

# 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



COSTELLAZIONI | 10

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](http://www.iisf.it)

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press  
Via Monte di Dio, 14  
80132 Napoli  
[www.scuoladipitagora.it/iisf](http://www.scuoladipitagora.it/iisf)  
[info@scuoladipitagora.it](mailto: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 9  
di Geminello Preterossi

Introduzione 13  
di Elenio Cicchini e Giulio Gisondi

### SEZIONE I PER UNA CRITICA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA

*Legittimità della secolarizzazione* 27  
di Elenio Cicchini

*Per una metacritica della modernità* 53  
di Leonard Mazzone

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

<i>Figli illegittimi. Modernità, novità e storia a partire 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. L'apocalittica come chiave di lettura della 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. Blumenberg, Descartes e l'autorealizzazione umana</i>	227
di Iacopo Chiaravalli	

APPENDICE  
MATERIALI DELLA CONTROVERSIA  
SULLA SECOLARIZZAZIONE

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

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



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 centrale<sup>1</sup>. 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 nuovo<sup>2</sup>. Alla luce di questo, la modernità può qualificarsi

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

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 123, 493-517 e 601.

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

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)<sup>4</sup>, 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 genera<sup>5</sup>. 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

<sup>3</sup> Ivi, pp. 498 e 431.

<sup>4</sup> Cfr. ivi, p. 487.

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

se ne mette in discussione il potere generativo<sup>6</sup>. 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»<sup>7</sup>.

Ci troviamo così di fronte al problema per certi versi canonico di ogni nascita, pensato qui rispetto alla storia<sup>8</sup>: 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 distacco<sup>9</sup>. 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 problemi<sup>10</sup>.

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»<sup>11</sup>. Difatti, qui troviamo l'idea di opposizione,

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 76.

<sup>8</sup> Cfr. *infra*, §§ 5-6.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 69, 72, 78, 121-124 e 127.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, § 4.

<sup>11</sup> 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»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Immagine 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*<sup>13</sup>, 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 più<sup>14</sup>. 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?»<sup>15</sup>. 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 valenza<sup>16</sup>.

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 ragioni<sup>17</sup>. Evidentemente, l'impresa di determinare *quando, dove e come* qualcosa abbia propriamente cominciato a esistere

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

<sup>14</sup> Cfr. anche *infra*, §§ 5-6.

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

<sup>16</sup> Cfr. Id., *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 28.

<sup>17</sup> 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»<sup>18</sup>, 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»<sup>19</sup>. 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»<sup>20</sup> delle dinamiche storiche<sup>21</sup>, che si presenta nelle vesti di «struttura della rioccupazione»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 505-506 e 515-516.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 150, 187-188, 408 e 644.

<sup>20</sup> Ivi, p. 506.

<sup>21</sup> Cfr. *infra*, § 8.

<sup>22</sup> 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»<sup>23</sup>, 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 *Umsetzung*: rioccupazione, reinvestimento, o redistribuzione, che percorre in maniera persino ossessiva la sua indagine<sup>24</sup>. 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)<sup>25</sup>, bensì alla continuità nell'assolvimento di un dato compito.

Con una prima approssimazione, l'*Umsetzung* assomiglia – in termini linguistici – a una risemantizzazione o ritraduzione, nella quale il senso “slitta”, muove la traduzione (come un problema, una domanda)<sup>26</sup> 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-

<sup>23</sup> Id., *Immagini del mondo e modelli del mondo*, cit., p. 17.

<sup>24</sup> 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.

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

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, § 4.

niera rimarchevole quello che sarebbe stato il significato originario. Oppure, l'*Umbesetzung* 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 *rappporto 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 parole<sup>27</sup>: 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*)<sup>28</sup>.

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

<sup>27</sup> Cfr. *infra*, § 6.

<sup>28</sup> 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 falsario<sup>29</sup>.

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

<sup>29</sup> Cfr. anche *infra*, § 8.

proporzione del tipo «A : B = C : D»<sup>30</sup>, 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»<sup>31</sup>: 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 domanda<sup>32</sup>. Con le sue parole, l'identità funzionale è l'«identità del luogo del bisogno»<sup>33</sup>, 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 mutino<sup>34</sup>. 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

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 506.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 502.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 478.

<sup>34</sup> 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 rioccupazione<sup>35</sup>.

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*<sup>36</sup>.

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

<sup>36</sup> 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»<sup>37</sup>, 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’altro<sup>38</sup>.

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-

<sup>37</sup> Ivi, pp. 53, 72 e 504.

<sup>38</sup> Ivi, p. 362.

si», «resto formale»<sup>39</sup>. 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. MacIntyre<sup>40</sup>, 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-

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

<sup>40</sup> 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 modo<sup>41</sup>, 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*<sup>42</sup>, mi preme quantomeno evidenziare

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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 risposte<sup>43</sup>.

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.

<sup>43</sup> 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»<sup>44</sup>: 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 abbastanza<sup>45</sup>. 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

<sup>44</sup> Ivi, p. 55.

<sup>45</sup> Cfr. anche *infra*, § 8.



della tradizione<sup>46</sup>. 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»<sup>47</sup>. 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,

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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 capelli<sup>48</sup>. 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»<sup>49</sup>, 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.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 55, 186, 502, 523 e 529.

<sup>49</sup> *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 geografica<sup>50</sup>. Intendo dire che la ricostru-

<sup>50</sup> 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 cambiamento<sup>51</sup>, 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 ferdandoci 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.

<sup>51</sup> 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 discorrendo, 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»<sup>52</sup>: resta appunto da capire che cosa possa significare in senso pieno questo richiamo a «un nuovo contesto».

<sup>52</sup> 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-lineare<sup>53</sup>, 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 ricoccupazione, 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

<sup>53</sup> 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»<sup>54</sup>. 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»<sup>55</sup>.

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-

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

<sup>55</sup> 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!»<sup>56</sup>. 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 forza<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Ivi, p. 380.

<sup>57</sup> 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 forma<sup>58</sup>, 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.

<sup>58</sup> 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»<sup>59</sup> 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.

<sup>59</sup> 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»<sup>60</sup>.

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 stessa<sup>61</sup>. 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

<sup>60</sup> Ivi, pp. 149-150.

<sup>61</sup> 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.