

Cristianesimo e mondo della vita.
Alcune considerazioni intorno alla riflessione
sulla tecnica di Hans Blumenberg
Ludovico Battista

Impegnata costantemente nell'interrogazione dello statuto storico e inconcettuale delle prestazioni di senso umane, sin dai suoi esordi la filosofia di Blumenberg si è sviluppata nel confronto con il cruciale problema della tecnica. Del resto, essa era partita dalla constatazione di quella crisi del sapere europeo da cui erano scaturite le riflessioni tanto di Husserl, quanto di Heidegger, ossia i suoi due primi riferimenti filosofici: lo sradicamento prodotto dall'immagine del mondo tecno-scientifica, con la scissione tra il mondo della vita e quello della scienza, derivante dal predominio di una concezione astratta e formalizzata del sapere. La formulazione matura forse più esauriente dei risultati della ricerca blumenberghiana sul problema della tecnicizzazione, espressa non casualmente nei termini dell'impostazione fenomenologica, la troviamo esposta in un saggio del 1963, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*¹, che è anche uno

¹ H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in «Filosofia» 14 (1963), pp. 855-884, ora in Id., *Wirklichkeiten in denen wir Leben. Aufsätze und eine Rede*, Reclam, Stuttgart 1981, pp. 7-54 (e anche in Id., *Schriften zur Technik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 163-202); tr. it. a cura di M. Cometa, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 11-49. Per un'introduzione al problema blumenberghiano della tecnica, cfr. J. Früchtel, *Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte*, in *Die Kunst des Überlebens*, a cura di F. J. Wetz e H. Timm, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 226-243; i contributi contenuti in *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, a cura di A. Haverkamp e D. Mende, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009; quindi B. Recki, *Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen*, in *Erinnerung an das Humane*, a cura di M. Moxter, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 43-53; J. Goldstein, *Entfesselter Prometheus? Hans Blumenberg Apologie der neuzeitlichen Technik*, in *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, a cura di C. Borck, Alber, Freiburg-München 2013, pp. 25-46; E. Müller, «Technik» in *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, a cura di R. Buch e D. Weidner, Suhrkamp, Berlin 2014, pp. 323-336; Id., *El concepto de técnica de Blumenberg*, in *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, a cura di F. Oncina Coves e P. García-Durán, Valencia, Editorial Pre-Textos 2015, pp. 85-100. Su *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, cfr. però in particolare O. Müller, *Natur und Technik als falsche Antithese. Die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur*

dei primi testi in cui compare il tema della *Lebenswelt*, termine chiave, di matrice husserliana, la cui riutilizzazione e trasformazione blumenberghiana condenserà gli aspetti principali della sua riformulazione in chiave genetico-antropologica della fenomenologia². Questo lavoro rende perciò stesso evidente l'intreccio fondamentale tra le principali linee guida della ricerca del filosofo: i problemi della modernità, della storicità, della riformulazione e correzione della filosofia husserliana, quindi appunto della tecnica.

In esso, Blumenberg partiva dalla diagnosi di un'aporia in cui è caduta l'analisi della questione della tecnica: da un lato, l'avvenuta separazione – sin da Platone e dalla sua condanna della sofistica – del modello della pura contemplazione da quello della retorica e della tecnica ha sottratto quest'ultimo campo alla sua dignità e comprensione filosofica³, dall'altro, l'odierna definizione antropologica dell'uomo come animale tecnico (*homo faber*) non permette di comprendere il problema del processo storico inaugurato e alimentato dallo sviluppo tecnologico⁴. Anche oggi, la tentazione della filosofia rimane quella di demonizzare il fenomeno della tecnica come quintessenza della decadenza e dell'impoverimento dell'esperienza umana, riproponendo la medesima cesura tra esigenza di una “pura teoria” o di una riflessione “autentica” (culminante persino nella mistica), e la restante, inessenziale prassi umana quotidiana al servizio delle urgenze della vita.

In questo quadro, proprio la riflessione husserliana merita però di essere riconsiderata analiticamente, per la sua capacità di problematizzare questa banale schematizzazione, proprio grazie al concetto di *Le-*

der Technisierung, in «Philosophisches Jahrbuch» 115 (2008), pp. 99-124; e B. Recki, *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, in *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, a cura di C. Borck, Freiburg - München, Alber 2013, pp. 64-87.

² A proposito del concetto di *Lebenswelt* in Husserl, e del modo in cui Blumenberg lo ha recuperato in modo originale, cfr. l'esauriente esposizione di P. Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Mimesis, Milano – Udine 2016, pp. 143-169. Cfr. anche B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in *Die Kunst des Überlebens*, a cura di F. J. Wetz e H. Timm, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 68-98; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Fink, München 2005, pp. 106-124

³ Cfr. H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione*, cit., pp. 16-17. Si noti la restituzione nietzschiana della crisi della filosofia occidentale, derivante dalla condanna platonica della sofistica, ossia dalla subordinazione del sapere retorico alla pretesa di evidenza e di verità, che proprio in questa maniera sancisce la separazione tra la sfera “pura” e incontaminata della teoria e quella del sapere pratico-quotidiano, presto autonomizzantesi nella modernità come dispositivo di reificazione e tecnicizzazione.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 19.

benswelt. Già nella sua stessa impostazione di fondo, la fenomenologia husserliana sorgeva dal bisogno di una rifondazione unitaria dell'esperienza umana, riassumibile sotto il titolo del problema dell'intenzionalità: rispetto al predominio delle presupposizioni quotidiane, relative all'esistenza del mondo, e al normale accontentarsi di frammenti parziali, oggettivazioni e anticipazioni, il sogno del fenomenologo era "tornare alle cose stesse", ossia ai loro modi di datità fondamentali per la coscienza. In questo quadro, il concetto di *Lebenswelt* è introdotto da Husserl proprio per indicare l'originaria modalità irriflessa e non-messa-in-questione di rivolgersi al mondo che, da un lato, rappresenta l'unità pre-teoretica dell'esperienza, quel punto di partenza dell'atteggiamento teoretico che permette di spiegarne la genesi come uscita e messa in questione dell'ovvietà del mondo naturale, dall'altro, quella concordanza unitaria a cui esso deve rimanere orientato⁵. Ora, osserva Blumenberg, la peculiarità di questo concetto, già in Husserl, è che non si lascia affatto attrarre dalla tentazione di identificare qualcosa come una "natura" che funga da criterio originario e normativo di ciò che dovrebbe essere autenticamente "vita"⁶. Il mondo-della-vita non è un

⁵ «Il duplice significato di mondo della vita in Husserl, da un lato come punto di partenza storico del "mutamento dell'atteggiamento" teoretico [*geschichtliche Ausgangsposition der theoretischen Umstellung*], da un lato e dall'altro come strato fondamentale sempre compresente, della vita, la quale si differenzia in gradi di interesse [*als immer mitgegenwärtigen Grundschrift des in aufgestuften Interessen differenzierten Leben*] [...]» (Ivi, p. 24). Come spiegherà anche H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit.*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1986; quindi riedito 2001, 2016⁵, pp. 7-68; tr. it. a cura di R. Bodei, *Tempo della vita tempo del mondo*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 21-85: «Il tema è il "campo originario", dalla cui prospettiva ogni esperienza, denominazione, predicazione e teoria non possono mai essere nient'altro che modificazioni parziali, scambi tra essere e apparenza. Nello stesso tempo, il concetto di "esperienza naturale del mondo" definisce lo standard al quale, tendenzialmente, ogni caduta di certezza non può, in quanto transizione, non riportare. Questa unità prescientifica del mondo dell'esperienza determina il senso di tutte le operazioni teoretiche come operazioni orientate verso "l'idea di un mondo definitivo dell'esperienza"» (Ivi, p. 25).

⁶ H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione*, cit., pp. 25-26. Questo aspetto ambiguo sarà rimproverato invece proprio alla nozione heideggeriana di Essere-nel-mondo, che parrebbe voler arretrare ad un livello ormai "esistenziale", ultimo, di comprensione dell'esserci, secondo una pretesa di "aderenza alla vita" e al suo essere quotidiano precedente all'oggettivazione tecnoscientifica. In tal senso, ricordo la trattazione più esplicita e completa di questo problema sempre in H. Blumenberg, *Tempo della vita tempo del mondo*, pp. 31-85: «La sfida che veniva dalla prima grande opera di Heidegger stava nell'ulteriore innalzamento di livello della pretesa della filosofia a partire dalla, e in base all'impostazione fenomenologica: come ultima e unica opposizione contro le scienze dette per dispregio "positive"; come esodo dal paese di servitù dell'ente e delle sue determinanti proiezioni nella terra incognita dell'essere; come superamento della lacerazione della filosofia in "discipline" e ontologie regionali, a partire dalla posizione speciale assoluta che era assicurata dalla decifrazione nell'"ontologia fondamentale" della comprensione dell'essere inerente all'"esserci"; e

paradiso originario di innocenza perduta, a cui subentrerebbe la costituzione teorica e formale del mondo, quindi la sua tecnicizzazione. Per Husserl il problema della crisi europea non è la decostruzione [*Abbau*] della *Lebenswelt*, che avrebbe condotto alla perdita di un rapporto “naturale” con il mondo, bensì la forma e l’approdo di questa decostruzione, che, nello sfociare in un processo di tecnicizzazione, non avrebbe tenuto fede all’impulso teoretico originario, ricadendo nella copertura di nuove ovvietà e false evidenze, quelle della rappresentazione formalizzata e matematizzata del mondo⁷.

