarnazione e, dunque di una storia lineare e progressiva, è letto da Blumenberg in continuità e, al tempo stesso, in opposizione a ciò che nella *Legittimità dell'età moderna* precede il capitolo dedicato a Bruno, ovvero quello su Niccolò Cusano e *Il mondo come autoesau-*

⁵ Ivi, p. 596.

⁶ *Ibidem*.

*rimento di Dio*⁷. Se il rifiuto dell'incarnazione di Cristo intrappola Bruno nelle maglie di un periodo della storia e del pensiero da cui questi non può uscire, diverso è il giudizio su Cusano, che attraverso l'idea di *docta ignorantia*⁸ e la riformulazione dell'incarnazione⁹ è letto da Blumenberg come inconsapevole

⁷ Ivi, pp. 519-590.

⁸ Ivi, pp. 536-537: «La *docta ignorantia* però non è soltanto la massima di un processo intellettuale, ma anche l'organo dell'orientamento di questo processo. Nell'Apologia il Cusano paragona la dotta ignoranza al punto d'osservazione rappresentato da un'alta torre dalla quale lo sguardo può abbracciare il movimento esplorativo di colui che cerca, in un modo che è negato a colui che rimane totalmente legato alla propria metodica. Alla Scolastica non si era mai presentato il bisogno di un tale orientamento, del reperimento del proprio punto d'osservazione durante un percorso. L'idea moderna di scienza sarà una somma di tali orientamenti. Anche in essa il sapere del non sapere è un elemento essenziale, certo non tanto il sapere *che* non si sa nulla, quanto piuttosto il sapere *che cosa* non si sa, e forse addirittura *che cosa* non si può sapere – insomma quell'esperienza negativa che fa parte degli orientamenti divenuti sempre più importanti in un mondo dell'eccesso di sapere»; cfr. ivi, pp. 542-543.

⁹ Cfr. ivi, p. 585: «Il Cusano ha fatto della liberazione un atto di autoassoluzione, che però è al tempo stesso la quintessenza dell'obbedienza e non scioglie il *legame di famiglia*, ma viene fondato solo nel fatto che Dio stesso abbandona l'uomo libero a se stesso. Proprio a questo punto in cui culmina e potrebbe essere conclusa la discussione dell'antropologia, deve essere presentato un elemento essenziale nel sistema della speculazione del Cusano, elemento la cui assoluta necessità risulta già dal richiamo al fatto che il *De docta ignorantia* ha un terzo libro [...]. Essenzialmente esso contiene la Cristologia del Cusano. Si potrebbe dire che con quel libro Cusano valichi la soglia della teologia dogmatica. Ma solo la cristologia completa la sua antropologia. Essa è il nucleo di un sistema che deve accrescere la trascendenza senza pagare il prezzo dell'immanenza, che vuole far rifluire l'incremento

fondamento metodologico e scientifico della modernità, secondo una lettura che a tratti richiama i primi capitoli di *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento* di Ernst Cassirer¹⁰. Tuttavia, se provassimo a leggere Bruno non esclusivamente attraverso gli occhi di Blumenberg, potremmo imbatterci in ciò che quest'ultimo non vede, o che vede solo parzialmente, laddove ciò che vede è funzionale alla sua costruzione teoretico-storiografica, tutta interna alla *Legittimità* di una sua forma di modernità.

2. L'analisi del problema del tempo costituisce un punto centrale e fondante della riflessione ontologica e cosmologica di Bruno. *Al tempo* è, ad esempio, il titolo di uno dei quattro sonetti, dedicati ai principi dell'universo, che aprono il *De la causa, principio et Uno*, secondo dei dialoghi italiani pubblicati a Londra tra il 1584 e il 1585, e che il Nolano definisce come una «isagogia»¹¹ propedeutica e necessaria alla comprensione della sua filosofia. Il tempo è qui assoluta indifferenza, non soltanto all'uomo e alle sue opere, alla storia, ma più generalmente, a ogni particolarità, individualità e singolarità. Nella prospettiva cro-

dell'assoluto nella sostanza del condizionato. Ma anche indipendentemente dal desiderio di illustrare il sistema di Cusano nella completezza che lui stesso gli ha dato, la cristologia è indispensabile per mettere in rilievo la differenza epocale tra il Cusano e il Nolano. L'impulso intellettuale che alla fine conduce Giordano Bruno al rogo si rivolge contro il dogma dell'incarnazione».

¹⁰ Cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 2001, pp. 19-118.

¹¹ G. Bruno, *De la causa, principio et Uno*, in *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, note di N. Tirinnanzi, Mondadori, Milano 2000, p. 174.

nologica, ogni particolare non è altro che una forma d'accidentalità passeggera, instabile, impermanente. Nel dialogo secondo del *De la causa*, il problema del tempo ricompare attraverso la ripresa e la riformulazione di un celebre passo dell'*Ecclesiaste* che ritroviamo quasi ossessivamente in più luoghi della produzione bruniana: «Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum»¹².

Da un confronto diretto con il testo biblico emergono alcune differenze significative. Il passo dell'*Ecclesiaste* recita infatti: «Quid est quod factum est? Ipsum quod *futurum* est. Quid est quod *factum* est? Ipsum quod *faciendum* est. Nihil sub sole novum»¹³. Se il testo biblico comincia col passato, prosegue col futuro e limita il presente all'attimo in cui passato e futuro s'incontrano, la trascrizione bruniana pone, invece, l'accento proprio sul presente, proponendo fin dall'inizio la domanda «Quid est quod est?», ovvero, cos'è ciò che è? Come osservava Nicola Badaloni, «Bruno si domanda qui che cosa sia ciò che permane, quasi facendo astrazione dalle suddette estasi temporali, e con ciò avvicina il tema del tempo a quello dell'essere»¹⁴. Ciò che noi pensiamo e definiamo tempo non è altro che essere, inteso come quella sostanza che permane al di fuori della mutazione e del movimento, del ciclo di generazione e corruzione, «dove però tutto quel che veggiamo di diversità e differenza, non è altro che diverso e differente volto di medesi-

¹² Ivi, p. 221.

¹³ *Ecclesiaste*, 1, 9-10.

¹⁴ N. Badaloni, *La struttura del tempo in Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», 3 (1997), 1, pp. 11-45: 12.

ma sostanza»¹⁵. In altre parole, l'essere o sostanza include il tempo e, in certo modo, ne dipende, essendo scandito da esso, ma non si esaurisce né in esso né nel movimento.

Già nella dedica alla Signora Morgana che apre il *Candelaio*, primo scritto pubblicato a Parigi nel 1582 sotto forma di commedia filosofica, Bruno pone in rapporto al tempo l'idea di una sostanza unica, eterna, permanente e non affetta dalla mutazione: «Ricordatevi Signora di quel che credo non bisogna insegnarvi: – il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annichila; un solo è eterno, e può preservare eternamente uno, simile, medesimo»¹⁶. Quest'Uno, eterno, simile e medesimo è quella sostanza che ritroviamo descritta nelle pagine del *De la causa*. Qui Bruno ripensa la possibilità di una materia unica, indivisibile, omogenea in tutto l'universo, antecedente ad ogni distinzione tra corporeo e incorporeo:

Quella materia per essere in atto tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le have tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare¹⁷.

Questa distinzione tra due modi di considerare una stessa e unica materia non è di ordine ontologico, ma

¹⁵ G. Bruno, *De la causa*, cit., p. 173.

¹⁶ Id., *Candelaio*, a cura di G. Barberi Squarotti, Einaudi, Torino 1964, p. 22.

¹⁷ Id., *De la causa*, cit., pp. 265-266.

logico-gnoseologico: 1) in quanto potenza, corporea, individualizzata in una singolarità e particolarità, essa non è in atto tutto ciò che può essere, ma è *contracta*, delimitata, legata e rinchiusa in una forma attuale; 2) in quanto soggetto attivo, invece, sostanza universale omogenea di tutti gli enti naturali, essa è in atto tutto ciò che può essere, *absoluta*, slegata da ogni specificazione individuale e, dunque, capace di partorire dal suo interno l'infinità delle forme particolari. Per chiarire come agisca questa materia infinita e indivisibile, Bruno ricorre nel dialogo terzo del *De la causa* alla dottrina atomista di Democrito ed Epicuro. Se la materia è sì composta da atomi indivisibili, sferici e di numero infinito, ciò non corrisponde, però, ad una semplice ripresa dell'atomismo classico, ma ad una sua profonda riformulazione¹⁸. In effetti, se per i fisici e i filosofi greci, gli atomi hanno parti, estensione, dimensioni particolari e qualità formali, così come delle relazioni qualitativamente casuali, per Bruno, invece, questi non hanno estensione, né dimensione, né parte, né alcuna qualità. Egli rigetta, inoltre, la possibilità

¹⁸ Cfr. B. Amato, «Atomo», «Bruniana & Campanelliana», 18 (2012), 2, pp. 579-580; Ead., «Materia», in E. Canone, G. Ernst (a cura di), *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. II: Giornate di studi 2005-2008, Fabrizio Serra, Roma 2010, pp. 58-64; su queste stesse questioni relative all'ultima fase della produzione bruniana, cfr. Ead., *Libro VI. Fisiologia dei mondi*, in D. Tessicini, M.Á. Granada (a cura di), *Giordano Bruno, «De Immenso». Letture critiche*, Fabrizio Serra (serie: «Bruniana & Campanelliana», *Supplementi*, XLIV, Studi, 19), Pisa-Roma 2020, pp. 165-188; cfr. M. Matteoli, *Atomo*, in M. Ciliberto (direzione scientifica), *Giordano Bruno. Parole, concetti immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, vol. I, pp. 1922-1923; Id., *Materia, minimo e misura: la genesi dell'atomismo geometrico in Giordano Bruno*, «Rinascimento», 50 (2000), pp. 1-25.

d'esistenza del vuoto, ripensando l'idea dello spazio come composto da quella stessa materia incorporea. Infine, Bruno rifiuta una spiegazione esclusivamente materialistica o meccanicista della natura e del movimento, così come l'idea della materia quale unico principio della realtà senza la forma: «Democrito dunque e gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola esser la sustanza de le cose [...], vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni de la materia»¹⁹.

Analizzando questo passaggio, Blumenberg interpreta il rifiuto bruniano del materialismo democriteo-epicureo come l'abbandono della considerazione atomistica della natura tout court, a favore di un parziale recupero, o di una «fedeltà»²⁰ alla fisica aristotelica degli elementi e dei *luoghi naturali*: «nel contesto di tale reinterpretazione dell'Ileomorfismo è anche comprensibile perché Bruno, che dice di se stesso di essere stato in passato un seguace dell'atomismo di ascendenza democriteo-epicurea, abbia abbandonato tale posizione per avvicinarsi allo schema del rapporto aristotelico tra materia e forma: in fondo, per conservare un elemento di Scolastica»²¹. In realtà, non si tratta qui di un rifiuto dell'atomismo, ma di una considerazione della natura e dell'atomo, che include al suo interno sia l'aspetto attivo che il passivo, l'agente e il paziente, la materia e la forma, la potenza e l'atto. Se una considerazione strettamente materialistica della natura può essere adatta ad un meccanico o a

¹⁹ G. Bruno, *De la causa*, cit., pp. 232-233.

²⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 624.

²¹ Ivi, p. 637.

un medico «che divide l'universo corpo in mercurio, sale, zolfo», per chi voglia dirsi filosofo

è necessario conoscere nella natura doi geni di sostanza, l'uno che è forma, e l'altro che è materia; perché è necessario che sia un atto sostanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto; et ancora una potenza et un soggetto, nel quale non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto²².

La necessità di non separare, ma di legare l'elemento attivo e il passivo, materia e forma, potenza e atto, non è altro che la comprensione ontologica della natura come unità assoluta del molteplice. Se possiamo logicamente distinguere materia e forma, potenza e atto, queste sono in realtà «unum et idem»²³, una e medesima cosa:

se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato; perché l'una potenza implica l'altra: voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra. La qual potenza, perché non dice imbecillità in quello di cui si dice, ma più tosto conferma la virtù et efficacia, anzi al fine si trova che è tutt'uno et a fatto la medesima cosa con la potenza attiva [...]. Or contempla il primo et ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere; e lui medesimo

²² G. Bruno, *De la causa*, cit., p. 233.

²³ Id., *De vinculis in genere*, in *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000, p. 518.

non sarebbe tutto, se non potesse essere tutto: in lui dunque l'atto e la potenza sono la medesima cosa²⁴.

Quest'argomentazione è direttamente ripresa dalla considerazione propria a Cusano del tema della *coincidentia oppositorum*, la relazione, identità o coincidenza di *posse* ed *esse*, o del *nexus* che lega eternamente materia e forma, potenza e atto in quanto *possest*: «Coeterna ergo sunt – scrive Cusano – assoluta potentia et actus utriusque nexus»²⁵. Ma se per Cusano, come Blumenberg rileva, l'identità di atto e potenza si dà esclusivamente sul piano teologico, nell'uguaglianza assoluta che sussiste nella relazione trinitaria tra il Padre e il Figlio per mezzo dello Spirito Santo, in Bruno questa relazione è trasposta sul piano naturale. In una prospettiva teologica Cristo rappresenta per il Nolano una contraddizione non ammissibile, «et la causa è stata, perché tra la substantia infinita et divina, finita et humana, non è proporzione alcuna»²⁶. L'identità di atto e potenza, che Cusano riconosce esclusivamente nella relazione consustanziale tra il Padre ed il Figlio, e non in quello che permane ancora un cosmo di una sostanza differente da quella di Dio, è radicalmente rifiutata e trasposta da Bruno nel cuore stesso della natura. Non è più il Figlio a esser *generato, non creato, della stessa sostanza del Padre*, mentre il mondo creato è di una sostanza differente e finita. Al contrario, l'affermazione dell'infinità

²⁴ Id., *De la causa*, cit., p. 247.

²⁵ N. Cusano, *Dialogus De possest*, in *Opera omnia*, hrsg. von R. Steiger, Meiner, Hamburg 1973, Bd. XI, 2, rr.6-7, p. 7.

²⁶ L. Firpo, *Il processo a Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Salerno Editrice, Roma 1993, p. 173.

nità dell'universo è resa possibile dal riconoscimento della natura come *Unigenita*, la quale non è *creata* da Dio ma *generata* e, di conseguenza, non diversa ma consustanziale al Padre. È proprio la natura ad assumere il posto che era assegnato al Figlio nella teologia trinitaria. Il rifiuto da parte di Bruno del dogma della Trinità e dell'Incarnazione rappresenta, in questo senso, non semplicemente uno dei principali capi d'accusa in sede processuale, ma costituisce un elemento necessario nell'impalcatura teorica della sua prospettiva ontologica e cosmologica²⁷.

Per Cusano vige ancora la distinzione scolastica tra *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta* per la quale Dio genera il figlio *ad intra*, infinito e della sua stessa sostanza; crea, invece, il cosmo *ad extra*, di una sostanza differente, finita e corruttibile. Questa distinzione permette alla teologia e alla filosofia naturale cristiane non solo di garantire la libertà di Dio rispetto alla sua stessa potenza infinita e, quindi, la contingenza della creazione e del suo ordine, ma di assicurare altresì un accordo tra l'infinitezza della potenza e dell'essere divini e la realtà finita del mondo corporeo-sensibile. La potenza infinita di Dio è, considerata in se stessa, *absoluta*, infinita; ma Dio, per libera volontà, può scegliere di creare non in modo *ab-*

²⁷ Cfr. M.Á. Granada, *Il rifiuto della distinzione tra «potentia absoluta» e «potentia ordinata» di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», 94 (1994), 3, pp. 495-532; P. Secchi, «*Del mar più che del cielo amante*». Bruno e Cusano, Storia e Letteratura, Roma 2006; A. Del Prete, *La relation entre dieu et l'univers chez Giordano Bruno*, in A. Del Prete, T. Berns (éds), *Giordano Bruno : Une philosophie des liens et de la relation*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2016, pp. 19-34.

soluto, ma secondo *potentia ordinata*, ponendo cioè un limite alla sua stessa azione. La *potentia absoluta* può essere definita anche come *potentia extraordinaria*, capacità di Dio di agire scavalcando l'ordine naturale, in cui è compreso tutto ciò che non rientra nei limiti dell'ordinario: la creazione, così come il miracolo, sono considerati, secondo questa distinzione, atti divini *extraordinari*. Dio è libero di creare come di non creare. Con ciò è garantita l'infinità della potenza di Dio e, allo stesso tempo, l'affermazione della finitezza del cosmo, sia per una scelta divina, sia per l'incapacità della materia passiva di accogliere l'infinito in atto.

Se Blumenberg legge l'assenza del centro e della periferia, la «stellarizzazione della terra e quindi l'omogeneizzazione dell'intero universo»²⁸ nella cosmologia cusaniana come un salto al di fuori della strutturazione medievale e aristotelica del cosmo, verso una nuova immagine dello spazio²⁹, ciò può essere assunto solo parzialmente. L'assenza del centro e della periferia, l'omogeneità dei corpi celesti, così come il carattere congetturale e limitato della conoscenza e della misurazione umane, riflettono non tanto il superamento della cosmologia e della gnoseologia scolastica aristotelica tardomedievale, quanto piuttosto l'imperfezione iscritta nell'*explicato*, ovvero in ogni elemento del cosmo soggetto alla creazione come azione divina *ad extra*. Solo il prodotto della generazione *ad intra*, solo il Figlio conserva sostanzialmente i caratteri della pienezza e dell'infinità del Padre, non il prodotto della creazione. Quello

²⁸ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 551.

²⁹ Ivi, pp. 545-551.

di Cusano resta, dunque, in questo senso un cosmo *privativamente* infinito, indefinito, degradazione del principio primo, non un universo pienamente e positivamente infinito qual è quello descritto dal Nolano.

Il rifiuto bruniano della distinzione scolastica tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* e la proiezione della *potestas absoluta* sul piano della *physis* corrisponde alla possibilità di considerare l'universo come omogeneo, uniforme e non più soggetto a distinzioni di materie prime e seconde, di forme sostanziali e quintessenze, a cui la fisica aristotelica teologizzata sottoponeva la realtà fisica. Se secondo Blumenberg il rifiuto dell'incarnazione di Cristo rappresenta un elemento, per certi versi, anti o premoderno della filosofia di Bruno, poiché chiude a una considerazione lineare della storia, questo è, invece, il presupposto radicalmente moderno non soltanto all'affermazione dell'universo come pienamente e positivamente infinito, ma ancor più alla considerazione della realtà fisica come sganciata dalla teologia e sottoposta, in ogni sua parte, alle stesse leggi e allo stesso metodo d'osservazione, poiché composta di una materia e di una forma uniche e universali³⁰. In secondo luogo, il rifiuto bruniano della distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* equivale all'affermazione di un Dio che, come Blumenberg si limita solo ad accennare, non è più *persona*. Il filosofo tedesco non chiarisce, però, e non sviluppa particolarmente questo punto, che è, invece, il segno di un cambiamento ancora una volta radicale di cosa

³⁰ Cfr. M.Á. Granada, *Bruno, Digges, Palingenio. Omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito*, «Rivista di storia della filosofia», 47 (1992), 1, pp. 47-73.

sia Dio o la divinità. Se sulla scia della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* siamo quasi naturalmente portati a distinguere tra libertà e necessità in Dio, Bruno propone, invece, un concetto della divinità non più antropomorfo, in cui non sussiste separazione tra necessità e libertà, ma in cui la libera volontà divina è posta come assoluta necessità. Dio non può non generare permanentemente e infinitamente. Ammettere una *potentia ordinata* corrisponde a porre un limite alla potenza infinita di Dio. Come ha osservato Miguel Ángel Granada, «Dio produce tutti gli effetti infiniti, che può produrre; il contrario sarebbe impossibile giacché implicherebbe in lui *oziosità* [...], *non diffusione del bene divino* [...], *invidia* [...], frustrazione della potenza infinita di Dio e della possibilità ontologica dei mondi [...]»³¹. In altre parole, Dio non è più proiezione umana dai tratti umani, ma causa e principio vitale infinito e permanente, immanente alla natura o natura stessa, trascendente nella sua piena conoscibilità. Si comprende allora perché Cusano è per Bruno colui il quale è rimasto «imbibito dalla commune dottrina onde era partito; di sorte che forse per industria gli vien molto a proposito la intitolazion fatta al suo libro *Della dotta ignoranza*, o della ignorante dottrina»³². La *docta ignorantia* cusanaiana, con il carattere necessariamente congetturale della conoscenza umana, con l'assenza di centro del cosmo, non costituiscono, dunque, degli esclusivi as-

³¹ Id., *Il rifiuto della distinzione tra «potentia absoluta» e «potentia ordinata» di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, cit., pp. 511-513.

³² G. Bruno, *De l'infinito universo e mondi*, in *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 382.

sunti in direzione della modernità, ma le condizioni che rendono conto di una differenza ontologica costitutiva della creatura rispetto al creatore, dell'*explicato* rispetto al *complicato*, che rendono necessario l'approdo al fideismo e alla Cristologia. Sta in ciò la ragione della critica di Bruno verso Cusano, nell'incapacità di quest'ultimo di superare la distinzione ontologica tra il creatore e la creatura, ripiegando sulla necessità dell'incarnazione come mediazione senza la quale non può esservi alcuna possibilità di decifrabilità e conoscenza.

Nella spiegazione del rapporto tra l'unità della sostanza e la molteplicità delle sue manifestazioni, Bruno recupera il linguaggio e le categorie elaborate da Cusano, riformulandole, naturalizzandole e spingendole oltre Cusano stesso e il loro uso teologico. La sostanza, o causa e principio primo, secondo la definizione bruniana, può esser considerata nella sua *complicatione*, nel suo essere infinita, semplice e indivisibile, uno, ovvero come in atto tutto ciò che può essere; oppure nella sua *explicatione*, legata a una forma particolare e, dunque, in atto non tutto quello che può essere. Quella sostanza che permane sempre medesima non è altro che l'unità *complicata* di materia e forma, la quale *explicandosi*, dispiegandosi infinitamente nello spazio e nel tempo dà vita a forme o composti particolari sempre differenti.

Ogni potenza dunque et atto che nel principio è come complicato, unito et uno, nelle altre cose è esplicato, disperso moltiplicato. Lo universo che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può esser per le medesime specie e membri principali e continenza

di tutta la materia; alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta et unica forma: ma non già è tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà et individui; però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza, e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, per che nessuna parte sua è tutto quel che può essere. Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicito, disperso, distinto: il principio suo è unitamente et indifferentemente; perché tutto è tutto il medesimo semplicissimamente, senza differenza e distinzione³³.

3. Dall'analisi di questo passo del *De la causa* e dalla comprensione della distinzione tra *complicato* ed *explicato* ci si potrebbe domandare se la definizione della filosofia di Bruno nei termini di un *autoesaurimento di Dio nel mondo* sia del tutto appropriata. Se Blumenberg insiste, a ragione, sul parmenidismo bruniano – recuperato, tuttavia, anche attraverso Cusano –, non sembra, però, che egli ne espliciti a pieno la portata. Parmenide, Melisso, Senofane, Zenone, Leucippo, Democrito, le tradizioni eleatica e atomistica rappresentano per il Nolano un patrimonio filosofico censurato e dimenticato, una filosofia naturale da recuperare contro l'aristotelismo scolastico-tomista. Bruno riscopre, in maniera perlopiù indiretta, proprio quegli autori che avevano subito la critica di Aristotele prima, di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino poi, per aver confuso l'essere con la *physis*, ciò che permane con ciò che è movimento, confondendo

³³ Id., *De la causa*, cit., p. 248.

altresì l'oggetto della fisica – la natura – con quello della metafisica – l'essere. Per Bruno, invece, fisica e metafisica, così come i loro oggetti, l'essere e il movimento, non sono distinti e separati, ma soltanto prospettive differenti e complementari di una realtà unica, di una stessa sostanza, la natura, che non si esaurisce mai nel proprio movimento, ma che permane al cambiamento. L'essere o la sostanza *complicata* si *explica*, ma non si esaurisce, nell'universo attraverso il tempo e lo spazio a partire dalla sua struttura atomica. Bruno ripensa l'unità che si riflette nel molteplice e la coincidenza tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, tra *minimo e massimo*. Come egli descriverà la monade metafisica e il punto geometrico nel *De monade* e nel *De minimo* pubblicati a Francoforte nel 1591 insieme al *De immenso*, così l'atomo è pensato sin dai dialoghi italiani come un'unità puntuale *complicata* e infinita, coincidenza assoluta di potenza e atto, che è in atto tutto ciò che è in potenza. Il ricorso all'atomismo corrisponde, sul piano fisico, al darsi dell'idea cusaniana, e per Bruno prim'ancora parmenidea, pitagorica e platonica, dell'unità come principio dell'essere e fondamento di tutte le particolarità individuali: «perché la unità è causa e ragione della individualità e puntualità, et è principio più assoluto et accomodabile de lo universo ente»³⁴.

L'atomismo non rappresenta in Bruno un punto di partenza, quanto piuttosto un punto di arrivo, un'acquisizione e uno strumento teorico necessario, radicato in una nuova considerazione ontologica della natura come unità indivisibile e inesauribile di materia

³⁴ Ivi, p. 286.

e forma, potenza e atto. In questo senso, la lettura di un suo distacco dalla dottrina atomistica, argomentata da Blumenberg, non solo non trova riscontro, ma non riconosce neppure la necessità bruniana d'integrare in ogni unità minima del reale – la monade metafisica, il punto geometrico e l'atomo fisico – l'elemento attivo e il passivo, l'agente e il paziente. L'affermazione dell'infinità dell'universo e della pluralità dei mondi, come la ritroviamo nel *De l'infinito* e nel *De immenso*, rappresenta, in effetti, un'evoluzione e, al tempo stesso, una problematizzazione dell'ontologia del *De la causa*. Bruno proietta qui, sul piano macrocosmico, una struttura discreta e corpuscolare in cui i mondi costituiscono delle unità terminate, sospese nella continuità di uno spazio che non è né la sostanza quintessenziale d'Aristotele, né il vuoto di Democrito e di Epicuro. L'etere che riempie tutto l'universo e lega i mondi tra loro è sostanza materiale atomica, non corporea, infinita, omogenea. Il ricorso a questa forma d'atomismo, in cui tutti i corpi sono composti della stessa materia infinita e della stessa forma o anima universale è funzionale ad articolare concretamente il principio d'uniformità e omogeneità di tutti gli enti naturali, semplici o composti.

L'aggregazione, la crescita, la trasformazione, la disgregazione, sono fenomeni comuni a tutto l'universo, che si producono in tutti i corpi, a partire da quelli apparentemente inanimati fino alle piante, dagli animali più piccoli ai grandi animali che sono i mondi o pianeti. Le *particulae* o atomi, di cui ogni cosa è composta, sono soggetti a rapporti d'attrazione che provocano le alterazioni dei corpi. Questa dinamica di aggregazione e disgregazione dei corpi attraverso il movimento degli atomi è una *vicissitudine* che per-

mette la generazione e la rigenerazione della natura, il rinnovamento permanente della vita:

Non stimo che sia cosa assorda et inconveniente, anzi convenientissima e naturale, che sieno transmutazioni finite possibili ad accadere ad un soggetto; e però de particole de la terra vagar l'eterea regione et occorrere per l'inmenso spacio ora ad un corpo ora ad un altro. Non men veggiamo le medesime particole cangiarsi di luogo, di disposizione e di forma, essendone ancora appresso di noi. Onde questa terra, se è eterna et è perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altri che diffonde et altri che gli succedono in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima et intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinnovando³⁵.

La *vicissitudine* è un processo di rinnovamento che garantisce alla natura, in quanto vincolo originario di materia infinita e forma universale, d'*explicare* in atto, nello spazio e nel tempo, tutto ciò che essa può essere. Questa dinamica non è, però, propria solo ai mondi, ma è comune a tutti i corpi in quanto composti della stessa materia e della stessa forma:

chi ben considera saprà che giovani non abbiamo la medesima carne che avevamo fanciulli, e vecchi non abbiamo quella medesima che quando eravamo giovani: perché siamo in continua transmutazione, la qual porta seco che in noi continuamente influi-

³⁵ Id., *De l'infinito*, cit., p. 359.

scano nuovi atomi, e da noi se dipartano li già altre volte accolti³⁶.

I fenomeni di attrazione che si verificano nell'universo sono prodotti da un principio di movimento interno ai corpi, non da un agente esterno. La *philautia*, l'amore di sé, l'autoconservazione è la ragione per la quale ogni cosa si muove e si trasforma, sia per permanere o conservarsi quanto più a lungo possibile nella sua forma attuale, sia per fuggire ciò che le è contrario e nocivo, sia per avvicinarsi a quanto le è simile e benefico³⁷. Queste attrazioni sono, secondo Bruno, di tre tipologie e si verificano per effetto dell'*effluxus* et dell'*influxus* degli atomi da un corpo all'altro: 1) un movimento circolare di conservazione che è proprio dei mondi o pianeti; 2) un movimento lineare di allontanamento o di congiunzione con il quale ogni cosa fugge il suo contrario e tende verso il suo simile e conveniente, che è proprio dei corpi composti; 3) un movimento sferico con il quale tutti i corpi emettono parti di sé dalla loro superficie e dal loro perimetro e, allo stesso tempo, ricevono parti di altri corpi. Quest'ultimo movimento è una relazione permanente per la quale i corpi si rinvigoriscono e crescono quando l'influsso è maggiore, e s'indeboliscono e si disgregano quando l'influsso è minore dell'efflusso, determinandone così l'alterazione, la corruzione e la dissoluzione del corpo:

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. Id., *De vinculis*, cit., pp. 468-470: «ratio prima, quam unumquodque vincibile est, partim est ex eo quod in eo esse, quod est sibi praesens, appetit servari, partim quod secundum ipsum et in ipso maxime perfici. Hoc est philautia in genere».

Circa il sperma, giongendosi atomi ad atomi per la virtù dell'intelletto generale et anima (mediante la fabrica in cui come materia concorreno), se viene a formare e crescere il corpo: quando l'influsso de gli atomi è maggior che l'efflusso; e poi il medesimo corpo è in certa consistenza quando l'efflusso è eguale a l'influsso; et al fine va in declinazione, essendo l'efflusso maggior che l'influsso (non dico l'efflusso et influsso assolutamente, ma l'efflusso del conveniente e natio, e l'influsso del peregrino e sconveniente; il quale non può esser vinto dal debilitato principio per l'efflusso, il quale è pur continuo del vitale come del non vitale). Per venir dunque al punto, dico che per cotal vicissitudine non è inconveniente, ma ragionevolissimo dire che le parti et atomi abbiano corso e moto infinito per le infinite vicissitudini e transmutazioni, tanto di forme quanto di luoghi³⁸.

A differenza di quanto argomenta Blumenberg, ovvero «che la separazione di Bruno dall'atomismo risulta essere una conseguenza obbligatoria»³⁹, l'atomismo costituisce, invece, una struttura portante di tutta la riflessione bruniana. Questo è funzionale e necessario a comprendere in che modo la sostanza formale e materiale si *explica* in uno spazio infinito e in un tempo eterno, vicissitudinalmente. Per ritornare al punto da cui siamo partiti, se il tempo della *vicissitudine* può dirsi ciclico, questo non è certo il ritorno dell'identico, ma è scandito dal movimento di

³⁸ Id., *De l'infinito*, cit., p. 360; cfr. Id., *De magia naturali*, in *Opere magiche*, cit., pp. 206-210.

³⁹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 637.

rivoluzione, specifico e differente per ogni pianeta, un'alternanza dell'essere che può variare a seconda del moto del globo. Come la gravità di un corpo è per Bruno relativa e determinata dal luogo, dallo spazio, dal pianeta che si abita, per cui quella a cui siamo soggetti sulla terra può non sussistere su altri pianeti, allo stesso modo, il tempo non è assoluto ma relativo al luogo, allo spazio, al mondo che abitiamo e ai suoi movimenti. Allo stesso modo, come nell'universo infinito la terra o qualunque altro pianeta non è più centro, dipendendo il centro sempre dal punto di osservazione, così non vi è più alcun centro nel tempo e nella storia. Nella prospettiva dell'infinito, dell'essere permanente, ogni particolarità e individualità è sottoposta alla *vicissitudine* e alle stesse dinamiche di aggregazione e disgregazione; ragione per la quale ogni cosa è dissolubile, persino i pianeti. Non vi è alcun primato ontologico dell'essere umano sulla natura, in quanto a questa sono del tutto indifferenti le accidentalità e le forme particolari in cui l'umanità rientra. Come ogni cosa, così anche le specie, inclusa quella umana, seguono il ritmo di quest'alternanza vicissitudinaria dell'essere e della vita. Da questa prospettiva, che è ancora quella dell'infinito, la storia umana non possiede alcun centro né alcun fine, tutt'al più un'origine difficilmente rintracciabile. L'assenza di centro è onnipervasiva, si dà cioè a ogni livello della realtà.

È vero, come osserva Blumenberg, che Bruno rifiuta l'idea di una storia intesa nel senso di un progresso lineare e permanente della ragione umana e delle sue conquiste, ma ciò non corrisponde a una ciclicità della storia, quanto piuttosto all'instabilità di quelle stesse conquiste umane. Ciò che il filosofo tedesco

legge in termini di luce e di tenebra, vale a dire il tema dell'*antiqua vera filosofia*, non sembra darsi in Bruno in questo senso. Seppur la metafora dei tempi di luce e di tenebra, del giorno e della notte, sia presente e segua quello stesso ritmo vicissitudinario dell'essere, il tema di quest'antica verità riscoperta dopo secoli di dimenticanza è piuttosto da pensare in termini di memoria e di oblio. La metafora della luce e delle tenebre rappresenta un espediente retorico, laddove, invece, l'operazione sostanziale che Bruno compie con il recupero degli *antiqui philisophi* è quella di contrapporre alla filosofia teologizzante aristotelico-tomista, tradizionale e dominante, un'altra filosofia, un'altra visione dell'essere e della natura che recupera la tradizione presocratica. In altri termini, il Nolano propone un discorso contro-egemonico, consapevole che, come ogni cosa è soggetta alla *vicissitudine*, così lo sono anche le culture, le filosofie, le ipotesi e le verità della scienza, le civiltà intere.

Non si tratta, dunque, di un tempo e di una storia ciclici, intesi come ripetizioni o rinascite dell'identico, né tantomeno di una filosofia in cui «non vi sia un'antropologia a sé stante»⁴⁰. Bruno rompe la possibilità di leggere il tempo e la storia non semplicemente in un senso lineare o progressivo, ma più radicalmente, in un senso antropocentrico, escludendo ogni teleologismo, ogni finalismo escatologico. L'assenza di antropocentrismo non equivale all'assenza di un'antropologia. Proprio per il suo abitare uno spazio di contingenza che non è più centro, che non ha un senso predeterminato, che non è più chiuso e delimitato in un cosmo finito di cui è centro, ma per il suo

⁴⁰ Ivi, pp. 638-639.

vivere una dimensione contraria e molteplice che non è sola necessità, l'essere umano può scoprirsi concretamente libero di pensare e di costruire il suo mondo attraverso i mezzi a lui più propri, l'ingegno, sintesi di mano e intelletto, di teoria e prassi.

4. La ricognizione sin qui svolta della lettura della *nolana philosophia* condotta da Blumenberg nella *Legittimità dell'età moderna*, ci consente di svolgere due brevi considerazioni conclusive. In primo luogo, possiamo rilevare come un'analisi che presupponga a monte la propria interpretazione di una dottrina e di un pensiero, nel caso specifico, della filosofia di Bruno, risulti dal punto di vista storico poco proficua e chiarificatrice di quel lungo processo verso la modernità nelle sue diverse forme. In altre parole, tale approccio metodologico, seppur ricco di prospettive e nuove chiavi di lettura dal punto di vista teoretico, finisce, tuttavia, col condurre inevitabilmente a direzionare e a sottoporre il pensiero di un autore all'autoaffermazione della tesi presupposta, anziché far scaturire l'interpretazione teoretico-storiografica dall'indagine storico-filosofica e filologica dei testi in esame.

Questo confronto con l'analisi blumberghiana della filosofia di Bruno ci accompagna, in secondo luogo, a riflettere in maniera rinnovata sul senso del termine e della nozione stessa di modernità. Questa non si pone esclusivamente come una periodizzazione storiografica, ma come una categoria problematica che marca costantemente un giudizio di valore su ciò che la precede, un termine che segna ideologicamente la vittoria di un momento della storia del pensiero su di un altro. Ma è sempre a posteriori che rintraccia-

mo “una nascita della modernità” o un “partito dei moderni”, laddove è la nostra idea di moderno che sovrapponiamo al corso reale degli eventi. Sarebbe forse maggiormente proficuo, ai fini di una più ampia comprensione non soltanto storiografica, ma anche del nostro tempo, rimettere in discussione e interrogare il mito della nascita della modernità, così come pensato e tramandato dai moderni e ripreso qui da Blumenberg, per ricostruirne, invece, la sua effettiva, o meglio storica costituzione. Allo stesso tempo, si potrebbero interrogare quelle modernità radicali, alternative e differenti rispetto a ciò che noi comprendiamo abitualmente come tale. In un celebre libro del 1991 intitolato *Nous n'avons jamais été modernes*, il filosofo della scienza Bruno Latour osservava:

con l'aggettivo moderno si designa un nuovo regime, un'accelerazione, una rottura, una rivoluzione del tempo. Quando i termini “moderno”, “modernizzazione”, “modernità”, appaiono, noi definiamo per contrasto un passato arcaico e stabile. Inoltre, il termine è sempre impiegato nel corso di una polemica in cui vi sono vincitori e perdenti, degli Antichi e dei Moderni⁴¹.

⁴¹ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991, p. 20: «par l'adjectif moderne, on désigne un régime nouveau, une accélération, une rupture, une révolution de temps. Lorsque les mots “moderne”, “modernisation”, modernité” apparaissent, nous définissons par contraste un passé archaïque et stable. De plus, le mot se trouve toujours lancé au cours d'une polémique, dans une querelle où il y a des gagnantes et des perdants, des Anciens et des Modernes».

Potremmo forse finalmente uscire da una contrapposizione tra Antichi e Moderni compresa in termini di vincitori e vinti, leggendo le periodizzazioni storiografiche non più alla stregua di realtà ontologiche separate, ma osservando la circolazione delle idee e dei saperi da un'epoca all'altra, seguendone la loro continuità, le evoluzioni e le contaminazioni, le brusche rotture e gli oblii, così da poter comprendere i differenti tempi, attraverso un rinnovato e più profondo senso della nostra storicità. Se l'idea di una modernità come salto, come rottura nei confronti di quello che la precede, come autoaffermazione di un carattere e di un pensiero originario, autofondativo, totalmente nuovo e indipendente, sganciato dai legami temporali, storici e culturali su cui poggia, sembra rispecchiare l'immagine che i cosiddetti moderni ci hanno consegnato del loro tempo e del loro pensiero, ciò non sembra corrispondere all'effettivo percorso storico che conduce alla formazione di ciò che definiamo modernità e delle differenti forme di ragione moderna.

L'idea di un'età che per legittimarsi come moderna necessita d'imporsi come un nuovo inizio, se non anche come una rottura nella storia e nel tempo dell'umanità, come una cancellazione delle sue radici storico-temporali e culturali, non sembra tracciare un progresso e un'età nuova, quanto piuttosto un limite e un senso di irrisolto nei confronti del proprio passato, una non comprensione di esso. Occorre interrogarsi in maniera rinnovata su cosa possa dirsi modernità, se questa rappresenti un salto in un'età che vorrebbe porsi come apparentemente slegata dalla propria storia o, invece, come radicata in una conoscenza e comprensione profonda del proprio passato, degli

errori e delle scoperte di chi ci ha preceduto, e perciò stesso saldamente proiettata in un futuro meno incerto, in modo che, come osserva Bruno, «noi siamo più vecchi et abbiamo più lunga età che i nostri predecessori»⁴².

