

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, il centro gravitazionale; 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. Guli, :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* ascrivito 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 di proprietà 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

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 nel mondo spirituale e politico della modernità e nella coscienza 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 ave-

Hans Jonas¹⁹, 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 dal-

vano associato». Così come la scienza moderna era stata schierata 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.

le pazienti speranze degli uni alle attese spasmodiche degli altri²². 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

²² Cfr. *ivi*, p. 38.

²³ *Ivi*, p. 39.

²⁴ *Ivi*, p. 40.

di progresso infinito segnala una reazione alla rassegnazione 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

²⁵ Ivi, p. 91.

²⁶ Ivi, p. 42.

²⁷ Ivi, p. 93.

concetto teologico di teodicea è tutto fuorché convincente. 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 della teologia 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,

²⁸ Ivi, p. 61.

dopo di lui, come infinito, il concetto di progresso 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 di teologia 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 po-

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.

stulata da Schmitt, Blumenberg non ha difficoltà ad 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 ricade sull'enfasi da lui 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 avreb-

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».

be risposto a distanza in *Teologia politica II* chiamando in causa 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

³² Cfr. *ivi*, p. 100.

³³ *Ivi*, p. 102.

diverse: da un lato sostenere che un razionalismo 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 meglio assecondare 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 ipotesi 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 *Absolutismo 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.

tenutistiche 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 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. Dispositivo di razionalizzazione dell'angoscia cagionata da quello che Blumenberg chiama *assolutismo della realtà*, l'inesauribile ricchezza del mito discende dal fatto che esso già corrisponde a un processo di domesticazione razionale del mondo⁴⁴. 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

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.

biologica di auto-conservazione da quella culturale di 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

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).

interpretazione e che contengono la presupposizione 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 an-

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

tropodicea sulla mancanza di riguardo del mondo nei 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.