

Université de Montréal

Mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique de Hans Blumenberg

par

Stéphane Dirschauer

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en philosophie
et à l'Université de Paris-IV/Sorbonne
en vue de l'obtention du grade de docteur

juillet 2005

© Stéphane Dirschauer, 2005



B
29
U54
2005
V.025

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Mythe et modernité dans l'anthropologie philosophique
de Hans Blumenberg

présentée par :

Stéphane Dirschauer

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean-François Courtine (Université de Paris-IV)
président-rapporteur

M. Daniel Dumouchel (Université de Montréal)
directeur de recherche

M. Alain Renaut (Université de Paris-IV)
codirecteur

Mme Fabienne Pironet (Université de Montréal)
membre du jury

M. Robert Legros (Université de Caen)
membre du jury

M. Daniel Tanguay (Université d'Ottawa)
examineur externe

Résumé en français

Notre thèse voudrait établir l'unité de la pensée de Hans Blumenberg sur le mythe et la modernité. Sa tentative de fournir une légitimation des Temps modernes doit se comprendre à partir de sa critique du théorème de la sécularisation, qui voit dans la nouvelle époque la transposition de théologoumènes chrétiens, mais aussi à partir d'une difficulté plus fondamentale : l'arrivée tardive de la rupture moderne dans l'histoire. Blumenberg propose de reformuler l'idée d'une auto-position absolue de la raison naturelle comme une auto-affirmation historique de la raison humaine. Cela signifie que les Modernes ne résultent pas d'une démythologisation, comme si la raison humaine ne pouvait s'imposer que grâce à la dissolution du mythe. Ce dernier apparaît plutôt comme une stratégie adéquate de dépotentialisation de l'absolutisme de la réalité. Blumenberg interprète la pensée moderne et le mythe dans le cadre d'une « anthropologie de la compensation ».

Mots clés français

- Modernité. – Mythe. – Anthropologie philosophique. – Blumenberg, Hans. – Sécularisation.

Résumé en anglais

This thesis would like to show the unity of Hans Blumenberg's thought on myth and modernity. His legitimation strategy with regard to the Modern Age is not only an attempt to answer the secularization theorem, which takes the new era to be the transposition of Christian theologoumena, but to address a more fundamental problem : modernity's break with the past raises the question of its late arrival in human history. Blumenberg suggests that we reformulate Descartes' idea of the absolute self-positing of natural reason as the historical self-assertion of human reason. That also implies that the Modern Age is not the result of a long process of demythologization, as if myth were irrational and human reason had to dissolve it in order to assert itself. Myth is actually an adequate method of overcoming the absolutism of reality. Blumenberg's interpretation of modern thought and of myth is based on an « anthropology of compensation ».

Mots-clés anglais

- Modernity. – Myth. – Philosophical anthropology. – Blumenberg, Hans. – Secularization.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	VII
Introduction	1
Première partie : de l'autoposition absolue de la raison naturelle à l'auto-affirmation historique de la raison humaine	8
1. L'avènement des « Temps nouveaux » et leur conscience historique fragile	15
2. La croix et le cosmos (Karl Löwith)	29
3. La modernité comme deuxième dépassement de la Gnose	48
4. Le modèle dialogique : les Temps modernes comme réinvestissement légitime	83
5. Premier acquittement : le réinvestissement de l'eschatologie	93
6. Légitimité de la rupture moderne : provocation absolutiste et auto-affirmation humaine	130
7. Anthropologie de la compensation et théorie du sujet	168
8. Réhabilitation de l'autoconservation : la « rationalité suffisante » des Temps modernes	195
9. Dignité et contingence des « Temps nouveaux »	220
De la technique au mythe : décosmisation et rhétorique	249
Deuxième partie : du modèle de la démythologisation au « travail sur le mythe »	264
1. Vom Mythos zum Logos... und zurück ? Le contre-modèle du travail sur le mythe	270
2. Légèreté mythique, sérieux dogmatique et dualité gnostique	291
3. Théorie épigénétique des réinvestissements mythologiques	319
4. Raison mythique, raison des Lumières : les institutions rhétoriques et la modernité	361
5. Significativité et scientificité	384
6. Les mythes artificiels et les remythisations idéologiques	412
Conclusion : Les enfants de Prométhée	431

Bibliographie	436
Annexe : Tableau 1 – Économie historico-anthropologique des besoins de sens	462

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent en tout premier lieu à mes deux directeurs de thèse, MM. Daniel Dumouchel et Alain Renaut, dont les conseils avisés et les remarques toujours stimulantes m'ont été d'un grand secours.

Je voudrais également exprimer ma reconnaissance envers le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, qui m'a permis de mener à bien cette entreprise transatlantique grâce à une bourse d'études doctorales.

Enfin, ma pensée va à tous ceux qui, par leur présence et leur générosité, m'ont accompagné au cours de cette période inoubliable.

INTRODUCTION

Le paradoxe peut prêter à sourire : auteur de la plus grande mythologie philosophique de son époque, Hans Blumenberg a pourtant consacré la majeure partie de son œuvre à démonter deux « mythes » de la raison occidentale. Le premier atteint la modernité jusque dans sa conception d'elle-même, lorsqu'elle comprend son émergence au sortir du Moyen Âge comme l'éveil spontané de la raison humaine rejetant d'un coup les superstitions du passé. Schéma qui, pour avoir progressivement admis des nuances historiques indispensables, n'en continue pas moins de hanter les consciences par l'évidence d'une rupture initiale. Le deuxième « mythe » concerne la pensée mythique elle-même : forme archaïque de la conscience humaine, d'une irrationalité foncière, ou au mieux témoignage des premiers balbutiements de la raison, elle aurait peu à peu été abandonnée par la pensée philosophique en marche, dont la naissance passait par une critique en règle des anciennes croyances mythiques. Aboutissement d'un long effort parfois compromis par des périodes de rechute, les Temps modernes représenteraient alors l'époque de la démythologisation maximale de l'humanité.

Une tentative concertée de remise en cause de ces certitudes pourrait sembler teintée d'irrationalisme. Mais pour Blumenberg, ce serait là une grave méprise. Le choix n'est pas entre ces schémas classiques et le désir romantique de leur renversement, qui ne fait qu'appeler à l'inversion de cette dynamique afin de pouvoir amorcer un retour aux origines. Chez Blumenberg, la réévaluation du basculement hors du Moyen Âge vise précisément à consolider la conscience d'une spécificité des Modernes, fragilisée par l'idée historiquement inadmissible d'une « génération spontanée » (*Urzeugung*) de la modernité. De même, la critique de la fameuse formule « *Vom Mythos zum Logos* », loin de jouer la raison contre le mythe, implique de découvrir à l'œuvre dans la fabulation mythique les initiatives d'une

rationalité efficiente. Dans l'œuvre de Blumenberg, ce réexamen du mythe ne présente pas un intérêt simplement historique : la raison mythique constitue un complément peut-être indispensable à la raison des Lumières. Leur coexistence pacifique au sein de la modernité apparaîtra en toute clarté sur fond d'une conception anthropologique du sujet moderne comme « être de manque » (*Mängelwesen*). Les conquêtes de la raison s'obtiennent à l'arraché contre une réalité fondamentalement hostile à l'homme, murée dans son « absolutisme » extra-humain.

Derrière cette imagerie un peu déconcertante, nous voudrions voir l'une des contributions les plus singulières à la philosophie contemporaine. Pendant plus de cinquante ans, Blumenberg a édifié une œuvre d'une ampleur considérable, mais qui, près d'une décennie après sa mort, demeure peu connue. Malgré la réputation enviable qu'elle a conquise, elle reste décidément à part, dans un « splendide isolement » que son auteur s'est lui-même plu à cultiver¹ : force est d'admettre que ses thèses n'ont pas véritablement alimenté les débats contemporains, que sa pensée est loin d'apparaître en tête des options théoriques qui définissent la situation philosophique actuelle. Au cours de notre étude, nous entreverrons peut-être les raisons qui, mis à part les aléas de la réception et une certaine inertie institutionnelle, peuvent aider à expliquer ce rendez-vous manqué – dont nous espérons qu'il n'aura été, au final, qu'un simple retard.

La difficulté d'accès de la pensée de Blumenberg ne tient pas seulement à un certain hermétisme (d'ailleurs croissant au fil de l'œuvre) et à une ampleur historique peu commune, mais elle vient également de ce qu'il définit en toute indépendance des problématiques originales et développe en même temps un appareil conceptuel très élaboré pour les résoudre. En une allusion à ses nombreuses études sur l'astronomie des Modernes, on a pu forger, à son

¹ Rüdiger ZILL, « Zwischenruf. Splendid isolation », *Frankfurter Rundschau*, 17 mars 1998, p. 10.

propos, la très belle formule de « galaxie Blumenberg »¹. Nous voudrions l'interpréter de manière à signifier que cette figure singulière et un peu solitaire a moins fait cavalier seul qu'elle n'a élaboré un véritable microcosme philosophique. Mais si, en un sens, Blumenberg fournit ses propres problèmes (qu'il faudra donc dégager en toute clarté en même temps que leurs solutions inédites), il ne faut pas conclure à un jeu conceptuel stérile, mené en tête-à-tête avec soi-même : si, par exemple dans la *Légitimité des Temps modernes*, « on pourrait presque dire qu'il crée un genre de problématique, un genre d'argument, pour lequel il n'existe pas de public clairement prédéfini, pas plus en Amérique qu'en Europe »², ces problématiques originales ont été élaborées en réponse à des débats virulents – notamment pour réagir à des critiques de la modernité – et se laissent utilement rattacher aux enjeux contemporains les plus aigus, qu'elles permettent de regarder autrement.

Telle est la conviction que nous voudrions aider à susciter ou à renforcer en contribuant à une meilleure connaissance de l'œuvre de Blumenberg. Pour nous orienter dans notre étude sur sa conception du mythe et de la modernité, nous suivrons successivement deux fils conducteurs : en premier lieu, il faudra montrer comment Blumenberg défend la légitimité et la spécificité historiques de la modernité en remplaçant la notion d'une « autoposition absolue » de la « raison naturelle »³ par l'idée d'une auto-affirmation historique de la raison humaine. Toute la portée du déplacement décisif qu'il impose à notre conception de la modernité, on le verra, se laisse déjà deviner dans l'écart terminologique très soigneusement pesé entre ces deux formules. Au terme de cette première partie de notre thèse, nous serons

¹ Rémi BRAGUE, « La galaxie Blumenberg », *Le débat*, n° 83, 1995, p. 173-186.

² Robert PIPPIN, « Blumenberg and the Modernity Problem », *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 266.

³ Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos* (1979), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 415 (= désormais AM). Pour répondre au double souci d'alléger l'appareil bibliographique de notre travail et de fournir en même temps des indications détaillées sur une œuvre peu connue dans son ensemble, nous avons pris le parti d'indiquer en bas de page la référence bibliographique complète des textes de Blumenberg lors de leur première mention, ensuite d'y renvoyer dans le corps du texte, soit par des sigles, soit par l'année de publication.

en mesure de comprendre les raisons multiples qui allaient pousser Blumenberg, quelques années après la *Légitimité des Temps modernes*, à reprendre le problème du mythe, longtemps négligé en Allemagne depuis les travaux de Cassirer et de Horkheimer/Adorno. Afin de mettre en lumière le *logos* à l'œuvre dans le *muthos*, ainsi que sa compatibilité avec les choix constitutifs des Modernes, il fallait remplacer ce que nous appellerons la « thèse de la démythologisation » – que résume la formule de Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, avec son passage du mythe à la raison – par l'idée d'un « travail sur le mythe ». Quant au troisième terme de notre intitulé, tout aussi important à nos yeux, nous avons renoncé à y consacrer une troisième partie à part, tant il est vrai que l'orientation anthropologique de Blumenberg irrigue son œuvre, lui donne sa cohérence. Nous allons en effet faire valoir que l'idée, empruntée à avant tout à Arnold Gehlen, de l'homme comme « être de manque » apparaît dans sa pensée plus tôt que généralement admis et qu'elle se révèle, avec les transformations que Blumenberg lui fait subir, d'une importance décisive. Il importe de mettre en lumière le sens et la portée de ce postulat, car il a pu, par son apparente étrangeté – pourquoi pencher aussi unilatéralement en faveur d'une conception de l'homme comme « être pauvre » ? – conférer à sa pensée l'aspect d'une originalité un peu excentrique, l'empêchant d'apparaître comme susceptible d'occuper une position centrale dans les débats philosophiques actuels (on pourrait en dire autant de cet autre pivot de la pensée de Blumenberg, l'hypothèse historique de l'importance déterminante du gnosticisme et de l'« absolutisme théologique » du Moyen Âge tardif).

Le stade actuel de la réception de l'œuvre ainsi que notre propre ambition de contribuer à la faire connaître nous imposait de développer les thèses de Blumenberg sur la modernité et le mythe de la manière la plus directe possible, dans toute leur cohérence interne. Cela supposait d'éviter le piège auquel les habitudes de l'exégèse universitaire font souvent succomber des travaux comme le nôtre : se livrer à une étude quasi philologique de l'auteur

qui attribue aux différents aspects de son œuvre un intérêt intrinsèque qui ne va justement pas de soi dans le cas d'un auteur non classique, encore moins d'un auteur mal connu, quelle que soit sa stature – paradoxal anoblissement qui prive un auteur de sa pertinence actuelle, sans pouvoir de bon droit prétendre retenir l'attention du lecteur. Nous avons voulu exposer aussi clairement que possible les thèses de Blumenberg, reconstruire des dialogues implicites avec d'autres penseurs et amorcer des comparaisons avec des auteurs contemporains. Si, en revanche, nous avons souvent recouru aux textes des années 1950 et 1960, avant tout en référence à la *Légitimité des Temps modernes*, c'est moins afin d'élucider la genèse de l'œuvre que, devant sa grande difficulté, dans l'intention d'éclairer sa problématique, de dégager ses *explananda* et, en retraçant des tentatives de réponse esquissées puis abandonnées, de mettre en évidence la structure d'arguments fort complexes.

L'étendue et la diversité de l'œuvre ont pu amener certains commentateurs à adresser à Blumenberg le reproche (ou pire, le douteux compliment) d'être un penseur « antisystématique », procédant par intuitions isolées, évitant tout développement méthodique en faveur d'aphorismes obscurs, s'égarant dans des digressions historiques savantes sans rapport direct avec ses thèses principales. Le parcours de Blumenberg témoigne pourtant d'un effort de pensée ininterrompu, avec une problématique qui se développe de manière fort cohérente et des thèses qui se cherchent peu à peu à partir des années 1950 – et même, jusqu'à la fin de sa vie, la répétition insistante de motifs caractéristiques (citons simplement l'idée moderne de *méthode* scientifique et ses répercussions sur la vie humaine). C'est une telle cohérence qui devra apparaître au cours de l'examen de sa théorie du mythe et de sa légitimation de la modernité, sans qu'on ne prétende, loin de là, proposer une présentation de l'ensemble de l'œuvre (ainsi, nous ne citerons les travaux de Blumenberg sur l'astronomie moderne et sur la phénoménologie de Husserl que lorsqu'ils pourront éclairer notre double thématique).

Cette restriction une fois précisée, nous avons conscience de l'ampleur de la tâche même ainsi circonscrite. Car le lecteur de Blumenberg se retrouve non seulement confronté à une œuvre volumineuse, mal connue et difficile d'accès, mais avec l'obligation incontournable de la suivre dans ses ramifications, dans la diversité impressionnante de ses sources, lorsqu'elle fait intervenir, de manière indissociable et parfois au cours d'un même chapitre, la pensée classique et hellénistique, médiévale et moderne, la théologie, l'histoire des sciences, la littérature occidentale, d'Homère et Hésiode à Valéry et Kafka, ainsi qu'une bonne partie de la philosophie allemande du XX^e siècle. En toute modestie, nous nous sommes efforcés de restituer toutes les dimensions de sa pensée, en visant à l'exactitude et à la clarté, sans jamais prétendre approcher un modèle déjà inimitable *inter pares*.

PREMIÈRE PARTIE :

**DE L'AUTOPOSITION ABSOLUE DE LA RAISON NATURELLE À L'AUTO-AFFIRMATION
HISTORIQUE DE LA RAISON HUMAINE**

Si notre discussion des thèses de Blumenberg sur la modernité prendra comme source principale, comme il se doit, sa monumentale étude sur la *Légitimité des Temps modernes*, notre exposé suivra un parcours sensiblement différent de celui du livre, avant tout dans le but d'offrir un éclairage complémentaire qui pourra aider à faire ressortir la structure argumentative de l'œuvre et les enjeux du débat. Il nous semble en effet que le choix de Blumenberg de placer en tête de son ouvrage une polémique contre les théoriciens de la sécularisation n'a pas peu contribué à brouiller les pistes. Sa présence dans le livre n'a certes rien d'arbitraire, puisque non seulement Blumenberg aborde le problème en détail, répondant avec vigueur à l'idée selon laquelle l'époque moderne vivrait dans l'illusion de son autonomie tout en ayant détourné des contenus spirituels appartenant au christianisme, mais cette problématique présente un intérêt stratégique certain pour introduire aux enjeux de l'œuvre : ainsi que nous le verrons, l'ontologie substantialiste que Blumenberg décèle au fondement de la prétention explicative de l'idée de sécularisation représente un modèle d'intelligibilité historique auquel il pourra opposer son propre modèle « métacinétique » pour penser le changement d'époque ; le débat autour de la sécularisation permet en outre d'aborder les rapports historiques entre le Moyen Âge chrétien et la modernité, question qui jouera un rôle central dans l'ensemble de l'ouvrage.