⁴² G. Bruno, *La Cena de le ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 32. Su tali questioni mi sia consentito di rimandare, inoltre, a G. Gisoni, *Continuità e modernità nel De immenso di Giordano Bruno. Note su alcune recenti letture*, «Rivista di Filosofia», 112 (2021), 3, pp. 383-402.

OLTRE IL GENIO MALIGNO.
BLUMENBERG, DESCARTES
E L'AUTOREALIZZAZIONE UMANA

Iacopo Chiaravalli

1. *Legittimare Descartes?*¹

All'interno del variegato dibattito sulla nascita e sull'eredità della cultura moderna la posizione di Hans Blumenberg si caratterizza per una peculiare eccen-

¹ Le opere di Descartes saranno indicate secondo l'edizione di riferimento *Œuvres de Descartes*, 11 voll., éd. par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation en coédition avec le Centre national de la recherche scientifique, Vrin, Paris 1996. Si utilizzerà l'usuale abbreviazione AT seguita dal numero romano per il volume e dalle cifre arabe per la pagina. Per quanto concerne le traduzioni italiane delle opere cartesiane faremo riferimento ai tre volumi editi sotto la supervisione di G. Belgioioso con le seguenti abbreviazioni: B I = R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Salvini, Bompiani, Milano 2009; B II = R. Descartes, *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Salvini, Bompiani, Milano 2009; B III = R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Salvini, J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2005.

tricità. Infatti, a fronte di una fitta schiera di critici e detrattori, la sfida che *La legittimità dell'età moderna* lancia al discorso filosofico contemporaneo è rappresentata dal tentativo di mostrare come sia possibile difendere le ragioni che hanno indotto “i moderni” a operare scelte teorico-concettuali in netta contraddizione con le forme di sapere precedenti. Prima fra queste vi è l'invenzione dell'inizio assoluto grazie a cui i moderni possono pretendere di presentarsi come innovatori radicali. Strategia, questa, che si presta facilmente a obiezioni storiche identificando i cosiddetti “precursori” o filiazioni storiche di concetti moderni in categorie della cultura antica o medievale. Opponendosi a tali argomentazioni, potenzialmente distruttive per la pretesa moderna di aver introdotto l'assolutamente nuovo, Blumenberg mostra come l'idea di un rivolgimento radicale, che vede nel passato soltanto pregiudizio ed errore, non sia altro che una risposta a problemi divenuti insormontabili per la tradizione. È la pretesa di assoluta novità a coincidere con la spaccatura fra la *Neuzeit* e ciò che la ha determinata.

Contro ogni nuova *querelle des Anciens et des Modernes*, che opponga direttamente la cultura moderna a quella antica, Blumenberg sottolinea l'insormontabile solco storico-concettuale creato dal mondo medievale². Quest'ultimo ha portato alla tematizzazione del problema della realtà nel suo complesso,

² Muovono da questo punto di vista le obiezioni di R.B. Pipin, *Blumenberg and the Modernity Problem*, «The Review of Metaphysics», 40 (1987), 3, pp. 535-557 e R. Kennington, *Blumenberg and the Legitimacy of the Modern Age*, in W.A. Rusher (ed.), *The Ambiguous Legacy of Enlightenment*, University Press of America, Lanham 1995, pp. 22-37.

così come quello della progressività storica intesa in quanto superamento della totalità mondana in favore della salvezza dell'anima, portandone alla luce la dimensione di universalità. Se la modernità ha potuto o, forse, dovuto costruire gli strumenti per una rigenerazione complessiva del mondo è perché la mondanità nel suo complesso era diventata indecifrabile e incontrollabile per la concettualità medievale, fondata sulle specifiche soluzioni che la Patristica e Agostino avevano escogitato per evitare di abbandonare il mondo alla creazione di un Dio malvagio, come era invece per la Gnosi. D'altra parte, però, non si tratta nemmeno di mostrare come la modernità sia il frutto di una decisione unilaterale da parte di alcuni individui che avrebbero utilizzato i concetti medievali per scopi altri e diversi, innalzando arbitrariamente l'essere umano al rango divino per un semplice istinto di rivalsa. È una simile interpretazione che si cela in ogni accusa di illegittimità lanciata contro il mondo moderno che trova il proprio fulcro teorico nel concetto di secolarizzazione. In questa visione, l'utilizzo dell'apparato teorico medievale da parte dei moderni sarebbe illegittimo nella misura in cui consisterebbe in una appropriazione indebita che trasferisce qualità metafisico-teologiche a un livello antropologico incapace di reggerne il peso. La caduta, nel momento in cui un essere inferiore tenta di arrogarsi proprietà divine, è inevitabile.

Il nocciolo della critica di Blumenberg a questa concezione – il fenomeno della “rioccupazione” da parte dei concetti moderni di questioni ed esigenze lasciate invase dalla tradizione medievale – ha esattamente l'obiettivo di mettere in questione il presupposto fondativo delle critiche alla modernità. Non si

è trattato infatti di un atto di arroganza, puramente volontaristico, da parte dell'essere umano, bensì di una necessità imposta da un contesto culturale, quello della Scolastica tardo-medievale, ormai esausto e involuto nelle sue stesse contraddizioni. L'assolutismo teologico, che ha preferito l'onnipotenza alla bontà di Dio come suo attributo fondamentale, si è dialetticamente tramutato nel suo contrario. La concezione nominalista della divinità onnipotente ha sradicato l'azione divina dalla natura, impedendo di constatarvi la presenza di un piano salvifico e tramutando così la vita umana in una assoluta contingenza. Nasce un nuovo e ineludibile senso della realtà, in cui la precarietà dell'esistenza assurge a centro polare delle preoccupazioni umane.

Seguendo i dettami di una rigida antropologia negativa³, per Blumenberg agli esseri umani vissuti nell'autunno del Medioevo non sono state lasciate che due alternative: soccombere, cioè farsi schiacciare da una realtà incombente nella sua vacuità, oppure sviluppare capacità di adattamento e sopravvivenza. La modernità risulta così essere una delle diverse modalità adattive assunte dall'essere umano per rispondere alla presenza di un reale di fronte a cui non c'è alternativa⁴. La possibilità di incrementare e raffor-

³ Sui presupposti antropologici dell'opera di Blumenberg cfr. A. Borsari, *Mito, metafora, modernità. Introduzione a Blumenberg*, il Mulino, Bologna 1999 e P. Ifergan, *Hans Blumenberg's Philosophical Project. Metaphorology as Anthropology*, «Continental Philosophy Review», 48 (2015), pp. 359-377.

⁴ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 191-192: «In fondo la differenza epocale consiste nel fatto che Epicuro ignora il postulato del dominio sulla natura come conseguenza della sua considerazione

zare le proprie modalità di reagire alla contingenza a cui si è sottoposti è però determinata da un mutamento radicale, cioè dall'instaurazione di un sistema di determinazione concettuale interamente fondato sul tentativo di legittimare la propria posizione all'interno dell'universo. Il motore di tale determinazione, nonché fulcro dell'opzione concettuale aperta dalla *Neuzeit*, è costituito dalla *menschliche Selbstbehauptung*, dall'autoaffermazione umana⁵.

È esattamente in questo punto dell'argomentazione di Blumenberg che entra in scena Descartes. Nell'interpretazione blumenberghiana a essere centrale nel processo di instaurazione della sovranità umana, più che l'autocertezza del *cogito*, è la modalità deduttiva all'opera nelle *Meditazioni di filosofia prima*, dove Descartes rivendica un nuovo e radicale inizio, tentando di cancellare la propria dipendenza dalla tradizione:

In tal modo è rivendicato l'inizio assoluto dell'età moderna come tesi della sua indipendenza dal risultato del Medioevo, tesi che sarà ripresa dall'Illuminismo nella sua autocoscienza. Il bisogno dell'au-

della situazione dell'uomo nel mondo, postulato che per Bacone e Cartesio è diventato invece, in ugual misura, la quintessenza delle necessità esistenziali previste per l'uomo. Rendere gli uomini "*maîtres et possesseurs de la nature*" non era parso a Epicuro condizione per la possibilità di esistenza umana nel mondo.

⁵ Cfr. ivi, pp. 187-188: «Il sistema medievale termina in una simile fase di oggettivazione resasi autonoma, una fase di indurimento isolato dell'umano. Ciò che qui viene designato come autoaffermazione è il movimento opposto del recupero degli impulsi perduti, della nuova concentrazione sull'interesse dell'uomo per se stesso».

toaffermazione si è trasformato nella sovranità dell'autofondazione che si espone al rischio delle scoperte dello storicismo nelle quali gli inizi dovevano essere ridotti alle dipendenze⁶.

Descartes attua tale mossa neutralizzando l'interrogativo medievale sull'onnipotenza divina in un esperimento, che la ragione «compie con se stessa in condizioni di difficoltà costruite per giungere a sé»⁷, rappresentato dall'ideazione dell'escamotage metodico del genio maligno all'interno della Prima Meditazione. Tale cancellazione espone però la modernità al rischio insito nelle sue interpretazioni secolarizzanti: la riesumazione del passato sedimentato nelle sue pratiche comporta, per l'appunto, una messa in questione della sua pretesa di fondazione autonoma.

Proprio a partire da questa interpretazione del ruolo cartesiano nel movimento di strutturazione del moderno emerge il vero avversario di Blumenberg:

La storia dell'essere esclude che i contrassegni di un'epoca possano venire spiegati a partire dalla struttura dialogica della ragione, che certo non è identica alla storia e non è nemmeno sempre spontaneamente attiva in essa, ma che pure è attivabile per mezzo di necessità e coercizione, aporia ed eccessiva tensione eteronoma. In quanto episodio della *storia dell'essere* – più particolarmente dell'*abbandono dell'essere* – l'età moderna recherebbe già i tratti del dominio, della dipendenza della teoria dalla tecnicità, dell'autoproduzione dell'uo-

⁶ Ivi, p. 194.

⁷ *Ibidem*.

mo nient'affatto come risposta a una sfida che essa avrebbe in un modo o nell'altro ereditato, quanto piuttosto come una delle spietate difficoltà intorno all'essere sottratto e celato fin dai presocratici⁸.

Heidegger non viene esplicitamente nominato, ma solo evocato. Tuttavia, la sua destrutturazione della *Zeit des Weltbildes* viene smascherata nel suo carattere di strumento di dominio fatalista e, come tale, volto a impedire qualsiasi possibilità di riscatto degli esseri umani rispetto alla loro storia passata o alla loro condizione presente⁹. Soprattutto, il meccanismo interpretativo heideggeriano assume, ancora una volta, la versione storica della nascita della cultura moderna che è quest'ultima ad aver creato per sé:

L'idealizzazione negativa dell'età moderna nella *storia dell'essere* – che forse ha in comune con l'autocoscienza dell'Illuminismo solo il fatto di poter designare nel cogito cartesiano l'inizio immemorabile dell'epoca – ha, dal punto di vista del metodo, il vantaggio del possesso della tipologia aprioristica dell'epoca¹⁰.

A fronte di un Descartes che Heidegger identifica come l'iniziatore assoluto della modernità in quanto dominio della tecnica, Blumenberg vi vede invece

⁸ Ivi, pp. 203-204.

⁹ Un confronto fra le posizioni di Heidegger e Blumenberg concernenti l'origine della modernità si trova in T. Negru, *Heidegger and Blumenberg on Modernity*, «Trans/Form/Ação», 35 (2012), 2, pp. 93-119.

¹⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 204.

colui che ha portato alle sue estreme conseguenze il sistema di pensiero del nominalismo medievale:

Dunque nel concetto di realtà si trova una differenza rispetto alla filosofia dell'età moderna che fa apparire Cartesio non tanto come il fondatore dell'epoca, quanto piuttosto come il pensatore che ha evidenziato fino alle sue conseguenze più assurde il concetto medievale di realtà, e in tal modo lo ha reso maturo per la distruzione.

È un'interpretazione ardita e stimolante, attenta a non cadere nel tranello – costruito sin dal XVIII secolo – che ci porta a scorgere quasi automaticamente in Descartes il creatore di un nuovo modello culturale. Eppure, anche Blumenberg non può esimersi dal notare come non soltanto le modalità argomentative cartesiane siano state determinanti per la *Neuzeit*, bensì anche le sue proposte di risoluzione agli interrogativi da cui partivano. Infatti, per quanto Descartes sia stato l'ultimo “dei medievali”,

[ciò] non esclude che, con l'approccio alla certezza del cogito, Cartesio abbia inaugurato la svolta stessa; ma egli a questo punto non ne ha colto la conseguenza, in quanto ha cercato un garante della realtà adeguata alle nostre concezioni chiare ed evidenti¹¹.

La trappola del cogito è dietro l'angolo. Sin dalla fondamentale interpretazione hegeliana, il gesto di attestazione autocoscienziale dell'esistenza del pensiero è diventato la sineddoche in grado di esprimere

¹¹ Ivi, p. 198.

sia la totalità dell'impresa cartesiana sia l'ethos della modernità tutta¹². Una tale interpretazione, divenuta oltremodo frequente, si può limitare a esaminare le prime due Meditazioni, che non a caso sono gli unici passaggi dell'opera cartesiana su cui Blumenberg effettivamente si concentra.

Inoltre – e, come vedremo, è qui che si annida il reale problema – ciò comporta inevitabilmente distinguere in Descartes “ciò che è vivo” da “ciò che è morto”. Si distingue, cioè, una parte del pensiero cartesiano proiettata in avanti e un'altra che invece lo incatena al passato medievale. In questo ci pare di poter intravedere un debito dell'interpretazione blumenberghiana nei confronti del lavoro ermeneutico svolto da Natorp e Cassirer nella loro infaticabile azione di riscoperta della preistoria del criticismo kantiano. Era infatti un tratto tipico dell'interpretazione neokantiana la volontà di separare, all'interno dell'opera di Descartes, un contenuto propulsivo – individuabile nella componente *erkenntnistheoretisch* e rintracciabile soprattutto nelle *Regole per la direzione dell'ingegno* – da una costrizione metafisica di queste scoperte all'interno del concetto medievale di “ani-

¹² Si veda G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. II, p. 66: «Soltanto con Cartesio [...] perveniamo propriamente a una filosofia autonoma, consapevole di derivare in modo indipendente dalla ragione, consapevole che l'autocoscienza è un momento essenziale del vero [...]. Ormai possiamo dire di trovarci in essa proprio a casa nostra e, come il navigatore dopo un lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridar: “Terra!”. A Cartesio difatti mette capo veramente la cultura dell'età moderna». Su Hegel e Descartes si veda P. Morani, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007.

ma” e da una loro dipendenza dalla volontà divina¹³. Per quanto l’obiettivo di Blumenberg sia un altro, la sua interpretazione del pensiero cartesiano mantiene la tendenza a privarlo dell’unità fondamentale che invece lo caratterizza. In questo modo, possiamo dire che all’interno de *La legittimità dell’età moderna* l’effettiva dinamica che attraversa la riflessione di Descartes non riesce a emergere in tutta la sua complessità. Il risultato è quello di impoverire la filosofia cartesiana, cioè, in altri termini, di banalizzare interamente quel fondamentale fenomeno culturale che ancora chiamiamo “modernità”.

2. Autonomia e dipendenza

Mostrare la problematicità dell’interpretazione blumenberghiana di Descartes non è semplice. Nel farlo non si tratta tanto di accusarlo di aver dato priorità ad altre figure – come Giordano Bruno –, man-

¹³ Si vedano P. Natorp, *Descartes’ Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, N.G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1982. Si veda un passaggio davvero chiaro in E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, a cura di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 33-34: «Ma, com’è noto, Cartesio non resta fermo a questo significato della coscienza per cui essa è l’insieme dei principi conoscitivi oggettivamente validi. Il problema del *conoscere* viene sostituito dal problema metafisico dell’*anima*: e anche di questo si deve rendere responsabile il *co-gito*». Sull’interpretazione che il neokantismo di Marburg diede di Descartes si veda F. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988. L’interpretazione neokantiana è stata fondamentale anche per Husserl, su cui cfr. C. Majolino, *Un inedito del primo Husserl su Cartesio*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1 (2003), pp. 181-189.

tenendo saldo quel mito fondativo in base a cui solo il pensiero cartesiano sarebbe in grado di costituire il punto d'avvio della modernità, prefigurandone tutti i tratti essenziali¹⁴. Più utile è invece constatare come dall'utilizzo dell'interpretazione neokantiana consegue, in primo luogo, la perdita della coerenza del pensiero di Descartes. L'assicurazione divina della conoscenza è infatti essenziale al progetto cartesiano di assicurare lo svolgimento di un'azione conoscitiva capace di risolvere tutte le questioni che si presentano di fronte all'individuo. Più che leggerci un precipitato medievale di cui Descartes non sarebbe stato in grado di sbarazzarsi, è proprio in questa specifica mossa argomentativa che è possibile osservare l'emersione del problema teorico centrale determinato da quella che Blumenberg chiamerebbe fondazione della *Selbstbehauptung*.

La centralità, assegnata da Descartes alle capacità operative umane, di affrontare e risolvere i diversi enigmi che la comprensione e la trasformazione del mondo comportano implica una completa riconfigurazione delle azioni di cui la nostra mente è capace. Da modalità di apprensione delle componenti essenziali di strutturazione della materia dei singoli enti mondani o da punto di fuga per l'emancipazione dell'anima dalla dimensione corporea, la mente si trasforma in un dispositivo di progettazione, ideazione e organizzazione di strategie capaci di consentire un ben determinato posizionamento del

¹⁴ Si impegna in questa critica T. Gonthier, *Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg*, «Revue de métaphysique et de morale», 73 (2012), 1, pp. 65-78.

“composto” (cioè, del singolo individuo) all’interno dell’universo. Non si tratta né di conoscere tutto né di conoscere il tutto, quanto di giungere all’autoconsapevolezza delle proprie capacità che, grazie al metodo, possono essere dispiegate in tutta la loro potenza.

Da questo punto di vista, la prima preoccupazione dei testi cartesiani è quella di assicurare la piena autonomia dei procedimenti mentali, cioè assicurare alla mente una dimensione operativa che non ne faccia una vuota ripetizione di ciò che si dà alla nostra sensibilità. In questo senso, il primo passaggio dell’affrancamento della mente consiste nel demolire quel continuo gioco di specchi fra mente e corpo, a causa del quale il mentale si intende come qualcosa di materiale¹⁵ e alla corporeità viene invece attribuita una componente immateriale. Il *mélange* fra psichico e corporeo, tipico della tradizione, impedisce di inserire i diversi oggetti nella loro dimensione più appropriata¹⁶, nascondendo così le leggi di funzionamento dei diversi domini, portando gli individui a non sapere come comportarsi nelle diverse situazioni e quindi, di conseguenza, a errare. L’attività di comprensione (del mondo materiale e di se stessi) implica, non a caso, un iniziale atto di distinzione che non è altro se non l’individuazione dei principi

¹⁵ Cfr. AT VII, 26 / B I, p. 715: «Ma, di cosa fosse quest’anima non mi accorgevo, oppure la immaginavo come un sottile non so che, simile ad un vento, o a un fuoco, o ad un’aria, infuso nelle mie parti più grossolane».

¹⁶ Cfr. A Elisabetta, 21 maggio 1643, AT III, 665 / B III, p. 1761: «Considero anche che tutta la scienza degli uomini non è che distinguere bene queste nozioni e non attribuire a ognuna di esse se non quelle cose che le pertengono».

della conoscenza. È questo che Descartes chiamava “metafisica”¹⁷.

Tuttavia, quando parliamo di “comprensione” o “conoscenza” dobbiamo sempre tenere presente che per Descartes non si tratta di un’attività di apertura e di contatto diretto con il mondo, bensì di un’autoaffezione della mente con se stessa¹⁸. Si tratta infatti di operare un atto riflessivo su quelli che sono i contenuti che la mente è già da sempre in grado di trarre fuori da sé, da cui deriva una continua necessità di verificare la correttezza di tali contenuti. Sia che si tratti di un’azione volta all’autoconoscenza sia che si tratti di conoscere gli enti materiali, la modalità di relazione della mente con i propri oggetti viene sempre mediata dall’idea che di queste due componenti essa ritrova al proprio interno.

L’autoriflessione della mente sulla sua stessa natura rappresenta però solo il caso più semplice. Infatti, rivolgendosi a sé, per la mente si tratta di tematizzare l’atto stesso di tematizzazione rimanendo pienamente al proprio interno. La comprensione, ad esempio, della verità dell’asserzione “ego sum, ego existo”, è immediata, priva di una qualsiasi forma di connessione inferenziale proprio perché si tratta dell’atto di verifica dell’impossibilità di sconfessare la relazione semantica fra tale asserzione e un suo referente inteso come reale¹⁹.

¹⁷ Cfr. AT IX, 16 / B I, p. 2233: «[...] ho diviso [i *Principi della filosofia*] in quattro parti, la prima delle quali contiene i principi della conoscenza, che è ciò che si può chiamare la prima filosofia o metafisica [...]».

¹⁸ Cfr. AT VII, 73 / B I, p. 779: «[...] quando intende la mente si rivolge in qualche modo verso se stessa e osserva alcune delle idee che si trovano in essa».

¹⁹ Da qui segue la strenua difesa cartesiana del carattere immediato dell’autoattestazione dell’esistenza, cfr. AT VII, 422 / B

Per quanto riguarda la comprensione del corpo, invece, la mente non può fare affidamento solamente sui contenuti che produce da sé. Infatti, l'idea di un'entità ne rappresenta alla mente solamente le componenti strutturali di base, senza essere capace di fornire indicazioni sulla sua effettiva rispondenza a un ente esistente nel mondo. Circostanza che deve quindi essere verificata tramite l'interrelazione fra i processi cognitivi di natura intellettuale e i processi di apprendimento simbolici, figurativi e percettivi. La mente non fuoriesce mai da sé e la conoscenza corporea si basa sull'interazione con quelle componenti corporee (l'immaginazione e la sensibilità) che le consentono di entrare in comunicazione con il mondo materiale. Ciò comporta che l'attività conoscitiva della mente consista nell'elaborazione di strategie di combinazione fra idee capaci di ritrovare un *aliquid ideae conforme* nell'*imaginatio*²⁰, avendo così la sicurezza di aver fornito un'interpretazione plausibile

I, p. 1213: «È vero, senz'altro, che *nessuno può essere certo di pensare, né di esistere, se non sa cosa sia il pensiero, e che cosa l'esistenza*. Non che per questo si richieda una scienza riflessa, o acquisita attraverso dimostrazione, e tantomeno una scienza di scienza riflessa per la quale qualcuno sappia di sapere e, di nuovo, di sapere di sapere e così all'infinito, quale non si può mai avere di cosa alcuna. Ma basta senz'altro che lo sappia attraverso quella conoscenza interna che precede sempre quella riflessa e che, relativamente al pensiero ed all'esistenza, è così innata in tutti gli uomini che, per quanto, forse, avvolti dai pregiudizi ed attenti più alle parole che ai significati delle parole, possiamo fingere di non averla, non possiamo tuttavia non averla realmente».

²⁰ Cfr. AT VII, 73 / B I, p. 779: «[...] quando [la mente] immagina, invece, si rivolge verso il corpo e intuisce in esso qualcosa di conforme all'idea che essa intende o che è percepita tramite il senso».

del contesto mondano in cui il singolo individuo si trova a vivere.

Tuttavia, una volta individuata la mente come una sfera autonoma e determinate le modalità grazie a cui la mente è in grado di conoscere ciò che è altro da sé, rimane aperto il problema di assicurare, da un lato, il corretto funzionamento delle singole facoltà, dall'altro, la correttezza della loro reciproca interazione. Infatti, la mente è in grado di produrre tutto ciò che le serve per comprendere il mondo e assicurare il benessere del corpo. Ciò che però non è in grado di fare è rendersi garante della correttezza e della legittimità degli strumenti che utilizza a tale scopo. La *mens* cartesiana deve assumere in maniera radicale la sua finitezza, cioè l'incapacità di essere causa di sé e delle sue stesse possibilità.

È esattamente affrontando questo problema che Descartes mostra di aver colto in tutta la sua profondità il problema aperto da quella che, usando il linguaggio di Blumenberg, continueremo a chiamare *Selbstbehauptung*. L'autoaffermazione non può, a ben vedere, essere completa. La fondazione del potere umano va a infrangersi contro l'impossibilità del livello antropologico di farsi garante di se stesso. L'entrata in scena di Dio nei testi cartesiani ha allora proprio la funzione di assicurare quell'autonomia e quel potere della mente che abbiamo descritto²¹. Non c'è l'uno senza l'altro²².

²¹ Sul paradossale rapporto fra creazione divina e autonomia umana in Descartes cfr. E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

²² Singolare è, da questo punto vista, la prossimità fra la soluzione epistemica cartesiana e la strategia di legittimazione del

La teologia cartesiana si mostra quindi come soluzione del principale problema ontologico ed epistemologico aperto dal tentativo di dotare l'essere umano di tutti gli strumenti per sopravvivere. In altre parole, Dio non è semplicemente il garante della regola generale di verità, cioè colui che assicura che alla chiarezza e alla distinzione non corrisponda un inganno. Sotto questo titolo generale Descartes va a indicare un rapporto che, paradossalmente, rende l'essere umano completamente dipendente da Dio proprio nel momento in cui se ne allontana. Infatti, ciò di cui Dio si fa garante è la creazione di una mente che non necessita di nient'altro che di se stessa per operare nel mondo. In questo modo, l'autonomia e la correttezza dei procedimenti cognitivi sono giustificate dall'ostensione della genesi delle strutture ontologiche portanti della *res cogitans*. L'obiettivo è quello di sottrarre l'evento dell'esistenza della mente nel mondo da una spiegazione di tipo meccanicista che sottrarrebbe al mentale la sua piena indipendenza e la renderebbe un riflesso della natura corporea.

Con l'introduzione del discorso teologico all'interno della sua metafisica Descartes sta cercando di salvaguardare le possibilità operative umane ponendosi (e ponendo poi a tutto il pensiero successivo) il compito di legittimare la loro correttezza tramite una giustificazione della fatticità della ragione umana, cioè del perché essa presenta determinate capacità invece di altre. La risposta cartesiana è inquietante, nella misura in cui fa appello all'immutabile volontà

potere statuale messa in atto dai *Politiques*, su cui cfr. G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e di Bruno*, Quodlibet, Macerata 2012.

di Dio senza ancorarla ad alcun disegno previdente. La genesi della ragione risulta così incomprensibile alla ragione stessa. Per Descartes, infatti, non si può pretendere di razionalizzare la creazione stessa della razionalità.

È questo uno dei grandi problemi che rimarranno in eredità al pensiero successivo, nella misura in cui sino a Kant non si farà altro se non appellarsi a una presunta “natura” della ragione, determinandone proprietà e capacità²³. Sarà poi il dibattito suscitato dalla pubblicazione della *Critica della ragion pura* a tematizzare compiutamente le aporie di un’illustrazione della ragione che non tenga conto dei processi genetici attraverso cui la ragione stessa si produce. Sarà questo, infatti, il fulcro dei diversi tentativi di Fichte, Schelling e Hegel di mostrare e assicurare l’unicità e l’esclusività della genesi della ragione e dell’atto attraverso cui essa tematizza la sua stessa formazione²⁴. Emblematica delle problematichità insite in questo tentativo è la soluzione hegeliana che affronterà la questione scindendo in maniera radicale il movimento veritativo della ragione dalla dimensione finita del pensiero individuale, rendendo quest’ultimo un momento parziale e limitato del primo²⁵. Un

²³ Una formula, questa, che è onnipervasiva anche nell’impianto kantiano, su cui cfr. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2014.

²⁴ Sulle possibilità della conoscenza finita in Hegel cfr. A. Di Riccio, *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, ETS, Pisa 2018.

²⁵ Sul rapporto fra conoscenza finita e dimensione transindividuale della ragione in Hegel si veda A. Ferrarin, *Il pensare e l’io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016. Sul rapporto fra

prezzo, questo, che Descartes non sarebbe mai stato disposto a pagare.

3. *Perfezione e meraviglia*

Riconsiderare la teologia cartesiana non è importante solamente perché ci consente di restituire al pensiero di Descartes quell'unità e quella coerenza che dall'Illuminismo francese a Natorp, Cassirer e Blumenberg gli vengono negate. La posta in gioco è tutt'altra e consiste nella comprensione di quello che è il motore pulsionale dell'intera attività conoscitiva umana. Per renderne conto dobbiamo, seppur brevemente, considerare il discorso teologico di Descartes da un altro punto di vista.

Abbiamo visto come l'idea di Dio giochi un ruolo centrale nell'assicurare l'autonomia dei procedimenti cognitivi umani. Al contempo, però, in quanto idea della totalità delle perfezioni, essa è parte integrante della dinamica conoscitiva, rappresentando l'obiettivo stesso dell'azione epistemica. La presenza in noi dell'idea della totalità è ciò che ci consente il riconoscimento della parzialità dei risultati che di volta in volta otteniamo²⁶. Circostanza, questa, che la mente è in grado

idea assoluta e dimensione finita del soggetto filosofante cfr. A. Longo, *L'individuo dell'idea. Riflessione esterna e soggettività filosofica in Hegel*, tesi di dottorato, Univ. Padova 2019.

²⁶ Cfr. AT VII, 139 / B I, p. 865: «Io non ritengo, infatti, che questa idea [l'idea di Dio] sia della stessa natura delle immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia, ma che consista soltanto in quel che percepiamo con l'intelletto, che esso apprenda, giudichi o ragioni; e sostengo che dal solo toccare, in qualche modo, col pensiero, ossia con l'intelletto, una perfezione che mi è superiore, ad esempio dal solo fatto che mi accorgo che contando non

di tematizzare nel momento in cui riflette sull'unica componente infinita che è in grado di reperire in se stessa e che ne rende evidente la derivazione da Dio: la volontà. La volontà cartesiana è così una continua tensione da parte dell'essere umano al raggiungimento della perfezione che da semplice ideale conoscitivo l'essere umano tenta di far diventare condizione ontologica ed esistenziale. Il paradosso risiede poi nel fatto che solo la piena consapevolezza dell'impossibilità di raggiungere tale obiettivo consente di riconoscere la derivazione divina delle capacità operative umane e quindi l'assicurazione della loro legittimità. Infatti, tale consapevolezza diventa evidente proprio prendendo coscienza dell'esistenza di una scissione interna alla mente fra la capacità infinita della volontà e quella finita dell'intelletto, cioè fra tensione alla perfezione e tensione alla verità. Per Descartes, l'unico tentativo legittimo di raggiungere la perfezione è quello che parte dalla radicale assunzione della propria impossibilità²⁷.

Se il raggiungimento della perfezione non risulta ottenibile, il suo perseguimento rappresenta invece la spinta fondamentale alla piena esplicazione di tutte le capacità di cui l'essere umano è dotato. La volontà è così il motore pulsionale per l'azione di trasformazione complessiva del sapere, consentendogli di rea-

riesco a giungere al numero più grande di tutti e vengo con ciò a conoscere che nella natura del contare c'è qualcosa che supera le mie forze, si conclude necessariamente [...] che ho ricevuto questa capacità, di concepire che è pensabile un numero più grande di quello che io abbia mai pensato, non da me stesso, ma da un altro ente più perfetto di me».

²⁷ Per un approfondimento di questo punto ci permettiamo di rimandare a I. Chiaravalli, *L'oggetto puro. Matematica e scienza in Descartes*, ETS, Pisa 2020.

lizzare pienamente il suo potenziale. In Descartes il fine della conoscenza è rappresentato dalla completa autorealizzazione dell'essere umano coincidente con la totale attuazione di quelle che sono le sue possibilità operative, cioè di quella natura umana che secoli di errori e impostura hanno represso.

L'ideale scolastico del sapere come attività desiderabile in sé non viene quindi sostituito da un'idea tecnicizzata della conoscenza. L'atto conoscitivo in Descartes è sì considerato un mezzo per ottenere determinati effetti nella realtà. Tuttavia, il suo fine non è un astratto dominio sulla natura, bensì la completa esplicazione di quelle che sono le potenzialità della mente e del corpo, a loro volta parte integrante del mondo naturale. La natura cartesiana non è infatti limitata alla sola *res extensa*, ma comprende la totalità dell'ordine posto in essere da Dio. Il concetto di "natura" risulta così complesso e articolato, distinto in due ordini (psichico e corporeo) che nell'individuo si connettono e si relazionano l'un l'altro. La loro unione è sì un dato immediato a fronte del quale, però, la piena funzionalizzazione del loro rapporto può essere raggiunta solo grazie alla corretta interazione che deriva dal migliore utilizzo possibile della conoscenza. L'essere umano non è un'entità già da sempre data, di cui è necessario soltanto ribadire la presenza e l'importanza. L'umanità, in tutta la sua pienezza, è un risultato, l'esito del processo di autocoscienza delle proprie potenzialità e dell'edificazione di strumenti che consentono di utilizzarle al massimo grado.

Ciò però costringe Descartes a una critica radicale delle basi antropologiche che legittimavano le forme di sapere precedenti. L'attività pulsionale e desiderativa dell'essere umano, che, nella forma della volontà

come tensione alla perfezione, rappresenta il motore ineludibile della scienza cartesiana, va distinta nei suoi diversi modi e sottoposta a un controllo costante perché non ne impedisca la piena autorealizzazione. Soprattutto, a dover essere messo da parte è quel senso di stupore nei confronti del mondo che dal *Teeteto* platonico aveva rappresentato la giustificazione più frequente all'idea che la conoscenza fosse di per sé un bene desiderabile, così come l'attività a cui attribuire maggior valore perché capace di avvicinare l'essere umano al divino. Descartes si dimostra così un infaticabile critico di ciò che egli chiama *Admiration*, la meraviglia, e di una delle passioni che derivano da tale senso di stupita sorpresa: la curiosità.

Come viene sottolineato nell'articolo LXXII delle *Passioni dell'anima*, la meraviglia è una passione di enorme potenza, provocata dalla sorpresa che un oggetto completamente nuovo causa sull'anima. «La sua forza dipende da due cose, ossia dalla novità e dal fatto che il movimento da essa causato ha tutta la sua forza fin dall'inizio»²⁸. Ciò contribuisce a fissare l'attenzione e la memoria sul nuovo oggetto, così da impedire alla *mens* di rimanere fissa su un oggetto precedentemente inteso. La meraviglia, l'*Admiration*, serve quindi non tanto da punto di partenza quanto da ausilio nell'attività di progressivo avan-

²⁸ AT XI, 382 / B I, p. 2397. Per un'analisi della meraviglia nelle *Passioni dell'anima* cfr. E. Scribano, *Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza*, «Ingenium», 11 (2017), pp. 151-161. Si vedano anche le importanti pagine sul tema in F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 1950. Sulle *Passioni dell'anima* in generale si veda D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1995.

zamento del pensiero nella sua opera di conoscenza della realtà. A ciò segue il tentativo cartesiano di mostrare come quello stesso aumento di conoscenza reso possibile anche dall'ausilio dell'*Admiration* tenda a estrometterla del tutto dal novero degli strumenti conoscitivi:

E questa passione sembra diminuire con l'uso, perché più si incontrano cose rare di cui ci si meraviglia, più ci si abitua a smettere di meravigliarcene e a pensare che tutte quelle che si possono presentare in seguito siano comuni²⁹.

Più il progresso conoscitivo aumenta, più la meraviglia diventa una passione che l'anima cessa di provare, avendo avuto successo nell'instaurare nessi che le consentono di passare dal noto all'ignoto senza alcuna difficoltà e senza dover fare ricorso al bacino energetico dell'*Admiration*. Le nuove entità scoperte non vengono ricordate tanto perché meravigliose, quanto perché vengono apprese in modo conforme alle inferenze deduttive. Si crea così la possibilità che la conoscenza venga, per così dire, perturbata dalla meraviglia:

Tuttavia, quando è eccessiva e fa soffermare l'attenzione solo sulla prima immagine degli oggetti che si presentano, senza far acquisire altre conoscenze, essa lascia dietro di sé un'abitudine che predispone l'anima a soffermarsi alla stessa maniera su tutti gli altri oggetti che si presentano, per poco che appaiono nuovi. Ciò rende duratura la malattia di chi

²⁹ AT XI, 386 / B I, p. 2403.

è ciecamente curioso, ossia cerca le rarità solo per meravigliarsene e non per conoscerle: diventa infatti a poco a poco incline alla meraviglia, che cose di nessuna importanza sono capaci di trattenerlo tanto quanto quelle più utili da ricercare³⁰.

Una conoscenza basata solamente su quella che è la suggestionabilità del soggetto non può che diventare un impaccio nell'autorelizzazione delle capacità cognitive, nella misura in cui l'interesse e la curiosità suscitati dalla meraviglia per i singoli oggetti impediscono di seguire i nessi metodici. Fidarsi della curiosità significa lasciare agli oggetti la possibilità di affermare la propria autorità sulla mente, impedendole il pieno raggiungimento della sua stessa natura e privandosi, in ultima istanza, del vero e reale godimento dettato dai frutti della sua azione, così come dalle possibilità che essa è in grado di garantire alla corporeità.

È su questa base che Descartes può demolire l'immagine tradizionale della figura dell'intellettuale, così come viene evocato nella prima delle *Regole per la direzione dell'ingegno*. È nel piacere immediato provocato dall'attività intellettuale che si annida il rischio di perdere di vista il quadro generale della totalità conoscitiva, tralasciando molte cose «perché a un primo sguardo ci sembreranno poco utili o perché ci sembreranno poco curiose [parum curiosa]»³¹. Seguire solamente la propria curiosità significa involversi in una innumerevole serie di saperi deteriori:

³⁰ *Ibidem*.

³¹ AT X, 361 / B II, p. 687.

Nulla mi sembra del resto più sciocco del disputare impudentemente sugli arcani della natura, sull'influsso dei cieli verso ciò che sta al di sotto di loro, sulla predizione delle cose future, senza tuttavia aver mai investigato se la ragione umana sia in grado di scoprire tali cose³².

Tuttavia, non solamente maghi, stregoni e astrologi sono preda della curiosità. Anche i teologi, nella misura in cui pretendono di poter indovinare i fini di Dio, oltrepassano i confini di ciò che la mente umana è in grado di determinare, involvendosi in errori grossolani a causa del puro piacere dettato dal credere di poter disputare sull'essenza divina. L'individuo curioso, basandosi su un autoinganno dettato da un piacere autogeno, vanaglorioso e fatuo, non si discosta da quella che è la rappresentazione cartesiana della follia³³, in cui Descartes generalizza gli attributi tradizionali della melancolia³⁴. In fondo, è più folle chi crede di avere un corpo di vetro o chi crede che l'intero universo sia stato creato per i suoi bisogni?

³² AT X, 398 / B II, p. 731.

³³ AT VII, 18-19 / B I, p. 705: «Per quale ragione si potrebbe però negare che queste stesse mani e tutto questo mio corpo siano? Forse, solo paragonandomi a non so quali folli, ai quali il vapore ribelle dell'atrabile ha tanto guastato il cervello da far loro asserire con fermezza che sono dei re, mentre sono poverissimi, o che sono vestiti di porpora, mentre sono nudi, o che hanno un capo d'argilla o che sono in tutto delle zucche o fatti di vetro [...]».

³⁴ Cfr. J. Derriulat, *Descartes et la mélancolie*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 4 (1996), pp. 465-486.