Come si vede, dunque, il ricorso al mondo della vita non ha alcun significato regressivo: risalire all’occultamento procurato dalle ovvietà che costituiscono il mondo naturale serve a delineare dei criteri per nuovi metodi di accesso adeguati alle “cose”: la demolizione del mondo della vita non è un male in quanto tale, anzi, sembra essere inevitabile⁸. La successiva riflessione fenomenologica di Blumenberg insisterà per tale motivo su questo concetto chiave, ponendolo a fondamento di una cruciale disambiguazione anche del discorso di Husserl: il mondo della vita, in quanto ideale di un’ovvietà e di una perfetta adeguatezza del mondo rispetto al bisogno di orientamento della vita umana, “sfera di permanenti presenze”⁹ o evidenze, non solo non rappresenta qualcosa di “quotidiano-naturale” nel senso comune del termine, ma – dacché l’evidenza assoluta non si dà e l’uomo è una coscienza che *vive nella distanza* dal mondo – è da sempre andato perduto. Si tratta di mettere a tema il *terminus a quo* dell’esperienza umana, ossia di intendere la *Lebenswelt* come un concetto limite che serve

infine come concezione di una storicità che prometteva di dissolvere tutti i fatti nell’unica fatticità di se stessa» (Ivi, p. 31).

⁷ H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione*, cit., p. 24: «Non può essere stata la destrutturazione del mondo della vita in quanto tale [*der Abbau der Lebenswelt als solcher*] a condurre la storia europea alla sua crisi; piuttosto si renderà giustizia a Husserl solo dicendo che la forma di questa destrutturazione, la sua illegittimità in quanto dissipamento [*die Form dieses Abbaues, ihre Illegitimität als eines Raubbaues*] ha portato alla crisi».

⁸ «Il ricorso al mondo della vita acquista un senso proprio perché si cerca nell’occultamento dell’ovvietà un’indicazione per un adeguato disvelamento [*die Vorzeichnung für die angemessenen Zugriffsweisen der Entdeckung*]. Per Husserl non esiste la verginità di quella che lui stesso chiama “esperienza naturale”; piuttosto si tratta di riconoscere e accettarne la “colpevolezza” per poter adempiere ai nostri doveri [*Es gibt bei Husserl keine Unschuld dessen, was er die natürliche Erfahrung nennt; vielmehr gilt es, ihre Schuld zu kennen und zu übernehmen, um jenen Schuldigkeiten nachkommen zu können, die uns auferlegt sind*]» (Ivi, p. 26).

⁹ «[...] eine Sphäre ständiger Anwesenheiten» (H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 49).

a spiegare la natura nostre prestazioni di senso come compensazioni, esoneri, elaborazioni provvisorie e mai definitive di un'originaria perdita. Il mondo della vita è l'ipotesi di una naturale copertura della propria storicità e finitezza: non è dunque un "paradiso" d'innocenza¹⁰, o meglio, come Blumenberg scriverà in *Lebenszeit und Weltzeit*, proseguendo nell'uso della metafora: «i paradisi si distruggono da sé»¹¹. Se non fossimo già usciti o non stessimo uscendo dalla *Lebenswelt*, non aspetteremmo davvero la nostra storicità e la libertà della messa in questione del mondo propria dell'impulso teoretico e filosofico¹².

Ora questa precisazione è essenziale all'argomentazione blumenberghiana, perché serve a mostrare come il problema della tecnicizzazione non si possa ridurre in alcun modo ad un *peccato originale* della tecnica, che viene tacitamente chiamato in causa da tutte quelle rappresentazioni "destinali" o teleologiche dell'esperienza moderna come declino progressivo, o inevitabile destino di occultamento dell'autenticità della comprensione del mondo. Tale implicite demonizzazioni sottendono una certa nostalgia della perdita originarietà, o persino l'auspicabilità di un ritorno possibile in una sfera sorgiva dell'essere in cui le cose si darebbero nella loro assoluta autosignificatività, nell'immanenza estetica del senso. Per Husserl, il problema della tecnicizzazione consiste invece in un processo che si è prodotto a partire da impulsi ed esigenze interne al mondo della vita e alla sua originaria instabilità, e che deriva la sua criticità proprio da una certa cecità o inconsapevolezza dell'evoluzione storica, una certa mancanza di coscienza e razionalità che avrebbe dovuto guidare e sostenere le trasformazioni dell'esperienza del mondo¹³.

¹⁰ «Il mondo della vita non ha pertanto la ricchezza e il rigoglio di un mitico paradiso [*die Fülle und Üppigkeit eins mythischen Paradieses*], né la relativa verginità [*die dazugehörige Unschuld*]» (H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione*, cit., p. 26).

¹¹ «*zerstören sich die Paradiese nicht selbst?*» (H. Blumenberg, *Tempo della vita tempo del mondo*, cit., p. 93).

¹² «Il mondo della vita è quel factum che vela e nasconde essenzialmente la propria fatticità [*das seine eigene Faktizität wesentlich selbst verbüllt und verbirgt*], spacciandosi per l'universo dell'ovvietà [*das Universum der Selbstverständlichkeit*]» (H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione*, cit., p. 28).

¹³ «La semplice esperienza in cui è dato il mondo della vita è il fondamento ultimo di qualsiasi conoscenza obiettiva»: questo brano invita in linea di principio a comprendere il mutamento totale del mondo della vita in mondo oggettivo a partire dagli stimoli che lo stesso mondo della vita ci dà, e a non introdurre una sorta di "peccato originale" [*„Ursin-de“*], nella forma di un atto di volontà non più ulteriormente problematizzabile. [...] La cecità qui vigente, dovrà essere smascherata nel suo opporsi all'idea di una teleologia della storia spirituale europea; l'uomo dell'era moderna è corso a occhi chiusi nelle braccia del suo

Ciò che caratterizza la tecnicizzazione odierna è l'autonomizzazione e la sclerotizzazione di un metodo di elaborazione formale del mondo, che ha reciso le sue radici ed il suo senso funzionale-razionale nel rapporto con il mondo della vita.

La tecnicizzazione è la “metamorfosi di una formazione di senso originaria e viva” in un metodo che procede senza trascinarsi dietro la sua “originaria fondazione di senso”, che ha abbandonato il suo “sviluppo di senso” e, contentandosi della mera funzione, non vuole conoscere niente altro. La tecnica [...] è originariamente uno stato del rapporto stesso che l'uomo ha con il mondo. La supremazia del “senso dei metodi” non rappresenta soltanto un transfunzionamento del processo teoretico che si è emancipato dal suo sostrato intuitivo e, in quanto schema arbitrario, può trovare applicazione su innumerevoli substrati, ma uno spostamento, un livellamento nello stato di datità del mondo degli uomini¹⁴.

La tecnicizzazione è la prosecuzione di un processo costitutivo, naturale, inevitabile, quello tramite cui si ricostituisce artificialmente la sensatezza a partire dalla perdita autoevidenza della *Lebenswelt*; processo che però ha dimenticato l'originario senso della sua istituzione, si è staccato dal suo sostrato originario vitale, e si è automatizzato in uno schema che viene applicato universalmente alla realtà, producendo un impoverimento, una distorsione e una neutralizzazione della ricchezza dell'esperienza.

Blumenberg sottolinea come già secondo questa considerazione husserliana la tecnica non possa esser compresa in contrapposizione alla natura, bensì piuttosto nel suo rapporto costitutivo con la storia. La crisi derivante dal predominio della comprensione del mondo tecnoscientifica moderna si misura, infatti, non sulla “innaturalità” presunta dei suoi prodotti, ma sull'incapacità di mantenere memoria della propria genesi storica, di considerare le prestazioni oggettivanti alla luce del limite del loro significato pratico-attuativo di elaborazione e stru-

destino tecnico – questa premessa fa capire a Husserl che l'unica chance di restituire la vista agli uomini è la fenomenologia» (Ivi, p. 30).

¹⁴ Ivi, p. 32 [«Technisierung ist Verwandlung ursprünglich lebendiger Sinnbildung zur Methode, die sich weitergeben läßt, ohne ihren Urstiftungssinn mitzuführen, die ihre Sinnesentwicklung abgestreift hat und im Genügen an der bloßen Funktion nicht mehr erkennen lassen will. Die Technik [...] ist in ihrer Ursprünglichkeit ein Zustand des menschlichen Weltverhältnisses selbst. Die Herrschaft des Methoden-Sinns bedeutet aber nicht nur eine Funktionswandlung des theoretischen Prozesses, der von seinem anschaulichen Substrat ablösbar geworden ist, und als abgelöstes Schema auf beliebige Substrate Anwendung finden kann, sondern eine Verstellung, eine Nivellierung im Gegebenheitszustand der Welt für den Menschen»].

mentalizzazione del mondo: in questo modo, l'uomo si limita all'intelletto ed elude le esigenze della ragione¹⁵. Il problema consiste nello sradicamento del sapere dal suo contesto storico e l'atrofizzazione di esso in mera razionalità tecno-scientifica, il cui esito è il nichilismo di una visione dell'esistenza depauperata e ridotta a mera calcolabilità.