Mais si cette première partie peut légitimement servir de voie d'accès aux thèmes développés dans le livre, sa position liminaire peut susciter l'impression trompeuse que l'ensemble de l'ouvrage se développe à partir de là, en réponse au problème de la sécularisation. Il apparaît pourtant assez clairement que la problématique d'ensemble se déplace, sans qu'il soit possible d'identifier une coupure nette. De même, des publications de Blumenberg de la même époque, auxquelles font écho de nombreux passages du livre, esquissent d'autres problématiques qui auraient sans doute pu, au même titre, servir de porte d'entrée au livre. Elles font toutes signe vers un enjeu plus général que le problème de la

sécularisation, et le beau titre de « Légimité des Temps modernes » suggère que l'ouvrage, rendu célèbre par sa vigoureuse polémique contre l'idée de sécularisation, ne se borne pas à prendre position dans une question d'héritage.

Il s'agit certes de réaffirmer le bien-fondé des options modernes en réponse à certaines critiques, mais la position de Blumenberg n'est pas exclusivement réactive. Si les théoriciens de la sécularisation – et ils ne sont pas les premiers à le faire – peuvent s'en prendre à la revendication des Modernes d'avoir inauguré une césure historique radicale, si la nouvelle époque prête si facilement le flanc au reproche de dénier son historicité, s'exposant à des objections qui risquent de refaire constamment surface sous diverses formes, cela renvoie à la fragilité constitutive de sa conception d'elle-même. C'est que, nous le verrons à l'instant, la thèse d'une autoposition absolue de la raison naturelle accédant enfin, de manière spontanée, à son emploi légitime, pose des problèmes à la modernité elle-même. Car cette spontanéité absolue suppose en même temps une contingence historique inquiétante. Pourquoi l'esprit humain accède-t-il maintenant à sa majorité ? Pour encore combien de temps ? Que penser de l'irrationalité de ceux qui nous précèdent – et comment saisir cette césure radicale que rien ne précède ni ne conditionne ? C'est pour répondre aux difficultés qu'entraîne une telle notion que Blumenberg se livre à une autoconsolidation de la conscience historique des Modernes, qu'il ne s'agit pas de démasquer. Mais il demande plutôt à concevoir la rupture moderne comme l'*auto-affirmation* de la raison humaine en réponse à l'absolutisme théologique du Moyen Âge. Bien que menée dans une intention apologétique, cette stratégie de défense ne va pas, on s'en doute, sans entraîner une réévaluation importante de notre conception de nous-mêmes ; et pour Blumenberg, elle devra favoriser une libération à l'égard d'hypothèques théologiques et métaphysiques qui, de manière tragique, compromettent l'inspiration authentique des Modernes.

Il faudra examiner en détail la reconstruction que Blumenberg propose des conjonctures épocholes ayant mené à cette formation historique particulière que sont les Temps modernes. Mais dans un premier temps, afin de mieux faire ressortir les enjeux de cette reconstitution historique, nous ferons un détour en considérant un auteur dont la pensée offre un effet de contraste saisissant avec le récit blumenbergien des origines de la modernité : Karl Löwith, dont la contribution au problème du destin historique du christianisme va bien au-delà de sa fameuse thèse sur l'inspiration eschatologique des philosophies spéculatives de l'histoire. Car c'est la signification humaine du christianisme médiéval qui se trouve en jeu, en même temps que toute une conception de la transmission des idées, lorsque Löwith comprend la modernité dans son ensemble comme le résultat d'une « sécularisation » du christianisme. Seule césure décisive dans notre histoire, le christianisme aurait donné congé au cosmos antique. C'est grâce à la religion chrétienne que nous pouvons comprendre comment, par des glissements de sens, l'homme, promis dans l'Antiquité à la contemplation d'un ordre éternel se réalisant de manière cyclique, est entré dans un univers « postchrétien » où l'humanité se produit elle-même dans l'histoire et assujettit la nature à une transformation technique illimitée. Entre ces deux univers spirituels, c'est le christianisme qui fait le lien. Elle fournit à la tradition l'idée d'un monde créé *ex nihilo* par une volonté divine qui le subordonne à une créature faite à son image et promise au salut. Pour sa part, Blumenberg formule le problème tout autrement. Pour lui, la modernité, comprise comme auto-affirmation de la raison humaine, se présente comme un « deuxième dépassement de la gnose ». Le Moyen Âge s'est constitué en réponse à une crise interne du christianisme. Une fois retombée l'attente aiguë d'une fin du monde imminente, la contradiction entre la promesse sotériologique et l'existence persistante du monde a exigé de mettre l'homme radicalement en cause, de le marquer au fer du péché originel, au sein d'un cosmos sanctionné par une volonté dont on a cherché à exalter la toute-puissance insondable.

L'autodestruction de ce modèle médiéval aboutira à une forme de vie dont les options largement antithétiques ont été forgées en réponse à la nouvelle crise engendrée par la dissolution du Moyen Âge.

De toute évidence, la reconstitution historique de Blumenberg est beaucoup plus flatteuse pour les Modernes. Il ne raconte pas l'histoire d'un déclin ou d'une perte d'authenticité, mais d'une rupture légitime. Richard Rorty dira ainsi que le mérite de Blumenberg est d'avoir fait apparaître de nouveau sous un jour favorable toutes les choses que Heidegger avait présentées dans une lumière négative¹. Mais le titre de *Légitimité des Temps modernes* est-il simplement un mot d'ordre pour désigner la tonalité de l'ouvrage, son intention apologétique, de sorte qu'on aurait aussi bien pu parler d'une « défense et illustration » de la modernité ? Ou bien, si Blumenberg propose une (re)légitimation philosophique en bonne et due forme, comment procède-t-il ? Qu'est-ce qui fait l'objet d'une légitimation et quelle en est la portée ? Afin de tirer cette difficile question au clair, nous commencerons par considérer un modèle de légitimation proposé par certains commentateurs de Blumenberg. Le concept de « réinvestissement » (*Umbesetzung*) interviendrait afin de penser un progrès relatif de la nouvelle époque sur sa devancière. La modernité serait justifiée historiquement en tant que progrès relatif suivant les critères mêmes du Moyen Âge finissant, désormais incapable de remplir ses propres requisits, que la modernité, dans l'effort même d'y satisfaire, va peu à peu reformuler complètement. La rupture moderne naîtrait d'un dépassement immanent débouchant sur une transformation autorisée des critères initiaux.

Nous aurons à critiquer tant l'exactitude de cette interprétation que la solidité douteuse du modèle proposé (que certains commentateurs ne se sont pas fait faute de reprocher à Blumenberg) ; mais cette première tentative aura au moins permis d'entrevoir les enjeux et

¹ Richard RORTY, « Against Belatedness. The Legitimacy of the Modern Age, by Hans Blumenberg », *London Review of Books*, numéro du 16 juin au 6 juillet 1983, p. 3 : « *Blumenberg's book makes all the things that Heidegger made look bad look good again* ».

d'identifier les énoncés dont il faudra rendre compte. À cela, nous opposerons un modèle de légitimation procédant en trois étapes : il faut voir en premier lieu que le concept de réinvestissement sert moins à légitimer positivement la modernité qu'à la disculper de l'accusation d'avoir détourné des biens prémodernes. Loin de reposer sur une « dette culturelle objective », comme le lui reprochent certains penseurs de la sécularisation, la modernité a au contraire, de manière « tragique », assumé des exigences médiévales qu'elle n'avait pas les moyens de satisfaire, et qui étaient étrangères à sa propre inspiration originale. Les torts historiques se trouvent en quelque sorte inversés : des phénomènes crypto-théologiques comme les philosophies spéculatives de l'histoire sont un fardeau légué par le Moyen Âge finissant.

Mais si la modernité découle d'une inspiration originale authentique, cette nouveauté bien réelle ne suffit pas par elle-même à la légitimer. Blumenberg va en outre montrer que l'attitude technique et antimétaphysique des Modernes constitue une *réponse* légitime à une *provocation* du Moyen Âge. L'absolutisme théologique *provoque*, dans les deux sens causal et moral du terme, l'auto-affirmation humaine. Cela signifie qu'elle ne saurait être considérée comme une « autohabilitation » (*Selbstermächtigung*) (LN, 161¹) démiurgique. Certes, le fait de penser par soi-même et d'agir suivant ses propres lumières n'apparaît plus à notre époque comme une usurpation de prérogatives divines ; ce qui suscite toutefois encore un malaise, et peut effectivement faire songer à une *Selbstermächtigung* illégitime, c'est la volonté technicienne de domination de la nature qui s'impose dans cette rupture avec l'ordre établi, et qui semble tendre vers une surenchère illimitée. Blumenberg va donc montrer que l'orientation technique de la pensée moderne n'a pas été empruntée à la légère, de manière

¹ Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988 (reprise de l'édition révisée publiée en trois volumes entre 1973 et 1976), tr. fr. par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler avec la collaboration de Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, 1999 (= désormais LN, plus exactement LN-B pour souligner toute divergence avec l'édition originale de 1966, indiquée par LN-A).

arbitraire, ou dans le but d'une exaltation de sa propre puissance par un sujet s'arrachant à toute limitation, mais en réponse à une nécessité historique vitale. Dans ce contexte, nous essaierons de montrer que la démonstration de Blumenberg implique, en toute rigueur, la reprise des thèses de l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen, auxquelles il confère une fonction fort originale. Pour employer le terme générique d'Odo Marquard, la pensée de Blumenberg relève ainsi d'une « anthropologie de la compensation » dans laquelle l'homme doit compenser son inadaptation naturelle par ses initiatives culturelles propres.

Afin de comprendre en quoi la mise en évidence de cette réaction provoquée peut satisfaire aux fonctions d'une légitimation philosophique, il faudra considérer en troisième lieu le concept blumenbergien de « raison suffisante » (*zureichenden Vernunft*) (LN, 108), ainsi que ce qu'on pourrait appeler sa réhabilitation du concept d'autoconservation considéré comme principe de la raison moderne. La transition énochale se justifie par l'effort de s'arracher au *terminus a quo* d'un absolutisme intolérable, mais ne tend pas vers le *terminus ad quem* d'une destination naturelle de l'homme. Modèle de légitimation « minimaliste » qui est conforme à l'esprit de la modernité et qui s'accommode d'une certaine contingence historique : point n'est besoin d'en faire la forme de vie la plus achevée, la modernité, dans sa facticité irréductible, constitue en quelque sorte notre horizon indépassable ; il suffit de montrer qu'elle est digne, humaine et cohérente.

Ce sera ensuite l'occasion de faire retour vers la conception blumenbergienne de la compréhension historique, en se demandant comment il faut aborder la tâche de conférer à l'histoire une intelligibilité suffisante, en évitant que sa contingence irréductible et la discontinuité des époques ne débouchent sur un historicisme irrationaliste. La situation de l'homme moderne dans le temps sera un des motifs déterminants de l'idée, chère à Blumenberg, d'une éthique de la mémoire humaine, avec son impératif absolu de respecter la diversité historique des formes de vie passées.

En tout dernier lieu, en explicitant les procédés de légitimation employés par les acteurs historiques eux-mêmes et la nécessité anthropologique d'un « tampon » culturel entre l'homme et la réalité, on traitera de l'importance philosophique de la *rhétorique*. Cela permettra déjà d'entrevoir en quoi les interrogations historiques et anthropologiques de la *Légitimité*, ainsi que son outillage conceptuel, pouvaient préparer une reprise du problème du mythe.

1. L'AVÈNEMENT DES « TEMPS NOUVEAUX » ET LEUR CONSCIENCE HISTORIQUE FRAGILE

En décidant de donner au maître-ouvrage de Blumenberg le titre français de *Légitimité des Temps modernes*, ses traducteurs ont trouvé une solution heureuse qui tient compte de sa nette préférence pour l'expression allemande de *Neuzeit* et ses dérivés, au détriment du doublet latin *Modernität*. Mais pour vraiment faire apercevoir les raisons de ce choix terminologique, il aurait fallu pousser la littéralité jusqu'à parler de la légitimité des « Temps nouveaux ». Car c'est ainsi que l'époque a fini par se comprendre, dans une revendication historique indissociable de sa propre conception d'elle-même. « Les Temps modernes (*die Neuzeit*) se sont donné eux-même leur nom. Ils ne voulaient pas seulement être les temps “ nouveaux ” (*die “ neue ” Zeit*), ni seulement le temps du nouveau (*die Zeit des Neuen*), mais les deux choses ensemble à partir de l'authenticité de l'homme »¹. Par sa prétention de faire passer l'humanité dans une époque nouvelle, de la faire basculer définitivement dans une ère inédite, la rupture moderne a une signification axiale qui rappelle le rôle médiéval de l'incarnation, cette autre césure radicale séparant l'histoire en deux – mais l'avènement moderne se fait à la faveur d'une initiative purement humaine, au nom des potentialités dormantes de l'homme : « Les Temps modernes allaient comprendre l'histoire en se voyant appelés et autorisés à instaurer, en partant d'un nouveau commencement, l'époque définitive de la réalisation des possibilités humaines »². Si la Renaissance s'est comprise comme un retour aux sources antiques, et si de nombreux pionniers de la nouvelle époque n'avaient ni la volonté ni la conscience de rompre avec la tradition, il reste que la modernité consolidée s'est ralliée à une conception finalement très cartésienne de sa place dans l'histoire. Pour Blumenberg, l'apport de Descartes en tant que figure fondatrice de la modernité consiste

¹ Hans BLUMENBERG, « Die Vorbereitung der Neuzeit », *Philosophische Rundschau*, n° 2/3, 1962, p. 81.

² BLUMENBERG, « Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, n° 5, 1964, p. 357.

en grande partie à avoir contribué à articuler sa conception d'elle-même : nouvelle époque fondée sur un commencement absolu faisant table rase de la tradition comme ensemble de préjugés, afin de permettre enfin à la raison naturelle, méthodiquement déployée, de se réaliser sans encombre (LN, 159).

Il n'est déjà pas besoin de faire intervenir toutes les critiques qui se sont élevées depuis contre une telle conception de l'histoire pour souligner une première difficulté, qui surgit aussitôt que l'on fait observer que la modernité, qui s'est pourtant voulue l'époque de la raison, se fonde pourtant sur la notion fondamentalement irrationnelle d'un acte absolu. Il importe de ne pas se méprendre sur le sens de cette objection. En soulevant une telle contradiction dans les exigences philosophiques des Temps modernes, Blumenberg ne prend pas position sur la question de la possibilité effective ou non de s'émanciper complètement de la tradition ; on verra justement que sa conception « métacinétique » de l'histoire accorde au sujet une grande marge d'autonomie à l'égard du passé. L'objection de Blumenberg renvoie plutôt à ses réflexions sur la compréhension de l'histoire, qui ont établi la nécessité de postuler une continuité au moins fonctionnelle de la tradition pour penser les modifications historiques. Un commencement absolu, analogue en cela à une création *ex nihilo* (LN, 160), n'autorise aucune explication historique, il refuse toute mise en relation, ne se détache sur aucun fond historique qui permettrait ne serait-ce que de saisir le changement ainsi survenu. Ainsi qu'il le dira plus tard en parlant des origines de la tradition littéraire occidentale remontant à Homère et à Hésiode, l'originarité absolue est irreprésentable : « même si l'originaire se donnait à saisir, en présentant cette qualité il serait d'un intérêt proprement stupéfiant, mais impossible à articuler »¹.

¹ Hans BLUMENBERG, « Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 28 ; tr. fr., sous le titre *La raison du mythe*, par Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, à paraître (= RM).

Plus profondément, cette conception de l'avènement de la rationalité éclairée dans l'histoire semble mettre en péril les acquis même de la modernité. C'est mal parti pour l'époque de la raison s'il a fallu attendre aussi longtemps avant qu'elle ne soit mise sur la bonne voie – et pour encore combien de temps ? Pourquoi la raison humaine a-t-elle pu s'égarer tellement qu'on a dû, pour renouer avec son bon usage, marquer une coupure historique totale ? Si l'*animal rationale* a pu se tromper ou se laisser duper pendant aussi longtemps, la nouvelle époque repose sur des fondements mal assurés :

(les Lumières) revendiquent d'avoir réalisé un nouveau commencement en vertu de la raison naturelle et de ne plus pouvoir perdre ce fil à nouveau. Mais il leur incombe alors de devoir aussi fonder ceci : pourquoi cette même raison pouvait-elle en venir à rendre en général nécessaire une césure historique radicale ? Si la raison est une constante du bagage humain, sur laquelle on doit désormais pouvoir se fier, on ne comprend que difficilement pourquoi elle n'a pas été de tout temps une constante de l'histoire humaine. L'autoposition absolue de la raison dans son activité judiciaire a fatalement dévoilé sa contingence – et avec une telle contingence, aucun avenir n'est plus sûr que le passé (AM, 415 ; cf. aussi LN, 159sq. notamment p. 159, tr. modifiée, 156 : « pourquoi elle a jamais été mise hors d'usage et pourquoi elle avait besoin encore d'un tel commencement »).

Ainsi, la spontanéité absolue de l'autoposition a pour contrepartie une contingence historique inquiétante, et son arrivée tardive dans l'histoire humaine ne laisse présager rien de bon quant à sa persistance future. En ce sens, un déterminisme extérieur bloquant l'exercice de la raison avant d'être levé pour des raisons somme toute accidentelles serait plus rassurant, même si cela aussi laisse supposer une vulnérabilité alarmante de l'esprit humain.