4. Autorealizzazione ed estetica

L'indagine dei contraccolpi antropologici della teologia cartesiana ci consente quindi di evidenziare l'estraneità di Descartes a un altro dei fattori che, secondo Blumenberg, caratterizzano strutturalmente la *Neuzeit*: la centralità della *curiositas* come motore principale della *menschliche Selbstbehauptung*. Anzi, come abbiamo visto, la critica alla curiosità e alla meraviglia rappresenta uno degli esiti inevitabili della riforma a cui Descartes sottopone le forme di sapere tradizionale. Ciò non toglie, però, che Blumenberg abbia colto un punto di fondamentale importanza. Alla nascita del mondo moderno, con l'affermazione di nuovi legami sociali e l'emergere di nuovi soggetti storici, corrisponde un mutamento profondo delle strutture emozionali e del modo di concepirle. Il punto, però, è che la liberazione della *curiositas* non è sufficiente a darne un'illustrazione e risulta, a conti fatti, fuorviante, nonché prona all'immagine retorica che la modernità ha costruito di se stessa³⁵.

Un modo alternativo per affrontare la questione è tener presente come, fra XVI e XVII secolo, vada in scena una vera e propria lotta per l'affermazione di una specifica immagine dell'attività intellettuale sulle

³⁵ Sulla ricostruzione, fornita da Blumenberg, della modernità come atto di oltrepassamento dei limiti imposti dalla cultura medievale cfr. H. Schelkshorn, *Modernity as a Process of De-Limitations*, «Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society», 5 (2019), pp. 413-446. Sulla curiosità come motore della ricostruzione blumenberghiana dell'Illuminismo cfr. M.F. Spallanzani, *Entres la lumière et l'ombre. Blumenberg interprète de la philosophie des Lumières*, «Revue de métaphysique et de morale», 73 (2012), 1, pp. 79-94.

altre. La figura del moderno “scienziato” – parola scivolosa certo, ma nel suo anacronismo utile nel presente contesto – deve affermarsi sul teologo, il dialettico, l’astrologo, lo stregone e su molte altre tipologie in cui era frammentato il lavoro intellettuale. La sua vittoria è legata sia alla capacità di saper proporre delle regole conoscitive efficaci, sia all’edificazione di una nuova antropologia dell’intellettuale capace, da un lato, di sconfessare gli errori delle forme concorrenti e, dall’altro, di proporre un’interpretazione alternativa di ciò che le legittimava. Chiudiamo così questo confronto fra Blumenberg e Descartes con un’ipotesi che, pur indimostrabile in questa sede, speriamo possa almeno alludere a quanto uno studio attento di tutte le componenti del pensiero cartesiano risulti utile ai fini di una comprensione non tanto delle soluzioni, quanto dei problemi teorici che hanno rappresentato il cuore della riflessione moderna.

La critica cartesiana alla meraviglia è cruciale da questo punto di vista. Essa denuncia come una delle mosse fondamentali messe in atto da Descartes nella delegittimazione delle precedenti forme di sapere sia stata quella di circoscrivere in maniera netta e definita la sfera del desiderio. Ben lontano dallo stigmatizzarlo, Descartes si risolve per operare una rifondazione delle basi complessive del godimento del soggetto, individuando quelli che sono i pericoli insiti nei piaceri instabili e fugaci, distinguendoli dalla gioia effettiva e duratura che invece deriva da una corretta applicazione delle nostre facoltà in grado di assicurare una piena realizzazione individuale e collettiva.

A ciò si associa un completo ripensamento delle nozioni di *delectatio* e di piacere, fornendo loro una

sfera di assoluta autonomia che comporta una loro totale risemantizzazione. Il piacere infatti, pur derivando dal contatto sensibile che la mente intrattiene con gli oggetti del mondo, non si risolve mai in una semplice immediatezza, bensì in un godimento riflesso, dettato dal bagaglio mnemonico e conoscitivo che l'anima porta con sé nel momento in cui si relaziona con il corpo. Lo abbiamo visto: la meraviglia deriva dalla sorpresa e la sorpresa, a sua volta, è determinata dal grado delle nostre conoscenze³⁶. La separazione cartesiana fra conoscenza come luogo di creazione degli strumenti volti alla piena autorealizzazione del soggetto e il piacere (legittimo o illegittimo) che ne può derivare rappresenta l'atto di nascita concettuale di quella sfera da cui poi trarrà vita l'estetica moderna come indagine delle diverse sfere della sensibilità degli individui³⁷.

Ciò che Blumenberg ha completamente perso di vista è stata la progressiva trasformazione della meraviglia e della curiosità – dovuta non solo, ma anche a Descartes – da impulsi conoscitivi a emozioni estetiche, cioè a reazioni non concettuali a stimoli esterni, ricercabili per puro e semplice piacere del soggetto. È in questa neutralizzazione delle basi antropologiche dell'antica *theoria*, attraverso una radicale separazione fra sfera della conoscenza e sfera del godimento, che possiamo intravedere uno dei fenomeni più rap-

³⁶ Sul ruolo centrale della meraviglia per la nascita dell'estetica moderna e sulla *delectatio* in Descartes cfr. T. Gress, *Descartes. Admiration et sensibilité*, PUF, Paris 2013.

³⁷ Sulla nascita del concetto di gusto dalla trasformazione del concetto di piacere cfr. A. Bäuml, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

presentativi del modo in cui la modernità si è appropriata dell'alfabeto concettuale creato dalle forme culturali precedenti. Un processo, quest'ultimo, che nella riflessione cartesiana non ha che uno dei suoi momenti seminali, destinato a innumerevoli rivolgimenti.

Sarà infatti l'incapacità storica delle pratiche concrete della scienza moderna nell'assicurare la piena autorealizzazione degli individui a rompere il delicato equilibrio creato da Descartes. La modernità si accorgerà presto che alla presunta civilizzazione corrisponde la creazione di una nuova barbarie. Prima ancora che Rousseau dichiarasse la bancarotta del progresso, già in piena *querelle des Anciens et des Modernes* possiamo intravedere i germi di contraddizione che, dalla realtà delle strutture operative e organizzative del sapere, si riflette in un'enorme crisi concettuale. Fontenelle, uno dei grandi partigiani dei "moderni", si scaglierà violentemente contro ogni tentativo di difendere un sapere slegato dalle esigenze biologiche e sociali degli individui. La critica è talmente penetrante da arrivare a minare le basi stesse dell'azione conoscitiva, investendo addirittura quella disciplina che aveva trainato la rivoluzione concettuale del Seicento: la matematica³⁸. Fontenelle si ritrae davanti a un

³⁸ B. de Fontenelle, *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique*, in Id., *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, éd. critique sur la direction de S. Audidière, Garnier, Paris 2015, p. 311: «Tuttavia, è vero che tutte le speculazioni di geometria pura o di algebra non si applicano a cose utili. Ma è anche vero che la maggior parte di quelle che non si applicano conducono a o reggono quelle che si applicano. Sapere che in una parabola la sottotangente è il doppio dell'ascissa corrispondente è una conoscenza quasi sterile di per sé; ma è un

simile pericolo ed è costretto a immaginare dei grandi magazzini dove stoccare i risultati apparentemente inutili, aspettando che dimostrino una qualche funzione che li riscatti dall'oblio a cui sono destinati³⁹. Lo scienziato di Fontenelle rischia pericolosamente di avvicinarsi a Sherlock Holmes, completamente ignaro della rotazione del nostro pianeta intorno al sole perché indifferente ai fini dello scoprire le motivazioni che muovono gli affari umani⁴⁰. L'uomo universale immaginato dal XVII secolo, in marcia verso la piena emancipazione, inciampa così nei lacci delle proprie scarpe.

Il problema aperto da Descartes, cioè la posizione dell'autorealizzazione come meta ultima dell'essere umano, rimane però aperto e la curiosità avrà la sua rivincita. A partire dal XVIII secolo infatti è alla creazione artistica e alla sfera estetica che si comincerà

gradino necessario per arrivare all'arte di lanciare le bombe con la precisione con cui le si sanno tirare al giorno d'oggi» (trad. it. nostra).

³⁹ Ivi, p. 313: «Accumuliamo comunque le verità delle matematiche e della fisica senza sapere ciò che ne deriverà: non è un gran rischio. È sicuro che saranno messe in un fondo da cui ne è già uscita una grande quantità che è stata utile. Possiamo presumere ragionevolmente che da questo stesso fondo ne ricaveremo molte, brillanti per la loro nascita di un'utilità sensibile e incontestabile. Ce ne saranno altre che aspetteranno qualche tempo che una sottile meditazione o un caso felice scopra il loro impiego. Ce ne saranno di quelle che prese separatamente sono sterili, ma cesseranno di esserlo quando si proverà ad avvicinarle. Infine, se dovesse andare male, ve ne saranno alcune che saranno eternamente inutili» (trad. it. nostra).

⁴⁰ Cfr. R. Brague, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, a cura di M. Zannini, Rubbettino, Catanzaro 2005.

ad attribuire il ruolo di dare effettività alla pienezza e all'autenticità che l'individuo non ritrova nel mondo ormai progredito⁴¹. L'arte – progressivamente separatasi dal mondo degli oggetti tecnologici e affermata come sfera autonoma – diviene il luogo di reale espressione della libertà umana tanto da poter contendere questo primato alla morale. È a partire da questo contesto concettuale che trarranno il proprio senso tentativi come quello delle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller, in cui la spaccatura fra mondo della natura e mondo della morale viene ricomposta nel bello, conferendo all'arte la forza per una palinogenesi complessiva dell'umano. Persino Marx, che più di ogni altro combatterà perché le forze del progresso tecnico-scientifico vengano restituite alla loro originaria funzione cartesiana di strumenti grazie ai quali realizzare l'universalità delle capacità umane, trovandosi a immaginare il lavoro finalmente libero dalla divisione delle funzioni e dalla legge del valore, non potrà che descriverlo in analogia alla creazione artistica:

A dire il vero egli [= Adam Smith] ha ragione quando afferma che nelle forme storiche del lavoro come lavoro schiavistico, servile e salariato, il lavoro appare sempre come repulsivo, sempre come lavoro coercitivo esterno rispetto al quale il non lavoro si presenta sempre come “libertà e felicità”. Ciò vale doppiamente: vale per questo lavoro antitetico e, in connessione con ciò, per il lavoro che non si è anco-

⁴¹ Su questo cfr. l'eccellente saggio di H. Bredekamp, *Nostalgia dell'antico e fascino della macchina. Il futuro della storia dell'arte*, a cura di M. Ceresa, il Saggiatore, Milano 2016.

ra creato le condizioni soggettive e oggettive, [...] affinché il lavoro sia *travail attractif*, autorealizzazione dell'individuo, il che non significa affatto che esso sia un puro spasso [...]. Un lavoro realmente libero, ad esempio il comporre, è al tempo stesso dannatamente serio e comporta uno sforzo intensissimo⁴².

Insomma, la rivoluzione sarà l'inizio del più grande atto creativo della storia e il suo effetto, l'umanità liberata, l'opera d'arte più sublime.

⁴² K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. G. Beckhaus, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, a cura di N. Mercker, Editori Riuniti, Roma 1986, vol. XXIX, p. 549. Su Marx e l'estetica si vedano gli interessanti saggi contenuti in S. Gandesha, J.F. Hartle (eds), *Aesthetic Marx*, Bloomsbury, London 2017; ed. it. *Marx estetico*, a cura di S. Marino e R. Vitali, Mimesis, Milano 2021.

APPENDICE

MATERIALI DELLA CONTROVERSIA SULLA SECOLARIZZAZIONE

I materiali che qui si presentano in ordine cronologico – corrispondenze, stralci di seminari, recensioni, saggi – scandiscono la ricezione del libro di Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* e costruiscono un archivio ragionato della controversia sul concetto di secolarizzazione da questi inaugurata. Essa coinvolse nell'immediato, e continua tutt'ora a coinvolgere, i maggiori critici della filosofia della storia, da Taubes a Gadamer, da Löwith a Koselleck, da Carchia a Monod.

[1967]

SECOLARIZZAZIONE.
CRITICA DI UNA CATEGORIA STORICA
E SOCIOLOGICA¹

Jacob Taubes e Hans-Georg Gadamer

[Il verbale del seminario fu inviato da Jacob Taubes a Hans Blumenberg il 14 novembre e introdotto dalla seguente lettera:]

*Caro Sig. Blumenberg,
in allegato i primi tre verbali del seminario “Secolarizzazione”. Sono alquanto deluso dal tono astratto che non riesce a restituire per nulla l’acceso dibattito della seduta. Il protocollo della quarta seduta è collegato anch’esso a Gadamer e riprende la critica del concetto di ermeneutica; tuttavia, non apporta nulla di essenziale al problema della secolarizzazione, e, tra l’altro, non è an-*

¹ [N.d.T.: Le lettere di Jacob Taubes e Hans-Georg Gadamer e il verbale della terza seduta (3 novembre 1967) del convegno *Säkularisation. Kritik einer historischen und soziologischen Kategorie* sono apparsi in H. Blumenberg, J. Taubes, *Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien*, hrsg. von H. Kopp-Oberstebrink und M. Tremml, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013, pp. 152-153, 247-251].

cora completo (ma dovrebbe esserlo, e attenderla in hotel, entro giovedì). Come le ho preannunciato, la relazione di Gadamer è stata trascritta alla lettera e gli studenti l'hanno commentata in modo così tagliente da "crocifiggere" Gadamer con le sue stesse parole – metodo berlinese! Dai pareri emersi nel corso della discussione potrà desumere quanto sul serio abbiamo voluto criticarlo. Cosa che lo ha divertito molto. Penso che per il prossimo venerdì torneremo sul concetto storico-concreto di secolarizzazione, abbandonando lo scenario dell'ermeneutica. La sua tesi sarà nuovamente al centro del seminario.

Sono davvero contento di rivederla. [...]

Cordialmente,

Suo,

Jacob Taubes

[In una lettera non datata, Hans-Georg Gadamer scrive a Blumenberg:]

[...] Ho ricevuto ieri da Taubes i verbali del suo convegno di ermeneutica. Mi sono stropicciato gli occhi e ho dovuto pensare lo stesso di lei non appena Henrich mi ha detto che avrebbe ricevuto il verbale della seduta berlinese aperta dalla mia relazione. I compilatori di questi verbali sono persone modeste, "conoscenza" è per loro una parola del tutto ignota e per giunta screditata come "re-azionaria". Ma perché lei possa avere un'impressione quantomeno approssimativa del grado di coerenza delle mie riflessioni sul problema della secolarizzazione, mi permetto di inviarle il mano-

*scritto non corretto della mia recensione in corso di stampa*².

1. Verbale della relazione del Professor Gadamer

Una rappresentazione alla moda ha trovato un'espressione particolarmente bizzarra nella *Legittimità dell'età moderna* di H. Blumenberg (Suhrkamp 1966). Quella secondo cui al concetto di secolarizzazione non spetterebbe alcuna produttività ermeneutica o, al limite, una produttività solamente negativa. Blumenberg, il quale contesta ogni capacità produttiva a un concetto inteso come categoria storica, costruisce con materiali teologici uno spauracchio che in seguito ha buon gioco a criticare: Blumenberg fiuta nel concetto di "secolarizzazione" una teoria sostanzialistica della storia. Secondo quel teorema, infatti, la sostanza cristiana sarebbe in grado di permanere attraverso tutte le forme di mondanizzazione (*Verweltlichungen*). Questa rappresentazione di una sostanza storica perdurante è invece, dal suo punto di vista, una vuota rassicurazione: alla teoria sostanzialistica della storia Blumenberg contrappone lo schema di una rifunzionalizzazione o una rioccupazione di un sistema formale di posizioni e della sua nuova occupazione attraverso nuovi contenuti. Gadamer sospetta nelle categorie di Blumenberg una restaurazione dei concetti-problema (*Problembegriffs*) neokantiani.

Si tratta, per il concetto di secolarizzazione, di un

² [N.d.T.: Recensione pubblicata sul num. 15 della «Philosophische Rundschau». Riportiamo di seguito il testo in traduzione italiana, cfr. *infra*, pp. 277-292].

concetto meramente polemico (*Kampfbegriff*) contro l'età moderna, o invece quel concetto è in grado di produrre, al di là di questa sua forma – e cioè concepito ora anche ermeneuticamente –, qualcosa per la comprensione del processo stesso di “razionalizzazione”? Gadamer prova così a rendere produttivo dal punto di vista ermeneutico il concetto di secolarizzazione a partire dalla tesi positiva blumenberghiana secondo cui l'età moderna ha ricevuto in carico dal mondo cristiano che lo ha preceduto, e dal suo potenziale sistema di problemi irrisolti, una pretesa eccessiva rispetto alle sue effettive possibilità di risposta. Proprio perché il concetto di secolarizzazione si riferisce al fatto che le risposte della scienza moderna non possono esaurire il campo dei problemi segnato dalle domande storicamente tramandate, Blumenberg è in grado di tematizzare quel senso latente (*hyponoia*), che non può venir meno, come un resto irrisolto.

Così, se a) Max Weber spiega genealogicamente l'ethos moderno del lavoro attraverso l'etica calvinista e b) Karl Löwith denuncia la filosofia della storia dell'idealismo tedesco e dei suoi seguaci come una teologia della storia secolarizzata, allora il concetto di secolarizzazione deve comportare, ermeneuticamente inteso, la messa a nudo di una falsa evidenza, patendo questa l'incombere di un sovraccarico che resta sempre incompreso. Max Weber circoscrive la razionalità all'ambito legittimo della ricerca scientifica e lascia correre il problema dell'irrazionalità dei fini. Karl Löwith, per conto suo, critica la categoria di progresso riferendosi all'indeterminatezza delle aspettative a quello connesse. Eppure, né la limitazione della volontà conoscitiva a ciò che si può

inferire (Max Weber), né la limitazione löwithiana alla scepsi storica possono, in ultima istanza, essere mantenute «in questo mondo e presso questi uomini». Utilizzato in questo modo, infatti, il concetto di secolarizzazione modifica la sua direzione d'urto originaria, la quale mirava al superamento di ostacoli dogmatici e alla liberazione di nuove possibilità di indagine, e conserva invece una funzione eminentemente critica.

Consiste però la critica sempre in uno smascheramento? Lo svelamento è forse sempre una risoluzione, la presa di coscienza già sempre la rottura della forza tipica del pregiudizio, «l'illuminismo già sempre emancipazione»? Gadamer fa qui riferimento al concetto hegeliano di presa di coscienza (*Bewußtmachung*): quell'adirato che sia divenuto consapevole della sua ira è in grado di vincere il proprio sentimento. Le questioni sociologiche esasperano e tendono oltre il limite questo assunto hegeliano e credono così di mirare alla liberazione da ogni sorta di potere³.

Gadamer contesta l'idea secondo cui solamente il cristianesimo avrebbe lasciato in eredità un surplus di domande irrisolte. Tale surplus costituisce, piuttosto, un problema essenzialmente ermeneutico. È per suo tramite, infatti, che il mito resta immune a ogni liquidazione in seno al logos. Ciò significa che le forme mitiche e religiose creano, attraverso le loro

³ Cfr. H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, in Id., *Kleine Schriften*, Bd. I, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, pp. 113-130; ed. it. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, trad. di U. Margiotta, Marietti, Torino 1973, pp. 46-73.

domande, una sorta di prominenza cui nessuna forma di scienza può far fronte – un surplus di cui anche il poetico, ad esempio, ha il dovere di presentare il conto. La funzione del concetto di secolarizzazione è allora esattamente quella di fissare questo stato di cose come problematico. È in questo modo che la prominenza del mito come motore del pensiero si mantiene intatta oltre ogni possibile riduzione al logos – un tempo tesi portante del pensiero greco –, e non si dà qualcosa di esterno che sia in grado di svanire.

Così, la questione del senso e della (sua definizione greca nella filosofia stoica come) *eudaimonia* – la misura, la conformità alla natura, il non interferire nell'equilibrio o nel *kosmos* armonico – continua ad agire sino ai nostri giorni: la “riforma” (ripetizione della *forma* originaria) e la “rivoluzione” (impiego corrispondente di un concetto anzitutto astronomico) intendono conservare entrambe o rendere visibile ciò che si considera come un ordine retto. Ma se la conservazione o la creazione di un ordine presuppongono sempre un sapere inteso come sapere intorno all'ordine retto, al fine e al senso di tutto il sapere umano, la secolarizzazione acquista allora, all'interno di questo orizzonte, il compito eminente di fissare i limiti del processo di razionalizzazione. Essa cioè contesta la similitudine di Vico *ens et factum convertuntur* e insiste su un “resto” che non può essere prodotto.

Esempi:

a) la sacralità del pane, un relitto evidentemente religioso (preghiera del pane nel Padre nostro) mostra che il pane non può essere mai trattato senza riguardo. Finanche il pane come merce di consumo conserva un resto di sacralità.

b) il convegno CIBA⁴ sulle possibilità di sfamare l'intera umanità, immediatamente rapportato alla possibilità di un'autoproduzione totale, cioè alla piena possibilità di produrre assegnata al produttore – l'orrore per il pensiero di una totale denaturalizzazione e disponibilità dell'uomo è il secolarizzato dell'orrore per la distruzione della *imago Dei*. L'idea di un'auto-riproduzione dell'uomo urta contro i limiti dell'improducibile e dev'essere intesa, pertanto, come una "irruzione" nell'armonia, di per sé improducibile, della natura.

Ora, la categoria della secolarizzazione, opponendosi al discrimine di tutto ciò che è improducibile, crea un disincanto benefico nei confronti dei limiti del producibile e libera dall'illusione pseudoscientifica di una capacità produttiva senza limiti. In questa sua funzione, la categoria della secolarizzazione illumina un orizzonte che appartiene alle prerogative della scienza moderna offuscare.

Critica dell'utopia da parte del professor Gadamer: l'utopia è legittima nell'orizzonte dell'armonia e dell'*eudaimonia*; diventa però illegittima se intesa come desiderio di compensazione e di aspettativa

⁴ [N.d.T.: Nel corso del convegno *Man and his Future*, organizzato a Londra dal 26 al 30 novembre 1962 dalla casa farmaceutica Chemical Industry Basel, numerosi scienziati di fama internazionale discussero dell'incremento della popolazione mondiale e delle strategie da attuare per favorire la produzione dei mezzi di sostentamento e, in generale, la ricerca farmaceutica. Si veda R. Jungk, H.J. Mundt (Hrsg.), *Modelle für eine neue Welt. Das umstrittene Experiment: Der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente der biologischen Revolution*, Verlag Kurt Desch, München 1966].

nella prospettiva di un capovolgimento del senso autentico dell'ideale eudaimonico. Il concetto di secolarizzazione contribuisce allora a comprendere una data situazione nei limiti di ciò che siamo in grado di provocare attraverso la nostra pianificazione razionale, vale a dire liberare le forme autentiche di razionalizzazione. Intesa come desiderio di compensazione, l'utopia scade in tradimento e occultamento dell'antico ideale eudaimonico, mentre la conoscenza dei limiti di ciò che è razionalmente concepibile colloca la razionalità nel proprio ambito di appartenenza, quello del possibile. L'occultamento dei limiti si può tastare concretamente nella società industrializzata.

A) La ragione è ricompresa come qualcosa di riproducibile nei termini dell'industria, una crescente divisione del lavoro come potenziamento del produrre non si arresta neanche al cospetto dell'umana "facoltà di giudizio" e produce lo strapotere degli "esperti", la cui idolatria fa scadere ogni autentica facoltà di giudizio in una parte del *sensus communis*.

B) La manipolazione dell'"opinione pubblica" – sorta dalla condivisione della possibilità, presente in ogni individuo, di far uso della "facoltà di giudizio" –, la cui produzione e gestione spetta oggi ai mass-media, ambisce al monopolio e, con esso, alla demolizione della stessa "facoltà di giudizio". Solamente quest'ultima, infatti, è in grado di indebolire l'effettività della fabbrica delle opinioni, il potere oggi imperante.

Alla categoria di secolarizzazione compete una produttività ermeneutica: essa consente di mostrare con la ragione i limiti di questo stesso processo di razionalizzazione, ibrido e senza fine.

2. *Verbale della discussione*

Il professor Taubes ha introdotto con una breve analisi la discussione circa il posto occupato dalla posizione di Gadamer: mentre Karl Löwith e Leo Strauss pongono come norma la filosofia greca (Platone e Aristotele) attraverso un ricorso “naïf” (condotto in un modo estremamente sottile) e criticano l’intero sviluppo del cristianesimo e della modernità come decadenza o devianza da questa norma, Gadamer si situa in un rapporto ambivalente con lo sviluppo della razionalizzazione occidentale – un’ambivalenza che ricorda Max Weber.

L’analisi weberiana del processo di razionalizzazione resta altamente ambivalente. Se da un lato egli vede di buon grado il processo che da origini magiche e arcaiche ha condotto al moderno, la sua analisi è dall’altro percorsa da un lamento costante per quella botte di ferro della società industriale che nessuna volontà “pneumatica” è in grado di far saltare. Weber afferma e al contempo nega il processo di razionalizzazione. In modo analogo Gadamer cerca un criterio che gli consenta di distinguere, all’interno del moderno, fra configurazioni legittime e illegittime. Può il concetto di secolarizzazione svolgere questo compito? La concezione integralmente “ermeneutica” di secolarizzazione non viene forse spinta da Gadamer fino al punto polemico che solo può giustificare la sua introduzione come categoria dell’interpretazione di processi storici?

La disamina di uno degli esempi concreti proposti da Gadamer ha inaugurato il dibattito: la preghiera del pane, di cui la pietà è la forma secolarizzata, non si fonda essa stessa in una necessità concreta? La

pietà per l'irrecuperabile – che una volta insegnava a mitigare gli ostacoli nei riguardi della “necessità”, un oggetto concreto, appena producibile – non viene ora, dopo che ha perso la sua necessità reale, restituita sotto forma di restrizione fondata metafisicamente? Il residuo dell'improducibile (il sacro) non è già sempre il risultato di una situazione concreta, storicamente veicolata e definibile? La secolarizzazione positiva non è essa stessa già metafisica? Perché non si abbatte la vacca sacra, la cui necessità è una necessità prodotta religiosamente?

Il professor Gadamer ha insistito sul surplus critico delle domande metafisiche ereditate, il quale rimanda ai limiti della possibilità umana di produrre, all'inumanità dell'impensato, violento, intervento nella natura. Egli ha potuto in seguito porre l'equazione razionalizzazione = secolarizzazione in modo quanto mai limitato, eppure non ha indicato limiti per l'essenza “uomo”, volutamente invariabile.

Al professor Gadamer è stato obiettato che un'autocoscienza non può mai essere ottenuta *post festum*; se, infatti, si pone che divenire cosciente = emancipazione, detta emancipazione si trova tuttavia a occupare uno spazio non concettualizzato, da chiarire, a sua volta, ancora *post festum*. Ogni chiarimento (*Aufklärung*) resta però impotente senza prassi, la quale consente infine di smascherare la funzione critica del concetto gadameriano di secolarizzazione, fondato com'è su un processo di autoproduzione dell'istanza critica, intesa come chiarimento del mondo e come definizione dei limiti, a partire dal presupposto di una latente immaturità della coscienza.

Ora, se un tale concetto di secolarizzazione viene adoperato nel modo in cui lo fa Gadamer, e cioè in modo da presupporre la conservazione di una qualche armonia, esso è oggi, se riferito alla situazione delle grandi masse sociali (come ad es. il cosiddetto terzo mondo), solo parzialmente utilizzabile. Se è vero infatti che negli stati industrializzati si conserva sempre un minimo di armonia, questa sembra nutrirsi, a sua volta, di una perenne disarmonia al di fuori della stessa società industrializzata, dove si perpetua uno squilibrio oltre ogni limite – come è evidente, ad esempio, dallo sfruttamento del terzo mondo.

Obiezione di Gadamer: la pianificazione dei paesi in via di sviluppo può essere limitata in altro modo rispetto agli stati iperindustrializzati, ma che cos'è, infine, la rivoluzione se non il ripristino di un equilibrio preesistente?

Il riferimento ai rispettivi limiti non costituisce ancora, cioè, alcuna prova della verità dei suddetti limiti, ma dietro la loro tabuizzazione alberga l'esperienza del fatto che l'equazione razionalizzazione = secolarizzazione vale sempre e solo relativamente. Ma è proprio perché tutte le costanti sono sempre relative che c'è bisogno di una "facoltà di giudizio" come di un necessario *sensus communis*, ovvero di un sapere sul retto agire, un sapere, cioè, situato praticamente. Una mera "applicazione di teoria e prassi" presuppone una teoria estranea alla prassi, cioè una prassi incompresa, e nega la realtà del giudizio mediante l'abolizione della comune ragionevolezza. Il modello dell'armonia – la cui comprensione deve precedere una critica della sua efficacia – non è un panzer inamovibile, ma qualcosa che si articola sem-

pre da capo e si stabilizza via via su livelli diversi, simile a sistemi cibernetici omeostatici (il cosiddetto meccanismo a feedback) – la vita stessa non è che un equilibrio che si ripristina di continuo.

Una critica a Gadamer non è possibile senza un'indagine più ampia della portata del concetto di "coscienza storico-effettuale" (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Come è altrettanto necessaria, del resto, una conoscenza dei momenti normativi di un'ermeneutica solo apparentemente accademica. Per questo, una comprensione della categoria della secolarizzazione deve fare i conti col fatto che la cognizione degli sviluppi che rappresenta può manifestarsi o come regresso al passato o nella forma di un'anticipazione del futuro. Solo in seguito a una precomprensione di tal fatta può essere definita l'importanza di conoscere i processi di secolarizzazione – i quali o sono mezzi per comprendere i movimenti storici a partire da se stessi, o sono mezzi per intervenire, attraverso una qualche comprensione, nel processo storico, modificandolo. L'invito di Gadamer a far valere la razionalità solamente per l'ambito "cui essa effettivamente appartiene" presuppone un'antropologia che determina infine anche l'utilizzo della stessa categoria di secolarizzazione. Di qui le posizioni controverse nel corso della discussione, che non ammettono mediazioni poiché antinomiche. Stando al gadameriano "essere per il testo", il sé si determina anzitutto come comprensione della storia passata, mentre la posizione contraria propende per svelare l'intervento e l'azione possibile nella storia futura. Entrambe le posizioni convergono nel riconoscimento dell'uomo e della storia come strutture dinamiche

e in quello di una relazione mutevole del concetto di secolarizzazione, a seconda che venga indirizzato alla comprensione della tradizione oppure alla prassi storica. Esse divergono, tuttavia, nel significato attribuito alla legittimità di un intervento pratico. In questo senso, Gadamer (come Popper) può sostenere – sotto il primato dell’interesse conoscitivo – solamente una prassi dei “piccoli passi”, mentre la posizione avversa – sotto il primato dell’interesse pratico – può permettersi di difendere il rischio di un intervento essenziale, più o meno oggettivamente fondato.

Se s’interpreta lo stesso voler fare, o voler agire (*Machenwollen*), come una volontà di sapere alterata, e poi si arriva, con tutti gli sforzi delle discipline umanistiche, al risultato che la *eudaimonia* non può essere ottenuta con una forma pura di sapere; e d’altro canto si obietta a Max Weber di fornire nient’altro che delle constatazioni dell’irrazionalità dei fini come forme particolari del più generico “potere di non sapere” (*Nichtwissenskönnen*), allora non possiamo escludere dalla riflessione la struttura del darsi di questo “potere di non sapere”, e cioè il suo darsi come risultato della struttura dinamica della storia. È questa struttura a essere catturata nel concetto di facoltà di giudizio – concetto che, se da un lato consente a Gadamer di sostenere che il pensiero sia sempre riferito a un’azione, la quale appartiene all’ambito del *sensus communis*, dall’altro, in quanto categoria, si limita a rilevare questo dato di fatto problematico senza che sia né mai interrogato né mai analizzato concretamente. Detto altrimenti, poiché la referenzialità a un’azione è relegata nell’ambito del *sensus communis*, questo modello finisce solamente per riconfermare ogni vol-

ta la fatalità del darsi della storia. Ed è contro questa fatalità, più precisamente, che si rivolge l'istanza pratica del pensiero prassiologicamente riferito, istanza che da quello è confutata sul nascere.

3. *Questioni, osservazioni, punti critici*

Il professor Taubes critica il modello di fondo di Gadamer: è possibile ritrarre la storia del cristianesimo e delle sue forme secolarizzate (socialismo, marxismo, ecc.) attraverso modelli antichi come quelli dell'*eudaimonia* o dell'armonia? Il mondo antico – tanto nel suo mito quanto nella sua filosofia – resta imbrigliato nelle pastoie della “natura” e della “naturalità” dell'uomo, mentre il cristianesimo comincia con la negazione della natura (peccato originale) e il postulato di un uomo nuovo (*homo novus*). Nella prospettiva dell'antico i primi cristiani appaiono come degli “atei”. Anche il cristianesimo dev'essere interpretato come una mondanizzazione di potenze antiche o arcaiche (mito). Proponendo un modello “generale” dell'*eudaimonia* o dell'armonia (desunto, invero, dalla filosofia antica), si preclude l'accesso a una domanda scottante, vale a dire se la teoria moderna della rivoluzione sia un'eredità legittima o illegittima della promessa cristiana di un “nuovo cielo” e di una “nuova terra”. Riferendosi a tale modello, è come se Gadamer liquidasse duemila anni di tradizione cristiana, o li riavvolgesse in categorie antiche contro cui quella si è fin da sempre opposta.

Replica del professor Gadamer: anche la speranza espressa dal cristianesimo delle origini non supera

una rappresentazione un minimo elaborata dell'*eu-damonia* e dell'armonia classiche. Un intervento nell'armonia può essere solo un intervento meditato, sapiente; colui che interviene deve conoscere i fattori di disturbo e sapere ciò che si appresta a fare.

Obiezione: può giustificare il proprio intervento come "sapiente" solamente colui che si trova nel campo dell'armonia, mediante cui misura il proprio sapere e sa che l'intervento non affermativo può essere squalificato come "irresponsabile", "insipiente" oppure "cieco": chi pensa il cambiamento deve sottostare alla legittimità dello stesso.

L'armonia, che la filosofia antica ambiva a costruire, si è conservata solo a prezzo di uno squilibrio perpetuato al di fuori di se stessa, l'umanità a prezzo di una società di schiavisti, in cui persino la fraternizzazione di un Seneca avvalora la condizione di schiavo dichiarato fratello, strappandogli di mano le armi morali per il cambiamento, avendo contribuito la figura dello schiavo domestico a dimenticare il materiale umano bruciato nelle miniere e sulle navi. Quello di armonia è un concetto dialettico che espelle da sé e insieme conserva fuori di sé il contrario che lo determina. L'armonia è, cioè, in se stessa, disarmonica. Dal primo versante può essere descritto anche l'altro, e, infine, la totalità: il primo, quello dell'armonia, deve conservare se stesso e l'ineguaglianza; l'altro, svantaggiato, vuole superare l'ineguaglianza e pertanto distruggere l'armonicità del primo. La decisione se agire in modo conservativo o affatto rivoluzionario non può allora dipendere da una mera immanenza.

Ma se l'armonia è solamente un polo di una contraddizione risolvibile praticamente, questa dev'essere sussunta altrimenti nella categoria di decisione.

Si mostra allora, in tutta evidenza, come una selezione meramente astratta non sia nient'altro che una larva. Massime sull'agire e teorie generali divergono e liberano finalmente il pensiero dalla sua inumana unidimensionalità. Ciò che spezza e paralizza i liberali si mostra in modo dispiegato nel contraddittorio fra polo rivoluzionario e polo conservativo, il quale, concepito come unità dialettica, rivela la pienezza della vita e mantiene l'umano nella sua contraddizione.

Traduzione dal tedesco di Elenio Cicchini

[1968]

RECENSIONE A:
HANS BLUMENBERG, LA LEGITTIMITÀ
DELL'ETÀ MODERNA¹

Hans-Georg Gadamer

Fin dal titolo dell'opera di Blumenberg si avverte la presenza di un non-detto: l'impiego, in ambito storico-filosofico, del concetto di "secolarizzazione" potrebbe essere illegittimo. Non sono d'accordo. Mi sembra anzi che questo concetto eserciti una sua legittima funzione ermeneutica. Esso proietta infatti l'autorappresentazione del passato e del presente su una dimensione di senso che restava altrimenti nascosta, mostrando in tal modo che il presente è e significa molto più di quanto non si creda. Ciò vale anche e in misura tanto maggiore per la modernità. A questo proposito Blumenberg sopravvaluta, mi sembra, il risultato dei suoi studi sul concetto di *curiositas* – del

¹ [N.d.T.: Recensione apparsa sulla rivista «Philosophische Rundschau», 15 (1968), 3, pp. 201-209. Il testo è stato successivamente inserito, con l'aggiunta di alcune note a piè di pagina, in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II - Probleme · Gestalten*, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, pp. 52-67. Riportiamo nel seguito le note aggiunte in questa seconda versione].

quale peraltro bisogna dire che, in contesto cristiano, aveva assunto un valore piuttosto negativo.

Il merito storico e filosofico del libro è in ogni caso del tutto indipendente dal tono polemico del capitolo introduttivo. L'autore si è distinto già da tempo per la serie di lavori originalissimi, molto eruditi e competenti che ha condotto sulla genesi del moderno, in particolare analizzando, nella loro aporeticità, i presupposti teologici della nascente percezione del mondo e della nuova idea di scienza. Va detto che questo nuovo lavoro non può essere ridotto a una mera raccolta dei lavori precedenti: non soltanto è notevolmente più esteso, ma riunisce efficacemente quei lavori sotto un'unica idea che fa da motivo conduttore. Un problema come quello della nascita della filosofia moderna, discusso all'infinito e oggetto di numerose ricerche specialistiche, viene qui presentato sotto una luce nuova, variegata e prismatica, come in un gioco di specchi. In questo senso si può dire che le aspettative che l'opera di Blumenberg aveva creato vengono non soltanto soddisfatte, ma di gran lunga superate. È un autentico lavoro da esperto, accompagnato da una fine capacità di porre le domande giuste, a portare avanti lo sviluppo delle tre corpose parti dell'opera, che seguono la prima, introduttiva, su cui si è qui sopra soffermato Karl Löwith².

² K. Löwith in «Philosophische Rundschau», 15 (1968), pp. 190-201. [N.d.T.: La rivista ospita una recensione doppia del volume di Blumenberg, sotto lo stesso titolo ma in due parti: la prima (I: pp. 195-201), redatta da Löwith, qui riproposta in traduzione italiana, cfr. *infra*, pp 293-305, la seconda (II), immediatamente seguente, di Gadamer].

La seconda parte del libro tematizza una questione che Duhem³ per primo ha portato all'attenzione degli studiosi e che è stata di recente oggetto di un approfondimento, una verifica e un ricco sviluppo grazie alla raccolta degli studi di Annaliese Meier, di cui Blumenberg ha dato notizia su questa stessa rivista⁴. Si tratta dell'importanza, per l'autoaffermazione dell'uomo nel cosmo – così rilevante per la scienza moderna –, della posizione teologica del nominalismo tardo-medioevale. Ciò spiega il titolo “assolutismo teologico”, sotto cui si intende la dottrina dell'imperscrutabile onnipotenza di Dio, la quale priva l'uomo di ogni tentativo di accedere alla sapienza divina e di conformarsi alle sue prescrizioni, assegnandogli il compito di affermare se stesso unicamente con i propri mezzi.

La terza parte è intitolata “Il processo della curiosità teorica”⁵, uno studio monografico sul concetto di *curiositas*, sulla sua originaria innocenza nello spazio greco, la sua svalutazione da parte della dottrina cristiana della conversione e della negazione del mondo, e infine la sua

³ [N.d.T.: Pierre-Maurice Duhem (1861-1916), epistemologo francese, conosciuto in particolare per l'opera *La théorie physique : Son objet, sa structure* (Chevalier & Rivière, Paris 1906), è stato autore anche di testi sulla storia della scienza, tra cui *Sozein ta phainomena : Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* (Hermann, Paris 1908)].