Non limitandosi a recuperare Husserl, ma cercando di andare oltre, Blumenberg evidenzia tuttavia come il processo descritto sia più complicato di quanto il maestro fenomenologo avesse visto. Il problema della realtà tecnicizzata e matematizzata è, infatti, proprio quello di aver perduto la percezione della storicità del proprio mondo, ergo, di essere ricaduta in un universo delle ovvietà o di presunte evidenze che corrisponde esattamente alla definizione di *Lebenswelt* stessa. Il nesso tra mondo della vita e tecnicizzazione è quindi più intrinseco, dal momento che il limite della visione oggettivante e formalizzata in realtà corrisponde anche ad una tendenziale ricaduta nell'opacità di un mondo considerato ovvio e non-problematizzato¹⁶. Questo però dovrebbe significare fare del problema della tecnicizzazione qualcosa come una dinamica interna di autoregolazione della *Lebenswelt* e una tendenza immanente alla sua ricostituzione come sfera di "presenze" non discutibili, e non l'escrescenza patologica di un metodo umano assolutizzato¹⁷.

L'obiettivo di Husserl è risalire dalle incrostazioni tradizionali della teoria, storicamente prodottesi, ai processi originari di costituzione del senso: la sua critica ai processi di tecnicizzazione è perciò sempre stata orientata da un gesto di più profonda fedeltà all'impulso teoreti-

¹⁵ «La tecnica qui non è più considerata antitetivamente rispetto alla natura. Ora possiamo anzi dire: essa viene compresa sulla base di un rapporto con la storia. Nella tecnicizzazione, così come la intende Husserl, l'uomo si sottrae alla schiettezza evidente e per altro fondata su di un'intuizione originaria dell'esecuzione della prassi [*Redlichkeit des einsichtigen, auf originäre Anschauung bestehenden Vollzuges seiner Praxis*], intesa in un senso più ampio che comprende la teoria. Egli vuole, per così dire, procedere "per salti". E trascura la storia. [...] Nella tecnicizzazione l'uomo si limita alle possibilità dell'intelletto [*des Verstandes*] e si sottrae alle richieste della ragione [*der Vernunft*].» (Ivi, pp. 34-35).

¹⁶ «La realtà artificiale, estranea alle cose già presenti in natura, a un determinato punto risprofonda nell'"universo" delle ovvietà, nel mondo della vita. La relazione tra mondo della vita e tecnicizzazione è più complessa di come l'ha intesa Husserl. Il processo di occultamento delle scoperte, analizzato da Husserl, conquista il suo telos solamente quando ciò che è divenuto non-più-ovvio nell'interrogazione teoretica ripiomba nella non-problematicità [*Der von Husserl analysierte Prozeß der Verdeckung des Entdecken erreicht erst darin sein Telos, daß das im theoretischen Fragen unselbstverständlich Gewordene zurückkehrt in die Fraglosigkeit*].» (Ivi, p. 37, tr. leggermente modificata).

¹⁷ *Ibid.*

co. Là dove la realtà si impoverisce e si copre in rappresentazioni ridotte o schematizzate, il fenomenologo risale alla loro genesi, in ultima istanza all'intenzionalità stessa della coscienza, riconnettendo le prestazioni della teoria ai propri fondamenti e ai processi che l'hanno orientata, per farne tema consapevole di una rinnovata ricerca del senso. Proprio per questo motivo, il volontarismo latente del discorso husserliano tende a fare dei processi di tecnicizzazione una condizione patologica della modernità, rispetto alla quale solo la rifondazione fenomenologica può offrire una soluzione terapeutica¹⁸. Blumenberg nota però come l'esigenza husserliana della ricerca dell'evidenza sfoci, tuttavia, in una determinazione infinita e sovraindividuale del compito teoretico. L'infinitizzazione del processo teoretico non è esente da conseguenze rilevanti sul piano della riflessione sul rapporto tra teoria e tecnicizzazione: questa inadempibilità a ben vedere comporta che «nella sintesi delle intuizioni empiriche ci sia sempre e necessariamente una selezione degli aspetti della cosa, e che nel continuum degli adombramenti si fanno sempre, per così dire, “salti”, perché l'ideale di passare attraverso tutte le prospettive possibile, che equivale all'intuizione pura nell'empirico, è irrealizzabile». Ma ciò significa anche che «al grado elementare più basso delle sue prestazioni, l'intelletto umano è sempre già impegnato nel processo di formalizzazione»¹⁹.

Scoprendo una più profonda solidarietà tra tecnica e atteggiamento teoretico, Blumenberg arriva a sollevare contro Husserl la critica di aver implicitamente ripetuto – volendosi attenere al primato dell'evi-

¹⁸ Su come dietro a Husserl si nasconda una metafisica volontaristica, cfr. per esempio anche J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris, 1967 ; tr. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, 2010⁵, p. 66.

¹⁹ «Anche nelle analisi fenomenologiche dello stesso Husserl non mancano elementi di irrealizzabilità scaturiti dall'antinomia tra infinità e intuizione [*Unendlichkeit und Anschauung*]. Nelle sintesi dell'intuizione empirica ha luogo, sempre e necessariamente, una selezione di prospettive sulla cosa; nel continuum delle sfumature si fanno dei salti perché l'ideale di una trasparenza di tutte le possibili prospettive che equivalga alla pura intuizione nell'empirico non è realizzabile. “L'intuizione pura corrispondente a una cosa empirica, intuizione che ci è negata, si cela indubbiamente in certo modo nell'intuizione sintetica completa della stessa cosa, ma per così dire in modo disperso e in una costante fusione con rappresentanti significativi”. Il che però significa: ai livelli più bassi ed elementari delle sue operazioni, l'intelletto umano è già continuamente impegnato in un processo di formalizzazione [*stets schon in der Formalisierung begreifen*]. Che Husserl non abbia potuto tacere della scissione dell'intenzionalità, lacerata tra progresso e intuizione compiuta, persino nel pathos del saggio sulla *Krisis*, è innegabile. La soluzione da lui accennata conduce a una sorta di funzione rappresentativa [*eine Art stellvertretender Funktion*] della filosofia nei confronti della scienza» (H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione*, cit., pp. 42-43).

denza assoluta – la condanna platonica della sofistica e del suo sapere retorico-tecnico-strumentale:

Detto in termini storici, l'evidenza adeguata è scopo d'ogni processo spirituale: l'immediata intuizione delle idee, ecco il nucleo d'ogni platonismo. Ma in ciò si fonda anche il fatto che il rifiuto platonico della sofistica implica l'esclusione della tecnica dalla legittimità spirituale della tradizione europea. Dato che la sofistica aveva prodotto l'idea di un potere formale, di una potenza spirituale non specifica, aveva separato l'intendersi-di-una-cosa dall'intendere-la-cosa, e in fin dei conti aveva fatto dell'onnipotenza un ideale della sua prassi culturale, subordinandole a priori ogni elemento teoretico. La traducibilità infinita d'un potere formale disponibile a ogni teleologia – "metodo" puro cioè – si era manifestata nella retorica e nella dialettica dei sofisti. [...] La critica socratico-platonica non solo ha confutato il primato del puro potere, ma anche sottratto ogni fondamento alla correlazione di pure potenze formali nel quadro della compiutezza ontologica dell'uomo²⁰.

La possibilità di un accesso immediato alla verità permette una condanna del sapere sofistico come relativismo e strumentalizzazione della conoscenza, incapace di accedere al vero in sé, ossia all'evidenza delle idee. Ma quest'atto rappresenta anche una delegittimazione della tecnica come sapere pratico-quotidiano inessenziale, comunque subordinato alla pretesa teoretica pura, alla conoscenza "essenziale". Anche Husserl rimane in fondo impigliato in questa logica nella misura in cui considera la tecnicizzazione come il predominio cieco di un saper fare funzionale, che non è stato re-inscritto nel progetto filosofico moderno che aspira alla costruzione unitaria di una conoscenza certa e fissata all'evidenza. Però, nel momento in cui Husserl non ritiene più realizzabile questo accesso all'evidenza da parte della mente individuale, ma lo deve proiettare al termine di una progressione infinita, diventa chiaro come esso richieda in realtà da sempre processi metodici di formalizzazione, meccanizzazione, neutralizza-

²⁰ Ivi, p. 197. [«Die adäquate Evidenz als Ziel jedes geistigen Weges – historisch gesprochen: die unvermittelte Anschauung der Ideen – ist der Kern jedes Platonismus. Aber darin liegt auch begründet, daß Platos Abweisung der Sophistik die Ausschließung der Technik aus der geistigen Legitimität der europäischen Tradition implizierte. Denn die Sophistik hatte die Idee eines formalen Könnens, einer unspezifischen geistigen Potenz ausgebildet, also das Sich-auf-eine-Sache-Verstehen abgelöst von dem Die-Sache-Verstehen und im Grunde die Omnipotenz zum Ideal ihrer Bildungspraxis gemacht, dem alle Theoretische von vornherein zugeordnet war. Die beliebige Übertragbarkeit eines formalen, jeder konkreten Zielgebung verfügbaren Könnens – die reine „Methode“ also – hatte sich in Rhetorik und Dialektik der Sophisten manifestiert. Der sokratisch-platonische Widerspruch hat nicht nur diesen Vorrang des puren Könnens zurückgewiesen, sondern einer Zuordnung rein formaler Potenzen zum Bild des menschlichen Daseinsvollzuges überhaupt den Boden entzogen»].

zione, universalizzazione. Se l'individuo non può sopportare il compito infinito della teoresi, il soggetto deve essere costituito artificialmente «nella forma della società, della nazione, dell'umanità», strumentalizzando e sacrificando le esistenze singole a dei fini loro trascendenti, e perciò stesso confermando quel processo di autonomizzazione della tecnicizzazione dalle esigenze della vita che Husserl aveva al contempo denunciato²¹.