Pour Blumenberg, l'idée d'une « *selbstverschuldete Unmündigkeit* »¹, invoquée par Kant dans son écrit sur les Lumières, présente des affinités certaines avec le dogme du péché originel, avec lequel Kant allait renouer une décennie plus tard sous la forme d'un mal radical – et une telle proximité allait justement compliquer la tâche des Lumières de penser leur

¹ KANT, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), tr. fr. par Heinz Wismann, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 209 : « Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute ».

propre retard historique (AM, 415sq.). Mais la nouvelle époque ne pouvait pas se dérober à cette obligation, d'autant que sa conception d'elle-même comme *Neuzeit*, aussi anhistorique qu'elle fût par ailleurs, comportait une référence incontournable à l'histoire de l'humanité : « Lorsque s'est imposée aux Temps modernes la tâche, fondée dans leur conscience de soi, de comprendre l'histoire – et de se comprendre soi-même comme histoire parvenue à son authenticité (*als eigentlich gewordene Geschichte*), l'attitude historique, dans sa prépondérance, est née » (1962e, 82). Il devenait nécessaire d'élaborer des modèles plus complexes pour expliquer le cheminement historique de l'humanité. En même temps, l'étude du passé ne mettait pas seulement au jour des préjugés et des opinions erronées, mais également des traces de la raison humaine à l'œuvre dans l'histoire. Paradoxalement, c'est précisément l'étude rationnelle et objective du passé caractéristique de la modernité, laquelle ne cherche pas à se contempler dans le miroir d'une tradition inquestionnée, qui allait mettre en question ses propres présupposés (Blumenberg souligne ainsi que l'historicisme représentait, du moins à ses débuts, une tendance on ne peut plus rationnelle). De même, les ennemis déclarés de la nouvelle époque allaient pouvoir se servir de ces témoignages historiques comme armes.

Les philosophies de l'histoire proposées en remplacement de l'idée d'une génération spontanée de la raison moderne pouvaient faire appel à une nécessaire maturation de l'esprit humain, à sa réalisation au travers des détours de l'histoire, ou invoquer une recherche à tâtons attestée par des anticipations ponctuelles. Dans l'un de ses premiers écrits, Bacon déjà avait recours à l'idée biologique d'une maturation, mais appliquée à la lente germination du savoir humain : la connaissance serait ainsi « une plante plantée par la main même de Dieu » dont les fruits avaient été assignés « à cet automne du monde »¹. Métaphore organique qui suggérait davantage la fin d'un cycle qu'elle n'annonçait le début d'un progrès vers l'avenir,

¹ Francis BACON, *Le « Valerius Terminus » (ou de l'interprétation de la nature)*, trad. par François Vert, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 28.

ce qui, suppose Blumenberg, fit préférer à Bacon la fameuse formule de *veritas temporis filia*, qui « signifiait justement que le temps de la vérité était enfin arrivé »¹. Les contemporains de Bacon allaient pouvoir enfin tirer profit d'une lente accumulation d'observations isolées et de résultats inexploités. Par ailleurs, la nécessité, en astronomie, d'un travail d'observation mené à très long terme – non pas tant pour accumuler des données, mais simplement pour percevoir certains phénomènes se déroulant dans un cadre temporel dépassant toute vie individuelle – allait dans le même sens. Au vu des difficultés survenues plus tard avec la conception cartésienne de l'histoire, il peut être intéressant de considérer sous cet angle une vision concurrente du « temps du monde », qui ne s'est pas imposée. Giordano Bruno offre l'exemple d'une conjonction fascinante de modèles métaphoriques pour penser la place des Modernes dans l'histoire (LN, 642sq. et LZWZ, 140sq.). Si sa conception cyclique, inspirée de l'alternance du jour et de la nuit, voulait s'opposer à l'ancienne conception chrétienne de l'histoire marquée par l'unicité de l'incarnation, l'idée d'une succession toujours répétée de ténèbres et de lumières impliquait aussi – et c'était là une conséquence inacceptable pour l'identité des Modernes – que le jour nouveau allait fatalement décliner à son tour. Mais cette métaphorique éphémérale était corrigée par une conception inspirée des âges de la vie : tirant le bénéfice de siècles d'observations astronomiques, Copernic le Moderne réalise des progrès véritables, car il est d'une certaine manière plus âgé que les Anciens (même si, d'un autre côté, chaque nouvelle génération jouit d'une réelle jeunesse, ce qui empêche que la métaphore organique n'implique un dépérissement graduel).

Après ce modèle, resté marginal, des débuts de la modernité, il suffira simplement de citer – tellement cette tentative s'est elle-même imposée pour penser le lent cheminement de la raison – les philosophies idéalistes de l'histoire. Blumenberg en voit déjà les prémices dans *L'éducation du genre humain* de Lessing, « mythe total visant à concilier les Lumières avec

¹ Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit* (1986), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 162 (voir tout le chapitre VII, p. 152-172) (= LZWZ). Cf. déjà 1964a, p. 359 sqq.

l'ensemble de l'histoire humaine pour autant qu'elle prépare à la maturité de la raison, en tout cas n'est pas, de manière prépondérante, irrationnelle » (AM, 217). Pour qui sait retrouver la raison dans l'histoire, le passé n'est pas une période d'égarement inutile, mais contribue, par une nécessité sinieuse dissimulant mal ses origines mythiques (RM, 46), à la pleine réalisation de l'esprit. De manière historiquement moins ambitieuse, la possibilité restait toujours ouverte de considérer l'époque nouvelle – en effaçant la différence entre les Anciens et les Modernes – comme la reprise et la poursuite d'une dynamique stoppée par le Moyen Âge.

Des modèles historiques plus souples pouvaient ainsi contribuer à relativiser l'idée d'une rupture trop radicale et à apaiser le malaise qu'elle suscitait. Une solution complémentaire consistait à chercher dans le passé les germes de la vérité nouvelle, pour se trouver ne serait-ce que quelques prédécesseurs. Comme se sont plu à souligner les adversaires des prétentions modernes, c'est d'abord un fait notoire que la pensée des figures fondatrices de la nouvelle époque – Descartes, de la manière la plus dommageable, mais aussi Copernic et Bacon – apparaît avec le recul comme imprégnée de survivances médiévales. À l'inverse, on pouvait être tenté, à l'aide de recherches historiques fouillées, de déceler la vérité nouvelle se frayant une voie avant son éclosion définitive – car c'est « le besoin inavoué de tout rationalisme de reconquérir la raison, après le schéma polémique en noir et blanc de l'*Aufklärung*, pour en faire l'instance prépondérante dans l'histoire de l'humanité » (LN, 538, tr. 526).

L'histoire de la pensée au XX^e siècle, dans sa réévaluation de la période charnière entre Moyen Âge et modernité, a pu inciter à faire reculer toujours davantage les débuts de la nouvelle époque (ou même à en chercher une première manifestation, avortée, dans l'Antiquité, du côté de l'atomisme par exemple). Il est ainsi impensable que Blumenberg, dans son rôle d'historien de la pensée, n'ait longuement réfléchi à la voie ouverte par les

travaux classiques de Pierre Duhem sur les nominalistes d'Oxford et de Paris, réalisés dans le but de dégager une « préhistoire » de la physique moderne (cf. LN, 546 ; 1962e, 82 ; 89). La philosophie de la première moitié du siècle n'était pas en reste. Blumenberg cite ainsi la volonté de Paul Natorp de restituer, entre les deux pôles platonicien et kantien de la tradition idéaliste, toute une série de relais historiques ; cette impulsion s'est prolongée dans la suite du néo-kantisme lorsque Cassirer, dans la *Philosophie des formes symboliques*, a voulu porter au jour la rationalité à l'œuvre dans les formes de pensée préscientifiques et extra-européennes (AM, 57sqq.). Et même ce partisan convaincu de l'absolu commencement cartésien qu'était Husserl n'en prenait pas moins soin, dans la *Krisis*, de retracer l'effort théorique de l'humanité européenne jusqu'aux premiers Grecs (LN, 546 ; 1962e, 82).

À première vue, un tel effort de réappropriation historique rend des services non négligeables à la rationalité moderne : tout en empêchant la disqualification globale du passé, il peut servir à consolider l'époque nouvelle dans la conscience de sa dignité historique, puisque les anticipations ainsi dégagées ont pour *telos* les Temps modernes, à qui revient la tâche de les porter à leur réalisation complète et définitive (LN, 548) (c'est pourquoi d'ailleurs, ainsi qu'on le verra, Blumenberg émettra une mise en garde méthodologique contre le risque considérable, en pareil cas, de projeter des interrogations typiquement modernes dans des contextes hétérogènes). « L'histoire européenne tout entière s'est transformée en une longue genèse des Temps modernes » (1962e, 82). On atténue ainsi le scandale de l'arrivée tardive des Lumières, mais on peut se demander si cette tentative de sauver la conception de soi des Modernes n'est pas trop cher payée. Confronté à une histoire réduite à la répartition inégale de raison et de déraison, de préjugés et de découvertes, on perd de vue la spécificité de l'époque nouvelle. L'identité moderne est pourtant indissociable de sa revendication d'avoir fait table rase, d'avoir osé accomplir une rupture inédite avec le passé, d'avoir formulé une nouvelle conception du monde plaçant l'homme à son centre, pour lui ouvrir des possibilités

jamais imaginées. Autrement dit, le danger est considérable, en cherchant ainsi des précurseurs antiques ou médiévaux de la rationalité moderne, de provoquer la dissolution de la modernité comme époque spécifique, comme *Neuzeit*. On peut apprécier l'extrême difficulté de l'entreprise en voyant que même l'historicisme tend, comme le relève Blumenberg (LN, 537), à aplatir l'histoire en introduisant partout des transitions insensibles ; un tel résultat va pourtant à l'encontre de son souci de concevoir les différentes époques comme des individualités historiques irréductibles.

Pour se convaincre d'ailleurs que cette réappropriation de l'histoire est à double tranchant, il suffit de la trouver mobilisée par les adversaires de la modernité. On n'oublie pas que l'intérêt pour l'histoire du Moyen Âge est tout d'abord né d'une réaction romantique contre la dévalorisation du passé. Le risque n'est pas seulement que la tentative de se trouver des « ancêtres » proto-modernes n'aplatisse l'histoire, mais qu'elle favorise indistinctement la volonté de démasquer la modernité dans son déni d'héritage. À l'idée scandaleuse d'une arrivée si tardive de la vérité dans l'histoire, on peut opposer le schéma historique inverse d'un déclin ou d'une perte d'authenticité, ou encore d'un renversement fatal. « Un des arguments du romantisme était que la vérité ne pouvait ni ne devait être aussi récente que les Lumières avaient entrepris de le proclamer. Les raisons de cela peuvent souvent être obscures, mais il y a aussi une raison claire, à savoir que sinon, cela se présenterait bien mal pour la nature raisonnable de l'homme [...] » (AM, 56 ; cf. LN, 548). D'où la découverte romantique du « sérieux » des mythologies, révélations premières prises à tort pour des erreurs funestes ou des images poétiques : la vérité de l'histoire ne se trouve pas à son crépuscule, mais à ses débuts.

C'est dans ce contexte plus large qu'il faut situer le problème que pose le théorème de la sécularisation pour la compréhension de la modernité. Si l'on peut découvrir davantage qu'une simple ressemblance formelle entre des théologoumènes chrétiens et des

philosophèmes modernes, entre des schèmes religieux et des formes de vie séculières, il devient possible de restituer une continuité historique entre le Temps modernes et le christianisme médiéval. Ainsi que le souligne Blumenberg, cette thèse de la sécularisation, déclinée sous d'innombrables formes, est devenue un véritable lieu commun de la pensée, et la lecture des débats d'idées dans la presse contemporaine confirme qu'elle l'est restée près de quarante ans après la publication de la *Légitimité*. On se contentera donc de rappeler quelques exemples connus de tous : l'importance centrale de la certitude dans l'épistémologie des Temps modernes serait la sécularisation de la préoccupation chrétienne relative au salut ; l'éthique moderne du travail résulterait d'une sécularisation de l'idéal ascétique de la sainteté ; l'égalité démocratique des citoyens modernes serait la forme sécularisée de l'égalité des hommes devant Dieu ; la perspective marxiste d'une révolution mondiale résulterait d'une sécularisation de l'attente eschatologique chrétienne. Pour Blumenberg, le théorème de la sécularisation met fondamentalement en question la légitimité des Temps modernes, car cette notion, qui s'est construite en partie en s'appuyant métaphoriquement sur l'expropriation étatique des biens de l'Église (LN, 25sq.), tend à faire de la connexion historique postulée le détournement abusif de la possession d'autrui.

Au cours de cette première partie, on reviendra plus longuement sur le concept de sécularisation et sur ses rapports avec la question de la légitimité des Temps modernes. Mais la problématique d'ensemble que nous avons développée jusqu'ici nous permet déjà de répondre aux nombreux commentateurs qui se sont étonnés de l'insistance de Blumenberg à y voir exclusivement une arme des adversaires de la modernité. Blumenberg semble en effet maintenir que ce concept a nécessairement pour conséquence de disqualifier les prétentions modernes. On ne s'est pas fait faute de lui opposer l'exemple pourtant déterminant de Hegel : la sécularisation du christianisme par la modernité ne pouvait-elle pas apparaître comme sa réalisation légitime ? Les exemples que nous avons considérés ont déjà montré en quoi le

postulat même d'une continuité de la tradition tend à mettre en doute l'autonomie revendiquée de la rupture moderne.

Dans le seul usage de la notion de sécularisation qui importe à Blumenberg, celle-ci renferme une prétention explicative qui ôte à la modernité, en tout cas celle qui ne se veut pas la légitime héritière du christianisme médiéval, la capacité de se penser elle-même. Une chose est de constater ou même de contester le dépérissement des pratiques et des convictions religieuses, en faisant une simple *description* de la déchristianisation des sociétés occidentales, autre chose est de vouloir *expliquer* une manifestation culturelle donnée par une autre plus ancienne en formulant des propositions du type : « B est la sécularisation de A » (LN, 12). Ce schéma historique ne peut que disqualifier une modernité qui se veut assurée de ses propres fondements, car elle ne saurait prétendre, dans ces conditions, maîtriser tous les termes de l'équation censée l'expliquer. Exclusivement « mondaine », elle n'aurait pas les moyens de penser l'opposition constitutive entre le monde et la transcendance. Pire encore, en déniait sa dépendance historique, la modernité ne serait pas simplement la victime d'une confusion ou d'une insuffisance intellectuelle, mais vivrait d'un véritable trafic de contenus authentiquement théologiques.

Le bilan définitif de Blumenberg est assez étonnant. Il nous fait assister à une longue discussion, sinueuse et allusive, qui effleure un grand nombre d'auteurs, philosophes et théologiens, aux positions très diverses, sans toujours les nommer – à cela s'ajoutant la profusion d'exemples, lieux communs qui semblent circuler depuis toujours ou intuitions isolées, qu'il cite volontairement de manière anonyme afin de souligner la vitalité tenace de la notion. Pourtant, Blumenberg aboutit en fin de compte à un modèle fort schématique et facile à résumer. Toute explication d'idées ou d'institutions modernes par la sécularisation se laisse ramener à la formule « B est une forme sécularisée de A », laquelle présuppose nécessairement, au dire de Blumenberg, une « ontologie substantialiste de l'histoire » (LN,

125, tr. 123) qui prétend retrouver une même substance identique derrière ses différentes métamorphoses. Le résultat de la discussion peut sembler assez décevant : on se retrouve devant un modèle plutôt restreint, non différencié, à première vue pas très pertinent au regard des enjeux du débat. Pourquoi s'affronter autour de la possibilité de prouver une improbable transsubstantiation historique, notion en effet difficilement représentable ? On pourrait penser que l'enjeu serait plutôt de savoir si des idées modernes comme l'égalité démocratique peuvent être fondées en raison, indépendamment de tout présupposé théologique, de sorte que toute connexion historique éventuelle porterait difficilement préjudice à l'autonomie de l'édifice moderne (on pourrait alors même soutenir, face à toute préfiguration chrétienne de thèses typiquement modernes, que le Moyen Âge ne faisait qu'anticiper sur une vérité accessible à la raison naturelle, mais en la dotant d'un fondement hétéronome insuffisant). La reconstruction de Blumenberg peut même sembler complètement arbitraire si on la confronte à des penseurs comme Carl Schmitt ou Karl Löwith, qui sont loin de se réclamer explicitement de la notion imagée d'une « substance » immatérielle s'incarnant sous différents avatars. Dans son compte rendu de la *Légitimité des Temps modernes*, Löwith dit ainsi de Blumenberg : « La pointe de sa critique consiste justement en ceci, que l'histoire n'est pas une " tradition substantielle " (" *Traditionssubstanz* ")» – mais dans son opposition « générale et principielle » à la notion de sécularisation, « il impose comme fardeau à son adversaire une preuve qu'il tient lui-même pour impossible de mener à bien »¹. On pourrait penser que la position substantialiste correspond avant tout à une thèse proprement théologique, qui irait au-delà d'une simple constatation historique pour voir dans la modernité une « hérésie chrétienne » (LN, 138). L'idée de la transposition substantielle illégitime d'un substrat identique se défend mieux en effet s'il s'agit effectivement d'une profanation de

¹ Karl LÖWITH, « Hans Blumenberg : *Die Legitimität der Neuzeit* », *Philosophische Rundschau*, n° 15, 1968, p. 196sq.

vérités révélées d'un ordre véritablement suprahumain¹. Mais une telle critique de la modernité est condamnée à la marginalité et Blumenberg lui-même refuse de porter le débat sur ce terrain car la discussion philosophique exige de mettre entre parenthèses des présuppositions théologiques de ce genre.