⁴ [N.d.T.: Annaliese Meier (1905-1971) è stata storica della filosofia e della scienza. La sua opera principale, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, del '49, venne accresciuta e riedita in cinque volumi nel 1958. È a questa raccolta che si riferisce qui Gadamer e alla recensione pubblicata da Blumenberg nel 1961, sul num. 9 della stessa rivista (H. Blumenberg, *Die Vorbereitung der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», 9 (1961), 2/3, pp. 81-132)].

⁵ [N.d.T.: Gadamer ha di fronte la prima edizione dell'opera di Blumenberg, edita da Suhrkamp nel 1966. Riportiamo qui i passi citati nella traduzione italiana: H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992].

liberazione in una nuova positività grazie a quella brama di conoscenza che caratterizza il moderno.

La quarta parte indaga il problema della soglia tra epoche, prendendo in esame un aspetto particolare. L'annosa questione del momento di inizio dell'età moderna, posta sotto il pregiudizio dogmatico del criticismo filosofico-trascendentale sulla fondazione della nuova filosofia con il *cogito* cartesiano, assomiglia sempre più, nelle nuove prospettive di ricerca, a una sorta di salto verso l'ignoto. Ne è testimonianza il ricorso del neokantismo al pensiero di Cusano. Attraverso un confronto con Giordano Bruno, Blumenberg mette in rilievo l'inadeguatezza di questo ricorso, pur mostrandone a un tempo anche una relativa legittimità.

Questa mia spiegazione del sommario, che di suo è assai stringato, non riesce comunque a rendere l'idea dell'effettiva ricchezza dei punti di vista con cui l'autore si accosta ai suoi temi. Chissà che, in un'edizione successiva, l'autore non decida di rivedere quest'indice troppo sintetico e di offrire una visualizzazione ordinata dell'intricato procedere dei suoi pensieri? L'ottimo registro dei nomi, alla fine del libro, non riesce comunque a soddisfare del tutto questa esigenza⁶.

Se posso spendere preliminarmente qualche parola sul metodo di questo libro: può essere utile richiamare alla memoria l'ultima grande fatica in questo ambito di ricerca all'interno degli studi di storia della filosofia in Germania, e cioè i lavori di Ernst Cassirer. Tanto il primo volume sul problema storico

⁶ Si veda intanto la riedizione di *Legitimität der Neuzeit* di Blumenberg, Frankfurt a. M. 1973, e la mia nota su «Philosophische Rundschau», 1973. [N.d.T.: Cfr. H.-G. Gadamer, *Th.M. Seebohm, Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, «Philosophische Rundschau», 9 (1973), pp. 162-163].

della conoscenza che la sua ultima opera su *Individuo e cosmo nel Rinascimento*⁷ – un'opera matura, intrisa di sapere storico – sono di gran lunga superati dall'audacia e anche dalla varietà degli aspetti trattati da Blumenberg. Certo, in generale l'approccio di Blumenberg non è semplicemente quello di uno storico, o meglio: Blumenberg approfondisce il processo storico ma si rifiuta di considerare come vero materiale storico la documentazione più immediata e visibile, e di concepire uno sviluppo storico a partire da questa. Il suo principio-guida non è tanto quello di indagare e rappresentare gli sviluppi storici come una sorta di nuova, continuativa e sempre crescente consapevolezza, ma al contrario di privilegiare delle figure radicali che, rivelandosi come anticipazioni di ciò che sarà, non hanno ancora alcuna consapevolezza del proprio carattere anticipatore.

Che questo modo di procedere sia legittimo è mostrato dal fatto che i momenti preparatori, pur non percepiti come tali, dischiudono alla coscienza la possibilità di passi in avanti dello spirito, e in questo modo riescono a favorire il vero corso delle cose. Naturalmente a questo tipo di approccio appartiene anche l'uso, ardito, di estrapolare alcuni elementi dello sviluppo del pensiero dal loro specifico con-

⁷ [N.d.T.: E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927; ed. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1967; per il primo testo, Gadamer si riferisce con ogni probabilità a E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bde., Bd. I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1906; ed. it. *Storia della filosofia moderna. Vol. I: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Torino 1952].

testo storico, per riordinarli o reconsiderarli in nuove costellazioni. Uno dei termini operativi del metodo blumenberghiano è in questo senso il concetto di “rioccupazione” (*Umbesetzung*). Il presupposto metodologico è qui il seguente: un insieme di corrispondenze formali, vicendevolmente intercambiabili nelle loro posizioni, può essere riconosciuto contenutisticamente in diversi punti del processo generale, e in questo modo rende possibile operare dei confronti che sono ben più che semplici confronti esteriori. Questo presupposto non è poi molto distante, o comunque non abbastanza, da quello neokantiano di Cassirer, che si fonda sul concetto-problema. La costanza di quei “valori di posizione” (*Stellenwerte*) mi è spesso sembrata dubbia, anche se forse bisogna riconoscere che la prospettiva storico-problematica, confluendo nel concetto di funzione, conduce a tesi differenziate sul piano storico.

La prima trattazione, che occupa la seconda parte del libro, s’incentra su un tentativo di interpretare la nuova filosofia del cogito cartesiano a partire dall’assolutismo teologico tardo-medioevale. Detto altrimenti, si tratta di correggere, sul piano dei contenuti, ciò che apparirebbe come un inizio assolutamente nuovo, intenzionalmente prodotto dal radicale dubbio cartesiano e dal suo superamento.

Non è possibile, qui, entrare nel dettaglio di come il *genius malignus*, questa congettura cartesiana, venga fuori dalla teologia volontaristica medioevale, e di come questa preistoria a sua volta contenga una sorta di pre-preistoria nel tardo-antico. Il punto di partenza è il superamento della visione negativa del cosmo, propria della visione gnostica, da parte della teologia della creazione, che ormai

attribuisce le imperfezioni del mondo al peccato umano. Scrive Blumenberg: «La svolta gravida di conseguenze che Agostino opera abbandonando la gnosi per la libertà umana salva l'ordine per il Medioevo e prepara il ritorno di Aristotele al culmine della Scolastica. Il prezzo di questo salvataggio del cosmo non fu solo la colpa che l'uomo doveva attribuirsi per come trovava il mondo, ma anche la rassegnazione che gli veniva imposta dalla propria responsabilità per la condizione del mondo: la rinuncia a cambiare a proprio favore, agendo e operando, una realtà di cui egli deve imputare a se stesso l'inclemenza. L'inutilità dell'autoaffermazione fu l'eredità della gnosi non superata, ma semplicemente tradotta»⁸.

Si potrebbe qui osservare quanto segue: non è forse vero che il libro di *Genesi*, narrando della cacciata dell'uomo dal Paradiso, ha destinato a questi lavoro e fatica, e però a un tempo ha introdotto un nuovo valore del lavoro? Non è questa una conseguenza che gli stessi cristiani, come gli ordini monacali – e in particolare i Benedettini –, hanno tratto nella dottrina e nelle pratiche?

In un secondo passaggio il principio di autoconservazione, che sta a fondamento del nuovo ordine epocale, viene fatto derivare da un nuovo cambiamento della coscienza, fino alla sostituzione dell'autoconservazione con la volontà di potenza.

Secondo Blumenberg anche la posizione radicale di Nietzsche presuppone ciò che essa rovescia, e cioè che la realtà non è configurata teleologicamente per l'uomo. È proprio per questo motivo, infatti, che l'uomo come vo-

⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 89 [trad. it. cit., p. 142].

lontà e la sua vita non devono farsi scrupoli nei confronti del reale. E se proprio nell'apoteosi che la volontà fa di se stessa si celasse in verità l'antica teleologia?

In un terzo passaggio viene operato un confronto tra la volontà sovrana di Dio, per come è insegnata dal nominalismo tardomedievale, e la dottrina di Epicuro.

Sulla scorta del trattato del giovane Marx, Blumenberg interpreta l'approccio di Epicuro alla conoscenza della natura come una forma di neutralizzazione, e la dottrina specifica della caduta degli atomi come una prefigurazione, sul piano cosmologico, del libero arbitrio dell'uomo. Se si tiene conto di quanto ha dimostrato a questo proposito Goedeckmeyer⁹, ciò non mi sembra tanto convincente, e se anche è vero che Nicola d'Oresme, le cui tesi vennero messe al bando nel 1246¹⁰, aveva ricondotto l'exasperazione scettica del rapporto tra onnipotenza divina e impotenza umana a una posizione teorica, ricavata proprio dall'antico atomismo, ciò era accaduto, mi sembra, sotto ben altri auspici.

È proprio qui che, per la prima volta, si acutizza il conflitto tra potenza e impotenza, e laddove non

⁹ [N.d.T.: Albert Goedeckmeyer (1873-1945) fu autore, tra l'altro, di opere sul pensiero antico (*Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Dietrich, Leipzig 1905; revisione di: Barth, *Die Stoa*, Frommann, Stuttgart 1946), e sulla storia della filosofia moderna (*Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen*, Reuther & Reichard, Berlin 1921; *Die Weltanschauung von Marx und Engels*, Niemeyer, Halle 1928)].

¹⁰ [N.d.T.: Nicola d'Oresme, filosofo e matematico, autore di commenti ad Aristotele e di scritti di astronomia e geometria, visse in realtà tra il 1320 ca. e il 1382; Blumenberg vi si sofferma nella terza parte, commentando il *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caeli* e il *Traité du ciel et du monde*].

fu possibile superarlo attraverso una qualche cristologia – come pure dovette allora apparire possibile e come in effetti si verificò con Cusano –, là fu la nascente modernità, e in particolare Descartes, a fare dell'impotenza umana il punto di partenza per la stessa autoaffermazione dell'uomo. Descartes ha quindi effettivamente determinato in modo decisivo l'impostazione e l'esigenza di fondo della nascente filosofia moderna. Ma ciò non è accaduto recidendo bruscamente le fila della tradizione precedente e opponendovi un nuovo inizio, bensì proprio esplicitando e svolgendo le implicazioni sottese all'assolutismo teologico, e spingendole a tal punto che l'unico contrappeso possibile fu l'immanenza assoluta¹¹. Che l'uomo, secondo i presupposti dell'assolutismo teologico, fosse costretto a contentarsi di vivere in una verità limitata – così per la prima e la tarda Scolastica – si rivela nientemeno che la condizione per una nuova definizione di scienza¹². È una posizione che mi convince¹³.

Un quinto paragrafo espone la progressiva scomparsa della *forma mentis* teologica a vantaggio della nuova autoaffermazione della ragione – giungendo fino alla risoluzione dei problemi connessi alla popolazione mondiale e all'irrompere della tecnicizzazione nelle forme industriali, aspetti che hanno notevolmente esteso le possibilità di vita dell'uomo.

¹¹ Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 163.

¹² Cfr. *ivi*, p. 173.

¹³ Si veda *Rationalität im Wandel der Zeiten* ["La razionalità attraverso le epoche"], *infra*, p. 27. [N.d.T.: Gadamer rimanda al testo di una conferenza tenuta in Canada del 1979, poi pubblicata in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, cit., pp. 23-36].

Blumenberg riassume il tema del paragrafo come segue:

Il processo di dissociazione tra l'idea della verità e l'effettività teoretica si può descrivere anche come correlato della decrescente coscienza antropocentrica che, a partire dal diagramma della struttura di riferimento centripeta, e in questo finale, tra uomo e mondo, si traduce nel diagramma dell'attività centrifuga, e in questo demiurgica, esercitata dall'uomo sul mondo¹⁴.

In questa ricostruzione mi salta agli occhi il fatto che non compare mai il nome di Newton, sicché non vi è alcuna menzione dell'importanza che, nel XVIII secolo, rivestirono la sua meccanica e la sua dinamica dei corpi terrestri e celesti. Lo sviluppo della soggettività o della soggettivazione del pensiero umano mi sembra che abbia compiuto un grande salto in avanti proprio attraverso il concetto di "forza" newtoniano, con la nuova unità del soggetto nella percezione delle forze e la conoscenza scientifica delle leggi della natura e delle loro dinamiche. Mi è capitato di mostrarlo con l'esempio di Herder, e del resto lo stesso Blumenberg lo conferma citando il giovane Kant¹⁵.

In generale si può dire che, in questa seconda parte

¹⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 174 [trad. it. cit., p. 217].

¹⁵ Si veda il mio lavoro *Herder und die geschichtliche Welt* ["Herder e il mondo storico"], *infra*, nota 21. Sulla questione anche Blumenberg nella nuova edizione della *Legittimità del moderno*, pp. 23 sgg., e il mio saggio su "Oetinger", *infra*, nota 20. [N.d.T.: Cfr. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, cit., pp. 318-335; 306-317].

del libro, Blumenberg di fatto si avvicini molto, nella sostanza, a riconoscere la fecondità ermeneutica della “secolarizzazione”, in particolare quando prende le mosse dalle questioni lasciate aperte dal Cristianesimo e dalla sua ambizione a un sapere universale.

La terza parte dell’opera è una storia della curiosità. Attraverso un’analisi delle fonti viene trattato un vasto materiale di storia dei concetti. Il pensiero greco, così aperto sul mondo, viene forse a torto limitato da Blumenberg a ciò che in quel contesto egli chiama il “religioso”. Davvero si può dire che la spinta teleologica del sapere sia stata frenata da istanze religiose?

Allo stesso modo, non sono sicuro che Blumenberg riesca ad avere pienamente contezza del limite insito nella stessa curiosità e nella ricerca della verità, e cioè, in sostanza, del posto effettivamente occupato dalla teleologia conoscitiva in tutte le dottrine della conoscenza. Sembra quasi che per lui il lungo rifiuto e poi la riammissione della curiosità non siano che l’esito del processo di autonomizzazione della spinta conoscitiva, che supera se stessa, e che ha ormai perduto il suo oggetto e medio di confronto, cioè la verità da conoscere. A me sembra che non sia possibile comprendere né l’impulso alla ricerca senza l’impulso al trovare, né l’infaticabilità del cercare senza una ripetuta conferma dell’aver trovato. Ciò vale in ogni tempo. Mi sembra che l’autoaffermazione della ragione in età moderna, su cui Blumenberg insiste tanto, venga in verità un po’ scalfita dalla concorrente regressione metafisica a forme teleologiche e a una forma di autoconferma della ragione stessa che appare del tutto astorica. Anche la “caccia” della sapienza di Cusano ha alla base la teleologia ari-

stotelica, come non è stato ancora sufficientemente osservato.

Tra l'altro è proprio questa ricostruzione storico-concettuale a essere particolarmente ricca e promettente.

Il cambiamento del valore posizionale (*Stellenwert*) del concetto di curiosità, pur restando apparentemente invariato nella struttura formale, viene illustrato da Blumenberg attraverso il confronto tra il distacco socratico dalla teoria e il monito agostiniano circa la decadenza del mondo. Qui formulazioni che suonano apparentemente identiche, come la cura dell'anima, esprimono in verità posizioni radicalmente diverse.

Blumenberg individua il punto di svolta per la concezione della *curiositas* nella tensione dialettica tra, da un lato, la rassegnata impotenza dell'uomo esposto all'onnipotenza divina e, dall'altro, il suo essere libero nella cura di sé in senso tecnico-teorico. Proprio la rinuncia alla conoscenza dell'assoluto, per come è intesa nello scetticismo, costituisce il presupposto di questa svolta.

L'amplificazione della teologia fino a un massimo di pretesa nei confronti della ragione ebbe il risultato non voluto di ridurre a un livello minimo la partecipazione della teologia alla spiegazione del mondo, e quindi di preparare la competenza della ragione come organo di una scientificità nuova, capace di affrancarsi dalla tradizione¹⁶.

¹⁶ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 343 [trad. it. cit., p. 375].

La storia del tardo Medioevo e della prima modernità è certo anche una storia di ritardi. A proposito del XIV secolo e del suo ideale della quantificazione, Blumenberg a ragione osserva:

Ciò che gli mancava era un'autointerpretazione dell'intelletto umano e della legittimità della sua esigenza teoretica, che avrebbe già potuto aprire la possibilità – indipendentemente dalla trascendenza del sapere del Creatore intorno al mondo e indipendentemente dalla conoscenza delle *misure naturali* assegnate alla natura – di realizzare una conoscenza della natura che non avrebbe mirato a una concorrenza teoretica con lo spirito divino, ma si sarebbe fissata come scopo soltanto il dominio da parte dell'uomo dei propri oggetti¹⁷.

Ciò vale anche per Nicola Cusano, sulla cui insistenza circa la legittima insaziabilità della umana volontà di sapere forse lo stesso Blumenberg insiste troppo.

Un capitolo successivo, molto stimolante, segue lo sviluppo della conoscenza astronomica, in particolare il ruolo giocato dai nuovi strumenti telescopici per la consapevolezza conoscitiva dell'epoca. Si connette al tema della *curiositas* il fatto che nelle righe su Bacone viene fortemente sottolineata la critica baconiana alla mancanza di audacia nel conoscere. Se si considerano nel complesso i suoi contributi metodologici allo spirito della modernità, si vede come l'accento sia posto altrove e come il male fondamentale sia attribuito alla cattiva illusione degli uomini.

¹⁷ [Ivi, trad. it. cit., p. 379.]

In questo senso, l'attenta analisi e il superamento dei pregiudizi rappresenta, insieme con l'esperienza indirizzata a uno scopo, la nuova linea programmatica. Essa è tutta rivolta al carattere impulsivo dei nostri pregiudizi.

È singolare che Blumenberg non presti alcuna attenzione al corrispondente concetto di "*gradatim*", il procedere per gradi, così come al cambiamento messo in atto da Bacone con la sua trasformazione della dottrina alchemica. Non posso essere d'accordo sul fatto che il problema del magico in Bacone rappresenti anzitutto un abito e una stilizzazione. Piuttosto, a muoverlo è l'idea della chimica come modificazione della materia e quindi come dominazione della natura. Che ciò sia connesso con la lingua di Adamo è innegabile. Anche questo è un esempio dell'agire della teleologia nell'istituzione di una nuova idea di progresso.

Devo fermarmi qui. Lo sviluppo della curiosità teoretica viene descritto da Blumenberg fino alla modernità, e anche lì, mi sembra, non senza qualche forzatura quando rivolge la specifica metodologia della scienza moderna contro l'idea di verità. Molto istruttivo il capitolo su Galilei, anche se purtroppo non abbastanza approfondito sulla sua visione estetica.

La quarta parte affronta la questione della soglia tra epoche, contrapponendo il Cusano e il Nolano, quindi un pensatore del XV secolo e Giordano Bruno, che fu contemporaneo di Galileo e Keplero.

È corretto scegliere come esempio per questa questione proprio Cusano. Sulla sua collocazione, infatti, negli ultimi cinquant'anni si è molto discusso tra gli studiosi, e ancora oggi si oppongono strenuamente due prospettive: quelli che sottolineano la novità che rappresenta e coloro

che rimarcano i suoi punti di contatto con la dottrina della Chiesa (tomistica) ufficiale¹⁸.

Il capitolo su Cusano contiene molte osservazioni corrette, soprattutto perché Blumenberg illustra le convinzioni dell'epoca attraverso gli attacchi mossi da Wenk¹⁹. Non posso dirmi tuttavia del tutto d'accordo con la sua ricostruzione. Mi sembra che Blumenberg trascuri un po' l'incredibile leggerezza con cui Cusano si riappropria e rimodella l'eredità del pensiero scolastico e antico. Se vi è qualcosa di davvero impressionante in questi testi, scritti nel tempo libero da un uomo di Chiesa altrimenti impegnatissimo, è non tanto la loro accuratezza, quanto piuttosto la leggerezza con cui egli affronta tutto, con un'arte dell'argomentazione che arriva a sfiorare il gioco e che rivela una grande sicurezza e superiorità interiori. Blumenberg ha ragione quando sottolinea con forza l'importanza della cristologia di Cusano fin dalla sua prima opera. Il concetto di *complicatio* ed *explicatio* è però in verità una coppia concettuale concepita così universalmente che Blumenberg ha fatica a distingue-

¹⁸ Si veda oltre, la nota 19 e la nota a p. 298. [N.d.T.: Si tratta del testo *Nikolaus Cusanus und die Gegenwart* ("Nicola Cusano e il presente"), in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, cit., pp. 297-305, presentato a un congresso a Brixen nel 1962, e della nota ivi contenuta: «A questo proposito [*scil.*: interpretazioni neokantiane di Cusano] si confronti il volume collettaneo *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft)*, Mainz 1975, e in particolare il mio "Epilogo", ivi, pp. 275-280».]

¹⁹ [N.d.T.: Johannes Wenck (? -1460), professore di teologia a Heidelberg, autore dello scritto polemico *De ignota litteratura* contro il *De docta ignorantia* di Cusano.]

re tra loro i diversi aspetti in ambito cosmologico e antropologico, come cerca di fare. Il grande merito di Cusano mi sembra consista nel fatto che egli concentra il tradizionale rapporto modello-copia, che vige tra i contenuti dello spirito divino e quelli dello spirito umano, nella sola *complicatio*, nell'unificazione di tutto il sapere possibile nella realtà creatrice di Cristo e dello spirito.

Non meno interessante il ritratto della contro-figura, Giordano Bruno. Il valore sintomatico attribuito al suo pensiero appare piuttosto convincente. Ma certo non si può nascondere, al netto dell'ammirazione per la sua energia e per l'inflessibilità di fronte all'Inquisizione, che Bruno non appartiene al novero dei più grandi. Un confronto come quello che Blumenberg istituisce tra Bruno e Leibniz ha in sé qualcosa di traverso – anche se è innegabile che Leibniz, che succhiò il nettare da molti fiori, si era ispirato anche a Bruno.

Basti così con queste note a margine a una lettura che è molto istruttiva, nuova e originale. La vera posta in gioco del libro non è tanto che esso riscatta la legittimità della curiosità e dell'autoaffermazione dell'uomo da un sospetto teologico di illegittimità, quanto che quelle rappresentazioni teleologiche entro cui si iscrisse il processo di emancipazione della modernità vengono considerate come significative e rilevanti anche là dove le loro stesse premesse teologiche erano oramai cadute.

Traduzione dal tedesco di Nicoletta Di Vita

[1968]

RECENSIONE DEL LIBRO DI HANS BLUMENBERG
*LA LEGITTIMITÀ DELL'ETÀ MODERNA*¹

Karl Löwith

Hans Blumenberg ha sottoposto a critica, per la prima volta nel 1962, al VII Congresso Tedesco di Filosofia, dedicato al tema del “progresso”, il concetto di secolarizzazione, delineando come schema storico-filosofico il progresso da un mondo fondato in senso religioso a uno mondanizzato. Di recente egli ha ripreso nella prima parte di un libro ambizioso, articolato sotto il profilo storico in forma estremamente dotta e che nella terza e quarta sezione elabora *Der Prozess der theoretischen Neugierde* [Il processo della curiosità teoretica] e *Cusaner und Nolaner: Aspekte der Epochenwende* [Cusano e Bruno: aspetti della svolta epocale], la critica della secolarizzazio-

¹ [N.d.R.: La traduzione che qui si presenta della recensione *Besprechung des Buches* „*Die Legitimität der Neuzeit*“, «Philosophische Rundschau», 15 (1968), pp. 195-201, poi in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 452-459, è apparsa in «Aut Aut», 222 (1987), pp. 60-66. Si ringraziano il traduttore Renato Cristin e la rivista per averne concesso la pubblicazione.]

ne, con il titolo *Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts* [Critica di una categoria dell'ingiustizia storica]. Ha intitolato il libro *Die Legitimität der Neuzeit*² [La legittimità dell'epoca moderna], poiché la sua critica dell'illegittimità del concetto di secolarizzazione gli serve positivamente per porre dalla parte della ragione l'"autoaffermazione umana" di fronte all'"assolutismo teologico" (parte II). L'età moderna sarebbe posta sotto il segno dell'ingiustizia, se la si concepisse nella prospettiva di una tradizione cristiano-teologica mondanizzata. Nonostante l'Autore sia partito dal concetto giuridico di secolarizzazione, egli riesce in primo luogo a raggiungere una giusta comprensione storica della modernità, ma non bisogna disconoscere l'interesse apologetico dell'autonomia originaria dell'autoaffermazione umana della modernità stessa. L'Autore non intende soltanto "comprendere" il carattere epocale dell'età moderna, ma valutarlo, giudicarlo, stimarlo correttamente e giustificarlo di fronte a una presunta ingiustizia. Di conseguenza il motto del suo libro (tratto dal romanzo di André Gide *I falsari*) recita: «C'est curieux comme le point de vue diffère, suivant qu'on est la fruit du crime ou de la légitimité».

Il punto di vista per giudicare esattamente la modernità non può tuttavia essere scelto del tutto arbitrariamente; esso deve piuttosto mostrare di essere quello vero e giusto per mezzo di un'analisi storica, mentre invece lo schema della scolarizzazione, così usato e diventato così popolare, che deriva dalla fi-

² [N.d.T.: H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966 (terza ed. riveduta e accresciuta, 1983).]

losofia della storia di Hegel, nella misura in cui supera la fase storica cristiano-riformatrice nel mondo moderno della società borghese, non dimostrerebbe alcunché per quanto riguarda la provenienza e la specificità dell'epoca moderna; inoltre l'onere della prova aspetterebbe ancora una risposta.

In questo senso, secondo l'Autore, il libro di Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*³ presupporrebbe la provenienza dell'idea di progresso e della filosofia della storia da essa sostenuta, «semplicemente e concisamente» dall'escatologia teologica, senza addurre alcuna prova a sostegno dell'affermazione che l'idea di progresso sarebbe un elemento secolarizzato della speranza ultramondana in un compimento e in un esaudimento alla fine dei tempi. Come sempre quando mostrano i segni di valore in riferimento alla secolarizzazione – se in favore del progresso mondano oppure dello scopo finale ultramondano –, è affare secondario rispetto al problema se in generale sussista fra di essi una condizionatezza storico-genetica. L'Autore non contesta questo fatto soltanto in rapporto all'idea di progresso e alla filosofia della storia da essa sostenuta, ma in senso universale e in linea di principio. Né il moderno *ethos* del lavoro avrebbe qualcosa a che vedere con una secolarizzazione dell'ascesi puritana (M. Weber), né il regno futuro della libertà descritto nel *Manifesto del partito comunista* avrebbe alcunché a che fare con il

³ [N.d.T.: K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972).]

messianismo giudaico, né la brama filosofica di Descartes per conseguire una certezza scientifica assoluta sostituirebbe la certezza religiosa della salvezza, né infine l'idea dell'uguaglianza di tutti dinanzi alla legge secolarizzerebbe la fede nell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, ecc.

In tutti questi esempi relativi a una asserita secolarizzazione di rappresentazioni religiose, la successione storica fattuale non potrebbe essere rappresentata come l'imporsi di una sostanza estranea alla propria origine. L'identità della sostanza espropriata ed estraniata nelle sue metamorfosi storiche sarebbe però il primo e più importante criterio per legittimare il discorso della secolarizzazione, accanto alla legittimità della proprietà primaria e dell'unilateralità del sottrarsi. Infatti, il valore di spiegazione storico della categoria di secolarizzazione sarebbe essenzialmente vincolato alla conservazione di un momento sostanziale. Questa esigenza di provare una sostanza che si imponga, oppure anche soltanto di dimostrare alcune costanti nel corso progressivo di un movimento storico si trova tuttavia in un notevole contrasto con il rifiuto dell'Autore di qualsiasi ontologia sostanzialistica della storia. La *pointe* della sua critica consiste infatti proprio nel non considerare la storia come «sostanza della tradizione» e nel riconoscere che la determinazione di pretese costanti implicherebbe una rinuncia alla conoscenza. Mentre la coscienza storica dell'Autore rifiuta una tradizione sostanziale e i tratti fondamentali che permarrebbero sempre uguali e inalterati, ma al tempo stesso la eleva al rango di segno caratterizzante della secolarizzazione dimostrabile, l'Autore stesso addossa al suo avversario un onere della prova che egli stesso reputa irrealizzabile.

Infatti, ciò che si lascerebbe dimostrare nel corso del processo che va dalle forme fenomeniche religiose a quelle secolari, non sarebbe affatto una sostanza identica, ma un sistema funzionale composto da *posti* (*Stellen*) che possono sempre essere occupati *ex novo*, rioccupati e che devono essere *ex novo* sostanzati.

L'Autore esclude dalla sua critica soltanto poche istanze, solo quelle in cui egli crede di riconoscere un'autentica secolarizzazione. In questo senso le *Confessioni* di Rousseau sarebbero, in base al modello di Agostino, una «reale secolarizzazione del giudizio divino trascendente in un giudizio autoriflessivo letterario». All'obiezione che le confessioni di Rousseau sono più una parodia delle confessioni agostiniane che una vera e propria secolarizzazione, l'Autore risponde che "proprio" il carattere parodistico sarebbe la possibile conseguenza di una autentica secolarizzazione.

Ma anche se entro certi limiti si può essere d'accordo con la sua critica dell'ontologia storica sostanziale, chi potrebbe negare che l'eredità di una tradizione dall'efficacia così potente (e quale tradizione, in confronto alle autorità politiche, entro la nostra storia occidentale lungo due secoli, è rimasta più ricca di efficacia e più stabile del cristianesimo istituzionalizzato?) codetermini anche tutti gli inizi relativamente nuovi? Il fatto che l'idea di progresso abbia soltanto un significato regionale e una provenienza parziale, cioè dalla sfera delle scoperte scientifiche e delle controversie estetiche e letterarie del XVII secolo, e non tocchi il problema circa il senso o il corso della storia come tale e nella sua totalità, è talmente inverosimile quanto l'affermazione che la razionalità e l'autonomia dell'uomo dell'epoca moderna sarebbero sem-

plicemente originarie e autosufficienti. Un'epoca potrebbe essere autonoma solamente se incominciasse, come dal nulla, con se stessa e non entro e contro una tradizione storica. Il problema della legittimità della modernità, osserva ancora l'Autore, deriva sia dalla pretesa di questa epoca di realizzare (e di poter realizzare) una rottura radicale con qualsiasi tradizione, sia dalla discrepanza fra questa pretesa e la realtà della storia, che non è mai in grado di incominciare in forma completamente nuova. Ma la differenza decisiva risiederebbe nel seguente problema e cioè: «se io posso dire che la modernità debba essere concepita come *risultato* dell'età, del tutto condizionata in senso teologico, che l'ha preceduta, anche nel vincolo della contraddizione e dell'autoaffermazione con la predatità di ciò contro cui essa si solleva – oppure se posso dire che la modernità sia soltanto una *metamorfosi* della sostanza teologica appunto del Medioevo e quindi non dissimile dal *derivato* afferrabile con il titolo di *secolarismo*, nel complesso quindi un' *eresia cristiana*». L'ultima modalità non è stata affermata né dalla spiritualizzazione speculativa hegeliana della tradizione cristiana, né dall'interpretazione socialista del Nuovo Testamento proposta da Saint-Simon, né dall'antiteismo di Proudhon, né dagli studi di Troeltsch sul *Significato del protestantesimo per la nascita del mondo moderno*, né da *Il dramma dell'umanismo ateo* di H. de Lubac, né da noi, quando abbiamo tematizzato le implicazioni teologiche della filosofia della storia e dell'intera metafisica postcristiana. Infatti anche la nostra tesi non vuole dire nulla di più e nulla di meno che la profezia veterotestamentaria e l'escatologia cristiana hanno creato un orizzonte di formulazione di problemi e un clima spirituale – in

riferimento alla filosofia della storia: un orizzonte del futuro e di un compimento futuro –, che ha *reso possibile* il concetto moderno di storia e la fede mondana nel progresso. Ci siamo infatti chiesti: da dove viene questo grandioso impulso all'attività "creatrice" che spinge l'Occidente cristiano a estendere la sua civilizzazione a tutta la terra e a sottomettere popoli stranieri, convertendoli al cristianesimo?

Certamente non è stata la cultura pagana, ma quella cristiana che ha prodotto questa trasformazione. L'ideale della scienza moderna di dominare la natura e l'idea del progresso non sono emersi né nel mondo classico né nell'Oriente, ma soltanto nell'Occidente. Ma che cosa ci ha posto in grado di rifare il mondo a immagine dell'uomo? Forse che la fede di essere stati creati a immagine di Dio creatore, la speranza in un futuro regno di *Dio* e il comandamento cristiano di annunciare il Vangelo a tutti i popoli per la loro salvezza si sono tradotti nella pretesa secolare di trasformare il mondo in uno migliore a immagine dell'uomo e di redimere i popoli primitivi?⁴

Con queste domande chiudevamo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ma non avevamo in alcun modo affermato che il mondo moderno non sarebbe altro che un'eresia cristiana. La possibilità e la probabilità che la moderna e mondana fede nel progresso abbia premesse risalenti al concetto di storia della salvezza, non è un'«oscurità gratuita» che cerca «responsabilità quanto più possibile distanti da questo disagio

⁴ [N.d.T.: K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 271.]

avvertito nel presente». E non è in alcun modo sorprendente «che tutto possa derivare dalla secolarizzazione» cioè cose molto differenti tra loro, contrapposte e contrarie.

Per l'Autore è decisivo stabilire se l'attesa della fine sia «produttrice di trascendenza» o «produttrice di immanenza».

Non c'è alcun punto d'appoggio per una ricollocazione dell'escatologia nell'idea del progresso. La differenza *formale* decisiva è questa: l'escatologia parla di un evento che irrompe nella storia, che la trascende e ne è eterogeneo. L'idea del progresso estrapola invece nel futuro in base a una struttura immanente alla storia e compresente in ciascun presente.

Da dove trae l'Autore l'idea che il progresso sia “immanente” alla storia? Nella storiografia greca essa non è né immanente né trascendente alla storia, ma assume senz'altro entrambi gli aspetti nella filosofia della storia condizionata dalla teologia della storia. La possibile trasformazione o anche il possibile rimaneggiamento dell'escatologia nello schema del progresso non contraddice la differenza fra produttore di immanenza e di trascendenza. Infatti, cos'altro dovrebbe significare “secolarizzazione” se non appunto la possibilità di mondanizzare un senso originariamente trascendente in uno immanente e dunque di estraniare il suo senso originario? L'elemento comune per essenza all'aspettativa finale immanente e trascendente è il fatto che entrambe vivono in generale nella speranza, pensando la storia in vista di un fine che le soddisfi, il quale si trova, come tale, nel futuro. Il poscritto a

Weltgeschichte und Heilsgeschehen discute perciò il diverso significato che il vivere nella speranza nel futuro assume per i Greci e per i cristiani.

Una prova indiretta della condizionatezza cristiano-teologica anche dell'epoca moderna è il fatto che prima del cristianesimo si siano o non si siano potute verificare determinate rappresentazioni, idee, pensieri e parole moderni in riferimento al mondo della natura, agli uomini e alla loro storia. L'Autore rinvia anche (p. 262) al fatto che per esempio l'antropologia moderna si sarebbe articolata ampiamente sulla rappresentazione teologica di Dio come soggetto assoluto e dell'uomo come immagine di Dio e, di conseguenza, assegnerebbe all'uomo una forza creatrice analoga a Dio. Anche l'ateismo esistenziale di Sartre non può fare a meno di determinare la libertà dell'uomo come una creazione dal nulla. Non potrebbe essere stato un semplice caso, se la filosofia greca non ha inventato alcuna filosofia della storia e della libertà e gli storici greci hanno pensato in forma completamente differente la natura umana e quella della storia rispetto ai metafisici postcristiani. L'evento che chiamiamo cristianesimo non costituisce un'epoca fra le altre, ma l'epoca decisiva che ci separa dall'antichità.

Solo visti a partire dalla prospettiva anticristiana di Nietzsche, antichità e cristianesimo si avvicinano nuovamente come società fondate religiosamente del mondo antico. La filosofia moderna "rappresenta" non solo ampiamente la funzione della teologia, anche e proprio là dove si riconosce in stridente contraddizione con essa, ma è anche, dalla prova razionale di Dio di Descartes fino a quella speculativa di Hegel, ancora teologia filosofica. Anche l'"autonomia" dell'«autoaffermazione umana», della cui umanità si

può tranquillamente dubitare, anche se non viene interpretata teologicamente come mancanza di grazia e abbandono di Dio, non è affatto autonomia originaria, ma l'esito ancora incompiuto di una lunga e complicata emancipazione dai vincoli religiosi, dai concetti ontologici e dalle ipoteche teologiche. Analogamente, l'"assolutismo teologico" non è così facilmente la semplice alterità dell'autoaffermazione dell'uomo, che già dai tempi di Comte, Feuerbach e Marx ha da parte sua assunto il ruolo e il posto dell'assoluto, sebbene non più come *Deus creatus* e immagine di Dio.

Dopo aver elaborato fino in fondo la complicata forma di pensiero e di scrittura dell'Autore, giunge spontanea la domanda: perché questa applicazione a meditazioni acute, dalla formazione storica così vasta e dagli spunti polemici contro lo schema della secolarizzazione, se la critica di questa categoria illegittima tocca alla fine in modo strettissimo ciò che essa combatte pur facendolo in forma differenziata? Si può concordare con l'Autore solo quando egli definisce l'idea di progresso, rapportata alla totalità di un movimento storico significativo, un tentativo di rendere giustizia a una domanda che era rimasta per così dire abbandonata e insoddisfatta, dopo che la teologia l'aveva posta in forma quasi virulenta.

L'idea di progresso come una delle possibili risposte alla domanda circa il tutto della storia fu coinvolta nella funzione di coscienza dell'escatologia già storicizzata. Essa fu pertanto rivendicata per produrre un chiarimento che chiedeva troppo alla propria razionalità⁵.

⁵ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., p. 35.

Ma dubitiamo che l'idea del progresso «presa per sé» sia sorta in forma «completamente indipendente» dal contenuto rappresentativo teologico dell'escatologia, proprio perché la «totalità non più possibile» della storia appartiene in modo così necessario alla pretesa delle filosofie della storia postcristiane, come d'altra parte la costruzione della storia della salvezza verso un fine escatologico appartiene alla teologia della storia. Molto felicemente, l'Autore dice

La disponibilità ad accogliere una tale (teologica) ipoteca sulla domanda già posta, e a estinguerla come proprio impegno, determina ampiamente la storia spirituale dell'età moderna [...]. Ma ciò che è effettivamente avvenuto nel processo interpretato come secolarizzazione non è una *trasposizione* di un contenuto autenticamente teologico nel suo secolare autoestranamento, ma un *rimaneggiamento* di posizioni di risposte divenute vacanti, che non si lasciano eliminare in riferimento alle domande ad esse corrispondenti oppure al cui reclutamento critico [...] mancano i presupposti e il coraggio di ammettere la loro insufficienza⁶.

Anche il cristianesimo stesso si trova agli inizi sotto una paragonabile «pressione problematica» di formulazioni di domande a esso estranee.

La recezione cristiana dell'antichità e la cosiddetta secolarizzazione moderna del cristianesimo sono strutturalmente e funzionalmente fenomeni storici in larga misura analoghi: il cristianesimo patristico

⁶ Ivi, pp. 42 sgg.

fa la sua comparsa nel ruolo della filosofia antica; la filosofia moderna rappresenta ampiamente la funzione della teologia. Non sempre le domande precedono le risposte: c'è la spontanea [...] "produzione originaria" delle grandi [...] affermazioni del tipo dell'aspettativa escatologica della prossimità, della dottrina della creazione e di quella del peccato originale, che nell'affievolirsi della loro credibilità e della loro validità [...] lasciano dietro a sé domande altrettanto grandi, alle quali arriverà poi una nuova risposta, se e poiché non si riesce a decostruire criticamente la domanda stessa e ad eseguire amputazioni nel sistema del chiarimento del mondo⁷.