Una filosofia dell'« assoluta universalità in cui non si diano questioni non indagate, ovvietà non comprese » adempie nel suo progetto al «telos dell'intenzionalità», ma rende virulente anche quelle domande che non possono essere risolte con risposte che si basano su irraggiungibili infinità, e che per natura non supportano la procrastinazione teoretica, ma anzi provocano quell'*anticiparsi* dell'uomo che non può essere recuperato filosoficamente, e che Husserl aveva appunto smascherato come natura della tecnica²².

Non solo Husserl è totalmente interno al progetto scientifico di costruzione di certezza della modernità, ma con ciò non fa che ripetere l'inaugurale, faticosa separazione platonica tra contemplazione e retorica, teoria e tecnica, accentuando anzi l'esperienza di uno sradicamento della teoria dalle esigenze della vita umana tramite la sottrazione al dominio filosofico di un campo di domande e risposte essenziali alla sua propria autocomprensione nel mondo.

Come specificheranno i lavori più tardi, la teoria del mondo della vita va dunque ripensata in senso più chiaramente genetico e *antropologico*, per il quale l'ideale della stessa teoresi non è l'assicurazione del soggetto ad un'evidenza assoluta come stadio finale del processo di

²¹ «L'infinità della teoria intesa come "ricerca" richiede traducibilità, metodizzazione, formalizzazione, tecnicizzazione. La posizione sofista a un determinato momento ricompare sul terreno platonico: l'uomo concreto non è affatto un soggetto disponibile per un compito infinito, esso deve essere costruito artificialmente [*künstlich*] nel quadro di una società, di una nazione, dell'umanità, della scienza, e in particolare come un principio che non tenga conto della pretesa di felicità del singolo. Prima che la società industriale tecnicizzata strumentalizzasse l'uomo, l'idea di scienza dell'era moderna aveva già effettuato quest'atto elementare della storia moderna. L'autofondazione trascendentale della soggettività inaugurata da Husserl è uno dei tentativi – forse il più significativo – di recuperare la sostanza perduta [*die verlorene Substanz zu restituieren*]» (Ivi, pp. 44-45)

²² Ivi, pp. 46-47. [*Eine Philosophie der absoluten Universalität, in der es keine ungefragten Fragen, keine unverständenen Selbstverständlichkeiten geben darf, erfüllt zwar mit ihrem Anspruch das Telos der Intentionalität, aber sie macht damit auch jene Fragen virulent, die nicht auf ihre in Unendlichkeit unerreichbar liegenden Antworten vertröstet werden können, die ihrer Natur nach den theoretischen Aufschub nicht ertragen, sondern das philosophisch nicht einzuholende Sich-Vorweg-Greifen des Menschen provozieren, das eben Husserl als Natur der Technik bloßgelegt hat*].

deopacizzazione del mondo naturale, ma si svela essere in fondo quel bisogno – da sempre tecnico e pragmatico – di ricostruzione parziale di evidenze, ovvietà, sicurezza, che fanno parte di quella sfera della *Lebenswelt* all'interno della quale egli cerca di assicurarsi, difendendosi rispetto all'esperienza della contingenza che ne decostruisce le strutture.

Fare oggetto della descrizione teoretica lo stesso mondo della vita, non significa salvare e conservare questa sfera, ma distruggere inevitabilmente, svelandola, la sua essenziale ovvietà²³.

Non solo questo permette di evitare una demonizzazione dell'impostazione tecno-scientifica, ma consente anche di afferrare la profonda natura tecnico-pragmatica, e perciò storica, delle prestazioni di senso umane. Il concetto di *Lebenswelt* servirà proprio, allora, a declinare in chiave fenomenologica quello che altrove, in un contesto di elaborazione matura di una fenomenologia genetica, Blumenberg definirà il postulato antropologico della mancanza: affinché le categorie umane di significazione possano essere finalmente pensate nella loro storicità e pragmaticità irriducibili, oltre la delegittimazione platonica, ossia nella loro dimensione "inconcettuale" e retorica, bisogna considerarle non più come prestazioni di un soggetto ideale capace di contemplare e possedere la verità, ma come forme di elaborazione e compensazione di un'insufficienza antropologica costitutiva, ossia di una strutturale mancanza di evidenza nel rapporto con il mondo. Il fatto che il mondo-della-vita si distrugga da sé non testimonia altro che l'impossibilità dell'evidenza, l'esser andato da sempre perduto del fondamento oggettivo dell'esistenza umana, che essa tenta di ricostituire storicamente senza però poter mai assicurarsi ad alcuna evidenza finale. Come si può notare, l'indagine sulla tecnica chiarisce allora la genesi della riflessione blumenberghiana sul mondo della vita, come elemento teorico fondamentale attorno a cui ruota la possibilità di delineare l'idea di un sostrato antropologico paradossale, che non informi contenutisticamente la natura umana, ma – presentandosi come dimensione auto-distruttasi e da sempre perduta – legittimi la performatività storica di prestazioni razionali che hanno rinunciato al loro riferimento assoluto e oggettivo, per guadagnare consapevolezza del loro statuto artificiale, tecnico-poietico, radicalmente inconcettuale.

²³ Ivi, p. 199. [«Die Lebenswelt selbst zum Gegenstände theoretischer Deskription zu machen, ist ja nicht eine Rettung und Bewahrung dieser Sphäre, sondern in der Enthüllung die unvermeidliche Zerstörung ihres essentiellen Attributs der Selbstverständlichkeit»].

Ciò che deve destare la nostra attenzione è però il fatto che, proseguendo in un'analisi a ritroso dell'evoluzione degli scritti sulla tecnica precedenti al saggio del 1963, alla ricerca di ulteriori tracce genetiche di questa idea, si constata invece un'impostazione originaria molto diversa del problema, e per questo massimamente interessante per ricostruire il percorso intellettuale dell'autore. In due articoli del 1951 e del 1953, *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*²⁴, e *Technik und Wahrheit*²⁵, infatti, non solo non emerge ancora la dominante dell'impostazione husserliana, ma Blumenberg spiega che le possibilità della riflessione – di fronte al fenomeno enorme e inquietante della tecnica – sono custodite solo da uno sguardo *storico* sul problema, che ne interroghi la dimensione epocale. Per il giovane filosofo, bisogna in altri termini riguadagnare quell'orizzonte di possibilità epocale e storico che ha permesso quel rapporto con il mondo che definiamo come “tecnico”, evitando di ricadere subito nell'autorappresentazione dell'uomo che si definisce per essenza «animale tecnico»²⁶. La precisazione è decisiva: qui il primo obiettivo polemico è infatti significativamente proprio l'impostazione antropologica, che non consente la percezione in chiave storica del problema dell'autonomizzazione della tecnica. Se già qui Blumenberg respinge la tentazione di una mera “demonizzazione” della tecnica, che si rassegna di fronte al suo dispositivo di reificazione e automazione del mondo, l'impostazione più profonda del discorso è però di tipo ontologico-epocale, con evidente presenza di Heidegger sullo sfondo²⁷: egli si pone la domanda sul latente senso *ontologico*

²⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*, apparso in «Studium Generale» 4 (1951), pp. 461-467, ora in Id., *Schriften zur Technik*, cit., pp. 17-29.

²⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Technik und Wahrheit*, originariamente in *Actes du XI. Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Aout 1953)*, Bd. II, *Epistémologie*, North-Holland Publication Company, Amsterdam- Louvain 1953, pp. 113-120, ora in Id., *Schriften zur Technik*, cit., pp. 42-50.

²⁶ «L'uomo è un essere tecnico: la realtà tecnica è l'equivalente di una carenza della sua dotazione naturale. La tecnica moderna non è quindi un fenomeno unico nella storia dell'umanità, ma solo la realizzazione divenuta consapevole, e volontaria, di una necessità radicata nell'essenza dell'uomo. Ma anche questo approccio antropologico si rivela insufficiente di fronte al fenomeno della tecnica. La caratteristica fondamentale della sfera tecnica si rivela sempre più la sua autonomia, la sua crescente indisponibilità per gli uomini [*ihre Autonomie, die zunehmende Unverfügbarkeit für Menschen*]» (H. Blumenberg, *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem*, cit., p. 18; d'ora in poi le traduzioni sono mie).