Avec cette idée d'une identité substantielle de la tradition, Blumenberg semble imputer à ses adversaires une métaphore douteuse et leur imposer une tâche impossible à remplir. Mais après avoir soulevé les malentendus que risque de provoquer la problématisation blumenbergienne, nous voudrions néanmoins défendre le bien-fondé et la pertinence de ce modèle. L'explication devra attendre la suite de notre exposé, car le sens du modèle substantialiste et les enjeux qu'il représente s'éclaireront lorsqu'il sera possible de prendre en compte le contre-modèle élaboré par Blumenberg. Pour l'instant, on peut se borner à souligner qu'il construit ce modèle substantialiste en pensant à ce que les théoriciens de la sécularisation, s'ils veulent vraiment *expliquer* la modernité en y voyant une « sécularisation » du christianisme, *doivent* vouloir dire par là. La reconstruction conceptuelle proposée peut rester abstraite car elle cherche à expliciter les requisits épistémologiques d'une telle *explication* historique, qui se veut davantage que la simple description, d'ordre *quantitative*, de la disparition du religieux de la sphère sociale. La notion problématique d'identité substantielle annonce déjà la valeur épistémologique douteuse de tels énoncés ; mais il restera à voir si Blumenberg peut fournir un modèle plus performant pour penser la continuité de la tradition au sein du changement.

¹ Sur l'affinité de cette notion avec le point de vue propre à la théologie, cf. déjà Hans BLUMENBERG, « Rudolf Bultmann : Geschichte und Eschatologie », *Gnomon*, n° 31, 1959, p. 165 : « Dans quel domaine terminologique appartient à proprement parler ce concept, depuis longtemps à la mode, de sécularisation ? Je suis d'avis que l'historien et le philosophe ne peuvent rien expliquer avec son aide ; seul le théologien, qui présuppose que certains énoncés tout à fait déterminés ont une origine transcendante, peut dire de telles transformations de ces énoncés, qu'elles ne reconnaissent plus cette origine ou ne la laissent plus reconnaître, dire qu'il y a "sécularisation", en entendant par là que sont à l'œuvre une appropriation et une dénaturation illégitimes ».

En attendant, il faut insister sur l'appartenance de ce débat à une problématique plus générale qui affecte la modernité de manière intime. La question de l'histoire n'est pas exclusivement inspirée par des critiques venues de l'extérieur, soulevées par des réactions antimodernes – encore que la fragilité intrinsèque du modèle historique de l'autoposition absolue expose fatalement à de telles tentatives de déstabilisation. Que la modernité puisse être prise en flagrant délit de déni d'héritage, cela renvoie à un problème plus fondamental qui naît de son propre effort d'articuler son rapport historique au passé de l'humanité, tâche qui lui incombe en sa qualité de *Neuzeit*.

Dans ce contexte, le théorème de la sécularisation présente un intérêt stratégique certain. En comprenant l'émergence hors du Moyen Âge comme une sécularisation du christianisme, il porte l'attention sur la connexion historique la plus immédiatement décisive pour l'autocompréhension de la modernité, qui prétend avoir rompu avec la vision du monde médiévale. À cela s'ajoute l'analyse de sa prétention explicative, qui permet de dégager le modèle implicite suivant lequel on cherche ici à penser la continuité historique : c'est ce que Blumenberg a désigné sous le nom d'ontologie substantialiste de l'histoire. Ainsi qu'on le verra, reposent également sur cette idée d'une « substance de la tradition » (AM, 57) les tentatives de faire une « préhistoire » de la science moderne au Moyen Âge ou dans l'Antiquité, en identifiant des contenus doxographiques qui ont survécu à travers des contextes historiques différents. Il en va de même des conceptions romantiques du mythe comme révélation archaïque capable de se frayer une voie à travers le temps. Enfin, la charge métaphorique de la sécularisation comme détournement de biens sacrés fait ressortir de manière aiguë l'enjeu central du problème de l'histoire : la légitimité ou non des Temps modernes.

Quelques années avant la publication de la *Légitimité*, Blumenberg se montrait déjà catégorique : ces difficultés internes qui ressurgissent sans cesse, provoquées par

l'antagonisme profond entre « conscience de soi historique et conscience de l'objectivité historique (*geschichtliches Selbstbewußtsein und historisches Gegenstandesbewußtsein*) », sont telles que « ni des harmonisations, ni encore des réparations partielles ne peuvent conjurer ou détourner la problématique ainsi accumulée, de sorte que le besoin d'une nouvelle conception d'ensemble se fait toujours plus pressant » (1962e, 83). C'est cette nouvelle conception « métacinétique » de la rupture moderne que nous voulons présenter dans le reste de notre première partie, en commençant d'abord par un détour, qui devrait s'avérer instructif tant les options divergent ici quant au destin historique de la tradition chrétienne, du côté de l'auteur d'*Histoire et salut*.

2. LA CROIX ET LE COSMOS (KARL LÖWITH)

Ce passage par l'œuvre capitale de Karl Löwith doit avant tout remplir une fonction méthodologique de clarification des enjeux. Aussi courant que soit devenu le schéma interprétatif de la sécularisation, au point de constituer un véritable lieu commun de la pensée contemporaine, nous avons affaire à des thèmes ayant rarement fait l'objet d'un débat philosophique explicite, du moins en dehors de l'Allemagne¹ ; en présentant une lecture concurrente des mêmes éléments de la tradition occidentale, nous serons mieux à même de faire apparaître le sens et l'intérêt de la position de Blumenberg. Löwith nous installe déjà solidement sur le terrain que nous aurons à arpenter tout au long de notre première partie, en soulevant la question de la provenance historique de ces manifestations emblématiques du monde postchrétien que sont la technique, les sciences de la nature et l'idée d'une autoréalisation de l'homme dans le milieu de l'histoire. Le recoupement thématique avec Blumenberg est d'ailleurs si important qu'on pourrait être tenté de conclure à l'existence d'un débat sous-jacent beaucoup plus ample que ne le suggère l'échange explicite entre les deux penseurs, somme toute assez limité. Mais nous voudrions éviter que notre décision stratégique de choisir Löwith comme témoin-clef le fasse apparaître comme l'interlocuteur principal de Blumenberg. Ainsi que nous l'annonçons dans notre introduction, on cherche avant tout à tirer profit de l'effet de contraste saisissant que permet cette confrontation, afin de mieux faire ressortir la spécificité de la position de Blumenberg, ses attendus, ses visées et ses conséquences. D'ailleurs, si notre lecture des deux auteurs s'avère juste, cette mise en opposition sera en elle-même un résultat intéressant, puisque de nombreux commentateurs semblent s'être ralliés à la position de Löwith dans sa réponse à la *Légitimité des Temps*

¹ Voir toutefois le récent bilan de Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

modernes : tout en se défendant contre les objections précises qu'on lui adresse, il tend plutôt à minimiser les différences, en reprochant à Blumenberg d'exagérer l'écart qui les sépare : « à quoi bon cette prodigalité de réflexions perspicaces, de culture historique étendue et de pointes polémiques contre le schéma de la sécularisation, alors qu'à la fin la critique de cette catégorie illégitime s'approche pourtant, de la manière la plus étroite possible, de ce qu'elle combat, bien qu'elle le fasse d'une manière différenciée »¹. Avant de revenir sur leur dialogue explicite dans un chapitre ultérieur, nous devons d'abord chercher à situer les termes du débat, en nous aidant des analyses brillantes de Löwith.

Si toutes les dimensions de l'opposition entre Blumenberg et Löwith ont tardé à apparaître, on peut supposer que c'est en grande partie parce que l'attention des lecteurs – tout comme les remarques critiques explicitement formulées par Blumenberg – s'est concentrée sur la thèse la plus célèbre de l'œuvre de Löwith, portant sur l'origine eschatologique des philosophies de l'histoire. Pour Löwith pourtant, qui défend une interprétation beaucoup plus étendue des origines de la modernité, c'est plus profondément toute l'attitude des Modernes à l'égard du monde naturel et de leur propre univers culturel qui résulte d'une sécularisation du christianisme.

Afin de montrer que notre propre conception du monde – caractérisée par l'idée d'une nature matérielle soumise à l'expérimentation et transformée grâce à la technique, ainsi que par l'idée d'une humanité se réalisant elle-même dans un monde social-historique tendu vers l'avenir – n'allait justement pas de soi, mais soulevait un problème historique de premier ordre, il est arrivé à Löwith, poussé par l'exil à parcourir le monde, de recourir à l'effet de dépaysement procuré par des comparaisons avec la sagesse de l'Orient². Mais l'argument de Löwith fait fond avant tout sur une opposition avec le monde grec, qui fait ressortir la

¹ Karl LÖWITH, *op. cit.*, p. 200.

² Cf. Karl LÖWITH, « Weltgeschichte und Heilsgeschehen » (1950), *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 241-247 pour la comparaison.

singularité historique de notre rapport à ce qui nous entoure. Il existe une différence systématique entre la vision du monde des Anciens et des Modernes, et la transformation entre ces deux ensembles culturels ne peut s'effectuer que grâce à un moyen terme : l'étape intermédiaire du christianisme, dont la modernité n'est en fin de compte qu'un prolongement ambigu.

Et quel contraste entre l'Antiquité grecque et le « concept anthropo-théologique du monde de la tradition chrétienne »¹ ! D'un côté, nous avons une *phusis* autonome et éternelle, parcourue par un *logos* divin – l'ensemble de l'étant qui existe de par soi, réalisation cyclique, à tout moment parfaitement accomplie dans son immanence, d'un ordre nécessaire ; de l'autre, l'œuvre d'une volonté divine, sans nécessité interne et coupée de sa propre intelligibilité qui la transcende, créé *ex nihilo* et promise à un anéantissement eschatologique. Le statut et l'attitude de l'homme dans ces deux univers se définissent en conséquence : l'habitant du cosmos contemple et vénère un ordre visible auquel il appartient comme tous les autres êtres, occupant même un rang inférieur aux réalités célestes qui constituent l'objet privilégié de la *theoria* ; créé à l'image de Dieu, l'homme chrétien n'est pas de ce monde, mais se définit avant tout par une relation, fondée sur l'écoute et la croyance, à son créateur. Différence systématique qui correspond en partie à une dissolution historique opérée par le christianisme, qui relayait en partie la dévalorisation du cosmos inaugurée par l'Antiquité tardive : « lorsque le monde est une création ayant comme fin dernière l'homme, œuvre d'un dieu existant en dehors et au-dessus de lui [...] alors il se trouve, en tant que monde existant perpétuellement (*immerwährende*), dépotentialisé et dénaturé ; il lui manque la perfection de la totalité et l'« être-à-partir-de-soi » (“*Aus-sich-selbst-Seins*”) de l'autodéploiement de la *phusis* » (*ibid.*, p. 10).

¹ LÖWITZ, « Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1960, 4. Abhandlung, p. 8.

Considérée à partir de cette opposition fondamentale, la question de la singularité historique de notre rapport au monde semble pouvoir se résoudre grâce à une filiation évidente. Par contraste avec l'idéal antique de la contemplation d'un tout dont on forme une partie, la transition entre le monde chrétien et son avatar moderne paraît s'opérer à peu de frais, par une série de glissements imperceptibles. Créature formée à l'image de Dieu, l'homme chrétien devait se détourner du monde pour se comprendre soi-même dans sa relation privilégiée avec la transcendance, avant que ne puisse se poser, à partir de cette intériorité extramondaine, le problème d'un monde extérieur en lui-même dépourvu de sens. Löwith n'hésite pas à situer la distinction moderne entre *res cogitans* et *res extensa* au milieu d'une lignée historique continue se prolongeant en aval comme en amont, de l'intériorité augustinienne jusqu'au *Dasein* heideggérien : des penseurs contemporains comme Husserl, Jaspers et Heidegger « se meuvent tous, malgré leur critique de Descartes, encore, comme celui-ci, à l'intérieur de la tradition chrétienne, pour laquelle ce qui englobe le tout n'est pas le cosmos, mais un Dieu situé au-dessus du monde qui a créé le ciel et la terre pour l'homme (*um des Menschen willen*), et finalement la volonté de l'homme qui construit elle-même le monde » (*ibid.*, p. 7).

Comment expliquer la volonté de la science moderne de rechercher les lois de la nature, alors que la *theoria* se confondait tout entière avec la contemplation de l'ordre manifeste et immanent du cosmos, si ce n'est que, sous l'emprise de représentations chrétiennes, on a d'abord commencé par chercher à déchiffrer l'intentionnalité expressive derrière la création ? C'est ainsi que Copernic et Kepler tentent de lire dans le « livre de la nature ». Les lois ne traduisent pas une rationalité immanente saisissable directement, mais sont des « *gesetzte Gesetzen* » (*ibid.*, p. 8), les expressions d'un législateur divin. La contemplation immanente s'oppose au projet de reconstruire par la pensée l'ouvrage de Dieu, auteur d'une *machina* suprêmement ordonnée. Plus profondément, le modèle constructiviste

de la connaissance humaine, en se fondant sur la ressemblance entre Dieu et sa créature, s'inspire de l'idée d'une création absolue : pour Dieu, l'intelligible n'est pas un ordre prédonné, mais ce qu'il fait en même temps qu'il le connaît¹. L'esprit humain, à l'image de l'intelligence divine, fonctionne ainsi. L'homme peut connaître ce qu'il a lui-même créé, les fictions mathématiques par exemple (cette dernière notion étant, souligne Löwith, « impensable » pour un Grec). Dans le prolongement ultime du constructivisme moderne, le sujet est lui-même créateur absolu, fût-ce simplement dans le phénomène : il ne connaît avec certitude dans l'expérience que ce qu'il y a introduit lui-même ; la question transcendantale des conditions de possibilité de l'expérience repose sur la présupposition éminemment « postchrétienne » d'une antériorité et d'une extériorité au monde, et sa réponse, fondée sur la spontanéité créatrice de l'esprit humain, résulte tout autant d'une sécularisation du christianisme. L'homme moderne ne connaît que ce qu'il a lui-même produit, finit même par produire sa propre vérité, comme l'esprit hégélien « qui ne trouve pas son contenu prédonné à l'extérieur, mais qui se transforme en son propre contenu grâce à son activité » (*ibid.*, p. 28). On voit déjà comment fonctionne le modèle löwithien de la sécularisation : le contraste entre la contemplation immédiate de la *phusis* et la déréalisation chrétienne du cosmos permet de décrire la manière dont, non pas à la faveur d'une rupture mais par une série de glissements imperceptibles, l'homme formé à l'image de Dieu imite son créateur avant de le supplanter complètement. La délégation se fait en douce mais reste fondamentalement ambiguë : « [...] parce que le monde a sa cause finale dans la création de l'homme, celui-ci peut devenir lui-même créateur, dès lors que le Dieu biblique n'est plus digne de foi et que l'idée de l'homme dessinée par la Bible continue cependant d'exister »². Jamais on n'aurait eu l'idée de

¹ LÖWITH, « Vicos Grundsatz : verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkulare Konsequenzen », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1968, 1. Abhandlung. Soulignons que, malgré le titre, Löwith prend grand soin d'exclure Vico – à sa décharge – de la lignée constructiviste illustrée par Bacon, Hobbes, Kant et Hegel.

² LÖWITH, « Der Weltbegriff... », *op. cit.*, p. 14, n. 14.

considérer la nature sous l'aspect du monde mathématisé de la physique newtonienne et de l'idéalisme kantien si l'on n'était pas passé d'abord par ce moment chrétien, dont on retient des présupposés essentiels. Plutôt que de s'adonner à la contemplation d'un ordre immanent, l'homme postchrétien se meut paradoxalement dans une création sans Dieu : « [...] une fois que Dieu est mort, il n'y a plus rien de sacré dans le monde chrétien. Il devient alors profane en un sens qui n'aurait jamais pu exister pour les païens »¹. Le retrait de Dieu n'entraîne pas le retour du cosmos, mais laisse plutôt derrière lui le monde dédivinisé des Modernes, forme sécularisée de la création – et cela, « parce que nous sommes toujours encore chrétiens, ne serait-ce que comme on est allemand ou français, sans croire en Dieu ni penser au salut de l'âme »².

Le phénomène moderne de la technique est déjà intimement lié à cette orientation constructiviste de la science moderne, qui suppose potentiellement la capacité réelle de produire les phénomènes étudiés ; mais la transformation technique de la nature fait en même temps intervenir d'autres présuppositions chrétiennes qui sont passées dans la nouvelle époque. Pour l'homme grec, qui participait à un ordre éternel ayant déjà épuisé l'ensemble du possible, il ne pouvait pas être question d'une transformation systématique de la *physis* ni de sa totale subordination aux fins de l'homme. Les Modernes sont les héritiers d'une conception qui fait du monde une réalité contingente créée à l'intention de l'homme, et Löwith ne se fait pas faute ici de rapprocher l'ambition cartésienne de devenir « maître et possesseur de la nature » d'une phrase célèbre de la *Genèse* (I, 26sqq.).