Il concetto giuridico della secolarizzazione, dal quale l'Autore parte e soltanto al quale può essere regolarmente assegnata legittimità o illegittimità, ha un determinato e delimitato regno, poiché si riferisce a rapporti di proprietà che possono essere dimostrati. In senso traslato, applicato alle epoche storiche, non ci può essere alcun discorso vero e proprio di legittimità o di illegittimità, dal momento che nella storia delle rappresentazioni, delle idee e dei pensieri esso si estende in forma *così* ampia come lo è la forza di appropriarsi e di alterare una effettiva consistenza della tradizione. Gli esiti di volta in volta prodotti da una tale appropriazione alterante non si lasciano calcolare positivamente o negativamente in ragione di una autentica proprietà. L'Autore non coglie il fatto che nella storia, in quella politica come in qualsiasi altra, gli esiti che non sono mai stati conclusi costituiscono sempre qualcosa di diverso rispetto a quello che

⁷ Ivi, p. 43.

erano negli intenti e nelle aspettative dei creatori di una nuova epoca. I parti della vita storica sono tutti “illegittimi”. E la provenienza molteplicemente condizionata e ampiamente ramificata di un fenomeno storico può essere “verificata” tanto poco quanto può essere stabilito con sicurezza se il presunto padre di un bambino è quello effettivamente reale.

Traduzione dal tedesco di Renato Cristin

[1987]

NOTA ALLA CONTROVERSIA
SULLA SECOLARIZZAZIONE¹

Gianni Carchia

C'è qualcosa di paradossale nella collocazione che il confronto con Blumenberg, costituito dalla recensione del 1968 a *Die Legitimität der Neuzeit* e dalla secca replica contenuta nel terzo capitolo di *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, prima parte dell'edizione rifatta della *Legitimität*, sembra assegnare al pensiero di Karl Löwith. Löwith, il grande accanito avversario dello storicismo relativistico, sembra obbligato questa volta a vestire i panni proprio del suo accusato. Com'è noto, il nucleo della obiezione mossa a Löwith da Blumenberg consiste nell'affermazione secondo cui, facendo involontariamente propria l'eredità dello hegelismo², Löwith nella sua singolare critica storiografica della filosofia della storia finirebbe con l'adottare un punto di vista sostanzialistico, mutuato inavvertita-

¹ [N.d.R.: Testo originariamente apparso su «Aut Aut», 222 (1987), pp. 67-70.]

² Cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, p. 35.

mente dalla stessa filosofia della storia che condanna, e per questo incapace di interpretare la radicale discontinuità storica del processo innescato dal mondo moderno al quale il concetto di secolarizzazione adoperato da Löwith sottrae autonomia e dunque “legittimità”.

Rifacendosi alla celebre distinzione elaborata da Cassirer fra il concetto di sostanza e quello di funzione, distinzione che è un po' la chiave di volta di quel vero e proprio trattato di metodo che è la nuova prima parte dell'edizione 1974 della *Legitimität*, Blumenberg nega qualunque validità ermeneutica al concetto di secolarizzazione. Anche a prescindere da qualunque considerazione critico-ideologica circa l'uso comunque apologetico che il linguaggio teologico realizza del concetto di secolarizzazione, sia che la accetti come nella teologia della crisi, sia che la respinga come nel tradizionalismo, comunque trovandovi la conferma del proprio orizzonte privilegiato, è l'impiego stesso del concetto che secondo Blumenberg va messo in radicale discussione: la sua genericità, il suo “essenzialismo” impediscono di cogliere le differenze ovvero, in questo caso, la svolta radicale che si è introdotta nel mondo moderno con l'idea dell’“autoaffermazione umana”.

Ora, io ritengo che il teorema della secolarizzazione sia un caso particolare di sostanzialismo storico, nella misura in cui il successo teorico viene fatto dipendere dalla dimostrazione dell'esistenza di costanti nella storia, all'incirca allo stesso modo in cui ciò avviene contemporaneamente nella *Toposforschung*. Questa anticipazione su ciò che la conoscenza deve realizzare e su ciò attraverso cui essa può realizzarlo mi sembra problematica. Le costanti portano a termi-

ne un processo teorico che, date condizioni diverse, forse è necessario continuare ancora a investigare³.

Alcuni anni fa, riferendosi a questa disputa, all'apparenza così inconciliabile data la radicalità del dissidio metodologico affermato da Blumenberg, un filosofo acuto come Odo Marquard ha fatto osservare che la discussione fra i due è stata in realtà un contrasto sui mezzi, non sullo scopo delle loro filosofie. Comune a entrambe le posizioni sarebbe, infatti, l'orizzonte naturalistico come sfondo e come mèta del pensiero; diversa sarebbe solo la strategia di attacco al nemico rappresentato, comunque, dallo storicismo. Scriveva Marquard a proposito delle posizioni di Blumenberg sul mito (di lì a poco riepilogate in *Arbeit am Mythos* del 1979) in un passo che val la pena di citare per intero:

In realtà si possono osservare somiglianze di posizione [...] fra Löwith e Blumenberg. La loro controversia sulla secolarizzazione sembra essere stata messa in scena esclusivamente per celare come essi siano concordi nel loro fronte comune contro la tradizione dogmatica di provenienza biblica, nonché nel loro sospetto contro la filosofia della storia. Comune a entrambi [...] è soprattutto il loro stato di disperazione; solo, essi attualizzano questa disperazione o scepsti in forma diversa: Löwith – richiamandosi contro i dogmatici alla natura – in forma depressa ovvero stoica; Blumenberg – richiamandosi contro i dogmatici al mito – in forma euforica ovvero epicurea⁴.

³ Ivi, p. 37.

⁴ O. Marquard, *Mythos und Dogma*, in M. Fuhrmann, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971, p. 530.

Accogliendo questo suggerimento di Marquard, è possibile in effetti considerare il dibattito fra Löwith e Blumenberg come l'espressione di una serie di variazioni in seno al naturalismo. Ciò, tuttavia, solo a patto di ammettere, contro l'irenismo di Marquard, che la disputa metodologica su sostanza e funzione ovvero su continuità e discontinuità dell'esperienza storica, cela in realtà un atteggiamento opposto proprio in riferimento a quel polo naturale che attira entrambi i sostenitori dell'utopia anti-storica.

A ben guardare, ciò che emerge è il fatto che a essere segnato dall'impronta della storia, a essere inserito ancora in una trama in fondo storico-filosofica è proprio il pensiero di Blumenberg. Il suo è, infatti, un naturalismo dimidiato che reca integralmente il segno storico dei caratteri costitutivi dell'epoca moderna: esso si pone come prosecuzione e intensificazione di quella linea di pensiero che dall'esaltazione umanistico-rinascimentale dell'*homo artifex* arriva fino alla rivendicazione illuministica del progresso che viene preso in parola e non già letto come immanentizzazione di una fede escatologica. C'è in più di un punto una sorprendente affinità fra la posizione di Blumenberg e l'antropologia materialistica, ricca di umori e movenze illuministiche, del giovane Marx, alla cui dissertazione su Democrito ed Epicuro vien fatto con frequenza riferimento.

Se si muove da una concezione che intenda la storia come progresso, allora l'attesa teologica degli eventi finali che arriveranno dall'esterno – anche se fossero stati ancora speranze – appare come ostacolo di quelle disposizioni e di quelle attività che

possono garantire all'uomo la realizzazione delle sue possibilità e dei suoi bisogni⁵.

La prospettiva di Blumenberg crede alla promessa, all'affermazione di discontinuità dell'epoca moderna ma proprio così, fatalmente, il suo naturalismo si tinge di un segno storico preciso: esso è l'esaltazione prometeica dell'inventività umana contro il peso della tradizione e del dogma. Il naturalismo di Blumenberg è un naturalismo radicalmente antropologico, che riduce la natura all'uomo e che proprio in questo modo, mentre lotta contro il pregiudizio teologico, finisce col cadere nell'illusione di una prospettiva che è tanto più integralmente storica, quanto più si presenta coi caratteri della novità e dell'assoluta discontinuità. A Carl Schmitt, il quale nella *Politische Theologie II* del 1970 gli aveva mosso il rimprovero di anti-storicità, accusandolo di aver confuso il concetto di "legittimità", che è integralmente storico perché basato sulla tradizione, con quello di "legalità" della *Neuzeit*⁶, Blumenberg ha risposto non a caso rivendicando la peculiare storicità delle sue categorie: «la legittimità dell'epoca moderna, quale è da me intesa, è una categoria storica. Proprio per questo la razionalità dell'epoca è concepita come autoaffermazione, non già come concessione a sé dei pieni poteri»⁷.

⁵ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, cit., p. 40.

⁶ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende van der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, pp. 109 sgg.

⁷ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, cit., p. 112.

Il naturalismo di Blumenberg è, dunque, un paradossale naturalismo storico, un naturalismo che per questo, in forza del suo segno storico, potremmo definire “artificiale”. In questo naturalismo dimidiato, al posto delle costanti storiche, al posto della storia come «smisurato giudizio analitico», secondo l’espressione di Adorno, subentrano costanti antropologiche che ritornano, con funzione mutata, nelle differenti epoche storiche. Il naturalismo antropologico di Blumenberg, a differenza di quello cosmico löwithiano, non trova scandalo nella storia solo perché ne fa lo sfondo, in certa misura neutro, di investimenti problematici volta a volta diversi, determinati e guidati, però, tutti da un’immagine dell’uomo quale è quella che la modernità ha forgiato.

Discende da qui l’astrattezza e talora la schematicità, prossime ai caratteri di ogni filosofia della cultura di discendenza neo-kantiana, con cui procede Blumenberg. La costante non è più la storia, sono i problemi dell’uomo, visti a partire dal suo “tipo” moderno. Da questo punto di vista, ci si potrebbe chiedere perché mai Blumenberg consideri vaga e indeterminata una prospettiva da lui definita sostanzialistica come quella della secolarizzazione, quando poi egli stesso fa un uso disinvolto di macrocategorie, parlando ad esempio della modernità come di un secondo compiuto «superamento della gnosi» dopo il primo superamento – fallito – di Agostino⁸. Il fatto è che in Blumenberg queste grandi determinazioni storiche finiscono con l’assumere, nella loro riplasmazione funzionalistica, la valenza leggera, e forse anche superficiale, di metafore organizzate tutte intorno a

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 144, 146-157.

un'unica sostanza, che è quella dell'autoaffermazione dell'uomo della *Neuzeit*.

Il naturalismo antropologico di Blumenberg che rifiuta come storicismo dogmatico la categoria di secolarizzazione è esso stesso, a sua volta, vittima del pregiudizio storico che lo porta a elevare quasi alla dignità di un tipo metafisico l'uomo dell'autoaffermazione borghese. Autentico naturalismo sembra allora, piuttosto, quello che sa tenere la distanza dall'umano e dalle sue usurpazioni, il naturalismo löwithiano che ha imparato a non sottovalutare l'illusione storica, ben sapendo quanto il suo segno sia profondo e insidioso e ricavando da questa consapevolezza la distanza che lo sospende e lo trascende. Allo schematismo classificatorio che discende in Blumenberg dall'eredità della filosofia di Cassirer, schematismo che vorrebbe ridurre la storia allo scenario dove categorie atemporali – quelle del soggetto antropologico borghese – recitano le loro vicende, Löwith ha risposto osservando che la storia, se non vuole essere intesa come questa scena asettica e vuota, quasi una forma a priori, non può essere che secolarizzazione, storia di nascite illegittime, da quando con l'epoca cristiano-borghese è stato rotto il vincolo con la natura intesa come cosmo e l'uomo ha cominciato la sua incerta e rischiosa avventura sulla via dell'autoaffermazione. «I figli storicamente legittimi sono sempre quelli illegittimi»⁹.

⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1950), in *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Metzler, Stuttgart 1983, p. 279.

[1990]

QUANTO È MODERNA L'ETÀ MODERNA?¹

Reinhart Koselleck

C'è un'esperienza che ogni storico è costretto a fare nell'esercizio della sua professione: al di là delle nuove acquisizioni dovute a singole ricerche su singoli oggetti, vi sono solo poche conoscenze che non siano già state enunciate o formulate in precedenza. La scienza storica costruisce in ogni tempo un campo di esperienza e di sapere condivisi, che poi richiede continuamente di essere ripensato e rimesso in discussione. Così, i progressi nella ricerca storica, più comunemente di quanto accada per le altre scienze, riconducono in continuazione a conoscenze che devono essere di volta in volta riformulate, ma che non diventano per questo necessariamente nuove. Sorge

¹ [N.d.T.: Il presente testo è la versione abbreviata del ringraziamento pronunciato in occasione del conferimento a Koselleck dello *Historikerpreis* del 1989 da parte dello *Historisches Kolleg* di Monaco di Baviera. Con il titolo *Wie neu ist die Neuzeit?* è stato pubblicato nella «Historische Zeitschrift», 251 (1990), 1, pp. 539-554].

da qui la mia domanda: quanto è davvero nuova l'età moderna?

Per rispondervi, procederò in due tappe. Dapprima vorrei ricordare *il fatto che* l'età moderna è una novità: la dimostrazione sarà semplice, perché nessuno potrebbe metterlo in dubbio. In un secondo momento, vorrei domandarmi invece *quanto* sia nuova la nostra età moderna. In questo caso, la risposta non sarà semplice e ci condurrà a difficoltà che ci procuriamo da soli nel momento in cui ci confrontiamo, in qualità di storici, con la formazione dei concetti.

I.

Quindi, innanzitutto: che l'età moderna sia nuova lo dice già il concetto stesso². Se diamo un'occhiata ai manuali e ai libri scolastici, ne abbiamo notizia a ogni paragrafo. Da una parte sta il monaco che ha attaccato – o inchiodato? – novantuno tesi alla porta di una chiesa di Wittenberg per contestare l'ammini-

² [N.d.T.: Vale la pena informare sin da subito il lettore della particolarità linguistica che attraversa l'intero articolo. Per indicare quella che in italiano viene designata come età moderna, il tedesco si serve del termine *Neuzeit*, che è a sua volta composto dall'aggettivo *neu* (nuovo) e dal sostantivo *Zeit* (tempo; epoca). L'autore distingue inoltre tra *neue Zeit*, in cui i due termini compaiono separati, *neueste Zeit*, in cui l'aggettivo è al grado superlativo, e la contrazione nell'unico sostantivo *Neuzeit*. Cercando per quanto possibile una mediazione tra l'esigenza di presentare un testo perspicuo al lettore italiano e quella di rispettare le numerose elaborazioni storico-linguistico-concettuali di cui la terminologia tedesca dà occasione all'autore, ho tradotto *neue Zeit* con "epoca nuova", *neueste Zeit* con "epoca nuovissima" e *Neuzeit* con "modernità"].

strazione finanziaria delle indulgenze per mano della Chiesa. Dall'altra, colti bibliofili e umanisti, che sprofondano con brama di nuovo sapere in antichi testi, li editano, criticano e commentano. Di qua appare un uomo che si inventa la stampa per facilitare le letture che tutti vanno cercando; di là un audace navigatore, ben conscio della propria missione, che scopre accidentalmente l'America, e subito dopo un altro che, circumnavigando vittoriosamente la terra, ne dimostra la sfericità. Infine, ecco un astronomo – o un astrologo – che trasforma quella stessa sfera in una stella ruotante intorno al sole. Quelle che intorno al 1500 irrupero nello spazio dell'esperienza tradizionale sono davvero novità inaudite.

Se continuiamo a sfogliare i nostri manuali, si mostrano anche le cosiddette conseguenze. La Chiesa va in frantumi, sorgono le confessioni, proliferano le sette, e nessun appello alla tolleranza può evitare che in una reciproca persecuzione, chiamata guerra civile religiosa, i morti si accumulino e si ammassino in ecatombi. Oltreoceano, mentre i navigatori cristiani si danno la caccia l'un l'altro per sottrarsi il bottino, sorgono imperi coloniali di ampiezza mondiale. Il globo viene dominato dall'Europa in misura sempre maggiore, le ricchezze vengono accumulate e sistematicamente moltiplicate. Da noi, parallelamente a tutto questo, si sviluppa e prospera il sapere nelle scienze dell'uomo. In primo luogo, sorgono le nuove scienze della natura, matematicamente fondate, che danno una spiegazione teorica della natura e che insegnano sempre più a dominarla praticamente. Contemporaneamente, la politica, l'arte della guerra e infine anche l'economia si trasformano in scienze empiriche guidate da un metodo per accrescere la loro

efficacia. Promotore e beneficiario di tutto questo è lo Stato moderno, e, al contempo, la nuova società civile, che viene determinandosi non senza tensione verso lo Stato stesso.

Nel XVIII secolo, tutti i risultati di cui sopra appartengono ormai a uno spazio di esperienza consolidato e, ancora di più, alla scienza del governo. Era diventato possibile enciclopedizzarli. Ed è quindi considerando a posteriori il periodo di crescita iniziato intorno al 1500 che, lentamente, ma con pieno successo, si è imposto il concetto di una nuova epoca e di una nuova storia. Così, al tempo dell'Illuminismo ci si sapeva appartenenti a una nuova epoca, che era ben diversa dal cosiddetto medioevo e dalla cosiddetta antichità, verso i quali si era imparato a volgere indietro lo sguardo in modo critico e storicamente avvertito. L'“epoca nuova”, la “storia nuova” erano diventate conoscenze scolastiche.

Tuttavia, come sappiamo, non ci si è fermati qui. La nuova modernità diventava, per così dire, sempre più nuova, e giunti al 1787 leggiamo che «quasi tutta l'Europa ha assunto una forma completamente diversa [...] e nel continente è apparso quasi un nuovo genere di uomini»³. Alla vigilia della Rivoluzione francese, la quale, secondo le aspettative dei suoi attori e autori, avrebbe dovuto finalmente produrre un'epoca veramente nuova e quindi anche un nuovo calendario – ebbene, alla vigilia di questa rivoluzione, l'“epoca nuova” era già stata integrata da una “epoca nuovissima”. Tale formazione del concetto di

³ H.M.G. Köster, v. *Historie*, in *Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, 23 Bde., Fischer, Frankfurt a. M. 1778-1804, Bd. 12, p. 657.

un'epoca nuovissima è da tenere in massima considerazione come sintomo di una nuova esperienza del tempo. In effetti, adesso, intorno al 1770, la novità era che non ci si considerasse più alla fine di un periodo da definire retrospettivamente – come in precedenza era stato con il medioevo –, ma piuttosto all'inizio di un periodo nuovo, e che questa consapevolezza fosse immediatamente risolta in un concetto. Il futuro era dischiuso, e l'autonoma umanità, quantomeno letterariamente e intellettualmente autodeterminatasi, si accingeva a dominarlo progressivamente o, come si prese a dire proprio allora, a fare la storia.

L'epoca nuovissima, una volta sorta dall'epoca nuova, diventava progressivamente iterativa. Ci troviamo così, per stare ai manuali, nell'età delle rivoluzioni, della Rivoluzione francese e di quella industriale. Cambiava al contempo anche lo status della storia moderna tra il 1500 circa e il 1800: essa venne relativizzata, ridotta a storia recente, un comparativo che non si riferiva più solo a un confronto con il medioevo, ma ormai piuttosto a quello con la vera e propria modernità. Lo stesso concetto di modernità nella sua forma concisa⁴, che oggi è per noi così usuale, emerge all'improvviso solo nel XIX secolo. Le prime attestazioni risalgono al periodo della rivoluzione di luglio del 1830, quando divenne chiaro che la rivoluzione non sarebbe mai giunta a un compimento. E in effetti, da quel momento, la nostra epoca ha dato luogo a mutamenti la cui misura e la cui intensità nessuno avrebbe potuto prevedere tra coloro che, alla so-

⁴ [N.d.T.: L'autore si riferisce alla contrazione dell'espressione tedesca *neue Zeit* (epoca nuova) in un'unica parola: *Neuzeit* (modernità)].

glia del 1800, gettavano lo sguardo nel futuro ormai dischiuso e aperto.

Lasciate che vi nomini alcune parole chiave, che fanno luce sull'esperienza che stiamo considerando. Innanzitutto, è necessario citare l'accelerazione che, operando di generazione in generazione – ma persino entro i termini di ogni singola generazione –, ha trasformato e continua a trasformare il nostro mondo e la nostra vita quotidiana. Dal XVIII secolo, molti dei nostri dati empirici possono essere inseriti in curve temporali esponenziali che testimoniano di un mutamento accelerato. Da quel momento, la popolazione mondiale raddoppia a intervalli sempre più brevi, tanto che diventa possibile calcolare approssimativamente un limite per l'abitabilità della terra. La velocità dei trasporti per terra, per acqua, e ancor più per via aerea, è così aumentata, e i traffici si sono così intensificati, che i ritardi che si verificano ovunque fanno apparire improbabile – o almeno irrazionale – un'ulteriore accelerazione. L'ingegneria delle telecomunicazioni ha gettato sul globo una rete comunicativa tale che i tempi di trasmissione tra evento e informazione si avvicinano allo zero, laddove prima essi richiedevano giorni, settimane, mesi o anni. Nelle arti, a partire dal secolo scorso, le ondate delle avanguardie modernizzatrici si sono continuamente fatte più frequenti, cosicché oggi ci troviamo di fronte a un pluralistico equilibrio. Si fanno nuovamente largo inevitabili ritorni al passato, forme d'arte neostoriciste e neorealiste.

Queste e altre simili constatazioni rinviano ai limiti dell'accelerazione, i quali hanno fatto a loro volta sorgere il seducente slogan della fine della modernità. Peraltro, se tale slogan ha senz'altro un intento

provocatorio, esso è solo relativamente fondato: la storia proseguirà nonostante tutti i post-costrutti. A ciò provvede già la sfida ecologica: per quanto possa mutare i nostri modelli di comportamento, essa non sarà risolta senza progressi scientifici. E se diamo ancora uno sguardo alla successione delle innovazioni scientifiche, a quelle fisiche, chimiche, nucleari, elettroniche e alle più recenti scoperte e innovazioni della biochimica, registriamo un'accelerazione anche in questo campo. Verosimilmente, nel corso dell'età moderna, la distanza tra la pura ricerca teorica e i suoi utilizzi tecnico-industriali, per quanto difficile da calcolare, si è parimenti accorciata. Se vogliamo davvero affrontare le conseguenze del mondo tecnico da noi stessi creato, tali processi, considerata la necessità in cui ci pone l'emergenza ecologica, non potranno in nessun caso interrompersi: la distruzione del mondo vivente, il consumo delle fonti energetiche saranno fermate – se mai potranno esserlo – solo con l'aiuto delle scienze. Così, per quanto il progresso venga oggi tenuto in discredito, non potremo farne a meno per avanzare verso le innovazioni che ci sono necessarie. In fondo, in questo ambito non dobbiamo solo aspettarci delle sorprese, ma ne abbiamo senz'altro bisogno: la nostra modernità non può fare a meno di essere innovativa.

Anche se non vorrei espormi al sospetto di pretendere che la storia possa mai essere concepita integralmente, o addirittura che si possa scrivere una storia totale, devo aggiungere ancora tre parole chiave. Esse rimandano a trasformazioni politiche e socio-economiche che non devono essere interpretate, in una linearità progressiva, come ugualmente dense di tragedie e gravide di catastrofi. A partire dalle Rivoluzioni

americana e francese, tutte le entità politiche sono costrette a democratizzarsi. Inaudito sino al XVIII secolo, il postulato della libertà e dell'uguaglianza di diritti di tutti gli uomini, quali che siano state e siano le circostanze della sua affermazione, costringe ogni organizzazione politica a trovare una legittimazione. Rimane così un marchio comune del nostro mondo tutto vicendevolmente integrato di essere il mondo di tutti gli uomini. In tale pacchetto è compreso naturalmente anche il postulato dell'emancipazione, che dal 1770 circa si estende a sempre più sfere della vita: ceti, classi, popoli, Stati, persino costumi e religioni, razze e generi, naturalmente sempre la gioventù e prossimamente magari anche gli anziani, nuovo raggruppamento anagrafico in via di emancipazione. Il postulato dell'emancipazione, della liberazione da ogni controllo esteriore, rafforza così senza dubbio la pluralizzazione e la regionalizzazione del nostro mondo: da tutto ciò dobbiamo attenderci gravi conflitti, e i compromessi saranno necessari.

Entrambe queste tendenze alla democratizzazione e all'emancipazione, che a tratti si escludono l'un l'altra, sono sostenute sia dal sistema economico capitalistico-industriale che dalla sua replica socialista – risultata finora scarsamente efficace. Senza questo sistema economico non si possono capire né l'aumento del benessere, né la crescita su scala globale delle sperequazioni tra ricchezza e povertà. Infine, questo stesso sistema industriale fondato sulla scienza e sulla tecnica sta dando origine a un potenziale di distruzione che cresce infinitamente e che rende possibile all'umanità, ovviamente intesa non come soggetto autonomo, ma come oggetto dell'agire politico, di annientarsi nel volgere di una notte. In questo caso,

prevenire la catastrofe è e rimane un compito della politica, della politica del futuro. Mi fermo qui.

In un primo momento dovevamo provare – o piuttosto richiamare alla memoria – la semplice asserzione che la modernità è stata, è e sarà sempre nuova. Negli ultimi cinquecento anni il patrimonio di esperienza degli uomini è cambiato, dapprima lentamente, poi, negli ultimi due secoli, sempre più velocemente, e, anche oggi, esso continua a essere sottoposto a un'enorme spinta al cambiamento.

II.

Vengo quindi alla questione vera e propria: quanto è nuova l'età moderna? Per rispondere a tale domanda presenterò tre argomenti: uno breve, di tipo semantico, che relativizza l'epoca nuova. In secondo luogo, un argomento più lungo di tipo prognostico, che la relativizza ancora di più, e per terzo un breve argomento di tipo storico, che invece la riscatta.

Lasciate quindi che richiami dapprima l'attenzione su una constatazione linguistica tanto semplice quanto irritante. L'espressione "epoca nuova" si è insinuata nell'uso comune con un'enfasi facilmente comprensibile dopo tutto quanto abbiamo detto. Tuttavia, tale espressione o formazione concettuale veicola una specifica confusione: essa implica infatti, in modo più linguisticamente suggestivo che logicamente conseguente, che il cosiddetto medioevo e la cosiddetta antichità non abbiano conosciuto novità. Ma questo è evidentemente un errore prospettico: esso risulta dalla difficoltà di ogni auto-collocazione temporale. Bisogna quindi ricordare che tutti gli ac-

cadimenti storici, in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo si manifestino, risultano nuovi per coloro che vi prendono parte e vi sono implicati. Quando Cesare attraversò il suo famoso Rubicone, fece un passo verso l'ignoto: la guerra civile che ne seguì celava in sé vittoria e sconfitta – in tutti e due i casi una novità, senza contare tutte le nuove sofferenze che con essa si scatenavano. O, con un altro esempio: l'arco rampante dell'architettura gotica, il mulino a vento e l'orologio meccanico costituirono altrettante novità quando furono scoperti nel cosiddetto medioevo; furono innovazioni tali da mutare la vita economica, sociale e spirituale. La categoria storica del nuovo e della novità è quindi monopolizzata dalla cosiddetta modernità in un modo che è psicologicamente comprensibile ma teoreticamente illegittimo: dobbiamo rifiutare l'enfasi che essa porta con sé.

Se accettiamo questa considerazione terminologica, ne segue un fatto: che la denominazione delle nostre epoche – antichità, medioevo e modernità – sia quantomeno infelice, se non addirittura ingannevole. Innumerevoli complessi di avvenimenti si sottraggono senza sforzo a qualsiasi periodizzazione e a qualsiasi suddivisione epocale noi costruiamo per loro a posteriori. E quasi tutti gli storici ci assicurano che le storie di cui narrano sono state ogni volta uniche e incommensurabili – ovvero ogni volta nuove –, indipendentemente dall'epoca in cui noi le collochiamo. Allorché reclamiamo la novità solo per noi, noi storici dell'epoca nuova dovremmo allora essere prudenti, o perlomeno tenere gli occhi ben aperti.

Tutto questo mi conduce al secondo argomento di tipo prognostico: la categoria di novità, che sul piano del succedersi degli avvenimenti è attuale in ogni tem-

po, dev'essere essa stessa relativizzata. Come recita un bel proverbio: "se non rifaremo nuove esperienze, ne faremo delle vecchie"⁵. La storia non è solo ogni volta unica, ma anche sempre ripetitiva; di certo, questo carattere non riguarda il succedersi degli eventi, nei quali essa conserva l'unicità irripetibile della sua complessità e della sua casualità, ma vale piuttosto per le sue strutture, che rendono possibili gli eventi stessi. Così, ad esempio, chiunque sia venuto in treno alla cerimonia odierna si sarà orientato seguendo l'orario dei treni, il quale promette di fornire la regolare ricorrenza dei convogli di giorno in giorno. Da parte sua, l'orario stesso può però essere rispettato solo se il budget stabilito *ex novo* di anno in anno dalle Ferrovie federali viene ripetuto nelle sue linee fondamentali, così da consentire a tale istituzione di far circolare i treni. Questa osservazione vale per tutti gli ambiti della vita: il diritto è diritto solo se la sua applicazione si ripete e se esso stesso è ripetibile; ogni produzione economica poggia i piedi sulla ripetibilità delle condizioni produttive; ogni linguaggio, affinché una singola espressione possa essere comprensibile, viene ripetuto ogni volta che viene parlato. Ovunque si guardi, ogni episodio, ogni accadimento, ogni azione è fondata su paradigmi strutturali che devono ripetersi affinché si possano in genere verificare degli eventi. Tutto ciò è testimoniato dalle previsioni.

Permettetemi allora un esperimento mentale collegato alla Rivoluzione Francese. Dopotutto, il bicentenario non è ancora terminato; anzi, siamo chiamati a celebrarlo proprio ora. Se la Rivoluzione fosse stata

⁵ K. Simrock, *Die deutschen Sprichwörter*, [Brönner], Frankfurt a. M. 1846, rist. [Harenberg], Dortmund 1978, p. 97.

così nuova ed eccezionale come garantivano molti dei suoi contemporanei, allora non sarebbe stato in nessun modo possibile predirla. Ciò che è assolutamente nuovo non può essere previsto. Se però essa è stata prevista, allora devono esservi manifestati processi calcolabili a partire dalla storia precedente e da essa derivabili: ed è proprio questo ciò che è successo. Vi furono infatti numerose previsioni che annunciarono con sorprendente precisione la struttura della futura rivoluzione, e che, ancor più significativamente, misero in luce l'intrinseca unità degli eventi a venire. Ma, evidentemente, una simile previsione poté essere formulata solo perché nel futuro si verificano possibilità che sono state allestite nel passato o che vi si sono già presentate una volta – in altre parole, solo perché la storia si ripete anche per quanto riguarda la struttura in cui si susseguono gli eventi. Con questo non intendo che essa si ripeta nella complessità dei singoli eventi, che rimangono unici proprio quanto le persone in essi coinvolte, quanto piuttosto nei suoi paradigmi potenziali, che possono invece, pur senza necessità, ripresentarsi.

Nel 1772, Diderot, noto curatore dell'*Encyclopedie*, scrisse che occorreva solo l'occasione propizia per rovesciare il sistema di potere vigente. Così, sotto il dispotismo,

il popolo, esasperato dalle lunghe sofferenze, non perderà l'occasione di riprendersi i propri diritti. Tuttavia, non avendo un piano né uno scopo, esso piomba in un attimo dalla schiavitù all'anarchia, mentre in mezzo alla confusione generale risuona un unico grido: "Libertà". Ma come assicurarsi il prezioso bene? Nessuno lo sa. E così, in men che

non si dica, il popolo è spaccato in diversi partiti, sospinto ed eccitato verso interessi tra loro contrastanti [...]. Nel giro di poco tempo rimangono solo due partiti; essi si distinguono per i loro nomi, che, chiunque vi sia dietro, non possono che essere due: “Realisti” e “Antirealisti”. È giunto il momento delle grandi scosse, dei complotti e delle congiure [...]. Il Realismo serve solo da pretesto, proprio come l’Antirealismo: entrambi sono maschere dell’ambizione e dell’avidità. Le conseguenze non sono difficili da prevedere.

Ci vuole allora solo un uomo, e il momento opportuno, perché si verifichi un evento del tutto inaspettato. Questa la previsione della rivoluzione a venire come guerra civile, la quale, per Diderot, non riserverà sorprese: essa viene terminata da un nuovo principe, dal nuovo signore. Così egli rappresentò in forma letteraria il contratto di sottomissione: cito da un dialogo inscenato in un presente che annuncia il futuro. L’uomo nuovo parla agli uomini che credevano ancora di essere tutto: “Voi non siete niente” – e loro rispondono: “Noi non siamo niente”. Lui a loro: “Io sono il signore” – e loro come un sol uomo: “Voi siete il signore”. Ancora lui a loro: “Queste sono le condizioni sotto le quali sono pronto a sottomettervi”; e loro: “Le accettiamo”. Come proseguirà la rivoluzione? Non si sa. *Quelle sera la suite de cette révolution? On l’ignore*⁶.

⁶ L’avvincente storia di questo testo è stata raccontata da H. Dieckmann, *Le contributions de Diderot à la “Correspondence Littéraire” et à l’“Histoire des deux Indes”*, «Revue d’Histoire littéraire de la France», 51 (1951), pp. 417-440, dove si leggono

Si tratta di un caso classico di previsione fondata sulle condizioni esistenti, che muove da una proposizione del tipo “se – allora” e che fa i propri calcoli a partire da realtà del passato che, nelle loro strutture fondamentali, possono ripetersi nel futuro. Tra l’altro, detto qui per inciso, la questione su che cosa succeda quando un popolo in schiavitù giunge improvvisamente alla libertà non dovrebbe suonarci peregrina, proprio oggi che essa si ripropone nuovamente. In ogni caso, se Diderot, nella sua previsione di una guerra civile, si è spinto sino al pronostico di una situazione in cui fosse possibile un Napoleone, egli lo formulò anche e in primo luogo come un avvertimento: allo scopo di evitare il pericolo imminente che stava prevedendo. A questo proposito, per quanto brevemente, non posso fare a meno di aggiungere qualcosa.

L’atto di sottomissione che Diderot rappresentò in forma letteraria e che – come noi oggi possiamo dire – doveva concludere bonapartisticamente la guerra civile, viene recitato al passato nel testo, come se il nuovo signore fosse già apparso: citandolo al presente, mi sono quindi reso colpevole di una falsificazione, che può però essere subito chiarita grazie a Horst Fuhrmann. Nominalmente, il testo fa infatti riferimento a Gustavo III di Svezia, nipote di Federico il Grande. Il 19 agosto 1772, questo re, contro

anche l’edizione parallela della prima – più lunga – redazione, tratta dalla corrispondenza di Grimm, che si trova a Stoccolma, e la versione breve, ridotta alle sue proposizioni sistematiche da G.Th.F. Reynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, vol. II, [La Haye], Den Haag 1774, pp. 282 sgg. Qui si cita dall’edizione di Genf 1781, vol. 4, pp. 488 sgg., il cui testo ricorre in parte alla prima edizione riprodotta da Grimm.

il parere del suo zio di Prussia, aveva esautorato gli stati svedesi al fine di imporsi come principe illuminato con un colpo di stato – operazione del resto non priva di successo. Il fatto mandò in estasi Voltaire, che si lasciò subito andare a una lettera di felicitazioni. Diderot reagì altrimenti: erano proprio i principi illuminati – e in particolar modo il re di Prussia – che, avendo preventivamente impedito ai loro sudditi di divenire cittadini maturi e indipendenti, suscitavano il loro odio. Per questo motivo, egli colse l'occasione del colpo di stato in Svezia per mettere su carta un testo che intitolò “Fantasticherie in occasione della rivoluzione di Svezia”⁷. Esso parlava della Svezia intendendo però il futuro della Francia; Diderot, costretto all'anonimato per tutelarsi, confidò le sue fantasticherie all'amico barone Grimm, il quale a sua volta le incluse subito nella propria corrispondenza – ovvero in quel *corpus* che, inviato in gran copia tra corti europee e circoli intellettuali, doveva produrre in segreto una opinione pubblica illuminata. Diderot fece buon uso dell'occasione che gli si presentava: espose infatti gli eventi svedesi in modo tale da offrire ai lettori la sua previsione storicamente fondata. Così, che si tratti della Svezia, il testo lo lascia intendere solo di sfuggita: in Svezia del resto il popolo non si era sollevato, né si era avuta una guerra civile aperta; inoltre, il nome del re non viene citato, e i nomignoli dei partiti degli Stati, i cappelli e i berretti, che si facevano sostenere reciprocamente da tangenti russe e francesi – una prassi che Gustavo III riuscì a impedire con il suo colpo di stato –, neppure vengono men-

⁷ *Rêveries à l'occasion de la Révolution de Suède*. Cfr. H. Dieckmann, *Le contributions de Diderot*, cit., p. 430.

zionati. Infine, in Svezia, l'uomo nuovo previsto da Diderot era già re prima del colpo di stato.

Si può ben dire che i dati empirici non sono per nulla corretti: in breve, le “Fantasticherie” erano un *camouflage* che permetteva a Diderot di rendere pubblico il suo ammonimento contro un potenziale futuro Napoleone. In fondo, la falsificazione per cui ho tradotto in un presente annunciante il futuro la forma passata del testo non è servita ad altro che a smascherare il travestimento – ovvero a leggere lo scritto così come lo avrebbero compreso gli avveduti lettori francesi. Del resto, lo stesso barone Grimm intese benissimo la manipolazione operata da Diderot e non mancò di biasimarla nel suo commento. Secondo la sua corrispondenza segreta, in cui commentò lo scritto, ci troveremmo infatti dinnanzi a “teorie politiche a priori”, a partire dalle quali Diderot avrebbe tratto conclusioni di principio sul futuro: secondo lui, il lettore sarebbe stato meglio servito con un rapporto a posteriori sugli eventi storici, *des événements historiques a posteriori*⁸. Egli pretendeva con questo che gli eventi svedesi gli fossero raccontati sulla base di cause del tutto particolari nella loro singolarità: secondo Grimm, un evento politico non si dà mai due volte nello stesso modo, e un principio che sia vero una volta sola non può davvero essere un principio.

Noi per conto nostro non possiamo che ringraziare il barone Grimm per il suo chiarimento: esso ci mostra che anche a proposito della relazione tra una storia degli eventi, ogni volta unica e nuova, e la storia ripetibile delle sue condizioni di possibilità strutturali non può essere detto niente di nuovo.

⁸ Ivi, p. 434.

Con tutto questo, si pone però per noi la questione di come Diderot sia pervenuto a una previsione tanto esatta, la quale, secondo la sua propria teoria, era fondata sulla ripetibilità delle storie possibili. Osserviamo la sua figura: come moralista, egli ha auspicato e, con i suoi scritti, contribuito a provocare la rivoluzione in Francia come forse nessun altro illuminista, giungendo sino alla giustificazione del regicidio. Come scettico, allo stesso tempo, egli si è però sempre domandato se, in nome della felicità di una generazione futura, valesse la pena sacrificare quella della presente ai casi di una rivoluzione. Come ironista, egli ha infine compreso come mediare i suoi principi morali con la sua scepsti di storico. A questo proposito disponiamo di un ottimo lavoro di Ruth Groh⁹.