²⁷ A proposito della presenza di Heidegger, si ricordi O. Müller, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., pp. 100-101, che mostra chiaramente il processo di progressivo allontanamento, proprio seguendo la traiettoria degli scritti sulla tecnica, dal filosofo di Meßkirch.

della nuova concezione moderna del sapere, su quelle categorie che hanno permesso una comprensione dell'ente mondano come prodotto tecnico.

Una breve ricapitolazione dell'analisi mostrerà che l'indagine storica si muove in tutt'altra direzione rispetto a quella di dieci anni successiva: l'assunzione di partenza è che il pensiero antico *tout court* non poteva aver conosciuto un rapporto tecnico con il mondo come quello moderno. La metafisica cosmologica greca aveva infatti considerato la natura come un contesto teleologico, omogeneo, ordinato e aveva perciò coerentemente legato le possibilità della prassi o della tecnica sempre alla ricognizione dei fondamenti ultimi di una realtà definita e compiuta, disposta ordinatamente. La tecnica era dunque una modalità secondaria e subordinata rispetto all'attingimento dell'evidenza: la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$ informa la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ²⁸. Qui Blumenberg non riserva ancora alcuna attenzione al problema della sofistica, né fa risalire a Platone l'innesto della separazione tra le due sfere di natura e tecnica: il mondo antico è restituito compattamente. Perché si potesse invece liberare uno spazio di azione per la libertà poetica umana, bisognava che la presunta autosufficienza e definitività della natura fosse stata messa in questione, per non dire infranta, da un evento storicamente del tutto nuovo: il cristianesimo.

Quest'ultimo ha infatti operato un vero e proprio stravolgimento della cosmologia antica: il mondo cristiano, fatto dipendere dall'atto creativo – onnipotente, insondabile, gratuito – di Dio, si svela infatti come un ordine prodotto dal nulla, e dunque non ancorato ad un eterno piano ontologico necessario²⁹. Detto in altri termini: la creazione

Per questi primi testi sulla tecnica, condivido l'interpretazione di A. Fragio, *Destrucción, Cosmos, Metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Lampi di stampa, Vignate 2016, pp. 57-66, che ha suggerito come la matrice heideggeriana dell'impostazione blumenberghiana serva per focalizzarsi sul problema del concetto di epoca, quindi della radicale "storicità" delle categorie dell'autocomprensione umana.

²⁸ H. Blumenberg, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., pp. 19-20.

²⁹ «[...] Il contesto naturale deve ora essere inteso come temporalmente finito [...]. [...] Cosmo ed essere non coincidono, il cosmo non può più essere il $\theta\epsilon\iota\omega\nu\ \acute{\omicron}\nu$, o contenerlo, bensì può essere compreso nel suo essere e ha la propria origine solo a partire da un *altro*. [...] La ricostruzione progressiva della genesi della natura si arresta al nulla quale impossibilità di una sua fondazione autonoma: nulla a cui viene strappata dall'atto di violenza divino della "creatio ex nihilo", che è atto propriamente "tecnico", ed è la scaturigine più radicale che il pensiero possa concepire [*begreifen*] ancora come limite della sua possibilità razionale» (Ivi, p. 21). Questa tesi era stata già sviluppata nella tesi di dottorato di Blumenberg, significativamente dedicata a riscoprire in Agostino e nella tradizione agostiniana medievale le possibilità di una "Destruction" heideggeriana dell'ontologia sostanzialistica greca, quindi

non esaurisce l'ambito delle possibilità creative, perché è frutto di un atto libero e arbitrario di scelta divina che la determina in tal modo, ma avrebbe potuto anche altrimenti: quindi la natura si scopre per la prima volta del tutto contingente, "fattizia", storica, non assicurata ad un piano assoluto dell'essere. Il creato non può più essere l'ente divino eternamente uguale a sé stesso, bensì qualcosa di storicamente "prodotto": si verifica con ciò un ribaltamento del rapporto tra natura e tecnica, teoria e prassi, che per la prima volta consente di pensare l'essenza della produzione come disancorata dalla teoria, in maniera radicalmente inconcettuale³⁰. L'essere umano non vive di vincoli naturali essenziali ma come creatura autonoma, nella responsabilità di decisioni sospese su una dimensione di possibilità trascendente quella dell'ordine mondano:

L'uomo non deve più essere inteso a partire dalla sua appartenenza al contesto genetico naturale, non è più semplicemente natura e non dipende dal fondamento della natura. [...] Il fatto che l'anima dell'uomo individuale non abbia origine dal contesto naturale, ma emerga dalla mano di Dio come da un atto ogni volta unico di creazione, significa niente di meno che il fondamento della radicale indipendenza e autonomia dell'uomo nel tutto della natura, nella quale egli è radicato tuttavia fenomenicamente³¹.

Lo svelarsi delle possibilità tecniche è proporzionale a questa capacità cristiana di acuire e radicalizzare la differenza e l'eterogeneità tra

di una comprensione "originaria" dell'essere. Cfr. H. Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 17 Dez. 1947, recentissimamente edito da Suhrkamp, Berlin 2020. Per un'analisi di questo scritto in relazione alla centrale questione della *creatio ex nihilo*, mi permetto di rimandare al mio articolo: *Lo scarto della filosofia di H. Blumenberg. Agostino nell'evoluzione del progetto metaforologico*, in «*Studi e materiali di storia delle religioni*» 83/1 (2017), pp. 185-240.

³⁰ «Qui, allo stesso tempo, si verifica l'inversione radicale [*die scharfe Umkehrung*] del rapporto tra natura e tecnica, la quale deve essere considerata come la sintesi della "conversione" [*Bekehrung*] (*conversio*) dell'ontologia antica. La libertà non riceve più il suo significato dall'essere dato in quanto natura, bensì al contrario la natura riceve il proprio senso dalla libertà divina, che la fonda originariamente [*urgründende*], e dal "*Quia voluit*" della decisione creatrice, che non può essere ulteriormente messa in discussione» (H. Blumenberg, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 21).

³¹ Ivi, p. 22. [«Der Mensch ist nicht mehr aus seiner Gliedschaft im genetischen Naturzusammenhang heraus zu begreifen, er ist nicht mehr einfachhin „Natur“ und in seinem Wesen auf den Boden der Natur angewiesen. [...] Daß die Seele des individuellen Menschen nicht im natürlichen Zusammenhang entspringt, sondern durch einen je einzigen Schöpfungsakt aus der Hand Gottes hervorgeht, bedeutet nichts Geringeres als das Fundament der radikalen Eigenwüchsigkeit und Autonomie des Menschen im Ganzen der Natur, dem er doch phänomenal eingewurzelt ist»].

uomo e natura. In questo senso, esso doveva rivelarsi massimo laddove l'uomo si separava radicalmente e definitivamente dalla natura, con il mito della cacciata dal paradiso, quindi con la dottrina del peccato originale. È allora la tradizione antiumanistica e pessimistica agostiniana, incentrata intorno alla dialettica di peccato e grazia, che ha consentito storicamente di considerare l'orizzonte secolare quale spazio provvisorio, escatologicamente orientato, in cui le cose possono diventare meri strumenti di sopravvivenza per la transitoria vita di questo mondo.³² Le conseguenze di questa comprensione dell'essere si manifestano per esempio nel nominalismo, quando, per motivi eminentemente teologici, si esaurì la fiducia antica nel potere di penetrazione razionale dell'essenza delle cose, fondate sull'indisponibile volere assoluto divino:

[...] l'accesso all'essenza dell'ente, che è scaturito dalla libertà infinita del creatore divino, è negato alla ragione finita dell'uomo. L'inezienza della nostra conoscenza è ritenuta buona e giustificata solo come prassi dell'orientamento nel mondo e del bisogno di far fronte alla realtà. Quindi, i concetti sono solo "nomina", non "conceptus", e "giusto" e "sbagliato" esprimono solo la funzione economica del direzionarsi e trovare la propria strada nel mondo. Ma, con questo, tutta la nostra facoltà conoscitiva ha acquisito interamente un carattere che può essere tranquillamente definito "tecnico"³³.

Svanita la possibilità di conoscere propriamente l'essere delle cose, rimane la possibilità di un discorso sul mondo tramite nomi, ossia

³² «L'eterogeneità tra uomo e natura si inasprisce, ora, sul terreno della comprensione cristiana dell'essere, fino ad un tragico iato, portato dalla consapevolezza – che permea profondamente l'esistenza cristiana – di una decisione originaria dell'uomo [*Urentscheidend*] che ha reso il tratto fondamentale della sua esistenza il fallimento del proprio dover essere originario [*das Verfehlen seines ursprüngliche Seinsollens*]. [...] L'inconciliabile differenza tra libertà e necessità, che nasce dal peccato, lo destina ad un "esserci" [*Dasein*] che è essenzialmente fatica, lavoro, impiego di forza, violenza, e che quindi è "tecnico" [*ein „technisches“*]. [...] Non è un caso che all'origine dell'età moderna [...] la Riforma abbia acuito la coscienza del peccato e con ciò lo iato tra esistenza e natura. La tecnica moderna è in effetti l'applicazione della moderna conoscenza naturale, ma il fatto che una tale trasposizione dinamica della conoscenza si sia verificata ha la sua ragione sufficiente non in una connessione interna tra scienza e tecnica, bensì nella conseguenza di tale comprensione della posizione dell'esistenza nella natura» (Ivi, p. 23).