¹ LÖWITH, « Weltgeschichte und Heilsgeschehen », *op. cit.*, p. 276.

² LÖWITH, « Der Weltbegriff... », *op. cit.*, p. 11.

Sa fameuse étude sur les présupposés théologiques des philosophies de l'histoire¹ procède elle aussi en émettant une hypothèse contrafactuelle qui montre que notre rapport au changement historique ne va pas du tout de soi. Il ne serait ainsi jamais venu à l'idée d'un Grec de s'enquérir de la signification d'un événement humain marquant en cherchant sa fonction au sein d'une histoire universelle dont il faudrait découvrir le sens. Les habitants du cosmos ne connaissaient pas cette interrogation angoissée des Modernes que traduit la fameuse phrase de Tocqueville dans l'introduction à son ouvrage sur la démocratie en Amérique : « Où allons-nous donc ? ». Les vicissitudes historiques du monde sublunaire constituaient un objet d'études bien moins essentiel que le mouvement éternel et parfait des sphères célestes. Les enquêtes des historiens grecs rapportaient des événements ayant leur sens en eux-mêmes, et la seule conclusion générale que l'on pouvait en tirer consistait à affirmer la constance de la nature des hommes et l'instabilité des affaires humaines, soumises à une alternance impitoyable de triomphe et de déclin. De leur côté, les événements mythologiques du passé constituaient un présent intemporel fondant la consistance même du monde.

L'exemple du monde grec induit de nouveau un effet de perspective qui incite à s'interroger sur la singularité historique de notre propre besoin de sens face à l'histoire. Et pour Löwith, lorsqu'un penseur postchrétien comme Hegel, contemplant le spectacle chaotique et douloureux du devenir historique, est inspiré à chercher un sens derrière tout cela, il faut en chercher la raison dans la tradition culturelle qui nous sépare de l'Antiquité. De manière assez remarquable, le livre de Löwith n'envisage jamais la possibilité que l'histoire moderne puisse à elle-même inspirer une interrogation propre – en faisant sentir par exemple la nécessité de deviner l'évolution de processus de transformation historique en cours, ou

¹ LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1947/1953), *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart, Metzler, 1983 ; trad. par M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

d'expliquer des césures irréversibles survenues dans l'histoire humaine. Cela s'explique sans doute, comme nous le verrons, par le fait que le moteur principal de ce dynamisme historique de l'Occident moderne a lui-même, selon Löwith, des racines proprement chrétiennes : il nous renvoie justement, tout comme les philosophies de l'histoire, à l'horizon eschatologique d'un accomplissement terminal de l'humanité. Que les événements historiques tirent leur sens de leur orientation vers l'avenir, vers quelque chose d'inédit, cette idée ne peut venir que du modèle chrétien d'une *Heilsgeschichte*. Cette source théologique explique le besoin moderne de situer les événements dans le cadre d'une histoire universelle qui ne devient pleinement lisible, dans sa totalité, que par sa réalisation eschatologique finale.

À vrai dire, ce besoin singulier appartient déjà au passé. Pour Löwith, on se trouve déjà à la fin d'une longue évolution au cours de laquelle le projet moderne d'une philosophie de l'histoire s'est éteint, victime de son incohérence même, dans le délitement progressif d'un modèle théologique soumis à sa sécularisation destructrice. Au fur et à mesure que s'effacent les dernières traces de nos convictions théologiques, l'entreprise perd son impulsion première et sa crédibilité. C'est ainsi que Löwith peut dire de Hegel qu'il est le dernier philosophe de l'histoire, parce qu'il est en même temps le dernier théologien philosophique (*ibid.*, p. 67). Notre situation actuelle au terme d'un tel processus incite Löwith à défendre sa thèse sur les origines théologiques des philosophies de l'histoire au moyen d'une curieuse présentation à rebours, qui remonte de Jacob Burckhardt à Augustin. Selon Löwith (*ibid.*, p. 13), il s'agit d'opérer la réduction analytique d'un « composé » moderne. Pour son lecteur, c'est comme si l'on repassait un extrait de film à l'envers : on voit une lente désintégration qui se résorbe graduellement. Méthode d'exposition qui a sans doute aussi une valeur ironique pour Löwith, si l'on songe à sa critique de l'idée moderne d'un accomplissement historique dans le futur.

Citons les principales étapes du parcours : du renoncement de Burckhardt à trouver un sens dernier à l'histoire, on passe, après le « messianisme » de Marx, à la sécularisation

assumée (mais pas moins incohérente, selon Löwith) de la vision chrétienne de l'histoire chez Hegel. Au XVIII^e siècle, la notion de progrès se veut le remplacement de la providence divine, alors que le terme même de « philosophie de l'histoire », chez Voltaire, est forgé justement pour marquer une rupture avec les anciennes théologies de l'histoire. Dans ce contexte, la position complexe de Vico fait exception, par son recours à la providence, son respect de la tradition et sa conception cyclique-linéaire. Si Löwith s'efforce d'y faire voir une possibilité autre de penser l'histoire, la consistance de la lignée historique principale n'en ressort que davantage. C'est Bossuet qui accomplit une étape décisive en introduisant le point de vue de la providence pour considérer la destinée des règnes terrestres, plutôt que de continuer à restreindre la signification théologique de l'histoire aux seuls événements directement relatifs au salut de l'homme. Joachim de Flore avait déjà entamé cette sécularisation de la *Heilsgeschichte* au sein même de la théologie, en situant l'accomplissement eschatologique à venir non pas dans un au-delà de l'histoire, mais dans une troisième époque historique placée sous le signe de l'évangile de Jean. On retrouve la vision chrétienne de l'histoire dans sa pureté originelle chez Augustin, qui se refusait à voir des échos de l'intention divine dans l'histoire profane, y compris même dans l'extraordinaire destin de Rome et sa contribution à la propagation de la foi chrétienne. Comme auparavant pour les Grecs, l'histoire humaine, devenue ici simple intervalle, est dépourvue de sens, tout juste bonne à infliger des souffrances méritées aux âmes pécheresses.

Löwith met en cause l'incohérence de cette théologie sécularisée de l'histoire plus qu'il ne critique la vision chrétienne comme telle. Lorsqu'on se garde encore, comme chez Augustin, d'appliquer des présuppositions théologiques à la lecture des événements profanes, on reste au plus près de l'expérience véritable de l'histoire, faite d'instabilité et de souffrance. Pour Löwith, l'optimisme de la notion de progrès ne peut que « falsifier » (*verfälschen*) la réalité historique. De même, l'attachement de Vico à l'idée théologique d'une providence

divine empêche l'homme de devenir un « dieu de l'histoire » s'autoréalisant par une planification lucide, et rend justice à cette caractéristique fondamentale des actions humaines d'engendrer des résultats toujours autres que ceux initialement prévus ; on peut en dire autant du concept hégélien de « ruse de la raison ». La *praxis* de l'homme est accompagnée, comme par son ombre, de « quelque chose qui se rapproche davantage de la nécessité du destin que de la décision et du choix libres »¹.

Alors que Voltaire prétendait introduire un nouveau point de vue sur l'histoire en opposition aux spéculations théologiques d'un Bossuet, et que les religions modernes du progrès se fondaient sur une rupture avec la notion de providence, la philosophie de l'histoire s'alimente toujours secrètement à un fonds théologique : « ses motivations sont aussi chrétiennes que son intention n'est plus chrétienne ou antichrétienne »². C'est un projet au fond incohérent qui finit par mourir lorsque ses présupposés s'éteignent. L'argument de Löwith ne consiste pas à ridiculiser les prétentions démesurées des philosophies de l'histoire. Ce n'est donc pas l'échec patent de leurs prédictions, et les suites désastreuses de leur mise en œuvre pratique, qui ont poussé à y renoncer. Leur tentative ne repose justement pas sur un pari rationnel, mais sur une attente extramondaine léguée par le christianisme. Ainsi que Löwith le souligne en parlant des attentes déçues mais toujours ravivées de l'eschatologisme chrétien, aucune expérience historique, aussi étendue soit-elle, ne peut réfuter une attente fondée dans l'au-delà (*ibid.*, 257). Les religions du progrès ne s'inspirent pas d'un examen de l'histoire, mais représentent la continuation de la *pistis* chrétienne, croyance devenue irrationnelle une fois complètement sécularisée. D'où vient par exemple la croyance arbitraire et indéterminée de Comte dans le potentiel de l'humanité – certainement pas d'une

¹ LÖWITH, « Vicos Grundsatz... », *op. cit.* p. 16 ; cf. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*, p. 137sqq.

² « *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* », *op. cit.*, p. 275.

étude objective de l'histoire¹. On pourrait se demander si la prétention erronée de Comte et de Marx à un savoir véritable de l'histoire ne traduirait pas simplement le dépassement de la science par des exigences supraempiriques impossibles à remplir ; mais pour Löwith (par exemple en parlant de Comte, *ibid.*, p. 100sq.), leur non-scientificité est plutôt la preuve que leurs idées fondamentales leur viennent d'ailleurs, d'une croyance religieuse doublement irrationnelle puisque fondée d'abord sur une révélation et privée ensuite de la foi même qui la portait. Alors que la *theoria* grecque se fondait sur une contemplation du monde visible, le monde juif, chrétien et postchrétien vit dans l'attente et l'espoir. C'est là où la sécularisation est explicitement revendiquée comme principe, chez Hegel, qu'apparaît en toute clarté l'incohérence qu'elle entraîne. C'est ainsi absurde de prétendre que le christianisme, comme religion du salut dans l'au-delà, peut se réaliser dans l'histoire du monde, peut s'accomplir précisément en changeant radicalement de statut (*ibid.*, 68sq.). « L'histoire du monde de Hegel n'est ni sacrée ni profane, mais les deux à la fois ou, le cas échéant, aucune des deux »².

Mais comment comprendre ce destin historique fort curieux du christianisme qui se survit ainsi à lui-même dans les Temps modernes ? Plus précisément, qu'est-ce qui pouvait le disposer à être ainsi sécularisé ? Parfois, Löwith semble l'expliquer simplement en invoquant l'imprévisibilité fondamentale des affaires humaines que les philosophies de Vico et de Hegel ont su problématiser. L'évolution paradoxale de la tradition chrétienne ne ferait que confirmer une règle générale de l'histoire : « à savoir que c'est toujours autre chose qui résulte du processus du déroulement historique que ce que l'on avait visé au début d'un mouvement » (*ibid.*, p. 277 ; c'est ainsi que l'annonce chrétienne n'avait pas en vue les révolutions américaine, française et russe, qu'elle a pourtant conditionnées). Mais Löwith identifie aussi une raison plus précise, et on peut dire à cet égard que si Hegel a eu tort de

¹ LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*, p. 94.

² LÖWITH, « *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* », *op. cit.*, p. 273-274.

penser que le christianisme réalisait son essence dans le monde, il est vrai en un sens que la religion chrétienne tend nécessairement à se séculariser. Non pas parce qu'elle serait de nature séculière ; en tant que religion du salut, elle est, au contraire, originellement extramondaine – d'où l'« impossibilité théologique d'une démocratie chrétienne, d'une civilisation chrétienne et d'une histoire chrétienne »¹. Mais en s'imposant culturellement dans le monde sans pourtant réaliser un royaume chrétien sur terre, elle met en branle sa propre transformation (c'est ainsi que la sécularisation de la théologie de l'histoire commence déjà avec Joachim de Flore et Bossuet, lorsque la *Heilsgeschichte* se voit transportée dans le monde) : si elle débouche sur une modernité d'origine chrétienne, mais antichrétienne dans son résultat, il faut dire que ces « deux aspects résultent du succès du christianisme dans le monde mais en même temps du fait qu'il n'est pas parvenu à convertir au christianisme le monde en tant que monde » (*ibid.*, p. 217, tr. 249).

Cette idée d'une aliénation du christianisme dans l'ici-bas comme rançon de sa domination culturelle n'est peut-être pas entièrement satisfaisante. Mis à part le problème de comprendre la spécificité de ce destin du christianisme parmi les grandes religions de l'humanité, ce tropisme général laisse de nombreuses questions sans réponse. Selon quelles nécessités exactement s'est poursuivie cette transformation secrète d'un fonds chrétien méconnu, inaugurée par la théologie elle-même ? L'homme moderne règne sur la nature à la suite d'une passation de pouvoirs ambiguë, qui n'est rien d'autre en définitive qu'une dégénérescence de la foi chrétienne. Les réserves que peuvent susciter les thèses historiques de Löwith redirigent notre attention sur le modèle d'intelligibilité à l'œuvre dans cette variante du théorème de la sécularisation. L'interprétation löwithienne des philosophies de l'histoire peut s'appuyer sur des ressemblances extérieures frappantes qu'il n'a pas été le premier à relever : on songe ici aux accents cryptoreligieux des idéologies du progrès. Mais

¹ LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*, p. 204, tr. p. 234.

l'effet de sens induit provient avant tout d'une hypothèse historique contrafactuelle, lorsqu'on souligne l'impossibilité d'imaginer de pareilles idées émergeant au sein du monde grec.

Comment expliquer le passage entre deux conceptions du monde aussi différentes sans faire intervenir un terme intermédiaire ? Le théorème de la sécularisation procède ici comme si la modernité ne suffisait pas à elle-même à inventer autre chose, comme si elle ne pouvait être une source d'innovation authentique. Pour Löwith, la conscience de l'homme moderne est confuse et dédoublée : non seulement elle repose sur des fondements chrétiens méconnus et dénaturés, mais toutes les ressources qui, chez elle, s'opposent à cet héritage, sont les restes d'une culture antique presque antithétique. La modernité n'a pas de regard propre = c'est ce qu'expriment ces phrases célèbres en conclusion d'*Histoire et salut* : « L'esprit moderne est indécis, il ne sait s'il est chrétien ou païen. Il regarde le monde de deux yeux différents, celui de la foi et celui de la raison » (*ibid.*, 222, tr. 255).

Il reste que, au-delà de cette évidence massive résultant d'un jeu d'oppositions et d'analogies, Löwith ne propose pas un outillage conceptuel très élaboré pour penser ces transformations de la tradition chrétienne. L'inspiration théologique initiale semble partir lentement à la dérive, les constructions modernes puisant dans un ensemble d'idées vagues et de réminiscences confuses. En l'absence d'une théorisation plus poussée, il peut être intéressant de considérer le vocabulaire qui sert chez Löwith à décrire la relation entre les philosophies de l'histoire et leur origine chrétienne : la philosophie de l'histoire « se nourrit (*zehrt*) » de restes théologiques ; elle est « conditionnée par son origine (*bedingt durch ihre Herkunft*) » ; elle « provient en dernière analyse de (*stammt letzten Endes ab von*) » la religion chrétienne, elle « “ en sort ” (“ *entspringt* ”) » (au deux sens du terme, est-il précisé). Löwith n'affirme « rien de plus et rien de moins » que ceci : la tradition biblique aurait « ouvert » (*eröffnet*) la perspective qui regarde vers l'avenir comme horizon de remplissement de sens, elle aurait « produit un horizon d'interrogations et un climat intellectuel [...] qui a

rendu possible (*ermöglicht*) le concept moderne d'histoire » (souligné par Löwith). Le progrès chez Comte « reprend (*übernimmt*) la fonction de la providence », la providence qui « se change (*verwandelt sich*) » en prévision rationnelle, suivant une « dépendance cachée (*versteckte Abhängigkeit*) ». On aurait affaire à un « pâle reflet (*schwacher Abglanz*) » de l'attente eschatologique, à quelque chose qui ne serait pas « compréhensible sans référence à la foi chrétienne (*nicht verständlich ohne Bezug auf den christlichen Glauben*) ». Un élément théologique « se transforme (*umsetzen*) », « conditionne indirectement », sert de « source (*Quelle*) », il « reparait comme (*erschien als.. wieder*) ». Son successeur « se met à la place de.. (*tritt an die Stelle*) », « remonte à (*geht zurück auf*) », « se fonde (*begründen*) » dans un schéma théologique. Les phénomènes postchrétiens « ont quelque chose à voir avec (*etwas zu tun mit*) » le christianisme. Joachim de Flore n'a pas une « responsabilité directe (*direkte Verantwortung*) » pour les idéologiques politiques du XX^e siècle, mais il n'y a « pas non plus indépendance (*auch keine Unabhängigkeit*) »¹.

Il n'y a certes rien là de contradictoire. Les termes employés désignent tous une dépendance historique entre le christianisme et la modernité. On constate quand même une certaine variation entre des formules plus modestes qui renvoient à un rapport historique très général (s'il n'y avait pas eu X, il n'y aurait pas Y) et des expressions plus fortes qui semblent supposer une alimentation secrète de la modernité par ses sources chrétiennes, une identité substantielle ou bien un transfert de compétences. Alors même qu'on prétend expliquer la modernité plus rigoureusement qu'elle ne se comprend elle-même, il règne ici un certain flou. Löwith pourrait sans doute répondre, au reproche de passer rapidement sur les modalités exactes de cette transmission, qu'il souhaite précisément mettre en lumière le confusionnisme propre au monde postchrétien. Le christianisme a créé le « climat » intellectuel dans lequel

¹ Ces expressions, qui reviennent parfois à plus d'une reprise, sont empruntées à « *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* », *op. cit.*, au compte rendu de la *Légitimité des Temps modernes*, ainsi qu'à l'édition allemande, révisée par Löwith, de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

s'est édifiée la modernité, il a fourni un ensemble de notions où l'on a puisé par analogie, sans procéder par une déduction rigoureuse. Que l'on songe à l'homme qui, profitant de sa relation privilégiée avec Dieu, finit par le supplanter : « moi autonome qui s'est autonomisé en passant par son rapport originel à Dieu et qui esquisse désormais lui-même la construction du monde et, dans la succession de Dieu (*in der Nachfolge Gottes*), établit des plans du monde »¹. Devant cet amalgame de présuppositions théologiques et de prétentions athéistes, on se prend à songer au récit nietzschéen de la mort de Dieu, assassiné par les hommes : événement presque impensable dans sa littéralité, puisqu'il suppose un univers légué en quelque sorte par un créateur tout-puissant dans sa chute. « Le monde sécularisé (*die verweltliche Welt*) est demeuré chrétien dans ce processus de sécularisation »². Ces prétendues transmutations, arbitraires et incohérentes, nous ramènent ainsi au problème de la légitimité des Temps modernes.