Tuttavia, nessuna spiegazione biografica è sufficiente per dar conto delle possibilità prognostiche di cui egli riuscì ad avvalersi: esse risiedevano nel suo sapere di storico. Naturalmente, l'esempio di Cromwell, di appena un secolo prima, gettava ancora la sua ombra sul futuro: agli eroi della Rivoluzione francese riusciva difficile sfuggire al rimprovero di dirigersi verso una dittatura di stampo cromwelliano. Essi, infatti, agghindandola di motivazioni morali, negavano costantemente la violenza che erano ormai costretti a esercitare: quella stessa violenza fu raccolta senza esitazioni da Napoleone. Potremmo dire che Diderot riuscì a prevedere tutto questo grazie alla sua esperienza storicamente mediata.

La sua esperienza storicamente mediata poteva tuttavia risalire ben al di là di Cromwell: in primo luo-

⁹ R. Groh, *Ironie und Moral im Werk Diderots*, Fink, München 1984.

go essa si alimentava di Tacito, di cui, ancora in età avanzata, aveva commentato l'opera rigo per rigo. In essa, come annotò, egli aveva trovato piccoli e grandi parallelismi "riguardo a quanto ci annuncia il presente e a quanto dobbiamo sperare o temere dal futuro"¹⁰. Lo stesso Diderot, che non si perdonerà mai di aver ottenuto la libertà dalla prigionia di Vincennes, scrivendo una lettera di sottomissione al presidente della polizia di Parigi si paragonava a Seneca sotto la tirannia di Nerone. Non solo: egli scrisse una casistica della resistenza contro la tirannide che ci emoziona ancora oggi. Da Tacito apprese innanzitutto come doveva apparire la dialettica di una guerra civile; poi, sopra ogni altra cosa, che il potere corrompe, e quindi che, così come aveva mostrato il primo secolo dopo Cristo, neppure la più mite dittatura offre protezione contro il rinnovarsi della guerra civile: fu proprio tale conoscenza di una realtà unica e passata ciò che gli consentì di calcolare con buona approssimazione le possibilità strutturalmente ripetibili nel futuro. Tanto invocò la rivoluzione dal punto di vista morale, quanto fu capace di prevederne i pericoli: i lettori francesi avranno certamente compreso l'ammonimento contenuto nella sua opera a proposito dell'avvento di un dittatore – senza tuttavia che, *ça va sans dire*, tale ammonimento potesse cambiare il corso della Rivoluzione francese. La Rivoluzione aveva consumato in dieci anni lo spazio di libertà politica guadagnato dai rivoluzionari: non ci meravigliamo che questa stupefacente previsione possa ancora oggi – o oggi di nuovo – suscitare la nostra angoscia.

¹⁰ Qui citato da D. Diderot, *Briefe 1742-1781*, ausgewählt und hrsg. von H. Hinterhäuser, [Insel], Frankfurt a. M. 1984, p. 461.

Non era dunque una conoscenza storica qualsiasi quella che, derivata dall'irripetibile interpretazione letteraria della storia romana di Tacito e poi di nuovo letterariamente elaborata da Diderot, fu estesa a un futuro allora ancora nuovo e insondato per avvertire del pericolo di una minacciosa dittatura. Si trattava invece della storia stessa, che realizzava anche sotto le nuove condizioni del XVIII secolo possibilità già presentatesi una volta, che riproduceva eventi analoghi a quelli della storia antica, ovvero che, in breve, si ripeteva nelle sue strutture. La prognosi di Diderot, contro le sue stesse intenzioni, non rimase una provocazione letteraria: essa si compì realmente – e io concludo con la sua realizzazione il mio argomento di tipo storico.

Gli argomenti addotti sinora potrebbero dare l'impressione che la storia sia nuova solamente per quanto riguarda la successione degli eventi – il che è senz'altro corretto –, e che essa, allo stesso tempo, si ripeta nelle sue strutture – la qual cosa anche è senz'altro corretta. Tuttavia, la storia si produce sempre ulteriormente, perché anche le strutture cambiano nel tempo: è quindi in funzione di come cambiano le strutture stesse che le epoche possono essere classificate come distinte nella sequenza temporale. Tutto ciò fu avvertito già dai contemporanei della Rivoluzione francese nel momento in cui, non senza evidenze empiriche, ma in fondo del tutto disarmati, tentarono di applicare al corso della Rivoluzione la tradizionale teoria dell'anaciclosi. Non provava del resto il tragitto dalla monarchia assoluta all'aristocratica assemblea degli stati generali, alla democrazia dei giacobini e poi di nuovo all'aristocrazia del Direttorio, con tutte le varie forme di decadenza – non provava tutto questo che si doveva sfociare di nuovo nel dispotismo? E certamen-

te, la storia parve ripetersi, ma la novità, percepita dai testimoni, risiedeva nell'immane accelerazione con la quale tale processo si dispiegava davanti ai loro occhi. Ciò che Polibio, con la sua astratta teoria, aveva previsto per nove generazioni e ciò che la Rivoluzione inglese aveva impiegato venti anni per realizzare, sembrava ora compiersi in un decennio, o, come si esprime Rebmann nel 1805 in un necrologio per il calendario rivoluzionario appena abolito: «Questo calendario ha visto in uno spazio di tempo di pochi anni tutto ciò che prima del suo avvento è accaduto solo in venti secoli; ed è morto infine... di infarto, mentre i medici ne profetizzavano il dissanguamento»¹¹.

Notiamolo: secondo l'unanime percezione dei testimoni contemporanei, è stata l'accelerazione dei processi politici che ha inaugurato la nostra modernità, ben prima che la rivoluzione tecnico-industriale mettesse in moto le accelerazioni nella normale vita quotidiana. Questo significa che anche le dottrine politiche tradizionali e gli schemi di esperienza storici fanno ingresso in un nuovo ordine aggregativo, sono sottoposti a un mutamento strutturale: ciò che presumibilmente contraddistingue la modernità è il fatto che un tale mutamento strutturale possa essere immediatamente avvertito.

Che cosa ne consegue per la storia in generale? La storia non ha a che fare solo con gli eventi, ma anche – i filologi mi perdoneranno il lapsus – con gli strati¹². Essa racchiude infatti numerosi strati, tra loro

¹¹ A.G.F. Rebmann, *Der revolutionäre Kalender (1805)*, «Insel-Almanach auf das Jahr 1966», pp. 80-85: 82.

¹² [N.d.T.: La battuta sui filologi è dovuta a un gioco di parole intraducibile – e volutamente errato da un punto di vista etimologico – tra *Geschichte* (storia) e *Schicht* (strato)].

distinguibili, che, nelle loro trasformazioni, mutano di volta in volta più lentamente o più rapidamente, ma in ogni caso a una diversa velocità. Noi, in effetti, siamo appena diventati testimoni ocular-televisivi di un rapido e improvviso mutamento in tutta l'Europa dell'Est: eppure, le strutture socio-economiche la cui insufficienza ha causato e suscitato questo velocissimo cambiamento, sono ben lungi dal mutare – o in ogni caso non lo fanno con la velocità politicamente necessaria.

Noi storici dobbiamo quindi imparare a distinguere tra diversi strati, alcuni dei quali possono mutare rapidamente, altri che si trasformano solo lentamente, e altri infine che hanno una durata più lunga e che celano in sé possibilità di ripetizione. In questo modo, diviene possibile anche definire da capo le epoche che soddisfano i requisiti dell'epoca nuova, senza che le altre, le quali sono parte della nostra storia comune, debbano esserne escluse come totalmente aliene. Per sapere quanto è nuova l'età moderna, dobbiamo sapere quanti strati della storia passata sono racchiusi nel nostro presente: forse più di quanti ne riusciamo a percepire immediatamente. Ma stabilirlo è evidentemente un compito della riflessione storica, la quale non può trovare i propri risultati in anticipo nelle fonti. Come disse una volta il nostro testimone principale Diderot: «la gioventù ama i fatti e gli eventi, la vecchiaia le riflessioni»¹³. Se questa affermazione è vera, allora uno storico deve essere – sempre e allo stesso tempo – vecchio e giovane: una professione paradossale, non c'è dubbio.

¹³ Così Diderot nel 1778 a Mr. Naigeon durante la preparazione della sua ultima opera su Claudio, Nerone e Seneca. Cfr. D. Diderot, *Briefe*, cit., p. 461.

Riepilogo

L'intervento tratta in primo luogo in modo descrittivo il mutamento delle forme di esperienza nello spazio di tempo che va dal 1500 sino a oggi. Viene quindi illustrata la caratteristica dell'accelerazione per il periodo che inizia dal 1800 circa. Nella seconda parte viene relativizzato il concetto di "epoca nuova". Gli eventi sono sempre nuovi, mentre le strutture si ripetono malgrado le suddivisioni in epoche. Questa tesi viene giustificata riportando una previsione esatta sulla Rivoluzione francese. Infine, si ravvisa un criterio distintivo della nostra propria modernità nell'accelerazione delle trasformazioni strutturali: esse stesse diventano un evento.

Traduzione dal tedesco di Guglielmo Califano

[2007]

LA SECOLARIZZAZIONE E I SUOI LIMITI.
TRA TEOLOGIA POLITICA E POSITIVISMO
GIURIDICO¹

Jean-Claude Monod

Se la secolarizzazione è un processo, occorre allora poter porre la questione della sua fine, del suo compimento: che cosa sarebbe una secolarizzazione compiuta? Che cosa sarebbe una società completamente secolarizzata? La questione ha il suo rovescio pratico: *bisogna porre dei limiti alla secolarizzazione?* Questo problema costituisce lo sfondo di alcuni dei maggiori dibattiti della filosofia del XX secolo, come vorrei mostrare attraverso l'esempio della discussione tra Kelsen e Schmitt, tra positivismo giuridico e teologia politica.

Vorrei, però, prima citare alcuni problemi di carat-

¹ [N.d.T.: Il testo *La sécularisation et ses limites : Entre théologie politique et positivisme juridique* è contenuto nel volume M. Foessel, J.-F. Kervégan, M. Revault d'Allones (éds), *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS Éditions, Paris 2007, pp. 155-168. Nel seguito, i riferimenti bibliografici indicati in nota da Monod saranno resi, ove possibile, nelle edizioni italiane esistenti, a cui si rimanda anche per le relative traduzioni].

tere generale legati alla nozione di secolarizzazione, o del “processo di secolarizzazione”, di come è diventato uno degli strumenti usuali d’interpretazione della storia occidentale e, in particolare, della modernità. In effetti, se parliamo di un “processo di secolarizzazione”, siamo portati a pensare che questo segua una certa progressione che lo obbliga a una “logica dello sviluppo”, e che, probabilmente, esso abbia conosciuto delle tappe o delle fasi. E, supponendo che questo processo sia ancora in corso, sorge la domanda seguente: in quale fase siamo? Occorre spingere più avanti il processo, considerando che non siamo ancora “abbastanza” secolarizzati?

Diversi autori (citati nel sottotitolo di questo convegno *Modernità e secolarizzazione*) hanno effettivamente espresso la tendenza a periodizzare delle fasi successive nella storia occidentale o nella modernità – fasi che coincidono, in parte, con degli “stadi” più o meno avanzati della secolarizzazione. È il caso di Carl Schmitt, sul quale mi soffermerò prevalentemente; è ugualmente il caso, certo in altra maniera, di Karl Löwith, del quale dirò poche parole; è anche il caso di Leo Strauss (in particolare nel suo testo *The Three Waves of Modernity*²), del quale non dirò nulla.

Questi autori hanno tutti in comune una rappresentazione perlomeno inquieta e inquietante della secolarizzazione e della modernità, della modernità come secolarizzazione. Essi hanno ugualmente in comune l’immagine di un processo che sembra insieme

² L. Strauss, *The Three Waves of Modernity*, in Id., *Political Philosophy. Six Essays*, ed. by H. Giddin, Bobbs-Merrill, New York 1975, pp. 81-98, trad. fr. *Les trois vagues de la modernité*, «Cahiers philosophiques», 20 (1984), pp. 7-23.

logico, lineare e inesorabile, una sorta di “pendolo” fatale. *Rovesciano*, infine, una rappresentazione (prima) della secolarizzazione come categoria d’interpretazione della storia, elaborata nel grembo progressista: sulla scia dei Lumi, di Condorcet, della teoria dei tre stadi di August Comte, la secolarizzazione è infatti diventata, verso la fine del XIX secolo, quasi sinonimo di progresso. Ogni campo sociale era chiamato a liberarsi della sua “sottomissione” alla religione o alla tutela ecclesiastico-clericale, tappe di un “grande movimento” moderno quale lo presenta, ad esempio, Jules Ferry nel suo discorso sulla secolarizzazione dell’insegnamento del 1880: «cent’anni fa abbiamo secolarizzato il potere civile. Duecento anni fa, i più grandi spiriti del mondo, Descartes e Bacon, hanno secolarizzato il sapere umano, la filosofia. Noi, oggi, seguiamo questa tradizione: non facciamo che obbedire a questo grande movimento cominciato da molte centinaia di anni»³.

Quando identifichiamo secolarizzazione e modernità resta sullo sfondo una certa rappresentazione: un contrasto assai vago e intuitivo con il Medioevo quale epoca supposta essere “dominata” dalla Chiesa. La modernità come secolarizzazione è allora pensabile sia come un movimento di *proiezione* verso il quaggiù – il “mondo” di rappresentazioni e di schemi situati fino ad allora “al di là” della storia mondana –, sia come un movimento d’*emancipazione*, insieme generale e particolare, per il quale i differenti campi della vita sociale si emancipano poco a poco dalla tutela ecclesiale o dall’eteronomia religiosa, e questo

³ J. Ferry, *Discorso del 23 dicembre 1880*, in Id., *Discours et opinions*, vol. IV, Armand Colin, Paris 1896, p. 124.

processo trascina la società tutt'intera, i costumi ecc. Il primo schema è di origine hegeliana, sviluppato da Löwith; il secondo schema ha molteplici nuclei e, nel senso in cui emana da "una parola d'ordine" di emancipazione, ha costituito, come dice Blumenberg, un "valore-programma".

Queste parole d'ordine, queste rivendicazioni, questi programmi hanno avuto degli effetti; per ricomporli, Max Weber utilizza il concetto di *Eigen-gesetzlichkeit*, di autonomizzazione delle differenti sfere sociali⁴. In ogni campo, alcuni gruppi cominciano a rivendicare il diritto a non seguire altro che le norme "interne" al loro campo professionale, alla loro specialità, i valori o la "logica intrinseca" di questo spazio, e a non relegare le loro pratiche secondo dei valori imposti dall'esterno, dall'alto, dal "dominio" dell'eteronomia per eccellenza, ovvero la religione. L'economia, ad esempio, si emancipa dagli interdetti cristiani che pesano, in particolare, sull'usura, e fa valere la sua "logica" propria, la sua razionalità (una certa massimizzazione del profitto); questa propria razionalità entra in tensione aperta con una certa etica cristiana medievale della fraternità e della vanità delle azioni nel mondo, una valorizzazione della povertà e dell'ascesi. Allo stesso modo, nel campo dell'arte, un numero crescente d'individui rifiutano a poco a poco di sottoporre le loro pratiche alle prescrizioni etico-religiose, e chiedono che le loro opere siano eseguite liberamente, giudicate a partire da soli criteri estetici. E ancora, il diritto si distacca progressivamente dalle visioni religiose della pena come espiazione, del

⁴ M. Weber, *Sociologia delle religioni*, trad. it. P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1982, vol. II, pp. 312-312 sgg.

crimine come espressione del peccato, della giustizia come prova e segno del giudizio di Dio... Ogni volta, Weber richiama una distinzione o una parola d'ordine che simboleggia questa rivendicazione d'autonomia, a volte in una modalità triviale: "gli affari sono affari" per l'economia, "l'arte per l'arte" per la sfera estetica, e "in guerra come in guerra" per l'arte militare. Per il diritto pubblico bisogna forse evocare il motto di Alberico Gentili, spesso citato da Carl Schmitt: «*Silete, theologi, in munere alieno!* (silenzio, teologi, tra le mura straniere)»⁵.

Tutti questi processi hanno avuto il loro proprio ritmo, la loro storia, che non è necessariamente "sincrona" a quello di un altro settore che ha potuto e può sempre conoscere degli avanzamenti e degli arretramenti, dei colpi d'arresto, delle nuove configurazioni... Questi processi sono portati o contrapposti da gruppi sociali antagonisti. Bisogna diffidare, come ha sempre sottolineato Weber, della tendenza naturale a ipostatizzare i concetti: l'avvertimento vale anche per la secolarizzazione, per la quale rischiamo di costituire un meta-soggetto storico. La "secolarizzazione" seguirebbe una sorta di marcia trionfale, di progresso inarrestabile, o apparirebbe, al contrario, come una specie di fatalità, di spinta minacciante ma irresistibile, in alcune interpretazioni antimoderniste e apocalittiche.

È questo un sentimento che si prova alla lettura di Schmitt, di Löwith e persino di Strauss, forse marcato, almeno per gli ultimi due, dalla rappresentazione

⁵ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europeum»*, postfazione e trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2006, p. 135.

heideggeriana del “destino” occidentale, della storia dell’essere come “declino”.

Progresso o declino, le rappresentazioni della modernità come secolarizzazione hanno spesso dei forti accenti evoluzionistici e necessitaristi, che richiamano il lato negativo dei filosofi della storia del XIX secolo. Bisogna perciò rigettare o rifiutare ogni rappresentazione in “fasi” della secolarizzazione? Ritengo di no e mi pare che si possa individuare una sorta di sviluppo tipico-ideale della secolarizzazione. Mi ispirerò qui liberamente al modo di procedere weberiano: a partire da un insieme di dati storici, possiamo costruire degli schemi che sono deliberatamente delle semplificazioni, ma che permettono di stabilire certe “regole” del divenire, certe “logiche di sviluppo”, certi ordini di successione, certe correlazioni: una forma sociale e una struttura sociale non si sviluppano anarchicamente.

Per schematizzare lo stesso schema, mi sembra dunque che i processi di secolarizzazione, nei differenti campi, hanno (avuto) la tendenza a seguire due grandi fasi, corrispondenti d'altronde ai due sensi della nozione osservata precedentemente – quelle che ho chiamato retrospettivamente la secolarizzazione-transfert e la secolarizzazione-liquidazione⁶. Il primo aspetto (il trasferimento) partecipa, paradossalmente, di una logica d’emancipazione, d’autonomizzazione nei confronti della tutela della Chiesa o dell’eteronomia religiosa. Vorrei perlomeno proporre questa tesi: un settore sociale o un’istanza particolare, se deve emanciparsi da una tutela religiosa, ecclesiale

⁶ Mi permetto di rinviare al mio *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris 2002.

o teologica, va tendenzialmente a prendere a prestito dalla religione, dalla Chiesa e dalla teologia le loro armi, va a trasferire all'istanza interessata dei tratti sacralizzanti, degli attributi teologici, delle proprietà ecclesiali. Detto altrimenti, *l'autonomizzazione di fronte alla religione passa per un trasferimento della sacralità*. Ma proprio questo trasferimento può dar luogo a una insoddisfazione: una seconda fase spinge non soltanto all'emancipazione dalla religione, ma anche all'emancipazione da queste forze di sostituzione, di sacralizzazione di un'istanza secolare (culto della Chiesa, religione dell'umanità, ovvero l'arte), in sintesi, da tutte le "religioni di sostituzione", come dice Nietzsche, e persino da tutte le tracce secolarizzate delle rappresentazioni religiose nelle forme del pensiero secolare. Questo movimento di radicalizzazione, che fa passare dalla critica della religione (del cristianesimo essenzialmente) alla critica delle religioni di sostituzione e alla caccia del "cristianesimo latente" fino ai pensieri apparentemente più anticristiani, è stato straordinariamente illustrato nella sequenza filosofica documentata da Löwith: *Da Hegel a Nietzsche*. Ma possiamo dire che queste fasi "lavorano" sull'evoluzione dei diversi settori sociali?

Si prenda l'esempio dell'arte: essa è stata a lungo incastrata o incastonata nella vita religiosa, legata alle sue attività e ai rituali; è lì probabilmente che ha la sua origine (se si pensa all'arte preistorica parietale). Weber ritiene così che gli "stili" estetici sono stati originariamente legati ad attività rituali o a codici religiosi che impongono una "stereotipizzazione" dei passi di danza o delle rappresentazioni degli oggetti di culto, delle divinità, ecc. L'arte non esiste in numerose società, e in lunghi periodi della storia, se non

come arte religiosa; i grandi periodi dell'arte occidentale stessa sono stati a lungo delle evoluzioni e delle variazioni dell'arte cristiana (il gotico, il romanico, il barocco, ecc...). Ma la distinzione tra arte sacra e arte profana porta in germe l'autonomizzazione dell'arte rispetto alla Chiesa, di cui osserviamo una prima forte affermazione durante il Rinascimento: l'artista fa valere la sua personalità, la sua libertà di "vagabondare" piuttosto che di seguire delle prescrizioni troppo rigide, e persino la sua "sovranità" – tema di un famoso articolo di Kantorowicz, *La sovranità dell'artista*⁷. Kantorowicz mette in luce la traslazione del modello teologico del *pneumatikos*, dell'"uomo ispirato" dallo *pneuma*, il soffio divino, evocato da san Paolo, verso il papa, poi verso il re, poi verso l'artista: egli parla di una «secolarizzazione dello *pneuma* profetico in *ingenium*», questo "genio" creatore che fa dell'artista l'equivalente di un profeta o di un piccolo dio creatore. Queste metafore sono frequenti nel Rinascimento, almeno per gli artisti più "elevati". Si ha dunque qui un duplice processo di autonomizzazione e di transfert della sacralità, prolungatosi nel XIX secolo attraverso la "religione dell'arte", i maghi romantici,

⁷ E. Kantorowicz, *The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art*, in M. Meiss (ed.), *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York University Press, New York 1961, pp. 267-279, rist. in Id., *Selected Studies*, J.J. Augustin, New York 1965, pp. 352-365; Id., *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. fr. di L. Mayali, PUF, Paris 1984, pp. 31-57; Id., *La sovranità dell'artista tra Medioevo e Rinascimento*, trad. it. M. Balli, a cura di M. Ghelardi, Marsilio, Venezia 1995.

*il poeta come veggente, lo scrittore profeta*⁸, fino alle teorie delle avanguardie: l'artista guida verso una società futura nella quale, con Kandinskij (*Lo spirituale nell'arte*), egli sia re, sacerdote e profeta – i tre titoli del Cristo, e come lui portatore di ciò che Kandinskij chiama il “nuovo regno dello Spirito” annunciato dalla nuova pittura.

AmMESSO di avere qui a che fare con delle forme variegata e successive di secolarizzazione-transfert, la fase successiva, la “seconda spinta della secolarizzazione”, rappresenterebbe la liquidazione di questo prestito del sacro, un “disincanto dell'arte”, per riprendere il titolo di un'opera di Rainer Rochlitz⁹ su Benjamin. Brevemente: la riflessione di Benjamin sulla “perdita dell'aura” dell'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica è largamente una riflessione sulla secolarizzazione (dove incide d'altronde, in alcuni punti, un'influenza di Weber). La perdita dell'aura dell'opera d'arte è in effetti associata da Benjamin alla sua uscita dal dominio del sacro, per esempio dalla *cella* dove alcune statue della Vergine erano nascoste eccetto che nei periodi di festa religiosa. L'opera diventa accessibile a tutti e in tutti i tempi, riproducibile in migliaia di copie, e, avvicinandosi alle masse e al quotidiano, diviene un prodotto tra gli altri, producibile in serie (si pensi al nome che Andy Warhol aveva dato al suo atelier, *The Factory*, la fabbrica).

⁸ Si veda la serie di opere di P. Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain, Les Mages romantiques, Le Temps des prophètes*, in *Romantismes français*, vol. I, Gallimard, Paris 2003.

⁹ R. Rochlitz, *Le désenchantement de l'art : La philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard, Paris 1992.

In una seconda fase, dunque, una parte dell'arte moderna o contemporanea si auto-desacralizza, si prende gioco del suo proprio culto, del suo proprio gesto, con la promozione dell'oggetto qualunque (l'orinatoio), e raccomanda l'abolizione della separazione tra arte e non-arte, artista e profano, museo e quotidiano... Questo processo si ritrova nella teoria di una scomparsa dell'arte, che sarebbe ovunque (nel design, l'artistizzazione del quotidiano) e in nessun luogo.

Possiamo dire che questo racconto è eccessivamente lineare e semplificatore, che infatti l'arte è ancora viva e vegeta oggi, e vediamo quanto la "favola post-moderna" che ho appena raccontato non è probabilmente chiarificatrice se non a condizione di vedervi la schematizzazione di una linea di sviluppo, nella consapevolezza che si tratta di una ricostruzione schematica, che una molteplicità di esempi turba o contraddice parzialmente "questi stadi teoricamente costruiti", ecc.

Ma cosa ne è, a questo punto, non più della secolarizzazione dell'arte, ma della secolarizzazione dello Stato e del diritto politico? È ciò a cui vorrei dedicare un esame più approfondito di quello che ho appena inflitto all'arte. Mi avvarrò di Carl Schmitt, il quale ha tematizzato le due fasi o i due aspetti: con la teologia politica egli ha prestato attenzione al "transfert"; ma con la sua riflessione sulla depoliticizzazione e la morte dello Stato, egli ha previsto e temuto la "liquidazione".

Il primo aspetto associa l'autonomizzazione e il transfert: a partire dal XVI secolo, lo Stato si emancipa dalla tutela ecclesiale – se bisogna credere a Carl Schmitt – nel contesto delle guerre civili confessiona-

li¹⁰. La crisi dell'unità medievale della fede cristiana, della *Res publica christiana*, la divisione confessionale nata con il protestantesimo, provoca una serie di rotture e conflitti sanguinosi. Teologi di ogni sponda seminano scompiglio con delle dottrine come il diritto di resistenza al principe eretico o empio, ovvero con la dottrina del tirannicidio legittimo. La guerra civile confessionale, con la sua radicalità dovuta alla costituzione teologica del nemico in "nemico assoluto", rende necessaria la ricerca di un terreno neutrale, di un'istanza terza, capace d'imporre la "pace religiosa". La riconquista della pace civile passa per una certa "deteologizzazione", che sola può realizzare l'istanza non religiosa, l'istanza secolare, lo Stato. Questo Stato, allora, non deve più situarsi al di sopra della Chiesa (delle Chiese), al di sopra del o dei poteri spirituali, ma deve assorbirli in sé. Questa operazione si realizza simbolicamente e concettualmente con il *Leviatano* di Hobbes, che tiene in una mano la spada, nell'altra il pastorale. È questa la soluzione anglicana: lo Stato, il re, è alla testa della Chiesa nazionale. Allo stesso modo, in Francia, lo Stato assoluto proclama che la Chiesa è nello Stato, e non lo Stato nella Chiesa: è questa la "subordinazione assolutista" (secondo una formula di Gauchet), la soluzione gallicana.

Ora, nei due casi, e in effetti in tutte le monarchie assolute – dove si riconoscono i primi Stati moderni, vale a dire sovrani –, questo Stato moderno è innanzitutto pensato attraverso delle categorie teologiche: l'onnipotenza, la perpetuità, la sovranità assoluta. I regni assoluti "captano" a loro beneficio i predicati

¹⁰ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europeum»*, cit., pp. 163 sgg.

e gli schemi, le massime prima di allora applicate a Dio, al Cristo o al papa. Qualche esempio: il re è il rappresentante di Dio sulla terra, criticare la sua decisione equivale, dunque, a bestemmiare, come dichiara Giacomo I, è attentare al suo mistero – altra nozione assolutista: il mistero sacro dello Stato¹¹. Il re è come il Cristo, il suo corpo fisico può morire, il suo corpo mistico non muore mai: “il re è morto? Viva il re” (ovvero il re successivo): vi è *perpetuità* e *onnipresenza* dell’istituzione reale. Morire per il re, per il regno, per la nazione, è morire da martire e guadagnare a colpo sicuro il paradiso: come era un tempo il caso della morte per il papa, per Dio e per la Gerusalemme celeste¹².

Riprendo da Kantorowicz qualche campione di teologia politica, come potrei riprenderne anche altri da Carl Schmitt, seguiti con meno scrupolo e finezza storica: in particolare, tutto ciò che concerne il tema della decisione sovrana e del transfert teologico fa sì che la volontà del sovrano, egli stesso *lex animata*, legge vivente, sia immediatamente giusta – egli giudica senza essere giudicato, non può volere che il Bene¹³. Questo suo attributo segue la sovranità come

¹¹ Cfr. E. Kantorowicz, *Mystères de l'État : Un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen Âge)*, in Id., *Mourir pour la patrie et autres textes*, cit., pp. 75-103; Id., *I misteri dello Stato*, trad. it. D. Bovino, a cura di G. Solla, Marietti, Genova 2005.

¹² Id., *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, «The American Historical Review», 56 (1951), 3, pp. 472-492; Id., *Pro Patria Mori dans la pensée politique médiévale*, in Id., *Mourir pour la patrie et autres textes*, cit., pp. 105-141.

¹³ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-75.

la sua ombra, anche quand'essa sarà trasferita dal re al popolo: la volontà generale (del popolo sovrano) non può vagare, dice Rousseau, in una ripresa diretta dell'infallibilità del sovrano (pontefice ma anche re, e dell'"uomo ispirato" di san Paolo). Ecco dunque una figura essenzialmente mista, nata dalla secolarizzazione intesa come emancipazione e come transfert: lo Stato, la città dell'uomo, diventano divini, assoluti, l'istanza secolare per eccellenza proclama che essa non ha niente al di sopra di sé. Vi è poi una seconda fase che andrebbe fino alla *liquidazione* di questa creatura mista, divinizzata, ma forse transitoria? E non è forse in questa fase che noi viviamo, con l'integrazione delle nazioni nei dispositivi più vasti, con certi trasferimenti di sovranità, con l'abbandono della coscrizione, con la rivendicazione di sempre maggior libertà da parte dell'individuo e della società civile?

Cogliamo, in questo punto, l'inquietudine di Schmitt, cristallizzata sul Leviatano¹⁴, simbolo dello Stato, e sulla morte annunciata sin dall'inizio da Hobbes, che designa lo Stato Leviatano come "Dio mortale": questa è molto più di una metafora per Schmitt. Questa formula concentra la straordinaria dualità *in nuce* nello Stato Leviatano: assoluto, sovrano, sola autorità a poter creare il diritto positivo, che detiene insieme la spada e il pastorale; ma allo stesso tempo fondato sul contratto, effetto delle volontà individuali, effetto della legge naturale che comanda a ciascuno di autopreservarsi. Il Leviatano è dunque assolutamente slegato (assoluto) e assolutamente legato (nasce da un

¹⁴ Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.

contratto); esso si pone a garanzia della sicurezza e dell'unità di una società (civile) che non smetterà di svilupparsi e di emanciparsi da esso stesso. Abbiamo qui in germe un nuovo conflitto, o quantomeno delle nuove tensioni.

Cosa significherebbe qui completare il processo di secolarizzazione? Per Schmitt questo equivarrebbe alla morte del Leviatano, al declino dello Stato promesso da tutte le politiche progressiste che vogliono proseguire l'emancipazione umana, a "ucciderlo" (il liberalismo, il comunismo, l'anarchismo...). È la depoliticizzazione che dovrebbe consentire la realizzazione di un'umanità senza conflitto, senza divisione tra amici e nemici, tra popoli, post-politica, veramente secolarizzata, vale a dire libera di vivere nell'immanenza pura, di consacrarsi interamente ai suoi piaceri, alla felicità mondana, ecc. Un'umanità finalmente frivola e sbarazzatasi della serietà: serietà della politica, serietà della religione, vale a dire delle istanze suscettibili di domandare all'individuo di sacrificare la sua vita per esse¹⁵.

Tutti questi pensieri secolarizzanti attaccano, se non direttamente lo Stato, almeno l'assolutizzazione dello Stato sovrano e dello Stato-nazione, l'assolutismo del sovrano che pretende di elevarsi al di sopra della critica, al di sopra della condivisione del potere, al limite, al di sopra del diritto. In fondo, si tratta forse, anche in questo caso, di un effetto dell'autonomizzazione delle diverse sfere: i praticanti della sfe-

¹⁵ Questa rappresentazione dei fini del processo di secolarizzazione appare con una nettezza particolare in Id., *L'era delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del politico*, cit.

ra giuridica cominciano a far valere la loro “logica” propria, eventualmente contro lo Stato e il politico. E in questa prospettiva di autonomizzazione, di secolarizzazione più spinta, il sovrano personale appare come un elemento contemporaneamente arcaico, potenzialmente irrazionale, un “residuo” teologico che un pensiero veramente secolare del diritto dovrebbe forse dissolvere. Secolarizzare il diritto e la conoscenza del diritto, facendo accedere questa conoscenza a uno stadio scientifico obbiettivo, depoliticizzato; liberare il diritto dalla finzione della sovranità, residuo metafisico-teologico – era questo, in un certo senso, il programma del positivismo giuridico e del normativismo di Kelsen. Non è un caso, dunque, se proprio quest’ultimo sia uno dei bersagli privilegiati della prima *Teologia politica* di Carl Schmitt. Il problema della sovranità è una questione “sistemica”, un problema di posizionamento in un sistema e, al tempo stesso, in una gerarchia sistemica. Nella sua definizione classica, il sovrano è colui che non ha nessuno al di sopra di sé. È questo, dunque, il punto in cui la teoria politica, la teoria del diritto, conduce a un vuoto, a qualcosa che è il limite del sistema e il suo punto di potenziale disequilibrio.

Questo punto pone, quindi, un problema di costruzione per gli approcci altamente astratti e formalizzati che sono stati sviluppati agli inizi del XX secolo, sotto una duplice influenza logico-matematica e (neo)kantiana, innanzitutto per la teoria del diritto elaborata da Hans Kelsen. Lo sforzo in direzione di una teoria pura del diritto implica una comprensione del diritto come sistema di norme dotato della sua propria logica. Kelsen si appoggia sulla distinzione kantiana tra *Sein* e *Sollen*: l’“essere” è l’oggetto delle scienze della

natura, retto da leggi di causalità; al contrario, il diritto definisce un *Sollen*, un “dover-essere”, che Kelsen comprende come una “norma”. Una norma è qualcosa che deve imporsi ma che non s’impone necessariamente, nel senso di una necessità naturale-meccanica. Ritroviamo qui la distinzione terminologica tedesca tra *sollen* e *müssen*: il diritto «deve» regnare (tale è l’esigenza), ma può darsi il caso che questo non regni, la possibilità della trasgressione è inscritta nella sua stessa organizzazione, con la previsione e la fissazione di *sanzioni* e *limiti* (dire: “quest’uomo ‘deve’ essere punito” non equivale a dire “l’acqua deve bollire a 100 gradi”; l’analogia della “legge” è limitata).

Quando Kelsen distingue e delimita da un lato un approccio sociologico, dall’altro un approccio giuridico del concetto di Stato¹⁶, occorre interpretare questa distinzione: la sociologia è considerata come scienza dell’essere (e non del dover essere), come studio delle “leggi” (in particolare delle leggi statistiche) che reggono l’essere sociale, il vivere insieme (e dunque un po’ curiosamente per noi, che avremmo tendenza a recuperare la distinzione *Sein/Sollen* con la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, Kelsen situa la sociologia tra le scienze della natura); in questa prospettiva, lo Stato sarà approcciato come realtà amministrativa, esercito, organo di potere di certi gruppi sociali, ecc.

Diverso è il concetto giuridico di Stato, che considera soltanto la sua funzione in un sistema di norme. Questa teoria “pura” si vuole scientifica e indipendente da tutte le ideologie politiche, come da tutte

¹⁶ H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen 1922.

le interpretazioni morali che apprendono il diritto a partire da giudizi di valore determinati, subordinandoli a varie finalità. La teoria pura del diritto concepisce il diritto come una piramide logica, nella quale è possibile “dedurre” le norme a partire da una “norma fondamentale”. Osservare la “validità” di una norma giuridica non consiste, in questa prospettiva, nel domandarsi se essa sia conforme a tale o tale orientamento politico; essa consiste, piuttosto, nell’esaminare se non sia contraddittoria in rapporto ad altre norme, superiori (e *a fortiori* con la norma fondamentale). Questa teoria pura considera, dunque, soltanto la validità giuridica interna di un sistema di diritto positivo; essa non riferisce queste norme a una norma esterna, per esempio a un’idea del “diritto naturale”, che è, per Kelsen, una confusione, un prestito dalla scienza della natura e/o dalla teologia, per giudicare dall’esterno il sistema di norme giuridiche.

Ma cosa diventa lo *Stato* secondo questa prospettiva? Qual è il posto dell’entità “Stato” nel sistema giuridico? Kelsen lo definisce come il “punto di riferimento” ultimo. *Da un punto di vista giuridico*, lo Stato è all’interno del sistema giuridico sotto la forma della “norma fondamentale”, la norma “posta” a fondamento del sistema – vale a dire la Costituzione; lo Stato diviene “Stato di diritto” nel senso di Kelsen, *Rechtsstaat*, dotandosi di una Costituzione e limitandosi attraverso una Costituzione; giuridicamente lo Stato deve essere identificato con la Costituzione che fa di esso un *Rechtsstaat*; sociologicamente, certo, è anche un parlamento, un governo, un apparato di gestione degli affari pubblici; ma Kelsen separa il sociologico e il giuridico, dove lo Stato può essere

ricondotto a questa funzione di posizione di un fondamento normativo.

Occorre osservare che questa teoria pura, scientifica, è concepita esplicitamente in opposizione ai postulati metafisici e teologici che hanno troppo a lungo impedito, agli occhi di Kelsen, la formazione di una visione propriamente scientifica e “secolarizzata” del diritto.

Vi è, dunque, un sottotesto teologico-politico alla teoria pura del diritto che, se vogliamo, prepara il confronto con Schmitt in maniera molto affascinante. In effetti, in un articolo del 1922, intitolato *Gott und Staat*¹⁷, Kelsen constatava, come fa Schmitt nella *Teologia politica*, l'esistenza storica di un'analogia strutturale tra Dio e lo Stato o il sovrano, il re, una corrispondenza tra l'onnipotenza attribuita a Dio e l'onnipotenza del monarca o la sovranità dello Stato classico, “che non ha nessuno al sopra di lui”. Ma Kelsen, al contrario di Schmitt, si iscrive nella corrente di una *critica della religione*: la corrente dei positivismi scientifici e, in maniera più inaspettata, della teoria psicanalitica.

In un articolo del 1927, infatti, su *Il concetto di Stato e la psicanalisi*¹⁸, Kelsen si richiama alla psica-

¹⁷ Id., *Gott und Staat*, «Logos», 11 (1922-1923), pp. 261-284, poi in Id., *Staat und Naturrecht*, Fink, München 1989, pp. 29-56 (citiamo dalla seconda edizione).

¹⁸ Id., *Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse*, «Almanach der Psychoanalyse», 2 (1927), pp. 135-141, poi apparso in H.R. Klecatsky, R. Marcic, H. Schambeck (Hrsg.), *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, Bd. 1, Europa Verlag, Wien 1968, pp. 209-214. Kelsen aveva assistito per un semestre al seminario di Freud durante la Prima Guerra mondiale ed era stato invitato a tenere una conferenza dinanzi alla Società Psicanalitica di Vienna nel

nalisi per un progetto preciso: la psicanalisi ha risolto l'ipotesi di Dio nei suoi elementi psicologici-individuali d'origine. In questa prospettiva, Dio appariva come un essere costruito immaginariamente a partire da riferimenti individuali reali (come il padre), ipotizzati in figure teologiche. Secondo Kelsen una simile demistificazione sarebbe necessaria nei confronti dello stesso Stato: lo Stato è un'unità fittizia che bisogna ricondurre ai suoi elementi di base (giuridicamente: alla Costituzione), a una "funzione" e a un essere che "non esiste", se non nella misura in cui noi vi crediamo. Lo Stato non ha da "trascendere" il sistema del diritto: stessa idea, questa, che si trovava nell'articolo *Gott und Staat*, che fondeva, stavolta, la volontà d'integrare lo Stato al diritto come una funzione, sull'esempio o sul precedente della critica scientifica e filosofica al dualismo teologico e metafisico¹⁹. Kelsen determina infatti l'essenza della teologia attraverso il *dualismo*: dualismo tra corpo e spirito, dualismo tra Dio e mondo (o natura). Le teorie politiche della sovranità e dell'assolutismo, fondate su dei postulati metafisici e teologici, hanno sviluppato un pensiero politico strutturalmente dualista: una "teologia dello Stato", dice Kelsen. Alla trascendenza di Dio in rapporto alla Natura corrisponde nell'assolutismo la trascendenza dello Stato in rapporto a tutto il sistema del diritto. Lo Stato, il sovrano, sono tenuti ad essere essenzialmente al di sopra del diritto, lo

novembre 1921, poi apparsa nella rivista del gruppo, «Imago», su *Il concetto di Stato e la psicologia delle masse*.