³³ Ivi, p. 26. [«der Zugang zum Wesen des Seienden, das der unendlichen Freiheit des göttlichen Schöpfers entsprungen ist, ist der endlichen Vernunft der Menschen verwehrt. Die Gesamtheit unserer Erkenntnis ist nur in der Praxis der Weltorientierung und Wirklichkeitsbewältigung als richtige bestätigt und gerechtfertigt. So sind die Begriffe nur „nomina“, nicht „conceptus“, und „richtig“ und „falsch“ drücken nur die ökonomische Funktion des innerweltlichen Sich-Einrichtens und Sich-Zurechtfindens aus. Damit aber hat unser gesamtes Erkenntnisvermögen von vornherein einen Charakter erhalten, den man getrost als „technischen“ ansprechen kann»].

concetti che hanno perso il loro *status puramente* teoretico ma posseggono ora una funzione economica di “orientamento” pratico che può essere definita già tecnica. Naturalmente la modernità eredita questa nuova rivoluzionaria relazione tra teoria e prassi: nel 1953, in un testo che svolgeva ragionamenti simili sul ruolo epocale del cristianesimo, Blumenberg chiamava in causa per la prima volta Giambattista Vico ed il suo “*verum quod factum*” – su cui avrebbe costruito l’impianto teorico di *Paradigmi per una metaforologia!* – come erede di questa sovrapposizione cristiana tra conoscenza e creazione: per il moderno è conoscibile solo ciò che è prodotto, motivo per cui la vera conoscenza è quella tecnica³⁴.

La modernità, d’altronde, rappresenta uno scarto ulteriore per il fatto che, di fronte alla situazione di radicale tecnicizzazione e inaridimento nominalistico del sapere, corrispondente ad un inasprimento della percezione della contingenza, l’uomo moderno ha tentato di capovolgere l’esperienza ponendosi come nuovo fondamento creativo di certezza, ed inaugurando un’epoca in cui, tramite l’accrescimento delle prestazioni techno-scientifiche, si sarebbe dovuto rimediare alla situazione di crisi di certezza tardo-medievale. In altri termini, Blumenberg vuole restituire la compenetrazione di scienza, tecnica, arte e forza alle soglie della modernità come frutto di un processo epocale che è passato dall’inasprimento cristiano della contingenza, dalla crisi che ne è risultata, e quindi dal tentativo di superamento moderno³⁵: se ora i processi di tecnicizzazione si rivelano persino minacciosi, nel promettere il dispiegamento totale del potenziale di energia cosmica

³⁴ H. Blumenberg, *Technik und Wahrheit*, cit., p. 47-48.

³⁵ Cfr. B. Recki, *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, cit., p. 66; quindi anche O. Müller, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., p. 117: «Die Technik ist also ein immanentes Strukturproblem der neuzeitlichen Wissenschaft, das sich in Methodisierung und Formalisierung manifestiert. Dieses Strukturproblem beruht auf einer temporalen Tiefendimension: „Zeitgewinn für Zeitvertreib“, schreibt Blumenberg in der *Beschreibung des Menschen*, „das scheint mir die Grundstruktur in der ganzen Neuzeit zu sein.“ Aus dieser Ökonomisierungstendenz heraus ist die neuzeitliche Technik zu erklären – und nicht mehr als Antithese zu Natur». In questi passaggi si può intravedere un’anticipazione di quella che sarà la tesi della *Legittimità dell’età moderna*: l’autoaffermazione causata dalla crisi delle condizioni di sensatezza del mondo medievale. Con la differenza che qui l’analisi non mira ancora a difenderne la legittimità, ma piuttosto a diagnosticare storicamente la crisi stessa derivante dall’autonomizzazione moderna del dispositivo tecnico. Sul tema della *Kontingenz* come chiave di lettura fondamentale del problema della modernità, vorrei ricordare anche le preziose analisi di J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Alber, München 1998, e più recentemente N. Zambon, *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, Fink, München 2017, pp. 68-89

dell'universo, è perché nascono come contro-bilanciamenti e imitazioni della creazione divina: dato che la prima natura non era sembrata sufficiente a fornire le garanzie di sensatezza minime di cui l'uomo ha bisogno, doveva essere la seconda natura, quella creata dall'uomo, a consentirlo³⁶. Tramite il concetto di epoca, la modernità si svela tecnica nei termini di una nuova *Sinngebung des Seins*³⁷.

Nonostante l'impostazione latentemente critica di una certa modernità del primo Blumenberg³⁸, è evidente che si profila qui il tentativo di una diagnosi terapeutica degli esiti della tecnicizzazione tramite la comprensione storica del fenomeno. Il problema dell'autonomizzazione del dispositivo tecnico rispetto alla sfera dei bisogni umani deriva dall'impulso radicale che ha ricevuto all'origine della modernità, che ne ha determinato la tendenza alla ricostituzione di quella sfera della naturalità, perduta con il cristianesimo, in una seconda natura, del tutto artificiale. Detto altrimenti, il problema non è il *Werkzeug*, di cui l'uomo si è sempre servito, ma la *Maschine*, ossia l'autonomizzazione del prodotto tecnico come "natura", che occulta così il suo radicamento nella storicità e contingenza umana, producendo un'esperienza di alienazione dell'umano³⁹.

³⁶ «È nella dinamica interna all'attuazione di questo compito mondiale [*des Vollzuges dieser Weltaufgabe*] che l'iniziale soluzione di emergenza [*Noitlösung*] viene elevata al rango incondizionato di "seconda creazione" [*zweiten Schöpfung*], che si manifesta in un essere creato che non è per essenza inferiore alla prima creazione. Se, quindi, il creato della prima creazione è ancora inteso come "natura", come ciò che è da-sé-stesso, in sé fondato, nella forma e negli effetti [*Aus-sich-selbst des Gestaltens und Wirkens*] allora alla "seconda creazione" apparterrà la tendenza interna ad acquisire questo stesso rango conforme all'essenza, ossia: essa può compiersi solo in una "seconda natura". La caratteristica dell'essere naturale, di portare in sé il principio della sua forma e della sua funzione, viene di conseguenza trasposto nell'ambito dell'artefatto tecnico. È qui che bisogna individuare gli impulsi alla creazione dell'automa, della macchina, delle costruzioni del mondo moderno che funzionano "da sé", che potrebbero apparire tanto più adeguati alla "prima natura", quanto più gli riesce di essere compresi secondo lo schema della "macchina mondiale"» (H. Blumenberg, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 29).

³⁷ «Diventa così visibile il profilo di un'interpretazione che cerca di comprendere i contrasti [*die Signaturen*] della modernità, la scienza, la tecnica, l'arte e la forza, a partire dall'unità della loro origine [*aus der Einheit ihres Ursprunges*] nella donazione di senso storica dell'essere [*in der geschichtlichen Sinngebung des Seins*]» (Blumenberg, *Das Verhältnis von Natur und Technik*, cit., p. 28).

³⁸ Cfr. in proposito K. Flasch, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945-1966*, Klostermann, Frankfurt a.M 2017, ad esempio p. 158, pp. 237-239.

³⁹ Cfr. ancora O. Müller, *Natur und Technik als falsche Antithese*, cit., pp. 109-110. Si noti che Blumenberg fa riferimento qui alla tesi di J. Ortega y Gasset, *Meditaciones de la técnica* (originariamente in articoli separati su «La Nación», nel 1935), Buenos Aires 1939, ora Madrid 1977.

In ogni caso, va notato il ruolo cruciale della componente teologica nel processo diagnostico del pericolo della modernità. Comprendendo, infatti, l'ispirazione violentemente autoproiettiva e autoassicurativa della modernità, esplicantesi nell'espansione del dominio oggettivante delle scienze naturali, si può infatti cercare di ovviare ad essa risalendo ad un modello di radicamento nella contingenza che eviti la ricaduta dell'uomo in quello stato di assoluta povertà simbolica dal quale sarebbe emerso il bisogno di autoaffermazione. Blumenberg va in cerca di condizioni all'interno delle quali venga superata la scissione moderna tra soggetto e oggetto, teoria e prassi: ad una analisi sistematica, come ho tentato recentemente di svolgere⁴⁰, l'impostazione storicizzante del primo filosofare blumenberghiano si rivela sorprendentemente, latentemente teologica, o comunque attratta dalla modalità cristiano-medievale (agostiniana) di esperire al proprio interno un equilibrio tra storicità, contingenza, e strutture metafisiche di significazione del mondo, perduto con il progetto di certezza cartesiano⁴¹. Si potrebbe confrontare la riflessione sviluppata in questi scritti con le analisi di poco precedenti dei suoi scritti accademici, di dottorato e di abilitazione: l'intuizione fondamentale è che sia il volontarismo teologico ciò che ha consentito di decostruire le strutture metafisiche greche e di aprire quel vuoto di contingenza assoluta nel quale doveva esercitarsi la libertà moderna. Allo stesso modo si potrebbe notare l'approssimarsi del giovane filosofo alla tesi della genesi della modernità dalla crisi risultante dall'autodistruzione del sistema teologico medievale, divenuto a un certo punto incapace di fornire sufficienti garanzie d'ordine metafisico. Ma non è su questi aspetti biografico-intellettuali che vorrei focalizzare la mia attenzione: piuttosto, vorrei provare a suggerire i peculiari elementi di continuità e di discontinuità che legano queste analisi a quelle da cui eravamo partiti, del 1963.