Cette question sera au cœur du dialogue polémique entre Blumenberg et Löwith. Mais plus immédiatement, on peut se demander si Löwith n'aurait pas omis de prendre en compte une éventuelle source d'inspiration des Modernes. Contre la thèse selon laquelle l'idéal moderne du progrès ne reposerait en fin de compte que sur une superstition postchrétienne, il serait certes inutile d'objecter à Löwith que l'orientation futuriste des philosophies de l'histoire s'inspire simplement du cours unidirectionnel et irréversible du temps, dans lequel l'avenir apparaît forcément comme un *telos* ultime. Car l'effort de Löwith tend précisément à mettre en question l'évidence de cette vision des choses en la confrontant à la conception cyclique du cosmos antique. Pourtant, il semble qu'on puisse invoquer un phénomène incontestable de linéarité historique en considérant le mode d'être de l'homme, qui tranche avec le mouvement circulaire des sphères célestes et qui échappe, en partie du moins, à

¹ « Der Weltbegriff... », *op. cit.*, p. 13.

² « Heilsgeschichte und Weltgeschehen », *op. cit.*, p. 276.

l'alternance organique de la naissance et de la mort : le propre de l'existence humaine n'est-il pas d'introduire de la nouveauté décisive dans le monde¹ ? Bien avant le christianisme, les hommes ont donné naissance à des innovations techniques que la tradition, en tant justement que transmission d'anciennes nouveautés aux générations futures, arrache à l'emprise du déclin organique. Plutôt que de s'alimenter à un fonds eschatologique impensé, les philosophes du progrès ne développeraient-elles pas enfin toutes les conséquences de ce fait fondamental ?

Löwith lui-même reconnaît cette exception que constitue l'existence humaine au sein de la *physis*. C'est ainsi que l'accession d'un homme à l'âge adulte dépend d'une formation culturelle et n'est pas identique à la croissance naturelle de son organisme. De même, les hommes doivent agir sur la nature pour vivre, tracer leur sillon dans la terre pour en tirer leur subsistance. « La culture ne s'accomplit pas, comme la *physis*, *hap' automaton* ; elle est un résultat du progrès humain (*des menschlichen Fortschreitens*) [...] le pas qui va au-delà de la nature et s'en éloigne, ce progrès (*Fortschritt*) appartient d'emblée à la nature de l'homme »². Mais la présentation que Löwith en donne n'incite pas forcément à se glorifier de cette exception de la culture, car il fait valoir que la perfectibilité des constructions humaines, mesurée à l'aune de l'accomplissement de la *physis*, dénote avant tout une insuffisance. Alors que chaque être vivant est déjà pleinement accompli en son genre, toute solution technique reste susceptible de recevoir des améliorations. « Dans cette mesure, toute œuvre

¹ C'est bien sûr la thèse de Hannah Arendt : le monde humain s'élève au-dessus de la vie biologique de l'homme et de l'activité laborieuse qui l'entretient. À l'intérieur d'un monde commun, la vie humaine peut rompre avec la monotone répétition de l'existence animale et se présenter comme un cours linéaire adoptant la forme d'une histoire particulière : histoire qui commence avec la naissance de l'homme dans un monde qui le précède, et où son apparition en tant que nouveau-né introduit le potentiel d'un renouveau authentique. Ce monde humain doit son existence à deux activités fondamentales : le travail, c'est-à-dire l'activité fabricatrice de l'*homo faber*, ainsi que l'action (et la parole dévoilante qui l'accompagne). Cf. ARENDT, *The Human Condition* (1958), Chicago, University of Chicago Press, 1998.

² Karl LÖWITH, « Das Verhängnis des Fortschritts », in H. KUIHN et F. WIEDMANN (dir.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, Anton Pustet, 1964 (Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie, 1962), p. 17.

humaine reste *en retard* vis-à-vis de la nature, précisément parce que tout pouvoir-faire humain est soumis au progrès » (*ibid.*, 18).

La capacité de l'homme de perfectionner ses moyens d'agir sur la nature, qui lui permettent de se maintenir en vie et d'assurer son confort, n'était pas inconnue des Anciens, comme le souligne Löwith en invoquant Lucrèce ; mais la vision antique ne perdait pas de vue les contreparties inévitables de toute nouvelle innovation, qui entraîne toujours des maux auparavant inconnus. D'autre part, Löwith reconnaît que les progrès incomparables réalisés par la modernité pour lutter contre les maladies, répandre la connaissance et même offrir aux hommes des biens de consommation n'est pas une idéologie, mais un « fait historique de premier ordre » (*ibid.*, 22). Ses remarques laissent toutefois clairement entendre qu'à son avis, les gains et les pertes finissent ici aussi par s'annuler¹. Mais le plus inquiétant, dans cet essor moderne de la technique, est qu'il ne laisse même pas espérer un bilan désabusé mais sobre de son apport nul à l'amélioration réelle du sort de l'homme : car l'époque postchrétienne tend justement vers la démesure d'une exploitation incontrôlée de la nature.

Plutôt que de réaliser son être, à titre de partie du cosmos, par la contemplation d'un ordre autonome ayant son sens en lui-même, l'homme postchrétien, avec une énergie proprement messianique-eschatologique, se lance à la conquête du monde. L'alliance de la technoscience et de l'industrie, caractéristique des Temps modernes, « n'aurait pas été possible dans le cadre de la façon de penser des Grecs. Il leur manquait pour cela la volonté systématique de domination relativement à la *phusis* »². L'idée d'une nature sans intelligibilité propre destinée à son exploitation par l'homme, l'horizon d'un accomplissement eschatologique de la vie humaine dans le futur, ces deux notions se conjuguent pour

¹ cf. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*, p. 99, tr. 120 : « tous les instruments du progrès sont aussi de multiple façon des instruments de la régression (*alle Mittel des Fortschritts ebenso viele Mittel des Rückschritts*) ».

² « Vicos Grundsatz... », *op. cit.*, p. 33.

engendrer la « fatalité du progrès » qui risque de nous engloutir. L'autoproduction de la vérité humaine ne connaît aucune limite extérieure. On se réalise dans l'histoire en transformant la nature, y compris la sienne propre. « Que l'homme moderne, émancipé, affranchi et laissé libre (*emanzipierte, frei- und losgelassene*) réalise tout ce qu'il peut réaliser au moyen de la technique scientifique, devenue universelle, qu'il ne se contente pas d'imiter la nature mais, sans mesure et grâce à son pouvoir d'invention, la dépasse et la dompte, cela doit avoir comme son fondement le plus lointain et le plus profond le modèle de ce Dieu dont la volonté créatrice a fait le monde pour l'homme » ; « et tant que nous [...] présumons, avec l'histoire biblique de la création et les fondateurs chrétiens des sciences de la nature, que le monde naturel est là pour l'homme, on ne peut pas voir comment un changement interviendrait dans ce dilemme du progrès »¹.

On ne fera pas à Löwith l'injure de lui imputer une manière de prophétisme historique, mais il est clair que la seule chance qu'il aperçoit d'échapper à la fatalité de la sécularisation consiste à renouer avec les limites autonomes du cosmos. C'est là une possibilité réelle car la conception des Grecs ne repose pas sur une doctrine arbitraire, mais sur une vérité phénoménologique que l'on peut redécouvrir pour soi-même. Fondé sur une *pistis* invérifiable, le christianisme nous a éloignés de la connaissance véritable de la nature. Le monde n'est pas, comme le suggèrent les antinomies cosmologiques d'après Kant, une totalité impossible à saisir, mais il est présent en « chaque étoile ou grain de sable ou organisme ». Partout s'atteste l'être immanent de ce qui est de par soi et toujours partout accompli en soi-même. Contre l'idée « monstrueuse » que le monde n'a de sens que celui que nous y introduisons, il faut faire revivre le sentiment du cosmos :

Mais à la fin le monde lui-même, en dépit de tous les changements historiques survenus dans la façon dont les hommes s'y rapportent et le comprennent, est

¹ « Der Weltbegriff ... », *op. cit.*, p. 22 ; « Das Verhängnis ... », *op. cit.*, p. 28 (souligné par Löwith).

éventuellement, même aujourd'hui, encore tel que l'ont décrit Héraclite à l'époque préchrétienne et Nietzsche à l'époque postchrétienne : un ordre cosmique qu'aucun dieu ni aucun homme n'a fait [...] un feu cosmique impérissable (*ein immer lebendiges Kosmosfeuer*)¹.

¹ « Der Weltbegriff... », *op. cit.*, p. 22.

3. LA MODERNITÉ COMME DEUXIÈME DÉPASSEMENT DE LA GNOSE

On se bornera dans ce chapitre à résumer les principales articulations de l'interprétation blumenbergienne des origines de la modernité. Même si cela exige d'entrer dans un certain détail, notre tableau apparaîtra forcément très condensé au vu des dimensions de la période historique en cause (ainsi qu'on le verra, les causes de la rupture moderne remontent en définitive très loin dans le passé) et de l'ampleur des analyses de Blumenberg, qui débordent largement les limites de son ouvrage de 1966. Il restera ensuite à en interroger les articulations de plus près ; nous consacrerons plusieurs chapitres à examiner le point de basculement conduisant de la crise nominaliste de la fin du Moyen Âge à l'auto-affirmation de la raison humaine.

Si, dans la prolongation de notre deuxième chapitre, nous relèverons à l'occasion des points de comparaison avec les thèses de Löwith, ce n'est aucunement, répétons-le, dans l'intention de voir dans l'interprétation de Blumenberg une « réponse » à Löwith. Cela devrait simplement aider à souligner la dynamique propre que Blumenberg dégage ici, ainsi que la valeur particulière qu'il prête aux éléments des traditions antique et biblique dans ce parcours historique menant à la modernité. La puissance même de la démonstration, sa virtuosité parfois, rendent difficile de repérer les enjeux – dont le plus important n'est autre, en définitive, que celui annoncé par le titre de *Légitimité des Temps modernes*. Pour Löwith, l'eschatologisme chrétien avait pour effet de renvoyer les philosophies du progrès à un accomplissement futur, alors que la doctrine de la création tendait à souligner la contingence du monde, préparant ainsi une libération des énergies pratiques de l'homme. Nous verrons que pour Blumenberg, l'eschatologie a d'abord commencé par anéantir toute perspective d'avenir dans le monde, entraînant une dévalorisation radicale de la création ; les tentatives

du christianisme pour s'en remettre laisseront l'homme médiéval partagé entre l'incertitude et la paralysie.

La modernité ne résulte pas d'une sécularisation du christianisme, mais elle apparaît plutôt, aux yeux de Blumenberg, comme le « deuxième dépassement de la Gnose » – après la première tentative, qui s'est soldée précisément par la crise de l'absolutisme théologique, du christianisme médiéval. Ce point sert déjà à singulariser l'œuvre de Blumenberg parmi les théories philosophiques de la modernité. Il ne suffit pas d'expliquer les origines de l'époque moderne, mais il faut fournir en même temps une double genèse : car aucune des deux époques considérées ne va de soi dans ses choix constitutifs. Cela signifie notamment que l'époque médiévale n'apparaît pas comme un engourdissement de la raison, cédant à la tentation perverse de se maintenir en état de minorité, avant qu'il ne soit renoué avec l'usage éclairé de la raison naturelle. En même temps, l'échec du Moyen Âge à détourner durablement la menace gnostique, au point même d'en engendrer la reconstitution, laisse déjà entendre que nous aurons affaire à deux époques en grande partie antithétiques, loin que l'une soit la « sécularisation » de l'autre : car les Temps modernes devront se constituer contre le nominalisme médiéval, et leur réaction historique offrira une solution fort différente au problème de la Gnose. À l'affirmation inconditionnée de la souveraineté divine, succédera le projet d'une maîtrise technoscientifique des défis de l'existence humaine.

Nous allons donc considérer la crise interne qui s'est déclarée à la retombée des attentes eschatologiques aiguës du premier christianisme, et sa solution augustinienne, qui allait conférer au christianisme consolidé ses traits définitifs. C'est le début de la difficile « mondanisation » du christianisme, dans ses efforts pour penser un cosmos qui est en même temps création, en respectant un équilibre instable qui allait déboucher sur la crise nominaliste et l'auto-affirmation moderne.

Mais avant cela, abordons de front un souci légitime. Alors que le théorème de la sécularisation reproche à la modernité de vivre dans l'oubli coupable de ses sources, la formule, d'allure un peu ésotérique, suivant laquelle les Temps modernes représenteraient le deuxième dépassement – ou plus précisément, « surmontement » (*Überwindung*) de la Gnose – pourrait sembler répéter le même geste, mais avec moins de vraisemblance cette fois, en rattachant l'émergence de la modernité à une constellation historique qui demeure assez mystérieuse. S'il est vrai que de nombreux auteurs de la tradition allemande, et depuis fort longtemps, ont sorti le gnosticisme de sa marginalité philosophique (pensons à Adolf von Harnack, Jonas, Bultmann, Voegelin, Jacob Taubes, Odo Marquard, Peter Sloterdijk, sans oublier Blumenberg lui-même), le choix ne laisse pas d'étonner. Non seulement la connexion historique ne semble pas évidente, mais on est d'abord bien en peine d'imaginer une contiguïté conceptuelle quelconque : la Gnose s'identifie à la dévalorisation du monde (au point d'en être très exactement la diabolisation), alors que la modernité se caractérise au contraire par la libération des énergies humaines pour des buts mondains (si l'on ne partage pas l'avis minoritaire de Hannah Arendt qui y voit, malgré les apparences, la déréalisation du monde). En même temps que Blumenberg brosse un portrait des Temps modernes où l'on n'a aucun mal à se reconnaître : affirmation de l'homme, conception mélioriste de l'existence, orientation antimétaphysique, science empirique tournée vers son application technique, l'introduction de la Gnose dans ce contexte peut apparaître carrément comme le tour de force d'un penseur en mal d'originalité. Malgré tout le prestige qui s'attache à l'œuvre de Blumenberg, nous devons à la probité intellectuelle de soulever cette réserve sans ambages. Le modèle aura donc à faire ses preuves, et nous verrons qu'il peut justifier d'une force explicative très grande en permettant de dégager les traits principaux des deux tentatives antignostiques.

C'est Hans Jonas qui, dans sa thèse de 1933, a formulé le principe constitutif, « dualiste, anticosmique et eschatologique » de la Gnose, permettant d'en saisir l'unité par-delà la diversité des écoles et le formidable foisonnement de formes mythologiques qui la caractérise. Plus précisément, contre la tendance dominante à l'époque, consistant à y voir un phénomène syncrétique, un mélange sans nécessité d'éléments disparates dont la recherche philologique doit rechercher l'origine, Jonas fait valoir la nécessité de remonter à la racine existentielle du phénomène. Il ne s'agit pas de dégager par abstraction des traits communs à ses différentes manifestations, mais de faire apparaître, en recourant à l'analytique existentielle de Heidegger, le transcendantal historique qui s'y extériorise. Phénomène affectant toute la sphère culturelle de l'Antiquité tardive, la Gnose n'est pas un composé syncrétique sans grand intérêt en soi, mais nous fait assister à l'« éveil d'un principe nouveau, global et autonome de vision de l'être », qui se définit par « une incertitude existentielle monstrueuse, une angoisse de l'homme relativement au monde, angoisse face au monde et face à soi-même »¹. Ce principe s'extériorise principalement dans ce que Jonas appelle le mythe fondamental (*Grundmythos*) du gnosticisme. La connaissance (*gnôsis*) recherchée par les adeptes ne fait qu'un à vrai dire avec la communication de ce mythe, qui doit servir à réveiller une âme oublieuse de son origine extramondaine. Afin de porter ce message salvateur, l'« homme étranger » a accepté de descendre en ce monde qui, selon l'accentuation plus ou moins forte du principe dualiste de la Gnose, résulte d'une déchéance de l'être ou bien appartient originairement au principe opposé des ténèbres. Dans tous les cas, le monde est un cachot cosmique qui enferme la *pneuma* et la détourne de son origine. La formulation de ce schéma constitutif conduit d'ailleurs Jonas à retrouver des manifestations de la Gnose bien au-delà des mythologies gnostiques proprement dites, dans la pensée de Plotin notamment.

¹ Hans JONAS, *Gnosis und spätantike Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*, 3., verbesserte und vermehrte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 29, 72 et 143 pour les citations.