¹⁹ Kelsen cita in particolare Feuerbach (H. Kelsen, *Gott und Staat*, in Id., *Staat und Naturrecht*, cit., pp. 33-34) e il Freud di *Totem e tabù* (ivi, p. 34).

Stato è posto come “assoluto”, precisamente “senza vincoli”, legato da nient’altro che dalla propria volontà. È precisamente questa teologia politica della separazione tra Stato e diritto che rende necessario un “punto d’incarnazione” dello Stato nella *persona* del sovrano. Kelsen critica così il “cristianesimo” sotteso alla dottrina dello Stato. L’articolo *Gott und Staat* propone di abolire questo dualismo, di sviluppare una visione secolarizzata e immanentista del diritto, e di ricomporre lo Stato come una funzione in un sistema giuridico unificato. Orizzonte politico di un tale percorso: senza dubbio fare a meno dell’incarnazione politica del sovrano, con tutto quello che essa comporta d’irrazionale, d’imprevedibile, di “personale” (nel senso negativo del termine: arbitrario, umorale, ecc.); e far ammettere la possibilità o la necessità di un sistema di norme giuridiche che si estende al di là e al di sopra dello Stato, in un sistema di diritto *internazionale*, una società di nazioni che Kelsen vuol contribuire a costruire per favorire la pace.

Schmitt non ha mai smesso di attaccare questa impresa, nella quale egli vede un’impresa politica (o piuttosto antipolitica) tendente a dissolvere il politico nelle norme giuridiche. Essa procederebbe da un doppio rifiuto: un rifiuto *liberale* del politico (nonostante Kelsen sia un social-democratico, ma ciò non fa gran differenza per Schmitt, il quale stabilisce una “catena” tra i pensieri progressisti uniti a doppio filo: postulato dell’uomo buono – rifiuto dell’autorità, che declinano con più o meno radicalità dal liberalismo all’anarchismo); e un *internazionalismo* dello Stato nazionale-sovrano. Egli si oppone pezzo per pezzo alla costruzione di Kelsen, innanzitutto metodologicamente: attacca la teoria pura del diritto, la volontà di Kelsen

di considerare il diritto dall'interno, come un sistema di norme dotate di una validità immanente. Questo approccio ha come maggiore inconveniente, secondo Schmitt, quello di eliminare il problema dell'eccezione, e soprattutto di costruire un sistema di norme senza chiedersi quali siano le condizioni di creazione di una "situazione normale". Si prende per acquisita la situazione normale, allorché questa rileva del politico, è anzi forse persino il problema politico primo: quando una situazione politica è normale, quando cessa di esserlo? Quando il sistema del diritto può essere considerato "in vigore", e quando non lo è più?

Per Kelsen la questione è esterna alla teoria pura del diritto e rinvia a degli avvenimenti contingenti, "naturali", che rilevano della fattualità della storia sociale e politica. Ora, per Schmitt si ha qui una eliminazione simultanea della questione del sovrano e di quella dell'eccezione, che è in effetti un gesto politico: la depoliticizzazione del diritto corrisponde alla negazione liberale dello Stato a favore del diritto. Precisamente: che cos'è che mostra lo Stato di eccezione per Schmitt? Proprio nel momento in cui "lo Stato sussiste, il diritto indietreggia" (nella misura in cui certi diritti sono sospesi, ovvero tutta la Costituzione), nel momento in cui lo Stato sospende il diritto per garantire i suoi interessi superiori, la sua stessa esistenza e quella del popolo. Lo stato di eccezione segna così la superiorità dello Stato sul diritto, la superiorità dell'esistenza dello Stato (o dell'ordine politico) sulla validità delle norme giuridiche. Queste norme sono valide solo a condizione di essere sostenute dall'esistenza di un ordine politico.

In questo passaggio, osserviamo come lo Stato non possa essere identificato con la Costituzione

(come voleva Kelsen), poiché può decidere di sospendere la Costituzione. Schmitt offre numerosi esempi di questa pratica nella sua opera *Die Diktatur*, dall'istituzione della dittatura romana fino ad alcuni episodi della storia francese post-rivoluzionaria, in cui delle città o delle regioni erano poste "al di fuori della Costituzione". Ma la questione non è soltanto quella della «sospensione» contingente dell'ordine in caso di necessità; fondamentalmente, «ogni ordine riposa su una decisione» scrive Schmitt²⁰. La tesi è argomentata successivamente: «ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione, e che essa sottomette alla propria organizzazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un "presupposto esterno" che il giurista può ignorare; essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente»²¹.

Le espressioni "condizione esterna", normalità "di fatto", riguardano evidentemente Kelsen: "l'ordine di fatto" era riferito da Kelsen all'ordine fattuale, contingente, dunque escluso dal campo della validità propriamente giuridica, della teoria pura del diritto – la validità normativa non conosce le questioni "di fatto". Schmitt contesta questa visione in quanto essa finisce con l'isolare astrattamente il diritto dalle condizioni politiche che sempre implica: non vi è alcun diritto senza ordine, e dunque non si tratta di una condizione esterna ma di una condizione di possibilità, una condizione essenziale. I giuristi, tuttavia, preferiscono

²⁰ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 36.

²¹ Ivi, p. 39.

rimuovere questa realtà, che segna la subordinazione del diritto al politico e ricorda che l'ordine giuridico è sempre, in un certo senso, sospeso alla lotta politica, alla decisione politica, quanto all'ordine, e alla creazione o alla garanzia di un ordine.

In seguito, questa opposizione di Schmitt al normativismo e al positivismo di Kelsen è stata riformulata in termini esplicitamente antisemiti. Il normativismo e il positivismo sono visti come espressione di un pensiero della legge che sarebbe tipicamente "giudeo": «vi sono dei popoli che senza territorio, senza Stato, senza Chiesa, vivono solo nella "legge"; ad essi il pensiero normativistico appare come il solo pensiero giuridico razionale»²². A questo Schmitt oppone, allora, il pensiero – di certo tipicamente germanico – dell'"ordine concreto", dell'ordine istituzionale che "esprime" la via del popolo e che il sovrano, il *Führer*, "incarna". Schmitt attualizza, a tal proposito, nella maniera più terribile, il tema antico della "legge vivente", della legge incarnata...

Son voluto ritornare su questo dibattito, innanzitutto perché si tratta, mi pare, di un bel dibattito di teoria politica; ma anche a seguito della lettura di un recente e notevole libro di Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*²³. Come osserva Gross, il positivismo giuridico è stato ed è ancora largamente *diffamato*. È una voce che occorrerebbe aggiungere al Dizionario dei luoghi comuni: "positivismo giuridico?" "Tuonare contro, dire che ciò apre al peggio,

²² Id., *I tre tipi di pensiero giuridico*, ivi, p. 249.

²³ R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.

al nichilismo, ecc.”. Gross documenta come il positivismo giuridico sia stato diffamato, specialmente dai “discepoli” di Schmitt, dagli allievi democratici che, dopo la guerra, hanno occupato funzioni nella Repubblica federale tedesca. Il grande sforzo è stato quello d'imputare al positivismo la paralisi del giudizio politico, la neutralizzazione del contenuto del diritto, che avrebbe facilitato l'accettazione dello Stato nazista, in particolare da parte del corpo dei giuristi e dei funzionari. Kelsen, ebreo austriaco, social-democratico, difensore di Weimar e promotore della Società delle Nazioni, bestia nera degli ideologi nazisti, avversario dichiarato del nazismo, ha sempre distinto la sua lotta etico-politica dalla comprensione pura del diritto che egli voleva costruire. Un problema scientifico che doveva portarlo a distinguere il diritto dalla morale, e considerare che ogni misura giuridica presa da uno Stato, giusta o meno, fosse ben “di diritto”. Questo rigore ha scatenato l'indignazione morale di molti dei “filosofi del diritto” contemporanei. Nel campo intellettuale tedesco si è imposto un vero e proprio luogo comune, secondo il quale il positivismo *e più generalmente la secolarizzazione moderna* avrebbero costruito il sostrato del nazismo. Tale luogo comune è diffuso anche in Francia, almeno riguardo al positivismo; così Michel Villey, ad esempio, scriveva tranquillamente: «Kelsen [...] sospendendo le norme del diritto per il potere più “effettivo” metteva i giuristi tedeschi al servizio dell'ordine hitleriano»²⁴. Questo processo del positivismo porta spesso con sé una tesi annessa: lo Stato liberale moderno non sapreb-

²⁴ M. Villey, *Philosophie du droit*, vol. II, Dalloz, Paris 1977-78, p. 120.

be sussistere senza riferimento o prestito a un contenuto normativo sostanziale o trascendente, di provenienza largamente... cristiana. Un testo famoso di Böckenförde, vecchio allievo di Schmitt, cristiano di sinistra e giurista di primo piano della Germania del dopoguerra, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, pone così che «lo Stato liberale secolarizzato vive sulla base di presupposti che non è capace, esso stesso, di garantire»²⁵. Ora, questa tesi è ripresa e oggi quasi approvata dagli avversari di Schmitt (come J. Habermas, che cita spesso con favore il testo di Böckenförde²⁶) come una vittoria postuma di Schmitt, ma di uno Schmitt certo ben democratizzato. L'idea di un carattere inespugnabile della teologia (politica) per la sopravvivenza della democrazia, la visione di un processo di secolarizzazione che, lasciato a se stesso, condurrebbe al nichilismo, alla barbarie, alla morte dello Stato (liberale)... tutto questo è diventato un fondo ideologico comune e raramente messo in questione.

Ora, fattualmente e umanamente, l'ironia della storia ha qui un sapore un po' amaro. La catastrofe nazista viene paradossalmente a confortare la teologia politica, di certo profondamente ridefinita, e a squalificare il positivismo giuridico, sebbene Schmitt avesse sostenuto il nazismo e Kelsen ne fosse stato un

²⁵ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), ripreso in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 112.

²⁶ Si veda ad esempio J. Habermas, *Pluralisme et morale*, «Esprit», 7 (2004), pp. 6-18; per sfumare il nostro discorso, osserviamo che Habermas ritiene qui, infine, «di scarsa portata» quello che egli chiama il «il teorema di Böckenförde» (ivi, p. 16).

risoluto avversario. Inoltre, teoricamente la diffamazione del positivismo riposa su un processo ricorrente e su un'eterna confusione: il positivismo giuridico renderebbe incapaci di distinguere un vero e proprio stato di diritto da uno Stato che produce del diritto ma senza offrire alcuna garanzia giuridica reale ai cittadini, o che può lasciarsi andare ad azioni criminali verso una parte di essi, come lo Stato nazista. Ora, il positivismo giuridico non impediva affatto, agli occhi di Kelsen, di combattere politicamente un regime detestabile (cosa che Kelsen stesso ha fatto); ma egli ha sempre distinto, da una parte, il progetto scientifico di una "teoria pura del diritto", libero da ogni giudizio di valore politico-morale, e, dall'altra, le scelte politiche, le lotte del giurista in quanto cittadino impegnato.

Di certo l'esperienza nazista e, in altro modo, l'esperienza comunista hanno portato a un'esigenza di ridefinizione dello Stato di diritto, pensato, in opposizione allo Stato totalitario, come uno Stato che garantisce i diritti degli uomini e che rispetta le libertà formali. La concezione positivista del *Rechtsstaat*, definita soltanto dalla sua capacità di creare il diritto, è apparsa inadeguata per rendere conto di una differenza essenziale nell'istituzionalizzazione dei diritti dell'uomo. Se sul piano della filosofia politica occorre aprire un pensiero dello Stato di diritto che superi il positivismo, ciò non implica di indietreggiare surrettiziamente sul versante di una nuova teologia politica. E ciò non implica neppure di rindossare una visione della storia moderna e della secolarizzazione come fatale inclinazione verso il nichilismo e la distruzione di ogni polo di senso e di autorità: come l'arte non muore con la sua secolarizzazione, così lo Stato so-

vano nazionale non muore nell'essere "de-assolutizzato", nel cedere una parte della sua sovranità per integrare degli insiemi sovranazionali e piegarsi a delle norme giuridiche internazionali.

Traduzione dal francese di Giulio Gisondi

[2007]

LE AMBIGUITÀ DI UN TEOREMA.
LA SECOLARIZZAZIONE, DA SCHMITT A LÖWITH
E RITORNO¹

Jean-François Kervégan

La prima parte della *Legittimità dell'età moderna* è dedicata alla dimostrazione e alla denuncia dei limiti del “teorema della secolarizzazione”, che Blumenberg considera come una risposta infruttuosa alle difficoltà che vi sono nel pensare la *Selbstbehauptung*, l'autoaffermazione della modernità. Egli vi oppone la tesi secondo la quale la “secolarità” non richiede alcuna “secolarizzazione” per essere pensata²: essa non può, in altre parole, essere descritta in maniera pertinente come l'effetto di una trasposizio-

¹ [N.d.T.: Il testo *Les ambiguïtés d'un théorème : La sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour* è contenuto nel volume M. Foessel, J.-F. Kervégan, M. Revault d'Allones (éds), *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS Éditions, Paris 2007, pp. 107-117. Nel seguito, i riferimenti bibliografici indicati in nota da Kervégan saranno resi, ove possibile, nelle edizioni italiane esistenti, a cui si rimanda anche per le relative traduzioni.]

² H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 80-81.

ne-travestimento di temi premoderni, in primo luogo di motivi teologici, che non include, ben inteso, che tali motivi siano presenti e agiscano in essa. Secondo quest'analisi, la "secolarizzazione" deve essere considerata meno come una spiegazione dei tratti distintivi della modernità, che come un «metaforismo di fondo»³.

Due autori giocano chiaramente un ruolo centrale nella dimostrazione di Blumenberg: Carl Schmitt e Karl Löwith. Il primo ha dato al teorema la sua espressione "più forte". Quanto al secondo, egli ha dato al teorema "valore di dogma", sostenendo in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* che tutta la moderna filosofia della storia, da Voltaire a Marx e oltre, non fosse altro che una "secolarizzazione" (Löwith, dal canto suo, parla più volentieri di *Verweltlichung*, di mondanizzazione, piuttosto che di *Säkularisierung*) della teologia cristiana della storia della tradizione agostiniana. La secolarizzazione è così, a suo avviso, una «categoria dell'ingiustizia storica», ovvero di un'ingiustizia fatta alla modernità, poiché questo motivo nega indirettamente la potenza dell'autoaffermazione della ragione moderna⁴. Blumenberg non contesta evidentemente che certe rappresentazioni o concetti provenienti dalla teologia siano stati adottati e adattati dal pensiero moderno. Egli nega semplicemente che questa "constatazione" possa render conto di certi caratteri distintivi della modernità, e senza dubbio dei più decisivi. Il ricorso a tali rappresentazioni come principi *esplicativi* è illusorio e costituisce «un caso

³ Ivi, p. 31; cfr. ivi, pp. 80-81.

⁴ Ivi, p. 79.

specifico di sostanzialismo storico»⁵, nella misura in cui questo tipo di analisi presuppone qualcosa come dei «*quanti* storici elementari così stabili»⁶.

In ciò che segue vorrei non tanto contraddire le tesi di Blumenberg – per quel che mi pare di capirne, mi sembrano fondate – quanto mostrare piuttosto che esse non rendono interamente giustizia agli autori ai quali sono rivolte, in primo luogo a Löwith e anche a Schmitt. Per dirlo altrimenti: mi sembra che la discussione indiretta che ha avuto luogo tra essi sul tema della secolarizzazione, anticipi, a ben vedere, la discussione esplicita che ha avuto luogo tra ciascuno di questi due e Blumenberg stesso, discussione di cui testimonia la seconda edizione de *La legittimità dell'età moderna*⁷. Tutto si svolge come se, nella discussione indiretta che ebbero Löwith e Schmitt prima e dopo la Seconda Guerra mondiale (e il nazismo), alcune delle “ambiguità” presentate da Blumenberg fossero già state espresse. È questo quanto cercherò di mostrare.

1. Carl Schmitt non è di certo l'inventore del “teorema della secolarizzazione”. Questo ha una lunga storia che possiamo far risalire, con Jean-Claude Monod, a Hegel⁸ – pur se a costo di molte ambiguità: ancora un campo in cui il vecchio *topos* del “duplice volto” hegeliano troverebbe applicazione! – e sicuramente a Feuerbach; inoltre, è opinione condivisa che

⁵ Ivi, p. 35.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, pp. 34-34 (riguardo a Löwith); pp. 97 sgg. (riguardo a Schmitt).

⁸ J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation : De Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris 2002, p. 30.

sia stato Max Weber, seppur senza aver mai parlato propriamente di una teoria della secolarizzazione, ad aver definito nella sua *Sociologia delle religioni*, il contesto che permette di pensarla come un problema storico⁹. Ma si può accordare a Blumenberg che sia stato proprio Schmitt ad aver fornito l'espressione più definita e «la sua forma più forte» al “teorema”, e che, così facendo, abbia aperto un dibattito prolungatosi ben oltre la pubblicazione del libro di Blumenberg¹⁰.

Se ora ci soffermiamo sul capitolo della *Teologia politica* in cui è formulato il “teorema” in questione, possiamo imbatterci in qualche sorpresa. Ricordiamo generalmente soltanto la frase iniziale, una di quelle formule incisive a cui Schmitt è affezionato: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»¹¹. Vi sarebbe dunque – e Schmitt ne offre immediatamente qualche esempio impressionante – una «analogia», e persino una «identità di struttura sistematica» tra i concetti politici moderni e certi concetti della teologia cristiana classica (agostiniana, tomista?): così, «lo stato di eccezione ha per la scienza giuridica un significato analogo a quello del miracolo per la teologia»¹².

Rilevo, innanzitutto, la relativa imprecisione del discorso. Una cosa è l'analogia – e ancora: di che tipo di analogia si parla? –, altra cosa una «identità di struttura sistematica». In altri termini, vi è modo di

⁹ Ivi, pp. 99-110.

¹⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 97 sgg.

¹¹ C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 61

¹² *Ibidem*.

vedere nella concettualità giuridico-politica moderna l'equivalente strutturale di certi concetti teologici o, più modestamente, dobbiamo considerare che essi ne fanno sentire l'eco o che ne portano la traccia? Nel primo caso si ottiene una versione molto forte del "teorema della secolarizzazione": il pensiero politico del moderno riproduce la struttura della teologia (e più particolarmente dell'escatologia) cristiana, cosa che gli permette, in un contesto di *Entzauberung der Welt*, di "disincanto del mondo", di riprenderne il ruolo architettonico. Nel secondo caso abbiamo a che fare con la constatazione, molto meno ricorrente e a dirla tutta assai banale, di un'influenza spesso misconosciuta o rimossa della teologia sulla filosofia del diritto e sulla filosofia politica moderna.

Il seguito del capitolo non permette affatto di decidere tra queste due interpretazioni, "forte" e "debole", del teorema. È possibile persino dire che ne confonde sistematicamente le tracce. In effetti, Schmitt conduce innanzitutto a una critica sistematica del positivismo giuridico, attraverso alcuni dei suoi rappresentanti eminenti (Kelsen in particolare), a causa del misconoscimento del legame che collega i concetti che egli mobilita alla teologia, se non anche alla metafisica. Ci si orienta così verso quello che ho chiamato la versione debole del teorema della secolarizzazione. Ma il seguito del capitolo espone una tesi ben più esigente, stranamente presentata come relativa a una «sociologia dei concetti»: «il quadro metafisico che una data epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica»¹³.

¹³ Ivi, p. 69.

Se passiamo allo slittamento, costante nel capitolo, dalla teologia alla metafisica (come se la serva potesse identificarsi con la sua padrona!), otteniamo allora una tesi forte, che va d'altronde ben al di là del solo "teorema della secolarizzazione" nel senso di Blumenberg. Schmitt sviluppa chiaramente questa tesi nella conferenza del 1929 *L'era delle neutralizzazioni e delle depoliticizzazioni*, pubblicata successivamente in appendice a *Il concetto di politico*: ogni epoca della storia organizzerebbe le sue rappresentazioni intorno a un *Zentralgebiet*, «un settore dominante», che è il nucleo originario di senso delle sue rappresentazioni e, perciò, «l'espressione più intensa e più chiara» di quest'epoca¹⁴:

Negli ultimi quattro secoli della storia europea, la vita spirituale ha avuto quattro centri diversi, e il pensiero dell'élite attiva [...] si è mosso, nei diversi secoli, intorno a centri di riferimento diversi. Solo partendo da questi centri in continuo spostamento è possibile comprendere i concetti delle diverse generazioni. Va però ribadito ancora in modo esplicito che lo spostamento – dal teologico al metafisico, da qui al morale-umanitario e infine all'economico – non è qui inteso nel senso [...] di *legge* di filosofia della storia¹⁵.

La fine del terzo capitolo della *Teologia politica* apre un altro cantiere e propone, al tempo stesso, una terza versione del «teorema», decisamente molto

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Id., *L'era delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 167.

meno univoca di quanto ne dica Blumenberg. La questione riguarda l'opposizione teorica (e politica) tra il pensiero rivoluzionario, qui illustrato da Bakunin, e il pensiero contro-rivoluzionario, del quale Donoso Cortés è l'araldo. Anticipando la discussione condotta nell'ultimo capitolo del libro a proposito di Cortés, Schmitt presenta quest'opposizione come quella di un anti-teologismo esacerbato (ci si sorprende che Proudhon non sia qui evocato, proprio lui che si definiva «antiteista») e di un decisionismo «consapevole in modo estremamente radicale dell'essenza metafisica di ogni politica»¹⁶.

È bene chiederci, retrospettivamente, quale sia il vero proposito del capitolo, e dunque della “teologia politica” nel senso di Schmitt. È quello di affermare l'identità di struttura tra teologia e teoria dello Stato, o invece di rilevare l'influenza (chi la contesta d'altronde?) esercitata dalla prima sulla seconda? È quella di denunciare l'incoscienza metafisica del positivismo che domina lo spirito contemporaneo o di proporre una «sociologia dei concetti» che sembra confondersi con una filosofia della storia non dichiarata come tale¹⁷? È semplicemente, nella linea dei controrivoluzionari del XIX secolo, quella di proporre, contro il pensiero “secolare” che domina sin dalla Rivoluzione francese, una riabilitazione di «tutte le rappresentazioni teistiche e trascendenti»¹⁸? Nel testo stesso della *Teologia politica*, niente permette a dir il vero di decidere tra queste opzioni. Schmitt è d'altronde senza

¹⁶ Id., *Teologia politica*, cit., p. 73.

¹⁷ J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 2005, pp. 102-109.

¹⁸ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 73.

dubbio cosciente di quest'ambiguità che presenta il motivo "teologico-politico" nel suo libro del 1922. È questa la ragione per la quale, cinquant'anni più tardi, propone nella seconda *Teologia politica* un'autointerpretazione che circoscrive la portata del suo discorso:

Tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di un'affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul piano teorico-giuridico e pratico-giuridico. Ciò si muove nell'ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica [...]. Non vorrei rischiare da non teologo di entrare in discussione con teologi su questioni teologiche¹⁹.

La "teologia politica" non è affare dei teologi... Bisogna ammettere che questa interpretazione, che questo "inquadramento" non rende conto (e di gran lunga) di tutte le linee d'argomentazione abbozzate nel capitolo III della prima *Teologia politica*. Essa ha, d'altronde, per scopo evidente quello di mascherarne le ambiguità. Che il discorso di Schmitt ecceda, pertanto, e di molto, il contesto di una "sociologia dei concetti", che egli formuli effettivamente, pur aggirandola, una *tesi* relativa alla natura del pensiero moderno del politico, è ciò che mostra chiaramente la sua reazione al libro di Löwith, nel 1950. Ma prima

¹⁹ Id., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. it. A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992, p. 83. Si vedano inoltre gli annunci paralleli del *Glossarium*: «Ho sempre parlato e scritto in quanto giurista e, di conseguenza, all'indirizzo dei giuristi e per essi» (cfr. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, p. 17).

di arrivarvi, occorre dire qualche parola su *Significato e fine della storia*. Occorre vederci, come pretende Blumenberg, un'illustrazione del "teorema della secolarizzazione", e quale?

2. È nel 1949 che appare il libro *Meaning in History*, frutto dell'esilio americano di Löwith, tradotto in tedesco nel 1953 con il titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Il sottotitolo del libro è eloquente: *I presupposti teologici della filosofia della storia*. Quest'opera ha suscitato un'importante discussione, alla quale Schmitt e Blumenberg hanno preso parte attiva, contribuendo a rilanciare in Germania, tra il 1950 e il 1960, il dibattito sulla secolarizzazione. Ma qual è esattamente l'intenzione di Löwith? Non è così semplice stabilirlo²⁰.

L'intenzione immediata dell'opera è indicata dal suo sottotitolo: la "filosofia della storia", che nasce nel secolo dei Lumi e che conosce il suo apogeo nel XIX secolo, con Hegel e Marx, ma anche con Comte e Proudhon, riposa interamente su dei "presupposti teologici" generalmente ignorati o negati. Essa prende posto soprattutto in Bossuet, ma occupa ugualmente il seguito della teologia della storia elaborata dal cristianesimo, in particolare da Agostino e dal suo discepolo Orosio, e di cui la tradizione resta viva fino al XVII secolo. Si tratta dunque di procedere a una messa in prospettiva della moderna filosofia della sto-

²⁰ Riprendo qui alcuni sviluppi della mia presentazione della traduzione di *Histoire et Salut* (cfr. K. Löwith, *Histoire et Salut : Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Présentation de J-F. Kervégan, trad. fr. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Gallimard, Paris 2002).

ria, al fine di mostrare che il suo significato generale, ma anche le forme specifiche che essa ha assunto (per esempio in Marx), derivano direttamente da questa teologia della storia, che tuttavia queste generalmente rifiutano, a volte anche in maniera veemente. In quest'ottica, la costituzione e il destino della filosofia della storia (che non incontra più, dalla fine del XIX secolo, che uno scetticismo, di cui testimoniano le opere di Jacob Burckhardt e del suo allievo Friedrich Nietzsche, ma che soprattutto non resisterà, nel XX secolo, al collasso dei grandi ideali storici forgiati durante il secolo precedente) sono un capitolo istruttivo del fenomeno generalmente designato con il termine «secolarizzazione», termine del quale è fatto un uso intensivo lungo tutto il libro, il più delle volte sotto la forma di *Verweltlichung*, letteralmente «mondanizzazione». In altre parole, l'opera appare a primo impatto come un'applicazione al campo specifico della storia del «teorema della secolarizzazione». È in questo senso che Löwith stesso sembra spingerci a leggerlo e che è stato per la maggior parte letto, per esempio da Schmitt e da Blumenberg.

Eppure, a una lettura attenta del libro, le cose si rivelano meno semplici. Questo non vuol dire che i fini lettori Schmitt e Blumenberg si siano «sbagliati» sul significato dell'opera: ciò che essi hanno letto Löwith lo dice effettivamente. Ma non dice soltanto quello. In realtà, il suo discorso comporta più strati, e perciò è plurivoco, se non equivoco. La mia ipotesi è che non si tratti né di «un'arte di scrivere», coscientemente messa in atto, né di un'esitazione teorica quanto all'interpretazione del fenomeno della *Verweltlichung*. L'ambiguità, se vi è ambiguità, riguarda piuttosto la natura stessa dell'oggetto: la «secolarizzazione».

Il libro di Löwith non è soltanto la dimostrazione dettagliata del “teorema della secolarizzazione” nel senso di Blumenberg. In effetti Löwith non sottolinea unicamente – lo fa anche, e a volte persino forzandone i tratti, come a proposito di Marx – ciò per cui la storia della filosofia dei moderni (pensiamo a Condorcet, Hegel, Marx, Comte) si ricollega all’escatologia cristiana nella sua versione agostiniana. Egli si dimostra ben cosciente sia di ciò che li separa, sia di ciò che rende gli uni e gli altri obsoleti. Ciò che separa la filosofia della storia moderna (che culmina con Hegel) dalla teologia della storia è la sostituzione di un problema dell’immanenza del senso nel corso della storia, a un problema della trascendenza illustrata, in Agostino, dal tema delle due città; si passa, come diceva Louis Dumont, dal problema dell’«individuo fuori dal mondo» a quello dell’«individuo nel mondo»²¹. Per Hegel, nota Löwith, la storia *del mondo* è una teodicea e l’«astuzia della ragione» è il «concetto razionale della Provvidenza»²².

Ora, il tentativo di «realizzare il regno di Dio sulla terra»²³ e quello che va di pari passo, ovvero la trasposizione della teologia nella filosofia, implicano in realtà una rottura radicale con la prospettiva di Agostino o di Orosio, e ancora quella di Bossuet. Infatti, per la «teologia della storia» (espressione teoricamente discutibile), la storia della Salvezza non

²¹ L. Dumont, *Essais sur l’individualisme*, Seuil, Paris 1983, pp. 33 sgg.

²² K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, prefazione di P. Rossi, trad. it. F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2010, p. 77.

²³ Ivi, p. 79.

ha, per così dire, alcunché in comune con la storia profana; il destino storico della *civitas terrena* è, in fondo, indifferente dal punto di vista, l'unico che conta, delle Cose ultime, ed è per questo che la presa di Roma da parte dei barbari, avvenimento così rilevante nella scala della storia umana, è privo di una vera e propria importanza: «quello che veramente importa nella storia non è la transitoria grandezza degli imperi, bensì la redenzione e la dannazione in un futuro escatologico»²⁴. Per Agostino la *civitas Dei* è letteralmente incommensurabile rispetto alla città degli uomini, ed è perciò che il cristiano, che non ha interesse se non per il raggiungimento della Salvezza, attraversa il mondo e la sua storia *pelegrinas*, come un pellegrino che è lì, per così dire, solo per accidente, perché prima della fine del mondo ha bisogno di “essere lì”. A fondamento del punto di vista teologico non vi è una vera e propria storia del *mondo*, se storia vuol dire una concatenazione ragionata in vista di un fine ultimo: la sola storia autentica è la storia della Salvezza, e essa non è affatto “del mondo”. A tal proposito, Agostino è all'opposto di Hegel, e la teologia della storia è la negazione, la più radicale, di ogni filosofia della storia. È questo un punto sul quale Carl Schmitt ha compreso Löwith meglio di quanto egli stesso non credesse.

Tuttavia, da un altro punto di vista, i destini della teologia e della filosofia della storia sono legati. In effetti, «la coscienza storica moderna si è liberata della fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue

²⁴ Ivi, p. 194.

conseguenze»²⁵; essa non ne condivide, dunque, la sorte. Appare qui una dimensione inosservata del motivo della secolarizzazione: se la filosofia della storia è una versione moderna accettabile della teologia della storia dei Padri, il suo destino è legato a quello di quest'ultima. Rimettendo "l'ipotesi Dio" nel magazzino degli accessori, essa sigilla il suo proprio destino. Il declino necessario della fede nella storia, l'offuscamento degli "orizzonti radiosi", erano iscritti nel fatto che essi si organizzavano secondo la struttura stessa della temporalità escatologica. È presso coloro i quali hanno cercato d'oltrepassare la modernità e le sue forme di pensiero che si ritrova, nella maniera più chiara, questa comunità di destino tra teologia e filosofia della storia, o forse tra teologia e filosofia *tout court*: da qui l'interesse tutto particolare che prova Löwith per il pensiero dell'*Umwertung aller Werte* di Nietzsche, e per quello dell'*Überwindung der Metaphysik* di Heidegger.

Löwith ha consacrato i suoi primi lavori a Nietzsche, e ha ammesso ancora nel 1940 che «non avrebbe saputo terminare la storia dello spirito tedesco con nessun altro» se non con colui che «rimane la somma dell'irrazionalismo o del genio tedesco»²⁶. *Significato e fine della storia* gli dedica un'appendice molto istruttiva. Analizzando il tema dell'eterno ritorno, di cui le implicazioni anti-cristiane sono evidenti, Löwith insiste sul carattere profondamente anticristiano dell'insurrezione dell'«Anticristo» contro il cristianesimo: Nietzsche non coglie – egli scrive

²⁵ Ivi, p. 212.

²⁶ Id., *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Hachette, Paris 1988, p. 20.

– che il «suo *contra Christianos* era un'esatta ripetizione del *contra gentiles* dei Padri della Chiesa, con segno rovesciato»²⁷. Quindi la ripresa dell'idea pagana dell'eterno ritorno nel contesto di questo «vangelo [...] anti-cristiano»²⁸, che è *Zarathustra*, la rende irriconoscibile e soprattutto inoperante. La dottrina pagana dell'eterno ritorno non pretendeva di aprire a una “filosofia dell'avvenire”. Essa ricordava, semplicemente, che la natura sempre identica è la misura delle cose, e non già l'uomo (o il superuomo). Se la filosofia moderna sviluppa, come stabilisce Kant, il dualismo della natura e della libertà, era ovvio per i Greci che quanto vi è d'eccellente nell'uomo non può essere ciò in cui egli sfugge o crede di sfuggire alla natura, e che non è altro che l'effetto della sua *hybris*. Volendo riannodare, “oltre il cristianesimo”, ma grazie a questo, ciò che nel pensiero antico gli è massimamente estraneo, il pensiero di Nietzsche è travagliato da una profonda contraddizione.

La lezione che Löwith ricava dalla lettura dell'“ultimo cristiano” è che ci è impossibile, quand'anche lo volessimo, rompere con l'ancoraggio cristiano (o giudaico-cristiano) del nostro pensiero, di cui la credenza nella storia è un elemento centrale. Anche quando intendiamo collocarci “dopo la fine della storia”, restiamo dipendenti dal concetto di storia e della sua ascendenza teologica.

Resterebbe allora, forse, un'altra via d'uscita: risalire al di qua della storia e del pensiero dell'umanità (dell'“essere” in quanto modo d'essere fondamentale

²⁷ Id., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, cit., p. 250.

²⁸ Ivi, pp. 251-252.

dell'umanità) che la filosofia occidentale ha elaborato. Il che conduce, al di là di Nietzsche, ad Heidegger, il contemporaneo con il quale Löwith si è misurato con più caparbietà e continua passione²⁹: meno per l'essergli stato molto vicino prima che la storia e la politica li separasse, assai più perché Heidegger, «pensatore in tempo di privazione», racchiude ai suoi occhi le ambiguità e le aporie di un pensiero per il quale il mondo «non è più profano ma senz'altro mondano»³⁰. Il *Zurück zu den Griechen!*, la risalita a un pensiero “più originario” del *logos* storico, razionale e cristiano, sono destinati al fallimento, poiché questo movimento non può essere intrapreso se non a partire da una coscienza “storica” del presente, una coscienza interamente plasmata da duemila anni di razionalità, di cristianesimo e di storia. Come se, a partire da quello che noi intraprendiamo, lo *Schritt zurück* non fosse definito da parte a parte da ciò che intendiamo oltrepassare. Heidegger, come Nietzsche, resta troppo “teologo” nel suo modo di pensare, se non nelle sue tesi, per superare l'orizzonte “storico”, ovvero teologico, della filosofia occidentale.

Così, la posizione di Löwith è ben più complessa di quella a cui comunemente la riduciamo: egli non si limita a enunciare e a illustrare il “teorema della secolarizzazione” facendo della filosofia della storia il figlio prediletto, più o meno legittimo, di una teologia divenuta impercettibile. Egli ne formula anche, in

²⁹ A Heidegger è dedicato un insieme di scritti raccolti nel tomo VIII delle *Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart 1984; il più importante tra questi è il libro *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*.

³⁰ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, cit., p. 230.

modo minore, i presupposti e le implicazioni. La filosofia della storia è altrettanto buona per la sua *Diesseitigkeit*, la ricusazione della teologia della storia che ne è la sua estensione. Ma, siccome essa è *malgrado tutto* la sua estensione, ne condivide il destino. Nell'era della post-modernità o della post-storia, non si crede evidentemente più alla storia, così come non si crede più alle "cose ultime".

3. Schmitt, come Blumenberg, non ha senza dubbio reso giustizia alla complessità del discorso di Löwith, che è lontano dal ridursi alla versione comune del "teorema della secolarizzazione". Lo si scorge dalla lettura della recensione – ma è possibile chiamarla così? – che Schmitt scrive nel 1950 di *The Meaning in History* con il titolo *Tre stadi della donazione storica del senso*³¹. A seguire Carl Schmitt, il grande interesse del libro (ci si può chiedere se egli lo credesse seriamente: la poca attenzione che presta al contenuto manifesto dell'opera ci autorizza a dubitarne!) è che questo aprirebbe la via a un rinnovamento della *teologia della storia*, a una visione risolutamente "anti-moderna" della storia che si collocherebbe sotto il segno del *katéchon* della seconda lettera ai Tessalonicesi³².

³¹ C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, «Universitas», 5 (1950), pp. 927-931.

³² Cfr. 2 Tessalonicesi 2, II, 6-7: «E ora sapete ciò [l'avversario di tutto ciò che è chiamato Dio] che lo trattiene (*to katechon*) perché non si manifesti che nell'ora sua. Infatti il mistero dell'iniquità è già in atto: basta solo che chi lo trattiene (*to katechon*) sia tolto di mezzo». Carl Schmitt fa sua un'interpretazione classica, ma discutibile, di questo passaggio, secondo la quale «colui che trattiene» la venuta dell'Anticristo è l'Impero in quanto esso istituisce

Come Schmitt dichiara con una certa ingenuità nel suo “Diario” del dopo guerra: «credo nel *katéchon*; è per me la sola possibilità di comprendere la storia da cristiano e di trovarvi un senso»³³. Ci si può stupire che, dei tre temi evocati nella recensione, “il grande parallelo” (tra filosofia della storia ed escatologia), il *katéchon* e “l’Epimeteo cristiano”, soltanto il primo corrisponda realmente a qualcosa di presente nel testo di Löwith. Il sospetto nasce allora dall’utilizzo che Schmitt fa del testo di Löwith per promuovere dei temi che gli sono cari, sin da quando è stato coinvolto dalla caduta di Hitler; operazione che si ritrova messa in atto nel *Nomos della Terra*, nel *Glossarium* e in diversi altri scritti della fine degli anni ’40 e l’inizio degli anni ’50: lo Stato, in particolare lo Stato moderno, era con la Chiesa (e forse a seguito della Chiesa) il *katéchon*, la forza che trattiene la storia umana dall’affondare nel caos e nell’orrore. È per questo che il giurista è il vero teologo della modernità³⁴, fin quando quest’ultima, e con essa il suo fiore all’occhiello, lo Stato sovrano, non ha ceduto sotto i colpi della “nuova teologia” dei diritti dell’uomo e della rivoluzione. Ma che importa dopo tutto se Schmitt legge *Significato e fine della Storia* alla luce delle sue convinzioni e delle sue ossessioni? La questione non è tanto di sapere se egli estrapoli (cosa che è evidente), ma del *perché* lo faccia.

l’ordine tra gli uomini. Interpretazione “cesaro-papista” che è, di fatto, carica di tutta una “filosofia della storia”. Si veda a tal proposito, J.-F. Kervégan, *Les enjeux d’une théologie politique : Carl Schmitt*, «Revue de métaphysique et de morale», 2 (1995), pp. 201-220.