A ben vedere, infatti, la dinamica concettuale che questi testi spiegano è – a grandi linee – la medesima: rispetto ad una considerazione demonizzante della tecnicità che la considera come frutto della perdita di un'originaria sfera armonica e naturale dell'esperienza, Blu-

⁴⁰ Mi permetto di rinviare anche al mio volume, *Hans Blumenberg e l'autodistruzione del cristianesimo. La genesi del suo pensiero: da Agostino a Nietzsche (1946-1966)*, Viella, Roma 2021, dove ho cercato di mostrare sistematicamente lo scarto della prospettiva giovanile, fenomenologico-religiosa, da quella matura, seguendo il filo rosso del problema dell'agostinismo e della dottrina della grazia.

⁴¹ Cfr. anche tutta la prima ricostruzione di K. Flasch, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*, cit., pp. 17-261.

menberg cerca sempre di ricomprendere il pericolo della tecnica a partire dalla denuncia del suo autonomizzarsi e rinchiudersi in una nuova dimensione di ovvietà e aporeticità, che di fatto ne considera i prodotti – i residui del processo di formalizzazione del mondo – come la vera natura. Il problema della tecnicizzazione è allora il suo creare una sfera trascendente e autonoma rispetto all'esperienza umana, il suo diventare "come natura", sottraendosi a quei bisogni antropologici da cui era scaturita storicamente.

A livello dell'economia del discorso, si può osservare allora come il concetto di *Lebenswelt* rioccupi esattamente quello dell'evoluzione dell'idea di "natura" presente all'interno dei precedenti scritti. La tecnicità si svelava in essi decostruendo la totalità chiusa e autosufficiente dell'ordine metafisico antico: nel confronto con la contingenza cristiana la tecnica guadagnava, da un lato, la propria legittimità irriducibile come sistema di ricostituzione urgente di un certo ordine artificiale, necessario alle esigenze della vita, dall'altro – implicitamente – la possibilità di non obliare il proprio fondamento storico-pragmatico e di non ricadere nella presunzione di un'autonomia alienante dei propri prodotti. Allo stesso modo, il "mondo della vita" ha ormai introiettato il movimento storico di decostruzione della propria presunta oggettività: esso è piuttosto una sfera perduta e da ricostituire, che giustifica i processi di tecnicizzazione come modalità irriducibili di ricostituzione di forme di sensatezza, in continua evoluzione.

Nelle prime diagnosi degli anni '50, il cristianesimo era la chiave di volta, perché avendo pensato la dimensione strutturalmente perduta del paradiso, nella dottrina del peccato, aveva così aperto la forbice temporale e aveva storicizzato radicalmente l'esistenza umana, comprendendola come finitezza, proiezione estatica sul futuro, elaborazione inconcettuale di questa originaria perdita tramite strumenti compensativi, operazioni a distanza, protesi tecnologico-culturali. Il concetto teorico blumenberghiano maturo di *Lebenswelt* ha quindi introiettato la lezione storica cristiana di decostruzione di una presunta natura oggettiva umana, nel pensare un paradossale fondamento ultimo naturale la cui peculiarità è svelare la finitezza umana nel proprio movimento autodistruttivo⁴², di esposizione al nulla e alla morte, che

⁴² Il termine autodistruttivo è qui usato in senso specifico, dal momento che nella sua tesi di dottorato il giovane Blumenberg – rifacendosi esplicitamente ad Heidegger e al tema della *Destruktion* – aveva parlato dell'originarietà della comprensione medievale dell'essere e di una vera e propria *Selbstdestruktion* della filosofia cristiana. Cfr. H. Blu-

legittima ogni volta le prestazioni razionali umane come messa a distanza, fuga e oblio della crisi originaria del mondo della vita e desiderio della sua ricostituzione.

Questa intuizione comparativa è del resto sostenuta dalla stessa evoluzione della terminologia fenomenologico-antropologica blumenberghiana che, in relazione al problema della *Lebenswelt*, parlerà successivamente addirittura di “assolutismo del reale” come *terminus a quo* delle prestazioni razionali umane, necessario per decostruirne la tendenza all’oggettivazione e alla reificazione dei propri contenuti, evidenziando così l’analogia con l’assolutismo teologico, responsabile della distruzione del concetto antico di natura⁴³. Ecco perché la metafora del paradiso sarà così sistematicamente utilizzata per ragionare sul problema della *Lebenswelt*⁴⁴: Blumenberg ha pensato sin dall’ori-

menberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit*, p. 18. Il tema ritornerà nel problema della *Selbstpreisgabe* cristiana, da cui è sorto il mondo moderno: cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung (Die Legitimität der Neuzeit, Teil 1/2)*, Suhrkamp 1974, Frankfurt a.M. 1983², pp. 138-139; tr. it. *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 126

⁴³ Assolutamente rivelativo è il fatto che, per indicare il presupposto dell’insufficienza antropologica, Blumenberg utilizzerà la metafora dell’“assolutismo della realtà”, quale postulazione antropologica di uno stato di originaria *passività al reale, di originaria avversione e pericolo strutturale*, che consenta di spiegare l’estraneità ed il limite cui è consegnata l’intenzionalità rispetto al tentativo di assicurare la propria esistenza e di esaudire in modo definitivo le proprie richieste di senso. L’uomo può comprendere la natura pratico-poietica delle proprie prestazioni razionali perché comprende il loro rapporto inconcettuale con l’origine perduta dell’assolutismo originario, il loro aver già da sempre messo a distanza, elaborato, distanziato la minaccia della nuda realtà. L’uomo è assenza storica proprio perché *avverte* il residuo latente dell’estraneità assoluta del mondo, in particolare tramite l’*angoscia*. Senza tale “*minaccia del reale*”, senza l’angoscia, come *terminus a quo* dell’esperienza umana che le ricorda la sua sospensione sulla possibilità della morte, essa non sarebbe riconsegnata alla sua finitezza e singolarità, nonché al carattere prettamente performativo-pratico, vitale, non puramente conoscitivo, delle narrazioni umane. Cfr. Cfr. B. Merker, *Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit*, in *Die Kunst des Überlebens*, a cura di F. J. Wetz e H. Timm, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 68-98, in particolare pp. 80-82; quindi A. Klein, *Zwischen Grenzbegriff und absoluter Metapher. Hans Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit*, Ergon, Würzburg 2017.

⁴⁴ Si legga in *Lebenszeit und Weltzeit*: «[...] il paradiso può essere descritto come similitudine di un mondo della vita, [...]. Non c’è ragione d’aver timore di paragonare l’ipotesi immaginaria di uno stato originario col paradiso biblico, e di vedere la condizione della sua felicità proprio nella sua ristrettezza e circoscrivibilità, nella grandezza da passeggiata del tutto, nel quale non solo non c’era l’inaspettato, ma non c’era nulla che non fosse sempre presente» (H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 50). «Il paradiso sarebbe stato la forma primordiale della vita, quella di cui non aveva nessuna importanza ciò che c’era fuori e dopo. Irrilevante sarebbe la circostanza che, oggettivamente, si trattava di un piccolo mondo nel grande mondo, perché senza la negazione [*ohne die Negation*], senza il concetto per ciò che è assente, non sarebbe stato possibile fare esperienza del suo confine. [...]» (Ivi, p. 51). Quindi si ricordi l’intero capitolo: Apocalisse e Paradiso, cfr. ivi, pp. 89-98.

gine la questione nei suoi termini teologici, sicché il paradiso, il peccato e l'*eschaton* rappresentano dei resti narrativi irriducibili (inconcettuali!) della tematizzazione filosofica – delle metafore assolute – che il filosofo non può evitare, pur dichiarando di usarli nello spirito della variazione fenomenologica⁴⁵.

Si noti, però, come questo processo di rioccupazione tradisca una lampante trasformazione del quadro ultimo del discorso: nei primi testi, l'orizzonte di tipo storico-epocale implicava che il movimento di decostruzione del mondo chiuso e autosufficiente antico non fosse affatto qualcosa di "automatico" e di "naturale", come lo ridiventerà invece il processo di autodistruzione del mondo della vita a livello antropologico. Era, in altri termini, il dato storico assoluto della trasformazione prodotta dalla visione del mondo cristiana, e poi dal crollo di questo stesso modello, che spiegava la genesi della modernità tecnologica: l'introduttiva messa da parte delle maniere antropologiche di affrontare il problema della tecnica lo conferma. Era solo dalla diagnosi *storica* stessa che si otteneva la possibilità di una terapia della crisi della razionalità moderna, inquietata dall'autonomizzazione della macchina tecno-scientifica.