Quelques années après la publication du deuxième tome de *Gnosis und spätantike Geist*, retardée de plus de deux décennies par le nazisme et la guerre, Blumenberg allait en faire un compte rendu très favorable, en défendant la vigueur philosophique de l'ouvrage contre des reproches de désinvolture philologique. Mais ce texte contient déjà une critique qui annonce la reprise du problème de la Gnose dans la *Légitimité des Temps modernes* : Blumenberg regrette que Jonas, tout à sa tâche de développer la logique immanente du transcendantal gnostique, ne puisse pas rendre justice à l'évolution historique plurielle de la Gnose. Il songe plus précisément à la spécificité du gnosticisme chrétien, qui ne découle pas immédiatement du *Sinnprinzip* de Jonas, mais résulte d'une « dynamisation hétérogène »¹ : l'événement historique que représente la déception de l'attente d'une fin du monde imminente au sein des premières communautés chrétiennes.

La genèse du Moyen Âge et des Temps modernes de 1966 allait prendre son point de départ ici, en cherchant à établir la portée historique, à nulle autre pareille, de cette situation initiale. Non sans humour, Blumenberg explique que les premiers chrétiens, vivant dans l'attente d'une fin eschatologique dans l'horizon de leur propre vie, n'étaient déjà pas de ce monde. Voilà en quoi consiste, à l'origine, l'*Unweltlichkeit* du christianisme : non pas dans la transcendance quasi spatiale qu'il allait emprunter à des sources platoniciennes et néoplatoniciennes, mais dans une renonciation radicale au monde, comme seule pouvait la justifier une attente aussi aiguë. La nécessité impérative d'une arrivée imminente du salut fait apparaître le monde toujours existant dans toute sa négativité, rend toute activité productive au sein de celui-ci dénuée de sens. Alors que l'apocalyptique juive esquissait des attentes collectives indéterminées pour soutenir un peuple à travers les avanies de l'histoire, l'eschatologisme chrétien présente ici une différence qualitative (cf. 1959d, 165 et LN, 52) : l'imminence de l'attente pousse à l'individualisation, chaque âme se souciant dans l'isolement

¹ Hans BLUMENBERG, « Epochenschwelle und Rezeption », *Philosophische Rundschau*, n° 6, 1958, p. 107sqq. sur Jonas, p. 113 pour la citation.

de son salut immédiat ; elle aiguise en même temps le contraste entre ce qui existe et ce qui est attendu, conduisant ainsi à la dévalorisation radicale du monde.

Alors que Löwith affirmait que des attentes eschatologiques, en raison de leur fondement dans une croyance invérifiable, ne pouvaient pas recevoir de réfutation définitive, nous nous trouvons ici devant la conjonction fragile d'un horizon temporel précis et d'une attitude d'extrémisme à la longue intenable. Au sortir de cette période d'eschatologisme aigu, le christianisme allait se trouver confronté à une crise : l'existence persistante du monde mettait moins en question les promesses de la nouvelle foi qu'elle ne pointait une contradiction interne dans sa conception de la divinité. Après la négativisation radicale du monde impliquée par l'urgence du salut, comment maintenir la bonté et la toute-puissance de Dieu ? Chez les Grecs, ainsi que le souligne Blumenberg, le problème du mal était resté secondaire, puisque le cosmos épuisait l'ensemble du possible et ne laissait aucun choix à un éventuel démiurge chargé de le porter à l'existence. Après avoir été en germe dans le judaïsme sous la forme d'un conflit implicite entre le Dieu créateur et le Dieu de l'histoire (1959d, 165), la question de l'imperfection du monde, dans le cadre des représentations chrétiennes du divin, devenait maintenant incontournable. Marcion en est le témoin historique principal, qui cherche à tirer les conséquences logiques immédiates de cette situation. Il est l'auteur d'une hérésie chrétienne dont le refus systématique – c'était déjà l'avis du grand théologien Adolf von Harnack (LN, 143) – allait jouer un rôle-clef dans la formation doctrinale de l'Église. De la dualité inconciliable de cette vision du monde, écartelée entre une création mauvaise et la promesse du salut, Marcion a conclu à un dualisme réel. Il s'est ainsi nourri du courant gnostique pour répondre à une crise historico-logique du christianisme naissant, en opposant au Dieu créateur et législateur de l'Ancien testament un « Dieu étranger », Dieu d'amour et de rédemption. On pourrait dire que ce qui faisait en quelque sorte défaut à Löwith, c'était d'avoir aperçu la tension terrible qui existe entre

rédemption et création, antagonisme que dramatise ici un enchaînement historique fondateur. Or, sous peine d'entériner le dualisme gnostique et sa dévalorisation de la création, il incombait au christianisme de restaurer la dignité du cosmos. C'est ainsi que Blumenberg oppose, à l'expression d'une « sécularisation de l'eschatologie » pour désigner cette période de réadaptation doctrinale, l'idée d'une « sécularisation par l'eschatologie (*Verweltlichung durch Eschatologie*) » (LN, 55). On pourrait parler ici, en traduisant littéralement le doublet germanique de *Säkularisierung*, d'une « mondanisation » imposée. Car le problème consistait moins à faire passer la doctrine eschatologique dans le siècle qu'à composer avec le monde, à réhabiliter une création que l'exacerbation de l'attente du salut avait plongée dans une négativité radicale. Avec des conséquences historiques que nous aurons à retracer, la réponse, formulée par Augustin, serait placée sous le signe d'une affirmation inconditionnelle de la souveraineté divine.

La nécessité de parer à la menace d'une scission gnostique du christianisme a conduit Augustin à reprendre la notion biblique de péché originel dans le cadre d'une théorie de la liberté humaine, exposée dans *De libero arbitrio*. La stratégie consiste en somme à décharger Dieu de l'imperfection bien réelle de sa création en en faisant porter la responsabilité à l'homme : les maux dont est affligé le monde sont la juste rançon du mal commis par l'homme dans l'exercice de son libre arbitre. « La prémisse de la liberté humaine permet à Augustin d'interpréter les imperfections du monde non comme une défaillance originelle de sa destination au profit de l'homme, mais comme des interventions de Dieu susceptibles d'apporter des transformations à son œuvre, interventions au moyen desquelles il place la nature au service de la justice exercée sur l'homme » (LN, 146, tr. 143). Plus précisément, pour Augustin, passé lui-même par une période d'adhésion au manichéisme, la création accuse de tels défauts que seul un forfait aussi grave que le péché originel peut les justifier. Blumenberg ne voit pas chez Augustin une tentative de réfléchir au problème de la souffrance

humaine et du mal moral, mais un monstrueux transfert de responsabilité sur le premier candidat venu. « Le poids qui pèse sur l'homme n'est pour [Augustin] qu'un simple effet secondaire de la décharge de Dieu » (LN, 145). Déplacement lourd de conséquences : on comprend d'abord que dans un tel monde, tout effort de l'homme pour améliorer son sort en remédiant aux maux physiques est dénué de sens. Il est lui-même à l'origine du mal ; seule la grâce peut le sauver. D'autre part, conformément à la doctrine de la prédestination absolue, cette grâce est réservée à un petit nombre d'élus. Mais dans l'intervalle que Dieu nous accorde avant la fin du monde, tous les hommes doivent pâtir indistinctement de la corruption physique. Dans ces conditions, écrit Blumenberg, la Gnose n'a pas été surmontée mais simplement déplacée : non seulement l'auto-affirmation de l'homme dans le monde est aussi insensée qu'elle l'était lorsqu'il se trouvait enfermé dans le cachot cosmique d'une divinité mauvaise, mais, par une substitution vertigineuse, c'est l'homme – plus précisément sous la forme des *massa damnata* – qui prend la place du mauvais démiurge gnostique¹.

Dans cette tentative de détourner la menace marcionite, Blumenberg voit en quelque sorte l'acte fondateur du Moyen Âge, qui allait chercher à penser le cosmos sous le signe de la souveraineté divine, avec un reste non surmonté de dualisme gnostique. On comprend déjà en quoi, par ses choix décisifs, l'époque médiévale – et notre analyse du statut de l'homme dans la création ne fera que le confirmer – ne tend pas du tout vers la modernité, fût-ce par un curieux relâchement interne. Alors que pour Löwith, la compromission de la religion chrétienne avec le siècle amorçait déjà un processus de délitement qui allait se poursuivre avec la « sécularisation » moderne, Blumenberg aperçoit au contraire une « mondanisation »

¹ Cf. Paul RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 22sq. : contre la « gigantomachie » dualiste de la Gnose et sa conception substantielle du mal, Augustin oppose une vision morale du péché, mais qui conduit finalement à une « inculpation en masse du genre humain » (p. 26). « La notion de péché originel apparaît comme un faux-concept qu'on peut assigner à une gnose anti-gnostique » (p. 25) (il s'agit pour Ricoeur de la persistance de la *forme* mythique de la Gnose, « mythe rationalisé », dans l'idée d'une transmission héréditaire du péché). Cf. également *La symbolique du mal (Philosophie de la volonté, vol. 2 : Finitude et culpabilité, t. II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 82sq. ainsi que toute l'analyse du mythe « adamique », p. 218sq., sur laquelle nous reviendrons dans notre deuxième partie.

imposée par la Gnose qui définit les options constitutives de l'Église ; la modernité sera une nouvelle tentative de venir à bout de la tâche d'habiter un monde redevenu menaçant, en réaction justement à l'échec du christianisme médiéval. Il reste maintenant à montrer sous quels aspects se présentait la nouvelle donne et par quel enchaînement s'est précipité le retour de la Gnose.

« Faire échapper le monde comme création à la négativisation provoquée par son origine démiurgique et sauver sa dignité de cosmos en le faisant passer dans le système chrétien, telle fut la contention centrale que l'on retrouve de saint Augustin à la haute scolastique » (LN, 143, tr. modifiée, 141). Cet effort n'était d'ailleurs pas simplement dicté par la problématique interne du christianisme, mais venait également de ce que, pour s'imposer dans la sphère culturelle ambiante, afin de pouvoir faire concurrence avec d'autres doctrines, il fallait se présenter non seulement comme une religion du salut, mais comme un système d'explication du monde, en employant justement les moyens conceptuels disponibles et connus de tous. La tentative sera marquée par une tension sans cesse ravivée entre la rationalité du cosmos et la transcendance de la volonté divine, entre les éléments authentiquement anthropocentriques de la religion chrétienne et l'affirmation inconditionnelle de la toute-puissance de Dieu. L'exaltation de la souveraineté divine allait déboucher sur la *potentia absoluta* du Dieu nominaliste, en pulvérisant tout reste d'ordre cosmique. On retrouve déjà, de manière emblématique, ce « conflit entre idée du cosmos et volontarisme » (LN, 375, tr. 370), lorsque Augustin reprend la notion biblique de création pour la penser comme création absolument *ex nihilo* dont Dieu dispose souverainement, si bien que toute question quant au fondement du monde ne peut être accueillie que par une fin de non-recevoir : *quia voluit*.

On ne saurait dire dans quelle mesure le « retour du refoulé » gnostique au sein du nominalisme était fatal. Blumenberg ne retrace pas un enchaînement dialectique continu

menant d'Augustin aux nominalistes, et on connaît par ailleurs son hostilité à la supposition de puissances historiques latentes et de « retours » historiques au sens du substantialisme¹. Mais le cosmos devenu création présente un équilibre instable qui allait finir par reconstituer, de lui-même, les conditions de l'acosmisme gnostique. En étudiant la vision médiévale de la place de l'homme dans la création, nous serons déjà en mesure d'apercevoir des failles se dessiner dans l'édifice. Mais on peut déjà indiquer que les difficultés proviennent de 1) la solution augustinienne à la crise gnostique, avec son exaltation sans compromis de la souveraineté divine (péché originel et *quia voluit*) ; 2) de l'inadaptation des sources bibliques, et singulièrement de l'eschatologisme néotestamentaire, à servir de moyen institutionnalisé de penser le monde ; 3) du recours indispensable à la métaphysique grecque : platonisme, néoplatonisme, stoïcisme, aristotélisme, autant d'éléments déstabilisateurs introduits dans un contexte hétérogène ; 4) finalement – et c'est *Arbeit am Mythos*, avec son analyse comparative du polythéisme et du « dogme », qui en fournira la démonstration en règle – de la tendance intrinsèque du monothéisme, selon Blumenberg, à glorifier la toute-puissance d'un Dieu unique aux dépens de son « anthropotropisme » (Ricoeur), et cela alors même qu'il fait fond sur l'idée d'une relation privilégiée de l'homme avec son créateur. Sans doute tout cela tient-il ensemble : les tensions inhérentes à la forme du dogme sont rendues plus aiguës par la crise historique du marcionisme et sa réplique augustinienne, alors que les emprunts à la pensée grecque servent de révélateurs d'antinomies réelles, tout en les aggravant.

C'est justement à partir du projet antignostique d'une restauration du cosmos que Blumenberg comprend le recours du christianisme, afin pouvoir penser quelque chose de tel qu'une « providence » divine dans le monde, à la *pronoia* des Stoïciens et plus largement à

¹ Sur le sens de la dynamique historique représentée par l'autodissolution du système médiéval et la résurgence de la Gnose, cf. ces deux remarques de la *Légitimité* : « N'oublions pas qu'il ne s'agit pas ici d'écrire un mythe de l' "esprit objectif" qui déroulerait sa dialectique avec l'homme et sur l'homme » (LN, 201, tr. 198), ainsi que la toute dernière phrase du livre : « L'histoire ne connaît pas de répétitions du même : les "Renaissances" lui sont contraires » (700, tr. 685).

leur téléologie anthropocentrique. Si le salut de l'homme n'est pas en ce monde, il faut quand même, afin d'éviter la diabolisation de la création, faire en sorte que le monde n'offre pas à l'homme un visage trop hostile :

L'arrivée dans la littérature patristique d'un nombre important d'éléments antiques, particulièrement stoïciens, d'émerveillement devant le cosmos (*Kosmosbewunderung*), se laisse comprendre à partir de sa fonction dans le cadre de la critique de la Gnose et de la protection contre elle. L'affirmation de la création comme œuvre du Dieu véritable refoule la crainte authentiquement biblique de l'idolâtrie des astres et l'idée tout aussi biblique de l'étrangeté de l'homme en ce monde. La transcendance du Dieu gnostique fut niée en tant que fausse transcendance, et de la négation de la négation du cosmos naquit [...] une nouvelle orientation tournée vers le cosmos¹.

Chez Blumenberg, on retrouve à plusieurs reprises l'analyse d'un passage du *De officiis ministrorum* d'Ambroise de Milan, qui effectue en quelque sorte la saisie, au nom de la nouvelle foi qui en avait été spoliée par les païens, d'une formule de Cicéron exprimant la téléologie universelle du monde au profit de l'homme. Passage en effet fascinant par ce qu'il révèle : les procédés employés, les écarts qui apparaissent entre les deux conceptions du monde à cette occasion et les modifications, voire les retournements, qui s'imposent dès lors, en disent effectivement long sur la précarité du résultat². Alors même qu'Ambroise peut citer la *Genèse* (1, 26) et les *Psaumes* (8,8) à l'appui de sa thèse de l'origine chrétienne de cette pensée, il doit reconnaître une inexactitude de Cicéron qu'il met au compte justement de l'incompréhension des Stoïciens pour la formule biblique par eux détournée : le monde n'est

¹ Hans BLUMENBERG, « "Contemplator Caeli" », in Dietrich GERHARDT, Wiktor WEINTRAUB et Hans-Jürgen zum WINKEL (dir.), *Orbis Scriptus. Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, Munich, Fink, 1966, p. 118 (presque identique dans GKW, 33). Notons d'ailleurs que, comme le voulait Lactance, la subordination des astres à l'homme pouvait servir à mettre en échec leur divinisation païenne (cf. *Die kopernikanische Wende*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1965, p. 57 [= désormais KoW]).

² Cf. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996 (= désormais GKW), p. 206 : « Comme c'est souvent le cas ailleurs, la préparation des Temps modernes repose ici aussi sur l'écroulement de ces harmonisations qui avaient été effectuées dans les premiers siècles du christianisme dans le zèle mis à briguer les suffrages du monde de l'Antiquité tardive » (passage presque identique dans KoW, 55 ; d'ailleurs, voir déjà, sur toute cette problématique de la téléologie anthropocentrique du monde, BLUMENBERG, « Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt », *Studium Generale*, n° 10, 1957, p. 61-80.)

pas *propter nos*, mais *sub nos* ; c'est moins que le monde a été créé pour l'homme (ce n'est pas le paradis), qu'il n'a été soumis après coup au *dominium hominis*. Blumenberg souligne qu'Ambroise ne se contente pas de corriger la formule, mais inverse carrément le rapport de fondation postulé par Cicéron, qui fondait la théologie sur la téléologie. C'était l'ordre manifeste du monde, sa structure tournée vers l'homme, qui exigeait de faire preuve de *pietas* à son égard, par réciprocité cosmique (KoW, 53sq. ; GKW, 205sq.). Dans sa reprise de la téléologie stoïcienne, le christianisme inverse la relation, mais cette nouvelle prééminence du théologique sur le cosmologique empêche la téléologie d'acquiescer une valeur autonome. Une création tournée tout entière, et de manière visible, vers l'humanité, à la manière du stoïcisme, est une pensée intenable dans ce cadre, fût-ce pour attester de la puissance de Dieu.