³³ C. Schmitt, *Glossarium*, cit., p. 63.

³⁴ Cfr. ivi, p. 23: «sono un teologo della scienza del diritto».

L'inizio della recensione del 1950 e le molteplici osservazioni fatte di sfuggita qua e là mostrano molto chiaramente il tipo di utilizzo che Schmitt intende fare del libro di Löwith. Come nella prima *Teologia politica* l'analisi della secolarizzazione sfociava in un faccia a faccia con Bakunin e con i contro-rivoluzionari, così, nel 1950, è contro il marxismo stalinista e la «pianificazione» di ogni obbedienza che Schmitt si batte. Egli precisa sin dall'inizio: «Il marxismo è una filosofia della storia a un livello così intenso, che ogni contatto con esso diventa un confronto storico-filosofico»³⁵.

È dunque contro la filosofia marxista della storia (e contro il *Diamat* che la struttura) che è diretta la lettura di Löwith fatta da Schmitt. Questa ipotesi è corroborata da diversi passaggi del *Glossarium*, quasi contemporaneo: oggi, egli osserva per esempio, la «filosofia della storia» è la pianificazione dell'avvenire in nome della scienza³⁶. Contro questo scientismo totalitario di cui il marxismo è l'espressione dottrinale più forte, occorre riabilitare nella sua inattuale integrità una visione *teologica* della storia. Di fronte agli «acceleratori volontari e involontari» della storia³⁷,

³⁵ Id., *Drei Stufen historischer Sinngebung*, cit., p. 927.

³⁶ «La filosofia di oggi ha un più forte senso pratico ed efficace. Essa è in effetti una componente inevitabile della *pianificazione*» (cfr. Id., *Die Einheit der Welt* [1952], in Id., *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. von G. Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 1995, p. 501). Si veda ugualmente Id., *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West* (1955), ivi, pp. 535-536, e Id., *Drei Stufen historischer Sinngebung*, cit., p. 928.

³⁷ Id., *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* [commento del 1958], in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker

di fronte ai pianificatori e ai rivoluzionari di professione, il pensiero del *katéchon* insiste sul valore inestimabile delle istituzioni giuridiche e politiche che rallentano, “trattengono” l’accrescimento entropico del caos del mondo. Vista sotto quest’angolo, la retrocessione intrapresa da Löwith della moderna filosofia della storia in direzione della teologia della storia e dell’escatologia cristiana non implica alcuna «neutralizzazione dell’antico al livello dell’attuale»; quest’opera mostrerebbe, al contrario, il carattere unico e irriducibile alle categorie moderne (come d’altronde alle rappresentazioni cicliche dell’antichità, di cui l’opera di Polibio è l’espressione più esplicita) dell’escatologia cristiana; Löwith aprirebbe così (suo malgrado!) la via a un rinnovamento della teologia della storia. Lettura, questa, distorta e parziale di un libro che non comincia per caso con un capitolo su Jacob Burckhardt – il maestro di Nietzsche, storico conservatore, ma agnostico – ma istruttiva, nella misura in cui mette l’accento su ciò che può essere la nostalgia degli scettici come Burckhardt e Löwith: tornare, se questo fosse possibile, al senso pieno e intero del grande racconto religioso.

In fin dei conti, nonostante la sua cecità (volontaria?) riguardo a Löwith, Schmitt ha il merito di mettere in luce, in un altro modo rispetto a Blumenberg e per uno scopo chiaramente opposto al suo³⁸, la faglia

& Humblot, Berlin 1958, p. 429. Questo passaggio sottolinea come Hegel e Savigny, malgrado la loro reciproca ostilità, fossero entrambi degli «autentici *catéchontes* nel senso concreto del termine», poiché «arrestavano gli acceleratori volontari e involontari sulla via della funzionalizzazione senza resto» (*ibidem*).

³⁸ La Postfazione della *Teologia politica II* critica vigorosamente Blumenberg in quanto colpevole di porre «assolutamente la

del “teorema della secolarizzazione”: in qualunque modo lo si interpreti – ed è ben certo che quello di Schmitt non è quello di Löwith –, si rischia sempre di tornare a un’elevazione del racconto teologico al rango di mito fondatore. Ora, come dichiara Schmitt in tutta chiarezza, «non bisogna neutralizzare l’anteriore [la teologia della storia] al livello dell’attuale [la filosofia della storia, il marxismo]»³⁹; bisogna dunque diffidare del «grande parallelo», comodo, troppo comodo, tra filosofia e teologia. Che il “teorema della secolarizzazione” abbia potuto condurre alla sua propria negazione, al tentativo (disperato) di ristabilire un’escatologia anteriore a ogni “filosofia della storia” e infinitamente più radicale di essa, tale non è il suo minor paradosso.

Traduzione dal francese di Giulio Gisoni

non-assolutezza» e d’intraprendere «una negazione scientifica di ogni teologia politica» (C. Schmitt, *Teologia politica II*, in Id., *La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, cit., p. 89).

³⁹ Id., *Drei Stufen historischer Sinngebung*, cit., p. 928.

[2014]

SECOLARIZZAZIONE O USCITA DALLA
RELIGIONE?¹

Marcel Gauchet

Chiunque s'imbatta nel problema dello statuto delle religioni nel mondo contemporaneo si troverà a dover a prendere posizione nella controversia, che ereditiamo dalla tradizione, tra i profeti della morte di Dio e i teorici di un ritorno del religioso. Se posso dire a questo proposito qualcosa di personale, ma a fini meramente intellettuali, mi è capitato di averci a che fare un po' come succede a tutti: quando ho iniziato a lavorarci, nei primi anni '80, la questione era allora al suo apice; da poco infatti la rivoluzione islamica in Iran l'aveva resa di grandissima attualità.

Sono partito dal considerarla anzitutto come una questione insolubile. Mi sembrava che i difensori delle due tesi avessero entrambi ragione e torto insieme. Quanto più il movimento cosiddetto di secolarizza-

¹ [N.d.T.: Articolo apparso sulla rivista «Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques», 59 (2014), 1 («*Sécularisation[s]* / 2 »), pp. 3-10.]

zione sembrava continuare ad avanzare e ampliarsi, tanto più le convinzioni religiose sembravano resistere a questa erosione, al punto da conoscere persino delle fasi di rinnovamento e di riattivazione periodica.

Occorrerebbe in realtà distinguere le due serie di fenomeni. Una cosa è la capacità che il religioso ha di organizzare l'esistenza collettiva, il cui ridimensionamento sul lungo periodo può essere considerato un fatto certo. Dallo spazio occidentale in cui tutto ciò è cominciato si va ormai estendendo sull'intero pianeta. Altra cosa è la fede delle persone, le radici individuali del credo religioso, le quali mostrano una relativa indipendenza rispetto alla prima capacità, a tal punto che l'affermarsi del movimento detto di secolarizzazione finisce per suscitare, come reazione, delle riaffermazioni dell'identità e dell'adesione religiosa. I movimenti di ritorno del religioso vanno compresi, in questa prospettiva, come reazioni all'opera di secolarizzazione. In generale, il venir meno dell'autorità sociale e politica del religioso può perfettamente convivere con il persistere delle convinzioni religiose degli individui. Nella sua forma estrema, possiamo perfettamente immaginare una società politicamente secolarizzata in ogni suo aspetto e costituita da fermenti devoti.

Fatta questa distinzione, occorre però interrogarsi sul concetto stesso di "secolarizzazione", se vogliamo dar conto del venir meno di quella efficacia organizzativa del religioso. Il concetto di secolarizzazione ha il pregio di essere un concetto acquisito. È comodo, ha una pregnanza descrittiva che permette di intendersi abbastanza bene sul fenomeno globale che esprime. In compenso, la sua capacità comprensiva

lascia a desiderare. Esso non consente, mi pare, di cogliere la natura intima e la vera portata del fenomeno che designa. Ciò mi ha spinto a proporre un concetto alternativo, quello di “uscita dalla religione”, concepito per superare le difficoltà insite nel concetto di secolarizzazione.

Non appena, infatti, si scava un minimo nei suoi ambiti di applicazione, subito ne emergono i limiti. Un’insuperabile ambiguità lo caratterizza. Nella sua analisi del dibattito filosofico sviluppatosi in Germania intorno al fenomeno², Jean-Claude Monod ha mostrato bene i termini di quest’ambiguità. Talvolta – è il caso più frequente – la secolarizzazione è intesa all’insegna di una *emancipazione* del secolo dalla religione. Talaltra, invece, viene compresa come *trasferimento* di nozioni, valori o orientamenti religiosi all’interno del secolo stesso.

La prima di queste interpretazioni concede troppo al secolo e alla sua autonomia, e non rende abbastanza conto della continuità d’ispirazione che lega le manifestazioni del secolo emancipato al passato religioso a cui si sottrae. Proprio questo legame è ciò che viene opportunamente richiamato dalla seconda interpretazione, la quale mette in luce il debito del secolo e ne sottolinea i tanti prestiti contratti con quel passato da cui crede di essersi liberato. Per quanto utile, tuttavia, questo richiamo paga un prezzo non meno alto, ovvero quello di concedere troppo stavolta al passato religioso, negando l’originalità dell’invenzione del secolo.

² J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris 2002.

Charles Taylor ha recentemente proposto, nel suo eccezionale *L'età secolare*³, un'interessante variazione su questi temi classici. Anch'egli critica la lettura ingenua della secolarizzazione per "sottrazione", come la definisce, secondo cui il secolo si affranchebbe, si "sottrarrebbe" pian piano, per settori, all'influenza del religioso. Propone quindi una lettura in termini di "sostituzione", più sottile della classica "secolarizzazione-trasferimento", e fondata, per di più, su una prodigiosa ricchezza d'informazioni, ma che risulta in ultima istanza viziata dagli stessi limiti.

L'elaborazione del concetto di "uscita dalla religione" si deve dunque alla constatazione di questa impasse speculare. Esso propone di procedere per "trasformazioni", le quali consentirebbero – almeno nelle intenzioni – di evitare la fatale ambiguità del concetto di secolarizzazione, tenendo comunque in conto quelle giuste esigenze rappresentate di volta in volta dalle sue diverse interpretazioni. Il suo fine è di articolare in modo chiaro continuità e discontinuità che operano, in modo simultaneo, in questo decisivo processo. Dà pieno spazio all'originalità di ciò che di nuovo è stato realizzato, favorendo un regresso del religioso, senza per questo disconoscere il legame genetico che unisce modernità autonoma e passato religioso.

Uno dei principali interessi di questa prospettiva è, più nello specifico, di disgiungere le sorti della fede

³ C. Taylor, *L'âge séculier*, Seuil, Paris 2011 [N.d.T.: ed. or. C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007; ed. it. *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.]

religiosa da quelle dello sviluppo dell'organizzazione collettiva. Le due sono state intimamente legate l'una all'altra, in mille modi, per il periodo in assoluto più lungo dell'avventura umana. Il processo di "uscita dalla religione" consiste precisamente nello sciogliere questo antichissimo legame. Ciò può tradursi in un ridimensionamento della fede, misurato sul numero degli adepti e delle osservanze culturali – è questo il caso europeo –, ma questo ridimensionamento non è in verità necessario. In ogni caso non ne è il fenomeno più significativo. Anche quando questa diminuzione si verifica, infatti, essa non pregiudica il principio stesso della fede. La libera dal contesto in cui era inserita, la rende autonoma, mantenendo in questo modo le sue ragioni. D'altro canto quest'operazione non la lascia indenne. Agli occhi degli stessi fedeli la fede cambia senso e statuto. Costoro sono indotti a reinterpretarla da cima a fondo. È in questo modo che ad esempio la fede può trasformarsi in ideologia politica, come accade in alcuni fondamentalismi. La trasformazione, detto altrimenti, riguarda tanto la fede in sé quanto la struttura socio-politica. Ciò sia qui solo suggerito col fine di segnalare che la griglia di lettura proposta consente di seguire la traiettoria di tutte e due le serie, dalla loro prima congiunzione fino alla loro dissociazione.

Il primo appunto da fare al concetto di secolarizzazione è che esso pecca di etnocentrismo moderno, proiettando tacitamente sul passato questa separazione del discorso, della coscienza o della credenza religiosa rispetto alla realtà sociale, come si trattasse di una caratteristica eterna e non, invece, di un fatto recente.

Nella sua accezione corrente, il concetto di secolarizzazione riprende implicitamente l'idea più diffusa, nella recente modernità, circa il ruolo della religione nella vita delle società: ovvero come legittimazione di un ordine sociale che si sarebbe edificato al di fuori di essa, secondo regole sue proprie. Una concezione, cioè, secondo la quale il religioso verrebbe ad applicarsi solo in un secondo momento a un'organizzazione sociale che non ha in nessun modo contribuito a definire, e con la funzione specifica di assicurarne la fondatezza. La secolarizzazione consisterebbe, in questo senso, in un indebolimento di questa legittimazione, indebolimento tramite cui l'organizzazione collettiva si liberebbe di un peso, finendo per appropriarsi delle sue ragioni indipendenti. È da capire se queste nuove ragioni non seguano, più di quanto esse stesse non credano, quelle vecchie ragioni da cui si pretendono affrancate. È proprio questo ciò che sostengono i difensori della "secolarizzazione-trasferimento", i quali, come si vede, condividono però con i loro avversari la medesima griglia di lettura.

Il problema è che questa concezione del ruolo delle religioni, che i dati del nostro mondo finiscono involontariamente per avvalorare, ignora interamente ciò che ha rappresentato la religione per gran parte del passato degli uomini. Religione significava certo, come per noi, idee, discorsi, credenze, attitudini, pratiche. Ma in modo assai più fondamentale essa era una maniera d'essere totale delle società, un'organizzazione integrale del mondo umano-sociale e, per dirlo nel modo più appropriato, *un modo di strutturarsi* delle comunità umane. Disconoscere questa funzione anzitutto ordinatrice del religioso conduce, in modo

speculare, a disconoscere la vera natura del processo che, con qualche superficialità, chiamiamo “secolarizzazione”, e che è consistito nell’invenzione, nel giro di qualche secolo, di un’altra maniera d’essere delle società. L’esito fondamentale è stata l’elaborazione di un modo inedito di strutturare le comunità umane.

È tutta qui la posta in gioco del processo che chiamiamo di “uscita dalla religione”. Non lo si capisce bene né se lo si intende in termini di emancipazione, come se bastasse sottrarsi a un mondo antico, né in termini di trasferimento, come se ci si limitasse a riproporre sotto nuove vesti e senza troppa consapevolezza antiche nozioni e disposizioni dell’universo religioso. Va compreso piuttosto nei termini di una *trasformazione*. Una trasformazione che produce novità radicali, inscrivendosi però nella falsariga dell’organizzazione precedente, restituita punto per punto, e portando in effetti con sé molte trasposizioni che consentono di riconnettere il linguaggio dell’autonomia moderna a quello dell’eteronomia antica – giacché questi sono i due concetti, eteronomia e autonomia, che riassumono al meglio e nel modo più semplice questi modi di strutturazione.

Nello spazio che ho qui a mia disposizione sarò costretto a mantenermi entro una visione sommaria di questi di modi di strutturazione e del processo di trasformazione che ha condotto dall’uno all’altro. Non mi resta che sperare che questa stilizzazione a oltranza compensi, con la sua forza di suggestione, ciò che dovrà cedere quanto a precisione storica.

Così come Marx credeva di poter riconoscere uno stesso modo di produzione dietro civiltà altrimenti molto distanti tra loro, a me sembra possibile ricondurre l'immensa varietà culturale delle società antiche a un modo unico di strutturazione, decisamente monotono nei suoi tratti fondamentali, ma non per questo non passibile di innumerevoli e profonde variazioni nell'espressione di questi tratti.

Possiamo chiamare questa maniera di strutturare la società una "strutturazione eteronoma", perché la sua formula è riconducibile in ultima istanza al declinare una legge altrui nei diversi ambiti dello stare-insieme. Insisto sul termine "strutturazione": in questione non sono in primo luogo idee, ma disposizioni pratiche e orientamenti concreti, in breve, una messa in forma dell'esistenza collettiva, la quale corrisponde certo alle rappresentazioni che gli attori se ne fanno, ma possiede una relativa indipendenza da queste rappresentazioni.

Queste disposizioni e orientamenti sono riconducibili essenzialmente a quattro aspetti: tradizione, dominazione, gerarchia, incorporazione. Quattro nozioni che ci risultano familiari e alle quali occorre restituire la loro portata originaria e il loro rigore concettuale, andando oltre la loro usura semantica.

La strutturazione eteronoma consiste anzitutto nel modo in cui le società, nel corso del tempo, si organizzano sotto il segno di un'obbedienza al passato fondatore, dell'assoggettamento all'origine e agli antenati, del debito verso gli insuperabili modelli primordiali, in breve, della sottomissione alla *tradizione*.

La strutturazione eteronoma consiste, in secondo luogo, in un *tipo di potere* che riflette la dipendenza da una legge situata al di là del mondo degli uomini, in un altro ordine di realtà. Un potere che si diffonde a partire dalla sua alterità sacrale, la sua superiorità di natura su coloro che gli obbediscono, la subordinazione di tutti al fondamento soprannaturale. Ciò rende legittimo parlare di *dominazione* nel senso stretto del termine.

La strutturazione eteronoma passa inoltre, in terzo luogo, per un *tipo di relazione tra gli esseri* che si può riassumere sotto il concetto di *gerarchia*. Un tipo di relazione che è quanto di meno al mondo ci risulta oggi comprensibile, pur restando molto presente in gran parte del mondo. Un tipo di relazione che tiene insieme gli esseri sulla base della loro diseguaglianza di natura, del rapporto reciproco di inferiori e superiori a tutti i livelli della vita collettiva, dal più umile al più elevato, dal padre capofamiglia al sovrano soprannaturale. Diseguaglianza di natura che rispecchia, nella sostanza dei rapporti sociali, la suprema differenza dell'aldilà che comanda e dell'aldiquà che obbedisce.

La strutturazione eteronoma passa infine, in quarto e ultimo luogo, per un preciso tipo di rapporto tra gli individui e la società. Louis Dumont ha proposto di chiamarlo "olismo", per indicare il principio della superiorità del tutto sulle parti. A me sembra preferibile parlare di *incorporazione*, per meglio restituire la profondità antropologica del fenomeno. Non soltanto, infatti, la totalità comunitaria precede e domina i componenti individuali, ma ogni essere particolare

non esiste e non si definisce se non attraverso la comunità alla quale appartiene e attraverso il posto che in quella gli è assegnato.

Sto tracciando qui un ordine di fondo che non solo è traducibile in infinite varietà culturali, ma che è dinamico. È mobile, in esso si delinea una storia animata da una decisiva dialettica tra le idee degli attori e le effettive strutture del loro mondo. È questo che mi ha indotto a parlare di una “storia politica della religione”, sviluppata dall’intreccio e dalle interazioni tra le concezioni religiose e la dinamica delle forme politiche.

Questa storicità intrinseca alla strutturazione religiosa non impedisce affatto che i suoi tratti fondamentali continuino a sussistere.

È proprio in relazione a questa millenaria persistenza che occorre situare l’evento del moderno, o per meglio dire l’evento-origine di ciò che noi possiamo, sotto la sua stessa luce, identificare in senso stretto come modernità. Quest’evento è l’uscita dalla religione, che consiste nel rovesciamento termine a termine della strutturazione eteronoma. Non posso soffermarmi qui sulle radici cristiane del fenomeno, né sulle condizioni storiche del suo sviluppo. Posso solo, secondo la consuetudine del genere, soffermarmi sui suoi risultati.

Possiamo riassumerli in una lenta trasformazione interna che, nel giro di cinque secoli, ha dato origine a un altro modo di strutturazione che possiamo a giusto titolo definire autonomo. I suoi tratti caratteristici sono esattamente agli antipodi di quelli che abbiamo

identificato in precedenza. Li possiamo enunciare come segue, in ordine inverso rispetto a come sono stati introdotti: l'*individualismo* al posto dell'incorporazione, l'*uguaglianza* al posto della gerarchia, la *rappresentanza* al posto della dominazione, la *storia* al posto della tradizione.

L'uscita dalla religione si presenta come l'invenzione di un nuovo principio di legittimità, il quale consacra l'indipendenza dell'individuo. Il rapporto tra il tutto e le sue parti si rovescia: l'individuo è primo, la società è seconda. Di conseguenza, il legame di società è sempre, in linea di principio, il risultato dell'accordo tra individui e della messa in comune dei loro diritti primordiali. Lo schema logico del contratto sociale deriva da queste premesse. La sua funzione è di metterle in forma.

Se gli individui sono messi al primo posto, e sono liberi in questo senso, essi sono anche uguali in natura, sono egualmente liberi. Non ci sono più inferiori e superiori per natura. Ciò che tiene insieme le persone non è più la loro dipendenza reciproca associata alla loro naturale disuguaglianza, ma il libero accordo fondato sull'uguaglianza.

Ne deriva un radicale cambiamento dello statuto e dell'essenza del potere: prima dominava la società in nome di un fondamento divino, la ordinava dall'alto in nome di una legge di natura radicalmente superiore perché di origine soprannaturale. Nel nuovo contesto, invece, il potere non ha altra legittimità che nell'essere un prodotto, in un modo o nell'altro, della società, nel derivare da questa, nell'emergere dalla volontà

libera manifestata dagli individui che la compongono. In una parola, il potere, in qualunque modo venga esercitato, diventa la rappresentazione della società.

Infine, il modo di porsi della società rispetto al tempo si modifica radicalmente. Se prima obbediva al passato della tradizione, ora si spinge verso l'invenzione dell'avvenire. È ciò che chiamiamo storia, nel senso moderno del termine. Tutte le società sono storiche, beninteso, nella misura in cui cambiano e, caratteristica ben più misteriosa, non possono non cambiare. Le società sono cambiate, quindi, da sempre, ma cambiavano loro malgrado, malgrado le loro autorappresentazioni e a dispetto della loro pretesa di restare sempre fedeli alle tradizioni. La differenza segnata dalle società moderne è che queste non soltanto sanno bene di cambiare, sono consapevolmente storiche, ma vogliono cambiare. Esse si organizzano in vista della loro trasformazione. Si sviluppano in vista della produzione di sé, proiettandosi nel futuro. È per questo che si mettono a valorizzare più di ogni altra cosa la produzione materiale e la tecnica, e si votano all'economia.

Ecco qui, nei suoi tratti fondamentali, la trasformazione che possiamo sinteticamente definire "rivoluzione moderna", la rivoluzione che ingloba e unifica l'insieme delle rivoluzioni di cui, a partire dal XVI secolo, è stata teatro la storia europea e occidentale, dalla rivoluzione religiosa della Riforma alla rivoluzione industriale, passando per la rivoluzione scientifica e le rivoluzioni politiche che hanno instaurato i nostri regimi liberali e democratici. Una rivoluzione che è il risultato dell'uscita della religione e del con-

seguinte cambiamento radicale nella struttura dell'istituzione umana.

Si tratta dunque a un tempo di una rivoluzione individualista, una rivoluzione egualitaria, una rivoluzione rappresentativa e una rivoluzione futurista. In una parola, una rivoluzione dell'autonomia, giacché genera un mondo in cui gli individui sono liberi di dare a se stessi le proprie regole di vita (e di aderire in coscienza alle convinzioni che vogliono), nello stesso tempo in cui le società sono libere di darsi collettivamente le proprie leggi. Soprattutto, essa genera un mondo che si autoproduce nel tempo, anzitutto attraverso la produzione materiale. Una dimensione dell'autonomia dei moderni che non va trascurata, essendo probabilmente la più problematica.

Basti questo quadro sommario per avere una misura dell'insufficienza del concetto di secolarizzazione rispetto all'ampiezza e alla profondità del processo di cui riesce cogliere solo la superficie. Se è vero che ne situa correttamente l'*oggetto*, tuttavia ne manca la vera *posta in gioco*.

Ci sarebbero molti altri aspetti a sostegno dell'idea di uscita dalla religione. Mi limiterò, in guisa di conclusione, a segnalare il principale. Si tratta dell'inserimento della storia intellettuale all'interno di questa storia strutturale, evitando così la diabolica spartizione in infrastruttura e sovrastruttura. In questa prospettiva non vi è, da una parte, un'organizzazione materiale e sociale funzionante per proprio conto e, dall'altra, degli attori mistificati, le cui idee e rappresentazioni interessano loro soltanto, tanto essi sono

disconnessi dall'andamento della loro società. Nel profondo, sul piano del modo di strutturazione del loro mondo, i due livelli sono in realtà intimamente connessi. E questo legame compreso a dovere – che certo occorrerebbe mostrare – permette di chiarire alcuni punti oscuri su cui è destinata a soccombere una lettura del percorso moderno in termini di secolarizzazione. Ma ciò richiederebbe un altro articolo. Mi sia consentito di fermarmi qui con questa promessa.

Traduzione dal francese di Nicoletta Di Vita

INDICE DEI NOMI

- Adam, C. 227
Adamo 101, 290
Adorno, Th. 312
Agamben, G. 47
Agostini, I. 227
Agostino d'Ippona 142, 144,
162, 166-167, 181-183,
186, 189, 191-192, 194-
195, 197, 283, 297, 373,
375-376
Alagna, M. 73-74
Alberto Magno 215
Alesse, F. 156
Alquié, F. 247
Alt, P. 99
Amato, B. 206
Annese, A. 171
Antioco di Ascalona 146, 154
Arcesilao di Pitane 142, 145-
146, 150-151, 154-155
Arcuri, C. 119
Ardovino, A. 164
Argenton, B. 36
Aristone di Chio 150
Aristotele 38, 143, 156, 162,
217, 269, 283-284
Armogathe, J.-R. 227
Audidière, S. 254
Augustin, J.J. 344
Bacone, F. 65, 110, 231, 289-
290, 339
Bakunin, M.A. 371, 382
Balla, C. 155
Balli, M. 344
Barberi Squarotti, G. 205
Barone di Münchhausen 119
Barth, K. 164
Barth, P. 284
Bassi, S. 208
Battista, L. 6, 21, 80, 142,
163, 186-188

- Baudelaire, Ch. 29
 Bäumlér, A. 253
 Baziotopoulou-Valavani, E. 155
 Beckhaus, G. 257
 Belgioioso, G. 227
 Bénatouïl, Th. 162
 Bénichou, P. 345
 Benjamin, W. 345
 Berger, P.L. 43
 Berno, F. 166, 170
 Berns, T. 210
 Berry, J.N. 160
 Bett, R. 156
 Bielík-Robson, A. 84
 Bloch, E. 164
 Boccaccini, G. 170
 Böckenförde, E.-W. 361
 Bodin, J. 30
 Bonald, L. de 44
 Bonazzi, M. 150-152, 155, 162
 Borsari, A. 140, 230
 Bossuet, J.-B. 373, 375
 Bovino, D. 348
 Brague, R. 255
 Brittain, C. 152
 Brunner, O. 90
 Bruno, G. 6, 21, 83, 199, 201-217, 219-226, 236, 242, 280, 290, 292-293
 Bultmann, R. 31-32, 174
 Burckhardt, J. 374, 383
 Calabi, L. 82, 99, 102
 Califano, G. 3, 19, 79, 336
 Candiotto, L. 116
 Canone, E. 206
 Caracciolo, A. 80, 372
 Carchia, G. 7, 18, 23, 260, 307
 Carneade 152
 Cartesio 6, 22, 38, 54-56, 66, 88-89, 227, 231-239, 241-255, 285, 302, 339
 Cassirer, E. 19, 27, 35, 165, 203, 236-236, 244, 281-282, 308, 313
 Castrucci, E. 341
 Celluprica, V. 155
 Ceresa, M. 256
 Chakrabarty, D. 82
 Challiol-Gillet, M.-C. 373
 Chiaravalli, I. 7, 227, 246
 Chibber, V. 82
 Cicchini, E. 5, 19, 23, 27, 276
 Cicerone 110, 149, 153
 Ciliberto, M. 203, 206, 208
 Claudio (imperatore) 335
 Clitomaco 152
 Codignola, E. 235
 Comte, A. 302, 339, 373, 375
 Condorcet, N. de 339
 Conze, W. 90
 Costa, P. 388
 Crantore 155
 Cristin, R. 293, 305
 Gesù Cristo 165, 169-172, 178, 198, 201, 209, 212, 292, 332, 345, 348

- Cromwell, O. 331
 Cusano 97, 184, 201-203, 209-210, 212-215, 285, 287, 289-293
- D'Andrea D. 73, 76
 Dautrey, M. 36, 139
 de Fontenelle, B. 254-255
 De Landa, M. 126
 de Lubac, H. 298
 De Sanctis, D. 141
 De Toni, G.A. 236
 Del Prete, A. 210
 Deleuze, G. 119
 Democrito 143, 206-207, 215, 217, 310
 Derriulat, J. 250
 Di Riccio, A. 243
 Diderot D., 159, 326-333, 335
 Dieckmann, H. 327, 329
 Digges, Th. 212
 Diodoro 150
 Diogene Laerzio 150, 162
 Donato, M. 6, 20, 83, 137, 156
 Donini, P. 161
 Donoso Cortés 371
 Dove, K.R. 83
 Drobisch, M.W. 27
 Duhem, P.-M. 279
 Dumont, L. 375, 393
- Enesidemo 151, 156
 Engels, F. 143, 257, 284
 Enoch 171-172
- Epicuro 141, 143, 217, 230-231, 284, 310
 Erasmo 184
 Ernst, G. 206
 Eusebio di Cesarea 151
- Favorino 150
 Federico il Grande 328
 Ferrari, F. 236, 243
 Ferrarin, A. 98, 243
 Ferry, J. 339
 Feuerbach, L. 96, 302, 355, 367
 Filone d'Alessandria 36
 Filone di Larissa 142, 152
 Filosa, M. 156
 Firpo, L. 209
 Foessel, M. 337, 365
 Foucault, M. 80
 Frede, M. 151
 Freud, S. 354-355
 Friedrich, H. 38-39
 Fuentes Gonzáles, P.P. 151
 Fuhrmann, H. 328
 Fuhrmann, M. 51, 309
- Gadamer, H.-G. 6-7, 9, 22, 58, 83, 90, 118, 260-265, 269-274, 277-281, 285-286, 291
 Galilei, G. 111, 290
 Galli, C. 46, 84, 349
 Galling, K. 90
 Gandesha, S. 257
 Gauchet, M. 7, 23, 347, 385
 Gentili, A. 341

- Ghelardi, M. 344
 Giannantoni, G. 161
 Giacomo I 348
 Gide, A. 294
 Gildin, H. 338
 Giovanni (evangelista) 166, 178
 Gisondi, G. 5, 6, 21, 23, 83, 199, 226, 363, 384
 Giuspoli, P. 99
 Glucker, J. 146
 Goedeckmeyer, A. 284
 Goldstein, J. 184
 Gonthier, T. 237
 Goulet, R. 162
 Granada, M.Á. 206, 210, 212-213
 Gress, T. 253
 Gregory, T. 110
 Grimm, F.M. von (barone) 328-330
 Groh, R. 331
 Gross, R. 359-360
 Gruppi, F. 61, 75, 100
 Guattari, F. 119
 Guha, R. 82
 Guli, S. 57, 128
 Gustavo III di Svezia 328-329
 Habermas, J. 9-10, 43, 148, 361
 Hartle, J.F. 257
 Haverkamp, A. 197
 Hegel, G.W.F. 19, 41, 48, 83, 91-93, 96-97, 102, 235, 243-244, 295, 342-343, 367, 371, 373, 375-376, 383, 387
 Heidegger, M. 81-82, 164, 233, 235, 377, 379
 Heinrich, D. 148
 Herder, J.G. 286
 Hinterhäuser, H. 332
 Hobbes, Th. 30, 42, 80, 111, 347, 349
 Honeberger, P. 100
 Hossenfelder, M. 21, 147-149
 Hurstel, S. 373
 Husserl, E. 236
 Ifergan, P. 230
 Illetterati, L. 99
 Imbriano, G. 90
 Ioppolo, A.M. 151-152, 155, 161
 James, H. 139
 James, W. 139
 Jay, M. 105, 132
 Jonas, H. 58, 63, 167, 174, 177
 Jourdan, F. 151
 Jungk, R. 267
 Kalligas, P. 155
 Kambouchner, D. 247
 Kandinskij, V. 345
 Kant, I. 19, 57, 83, 91-92, 98-99, 101, 243, 284, 286, 378

- Kantorowicz, E. 344, 348
 Karasmanis, V. 155
 Kelsen, H. 23, 337, 351-362, 369
 Kennington, R. 228
 Keplero, J. 290
 Kérvegan, J.-F. 7, 23, 365, 337, 371, 373, 381
 Klecatsky, H.R. 354
 Kopp-Oberstebrink, H. 261
 Koselleck, R. 7, 22, 31, 82, 90, 260, 315
 Köster, H.M.G. 318
 Kuhn, Th. 74
- Latour, B. 224
 Lavecchia, S. 179
 Leibniz, G.W. von 43, 92, 236, 292
 Lepper, M. 36, 81
 Lettieri, G. 174, 165-167, 170-171, 178
 Leucippo 215
 Lévy, C. 146, 151
 Lingua, G. 109
 Long, A.A. 156
 Longo, A. 244
 Löwith, K. 7, 9, 18, 22-23, 29, 31, 43, 47-51, 58, 62-63, 81-83, 89-90, 260, 264, 269, 278, 293, 295, 299, 307-310, 312-313, 337-338, 340-341, 343, 365-367, 372-384
 Lübke, H. 22, 41
 Luckmann, Th. 33
- MacIntyre, A. 115-116
 Maddalena, G. 115
 Madrigal, P. 36
 Maj, B. 106, 142
 Majolino, C. 236
 Mannheim, K. 12
 Marassi, M. 113
 Marcic, R. 354
 Marcione 21, 164-168, 173-174, 179, 181-182, 185
 Marco Aurelio 161
 Marelli, C. 14, 28, 36, 53, 81, 103, 137, 163, 200, 230, 279, 365
 Margiotta, U. 265
 Marino, S. 257
 Marquard, O. 50-51, 58, 66, 81, 87, 90, 92, 309-310
 Marrone, F. 227
 Marx, K. 41, 98, 124, 126, 142-144, 256-267, 274, 284, 302, 310, 366, 373-375, 382, 384, 392
 Maschke, G. 382
 Masi, F.G. 141
 Massimo, D. 156
 Matteoli, M. 206
 Mayali, L. 344
 Mazzarino, S. 82
 Mazzone, L. 5, 9, 53
 Meier, A. 99, 279
 Meiss, M. 344
 Melandri, E. 47, 112
 Melisso 215
 Mercker, N. 257
 Merico, M. 126

- Meschini, F.A. 227
 Meyer, M. 119
 Miglio, G. 348, 368
 Monod, J.-C. 7, 23, 80, 139,
 140, 142, 260, 337, 367,
 387
 Montanari, W. 168
 Morani, P. 235
 Morlet, S. 151
 Müller, O. 140
 Mundt, H.J. 267
- Naigeon, J.-A. 335
 Napoleone 328, 330-331
 Natorp, P. 235-236, 244
 Negru, T. 233
 Nerone 332, 335
 Nicola d'Oresme 284
 Nicolini, O. 36, 81
 Nietzsche, F. 27, 62-63,
 132, 160, 235, 283, 301,
 343, 374, 377-379, 383
 Norelli, E. 164
 Numenio di Apamea 151
- O' Malley, J.J. 83
 Ockham, W. von 184
 Oetinger, F.C. 286
 Omero 150
 Orosio 373, 375
- Palingenio 212
 Pannenberg, W. 184
 Panofsky, E. 344
 Paolo 164, 172-173, 179,
 181, 344, 349
- Pascal, B. 186
 Pavesich, V. 100
 Pezzano, G. 6, 19-20, 103,
 116, 129
 Pippin, R.B. 83, 162, 228
 Pirrone 150-152, 156, 160,
 162
 Pitocle 141
 Platone 139, 145-146, 150-
 155, 162, 269
 Plotino 162, 167-168
 Plutarco 151
 Poggi, S. 83
 Polemone 155
 Polibio 334, 383
 Porro, M. 119
 Posnock, R. 139
 Preterossi, G. 84
 Proudhon, P.-J. 298, 371,
 373
- Quagliani, D. 209
 Quintiliano 38
- Rebmann, A.G.F. 334
 Revault d'Allones, M. 337,
 365
 Reynal, G.Th.F. 328
 Riedel, W. 99
 Rochlitz, R. 345
 Rousseau, J.-J. 254, 297, 349
 Rosati, M. 43
 Rossi, P. 340, 375
 Rothacker, E. 37
 Rusch, P. 121
 Rusher, W.A. 228

- Russo, M. 146
 Russo, R. 140, 147
- Sacchi, P. 169, 172
 Sacerdoti, G. 242
 Sagnol, M. 36, 139
 Saint-Simon (Duca di) 298
 Salvini, M. 227
 Sanna, G. 235
 Sartre, J.-P. 301
 Saturnino 162
 Savigny, F.C. von 383
 Scapparone, E. 208
 Schambeck, H. 354
 Schelkshorn, H. 251
 Schiera, P. 348, 268
 Schiller, F. 19, 99, 101-102, 256
 Schlegel, J.-L. 36, 101, 139
 Schmitt, C. 311, 337-338, 341, 346-347, 348-349, 351, 354, 356-361, 365-374, 376, 380-384
 Schmitz, A. 36, 81
 Scribano, E. 241, 247
 Secchi, P. 210
 Seebohm, T.M. 280
 Seneca 275, 332, 335
 Senofane 215
 Serra Hansberg, M.V. 146
 Sesto Empirico 21, 145-152, 155-156, 158, 161-162
 Shakespeare, W. 36, 242
 Simonetti, M. 174
 Simrock, K. 325
- Sloterdijk, P. 53
 Smith, A. 256
 Snyder, C. 155
 Socrate 152-153, 155
 Solla, G. 348
 Sommer, M. 99
 Spallanzani, M.F. 251
 Spinelli, E. 152, 156
 Stoekl, K. 43
 Stoellger, P. 187
 Strauss, L. 58, 65-66, 269, 337-338, 341, 366
 Subrahmanyam, S. 82
- Tacito 332-333
 Tannery, P. 227
 Tarrant, H. 155
 Taubes, J. 6, 9, 22, 148, 260-262, 269, 274
 Taylor, C. 388
 Tedeschi Negri, F. 81, 375
 Teofrasto 143
 Tertulliano 191
 Tessicini, D. 206
 Timeo 154
 Timone di Fliunte 150
 Tirinnanzi, N. 203, 208
 Tomba, M. 126
 Tommaso d'Aquino 215, 241
 Trabattoni, F. 155
 Treml, M. 261
 Trierweiler, D. 36, 122, 139-140
 Troeltsch, E. 298
 Tulli, M. 141

Ulpiano 58

Vattimo, G. 119

Verde, F. 141

Vezzoli, S. 155

Vico, G. 266

Villey, M. 360

Vitali, R. 257

Voegelin, E. 163

Volpi, F. 341

Voltaire 329, 366

von Harnack, A. 164

Warhol, A. 345

Wallace, R.M. 138

Weber, M. 73-74, 264-265,
269, 273, 295, 340-341,
343, 345, 368

Wenk, J. 291

Whistler, D. 84

Widder, N. 160

Zakeri, S. 168

Zannini, M. 255

Zenone 215

Finito di stampare
nel mese di novembre 2022
presso Universal Book s.r.l.
Rende (CS)