Questa osservazione ci offre la possibilità di riflettere ulteriormente sulla genesi del concetto di *Lebenswelt*, ossia sul motivo per il quale Blumenberg ha consapevolmente radicato in senso trascendentale quel processo di distruzione e ricostruzione artificiale dell'ordine che aveva delineato storicamente in relazione al cruciale ruolo storico del cristianesimo. La *Lebenswelt* si presenta come quel "centauro concettuale"⁴⁶ tramite cui il filosofo, ripensando lo scarto rispetto al naturale che garantisce all'uomo l'esperienza della propria storicità radicale, può eludere la questione della dipendenza epocale del moderno dal cristianesimo, scongiurando qualsiasi possibile ipotesi della secolarizzazione. La riformulazione fenomenologico-antropologica svuota il problema della dipendenza storica: essa, quindi, manifesta una certa coerenza con l'evoluzione fondamentale della sua riflessione matura in direzione di un rifiuto delle teorie della secolarizzazione. Dire che i paradisi o la *Lebenswelt* si distruggono da sé significa infatti negare qualsiasi ruolo ontologicamente necessario della distruzione teologica della metafisica. Proiettando la dialettica decostruttiva tra contingenza e

⁴⁵ «Non sto facendo alcuna mitologia. Il racconto del Paradiso mi serve come linea guida della variazione fenomenologica» (Ivi, p. 781).

⁴⁶ Ivi, p. 32.

sensatezza, originariamente interna al mondo cristiano, ora all'interno della dimensione antropologica umana, Blumenberg chiarisce implicitamente il motivo per cui la configurazione del sapere moderno non sia dipendente dal cristianesimo: la precarietà, storicità e tecnicità dei nostri strumenti conoscitivi non dipendono dalla memoria o dal riconoscimento di un quadro ontologico cristiano o post-cristiano, ma dalla consapevolezza del presupposto filosofico e teorico dell'insufficienza antropologica, divenuto nella modernità semplicemente *consapevole*. Affinché la tecnicizzazione non si sclerotizzi in una seconda natura, ma rimanga connessa alla propria origine storica, esposta su un tale vuoto di evidenza naturale, senza pretendere di riassicurarsi nella dimensione storica di un mondo chiuso e ordinato, deve rimandare non ad un quadro ontologico-metafisico o storico, bensì a quello più profondo della teoria antropologico-fenomenologica.

Se si dà tanta rilevanza al nesso con la tesi della secolarizzazione, non è qui semplicemente per assolutizzarne la chiave di lettura, ma piuttosto per intendere la profondità dello scarto tra le due posizioni prese in esame come derivante da una latente diversa opzione *esistenziale e politica*. L'evoluzione in chiave fenomenologico-antropologica specifica evidentemente quello che era e continuerà ad essere il vero oggetto dell'indagine blumenberghiana: la ricerca di una chiave di lettura per trovare un equilibrio autoregolantesi tra esperienza della contingenza e forme di assicurazione dell'evidenza e della presenza. Nel concetto di *Lebenswelt*, quale mondo della vita in continua distruzione e autoregolazione, ma al contempo così fondante la storicità e "infondatezza" delle prestazioni umane di senso, Blumenberg formalizza in chiave filosofica ciò che *non poteva più trovare nella riflessione teologica cristiana* – il giudizio verso la quale si è sempre più negativizzato nel corso del decennio che separa i due testi. Ecco chiarito come mai il concetto di mondo-della-vita risulterà così decisivo nel progetto blumenberghiano, ma anche come mai il problema dello sfondo antropologico emergerà con crescente importanza all'interno dell'evoluzione della sua riflessione: se il fondamento (pure *quel fondamento* che non assicura, ma che, sottraendosi e negando qualsiasi ancoraggio metafisico, apre il soggetto sulla sua estatica infondatezza) non è teologico o ontologico, dovrà essere ripensato in chiave antropologica.

In conclusione, mi sembra che ciò permetta al contempo di spiegare come mai il problema della tecnicizzazione, proprio nel momento della sua piena riabilitazione contro qualsiasi impianto delegittimante, tenda

contemporaneamente a svanire come tema autonomo della riflessione blumenberghiana, e a venire ricompreso come questione della dimensione retorico-performativa, tecnico-poietica, delle prestazioni *tout court* della razionalità umana⁴⁷. Se il primo Blumenberg era partito dal bisogno di formulare il problema della tecnica in una chiave storica e non antropologica, perché solo in tal modo non si sarebbe preclusa la possibilità di una considerazione del fenomeno nella sua dimensione epocale, nel quadro dell'approfondimento sempre più coerentemente nietzschiano della sua riflessione matura, non si può non sottolineare come egli abbia tradito questa premessa, muovendosi in qualche modo in direzione opposta ad essa. La questione moderna della tecnica doveva finire per inabissarsi in quella della piena emancipazione dell'umano e del suo desiderio: si pensi, in tal senso, all'esaltazione del mito di Prometeo come simbolo della prestazione inconcettuale del mito e delle istanze antropologiche poi esplose nella modernità.⁴⁸ *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* ci offre così la possibilità di uno spaccato assai significativo del percorso blumenberghiano, quale luogo di passaggio, laboratorio teorico che ne chiarisce e prefigura gli aspetti essenziali della sua evoluzione successiva.

Abstract

Il presente articolo intende mettere a confronto la riflessione compiuta da Blumenberg nel saggio *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* (1963) sul problema della tecnicizzazione con alcune riflessioni sulla tecnica svolte da Blumenberg più di dieci anni prima in un articolo

⁴⁷ «Bei der Analyse, dass die „Technisierung sich an dem theoretischen Substrat selbst abspiele“, macht Blumenberg in „Lebenswelt und Technisierung“ somit keineswegs Halt. In konsequenter Fortführung seiner zunächst auf Wissenschaft als proto-technische Konstruktion des Gegenstandes bezogenen Einschätzung besteht die phänomenologische Auslegung der Technik, die er in Husserls Krisis-Abhandlung angelegt sieht, nicht in der eingehenden Analyse technischer Leistungen und Phänomene, sondern in der Rückführung von Technik auf Technisierung als einer aus der Intentionalität des Bewusstseins entspringenden Tendenz: Technik als Formalisierung stellt sich ihm als eine aprioristische Tendenz schon des Bewusstseinsvollzuges dar. Im Ausgang von Husserls Begriff der Technisierung geht er damit erkennbar über Husserl hinaus, indem er in Anspielung auf die Bewusstseinsanalyse dessen Diagnose eines Sündenfalls der Wissenschaft in der Technisierung bestreitet und Technik als Technisierung im Argument ihrer Unumgänglichkeit rehabilitiert. [...] Der Mensch ist von Grund auf ein technisches Wesen» (B. Recki, *Technik und Moral bei Hans Blumenberg*, cit., p. 68).

⁴⁸ Mi riferisco naturalmente a tutta la seconda parte di H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, tr. it. *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991.

intitolato *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem* (1951). In tal modo, esso si propone di interrogare alcuni aspetti fondamentali della riflessione fenomenologica blumenberghiana sul problema della *Lebenswelt* (mondo della vita), suggerendo come questo concetto serva a radicare in senso antropologico-trascendentale quel processo di distruzione della presunta naturalezza del mondo che Blumenberg aveva delineato precedentemente in relazione al cruciale ruolo storico del cristianesimo. In questo modo l'articolo spiegherà l'uso strutturale della metafora teologica (il paradiso, la caduta, l'“assolutismo” della realtà) per la fenomenologia antropologica blumenberghiana, e restituirà la stessa evoluzione in chiave antropologica della prospettiva filosofica di Blumenberg come una conseguenza del tentativo di scongiurare qualsiasi tesi della secolarizzazione che indebiti la modernità verso le sue radici cristiane.

*The aim of this article is to compare Blumenberg's reflections on the problem of technicisation in *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* (1963) with some of his reflections on technology more than ten years earlier, in an article entitled *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem* (1951). In this way, the paper questions some fundamental aspects of Blumenberg's phenomenological reflection on the problem of the *Lebenswelt* (world of life), suggesting how this concept serves to ground anthropologically that process of destruction of the presumed naturalness of the world that Blumenberg had previously defined in relation to the crucial historical role of Christianity. In such way, the article will explain the structural use of the theological metaphor (the paradise, the fall, the “absolutism” of reality) for Blumenberg's anthropological phenomenology, and it will describe it as a consequence of the attempt to deconstruct any thesis of secularisation that considers modernity indebted to its Christian roots.*

Parole chiave: Hans Blumenberg, fenomenologia, antropologia filosofica, secolarizzazione

Keywords: Hans Blumenberg, phenomenology, philosophical anthropology, secularization