La réception malaisée de cette idée stoïcienne chez Augustin, qui la soumet au cours de son œuvre à une série de restrictions décisives, en offre la preuve saisissante. S'il pouvait encore, dans *De libero arbitrio*, admettre la capacité de la raison humaine d'apercevoir la nécessité de la création, cela signifiait déjà un rétrécissement important puisque le rapport téléologique de l'homme au monde était partiel et indirect. L'homme ne jouissait pas du spectacle du monde mettant en jeu toutes ses facultés, mais c'était plutôt la seule raison humaine qui se rapportait au fondement théologique de la création. Cette canalisation de l'intérêt pour le monde dans des limites étroites reçoit son articulation définitive dans la distinction augustinienne entre *frui* et *uti*, dont Blumenberg fait une pièce-maîtresse dans le « procès de la curiosité théorique » que retrace toute la troisième partie de la *Légitimité* : le monde doit apparaître sous le seul aspect de son *utilitas* ; plutôt que de jouir de la contemplation du monde ou de sa propre capacité de connaître dans la satisfaction de sa curiosité, l'homme doit subordonner l'usage du monde à l'exigence du salut. Seul Dieu est digne d'être objet de la *fruitio* (LN, 361sq.). Par rapport à l'emploi du terme d'*utilitas* chez Cicéron et même chez d'autres auteurs chrétiens, Blumenberg relève la disparition ici de la

connotation téléologique qui était attachée à cette notion, pour désigner la qualité du réel qui s'offre de lui-même à l'usage de l'homme. Chez Augustin, le volontarisme divin, la dévalorisation postgnostique du cosmos et la doctrine de la prédestination finiront par neutraliser complètement tout reste de téléologie anthropocentrique : la volonté absolue de Dieu interdit en définitive de pénétrer dans un fondement rationnel de la création. La restriction de toute téléologie aux quelques élus finit, explique Blumenberg, par « décosmiser » la providence stoïcienne : « [...] ce n'est plus l'homme en général qui se trouve au centre de la visée de Dieu dans la création, mais l'homme élu pris au milieu d'un plan impénétrable qui le surplombe, celui des visées sotériologiques de Dieu. Par là, la question de la téléologie se trouve complètement abolie pour la théologie et est devenue sans pertinence du point de vue théorique [...] Même chez le dernier Augustin, la qualification gnostique qui affectait l'idée antique du cosmos n'a pas été surmontée, et elle transforme, sous l'influence du neuvième chapitre de l'Épître aux Romains, la *providentia* en *praedestinatio* » (KoW, 60-61). Les limites auxquelles se heurte le projet antignostique de restaurer la téléologie cosmique en la fondant sur la théologie volontariste révèlent l'incompatibilité de deux univers conceptuels : « La tentative de ramener, sinon déjà à titre de présupposition, alors pourtant comme conséquence, le cosmos antique au sein du nouveau concept de Dieu, échoue devant la mise en relief initiale de la volition dans ce concept de Dieu. La formule exprimant la téléologie du monde se trouve de ce fait renvoyée vers le paganisme » (GKW, 213).

Cela conduit déjà à remettre fortement en question l'unité de la conception « anthropothéologique » du monde selon Löwith. Car on constate moins une déréalisation du cosmos et sa soumission première et inconditionnelle à l'homme (l'écart reconnu par Ambroise entre la formule téléologique de Cicéron et *Genèse*, 1, 26, s'oppose ainsi à l'interprétation par Löwith de ce dernier passage) que sa dévalorisation postgnostique, qui impose à l'homme une

conduite étroitement balisée en son sein. Mais ne pourrait-on pas souligner à l'inverse, comme Gadamer dans son compte rendu de la *Légitimité*¹, que la *Genèse* introduit une nouvelle valorisation du travail, aux antipodes de l'oisiveté de la *theoria* antique ? Ce serait là une autre anticipation des Temps modernes (on songe à l'exaltation du travail dans le marxisme, point d'aboutissement selon Löwith du constructivisme postchrétien), mais respectant cette fois la différence essentielle entre le paradis, tourné véritablement vers l'homme, et ce lieu d'exil qu'est le monde. À propos de ces mêmes auteurs chrétiens s'efforçant d'intégrer des éléments de stoïcisme, Blumenberg parle du monde comme « le lieu atéléologique de la dure existence, vouée au labeur, de l'homme expulsé du paradis »². Mais nous avons vu que le péché originel avait pour conséquence inévitable l'inutilité de l'auto-affirmation. Gagner sa subsistance à la sueur de son front n'implique d'aucune manière le projet d'apporter une amélioration décisive et durable aux conditions d'existence de l'homme sur terre. Afin de mieux saisir la portée historique de cette divergence, on peut se reporter au commentaire que propose Blumenberg (AM, 402-406) d'une fiction mythologique d'Érasme, qui entreprend de réinterpréter l'histoire de Caïn et Abel. Dans le contexte d'une controverse théologique, Érasme imagine que Caïn, frustré par les maigres fruits de ses efforts, se souvient de la légende d'après laquelle ses parents auraient été expulsés d'un jardin luxuriant, mais sans qu'il se rappelle clairement la raison du bannissement et le juste verdict qui l'avait accompagné. Dans le but de restaurer ses fortunes, Caïn tente même de suborner l'ange posté aux portes du paradis en lui dépeignant un vaste tableau, véritablement baconien, des richesses enfouies de l'ici-bas qui pourraient céder aux efforts de l'homme pour les conquérir.

¹ Hans Georg GADAMER, « Hans Blumenberg : Die Legitimität der Neuzeit », *Philosophische Rundschau*, n° 15, 1968, p. 204.

² BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 147 (= désormais PM).

Dans la version d'Érasme¹, la révolte échoue : l'homme et son complice angélique sont durement punis. Mais au seuil d'une transformation historique capitale, on sent déjà la fascination, en même temps que la réaction de rejet, éprouvés face aux perspectives qui se dessinent. Le mythe d'Érasme et la discussion théologique dans laquelle il prend place appartiennent « aux débuts d'une époque dont la pathos a paru considérer pour la première fois avec tout le sérieux qu'elle mérite l'expulsion hors du paradis, non pas afin de s'en accommoder, mais au contraire, afin de consacrer toutes ses forces à sa reconquête » (AM, 402). Au seuil de la nouvelle époque, on touche du doigt le blocage décisif qui empêchait un passage en douceur entre les deux conceptions. Toute tentative de déceler une anticipation des Temps modernes dans le christianisme, soit par l'idée d'un monde dévolu aux visées transformatrices de l'homme, soit par l'idée d'une réalité hostile favorisant l'activité laborieuse aux dépens de la contemplation, doit rendre compte de cette discontinuité. Nous verrons de surcroît que pour Blumenberg, la naissance de la nouvelle époque ne s'explique pas simplement par la levée d'une restriction : elle implique au contraire une recomposition du pensable, un saut « métacinétique » qui trouve des raisons positives d'épouser le projet inédit de devenir « maîtres et possesseurs » de la nature.

La réception de la cosmologie aristotélicienne au XIII^e siècle n'allait pas davantage contribuer à installer l'homme au cœur de la création (GKW, 214sq. ; KoW, 61sq.), et elle conduirait à terme, selon Blumenberg, à un ébranlement en profondeur de la fonction authentiquement « anthropotrope » du christianisme. L'aristotélisme permet de penser une téléologie « clivée », se partageant entre une région céleste théocentrique et un monde sublunaire anthropocentrique. Dans l'univers d'Aristote, tourné tout entier vers le premier moteur, ce dernier point est à strictement parler inexact : l'impression d'une téléologie en

¹ Dans un tout autre contexte, on se reportera, pour une variation proprement blumenbergienne sur le thème du paradis perdu, à la notion d'un « parc du vécu » (*Erlebnispark*), forgée dans la première partie de *Lebenszeit und Weltzeit*, qui traite de la phénoménologie de Husserl et s'intitule « Le malentendu relatif au monde de la vie » (LZWZ, p. 7-68).

faveur de l'homme vient de ce que, la nature ne faisant rien en vain, il trouve dans le monde tout ce qu'il lui faut pour se maintenir en vie et s'en sert *comme si* cela se trouvait déjà là à son intention. Blumenberg cite le cas du maître de Thomas d'Aquin, Pierre d'Irlande, obligé dans une disputation de concilier la téléologie universelle du modèle aristotélicien soumise au premier moteur et l'assurance chrétienne d'une création subordonnée à l'homme. Il explique que l'homme n'est certes pas la finalité ultime de la création, mais qu'on peut quand même dire que la création lui est subordonnée puisqu'il a le droit de se servir de tout ce qui s'y trouve à ses propres fins. C'est donc davantage un privilège quasi juridique qu'une orientation véritable de la réalité physique.

Mais en même temps, ce modèle a pour conséquence de couper l'homme de la région céleste. Dans son commentaire sur la physique d'Aristote, Thomas d'Aquin s'efforce en conséquence de concilier la conception biblique des astres, qui en fait des signes et des sources d'éclairage au service de l'homme, avec l'infériorité reconnue du monde sublunaire : la solution consiste à faire valoir que l'homme, par son âme, occupe quand même un rang supérieur aux astres, mais toujours dans le cadre d'une téléologie universelle qui ne l'a pas pour fin dernière. Mais à part de tels signes d'incompatibilité entre des conceptions issues de sources différentes, la conséquence la plus importante de ce clivage cosmique est de poser l'incapacité définitive de l'astronomie à nous fournir une véritable connaissance des phénomènes célestes. Elle n'est pas une *scientia*, mais un *ars* dont les constructions n'auront jamais d'autre valeur que pratique (pour l'établissement de calendriers, etc.)

Résultat important dans notre contexte, puisqu'il permet de rompre avec l'idée, chère aux Lumières, d'un géocentrisme médiéval alimenté par un anthropocentrisme naïf, lui-même soutenu par une religion paternaliste – conception somme toute « anthropo-théologique », mais opposée cette fois aux froides constatations de la science physique découvrant l'immensité de l'univers au sein duquel l'homme occupe une place excentrique. Dans ses

nombreux travaux sur la genèse du monde copernicien, Blumenberg cherche au contraire à faire comprendre ce que Copernic avait de véritablement révolutionnaire. Ce n'est pas d'avoir érigé un modèle héliocentrique qui renversait l'ordre de la création et marginalisait l'homme : pour Blumenberg, cette appréciation sera formulée plus tard seulement, lorsque les adversaires de Copernic se livreront à une interprétation métaphorique du géocentrisme comme indication symbolique de la place de l'homme dans l'univers. Car dans le cadre de l'aristotélisme, la position centrale de la terre n'avait pas valeur de signe d'élection – comme ce pouvait être le cas dans le stoïcisme, où l'homme se voyait offrir l'observatoire le mieux placé qui fût pour contempler les phénomènes célestes. C'est en vertu de sa nature matérielle propre que la terre, sans noblesse aucune, tendait vers le milieu de l'univers où se trouvait son lieu naturel. La révolte de Copernic contre le modèle incohérent de l'astronomie de son époque s'inspire au contraire d'une redécouverte des sources humanistes. C'est justement en renouant avec une vision téléologique de l'univers accessible à la raison humaine que Copernic rompt avec la conception dominante de la science astronomique comme simple *ars*. L'homme a un accès privilégié à la rationalité de la création, qu'il contemple depuis un centre idéal. Cela explique la prétention propre à Copernic d'énoncer des vérités sur un système restauré dans sa cohérence logique, et qui se trouve être héliocentrique. La réception de la pensée de ce fondateur des Temps modernes allait prendre, au cours de la nouvelle époque, une tout autre tournure – notamment lorsque, comme Nietzsche et Freud l'ont notoirement proclamé, le système héliocentrique apparaîtra comme l'une des plus grandes humiliations infligées au genre humain, bien plutôt qu'une tentative de rétablir la raison de l'homme dans ses droits légitimes. Mais il importait ici de souligner, en se fondant sur les recherches de Blumenberg, le sens historique de la rupture copernicienne, qui avait opposé une téléologie humaniste de la raison à la téléologie clivée de l'univers scolastique.

Mais il reste encore à traiter des conséquences historiques les plus décisives de l'aristotélisme médiéval, qui allait, selon Blumenberg, achever d'ébranler la solidité même de la création et susciter un traumatisme profond dans la conscience chrétienne. L'alliage instable du cosmos de la métaphysique antique et de la création biblique, forgé de toute nécessité dans le but d'éviter la menace latente d'une diabolisation gnostique du monde, trouve sans doute ici son symbole le plus frappant : car l'identification du premier moteur aristotélicien, *noêsis noêseôs*, avec la volonté toute-puissante du Dieu biblique, « corps étranger théologique » (1962e, 111) introduit dans cette cosmologie, ne supprime pas mais au contraire souligne l'hétérogénéité des deux sources intellectuelles. De cette rencontre de l'éternité cosmique et de la volonté insondable de Dieu, dominant sa création et veillant au salut de l'homme, allait naître un double bouleversement dont nous traiterons successivement.

Passons assez rapidement sur l'idée de la contingence de la création, bien qu'elle soit, aux yeux de Blumenberg, l'une des seules contributions authentiquement médiévales, voire authentiquement chrétiennes, à la métaphysique occidentale¹ ; nous aurons à y revenir plus tard puisqu'elle fournit, en tant qu'arrière-fond historique déterminant, une pièce essentielle à notre chapitre sur l'autoconservation du sujet moderne. On peut y voir la radicalisation de l'idée d'une création *ex nihilo* et une nouvelle articulation conceptuelle de la dépendance, affirmée par Augustin, de l'existence du monde à l'égard de la volonté absolue du créateur. La reprise du système aristotélicien promettait à la pensée médiévale une preuve rationnelle de l'existence de Dieu : on pouvait transposer dans un contexte chrétien la conclusion péripatéticienne allant du mouvement cosmique à l'existence d'un premier moteur, même si Aristote faisait fond sur une prémisse ici inadmissible, l'éternité du monde. Mais ici allait encore s'exprimer, de manière déterminante, le « conflit systémique (*Systemkonflikt*) entre transcendance et rationalité [qui] traverse l'histoire de la scolastique médiévale » (LN, 564, tr.

¹ Cf. BLUMENBERG, « Kontingenz », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1959, p. 1793-1794 et GKW, 168.

modifiée, 562). La théorie aristotélicienne du mouvement sert de levier pour établir une preuve rationnelle de l'existence de Dieu, mais elle permet par là même de réaffirmer sa volonté toute-puissante. Dans un univers où les corps ont une tendance naturelle au repos et non à l'inertie, le mouvement éternel des sphères célestes demande une réinjection constante de causalité, assurée par un système de moteurs culminant dans le *primum mobile*. Il ne suffit pas de les mettre en branle, encore faut-il les maintenir en mouvement. Transposé dans le système chrétien, ce schéma aboutit à la fameuse création continuée que l'on retrouvera encore chez Descartes. Après la *creatio ex nihilo*, la toute-puissance de Dieu doit s'exercer à chaque instant pour maintenir la création dans l'être, car sa persistance ne suppose pas simplement qu'il se garde de l'anéantir. On ne tire pas argument ici, comme on pourra le faire plus tard, de la toute-puissance de Dieu pour conclure à la relative perfection de son œuvre, capable de se maintenir par elle-même sans intervention extérieure constante. C'est plutôt la radicale contingence de la création qui témoigne de l'omnipotence souveraine de son auteur. « L'être du monde a désormais le caractère d'une grâce » (1959c, 1794).

Mais l'occupation, par le Dieu biblique, de la place du premier moteur aristotélicien n'a pas simplement eu pour effet de marquer encore plus résolument la suspension de l'être du monde à la volonté absolue de son créateur. Conformément à la dualité divine, partagée entre création et eschatologie, que l'examen de la crise gnostique a parfaitement fait ressortir, l'introduction des thèses d'Aristote allait gravement mettre en cause l'anthropotropisme de Dieu dans ses visées sotériologiques. Car si le Dieu chrétien est tourné vers l'homme, promis au salut dans un monde incertain, le premier moteur, *noësis noëseôs*, constitue le foyer autarcique, tourné vers soi-même, d'un univers qui tend vers lui sans qu'il y ait réciprocité. La question s'est donc posée de savoir « comment le besoin, contraire au système, d'un "dessein" pour le monde pouvait néanmoins être incorporé dans le contexte » (GKW, 229). Or le premier moteur ainsi doté d'une volition ne saurait avoir pour fin que lui-même : tout

rapport à autre que soi devra s'y subordonner. La solution trouvée à l'intérieur de ces contraintes est la *gloria Dei*, « une idée fondamentale tellement étrangère aux sources néotestamentaires de la pensée chrétienne » (1957b, 73). Lorsque surgit, de manière inévitable, la question du sens du monde et de la présence de l'homme en lui (question qui ne pouvait se poser dans ces termes dans le cosmos éternel de l'Antiquité), on ne peut donc renvoyer en tout premier lieu au plan de salut de Dieu. Il faut plutôt répondre que le monde et l'homme ont été créés par lui pour servir sa propre gloire. Il s'agit là de « questions [...] qui ne pouvaient, sur le terrain de la philosophie aristotélicienne, ni recevoir de réponse ni même être posées sans mettre en péril l'ensemble, mais qui, dans l'horizon du Moyen Âge, ne pouvaient tout simplement pas être réprimées, comme la question d'un sens *universel* du monde et de la position de l'homme dans le cosmos. On ne pouvait pas imposer au premier moteur d'Aristote le fardeau de fournir des réponses à ces questions » (KoW, 64).

Dans le cadre de la *gloria Dei*, « le salut de l'homme n'est que secondaire et pour ainsi dire un effet secondaire (*Nebeneffekt*) de ce rapport à soi-même » (*ibid.*, 74). On en retrouve l'illustration absolument fantastique dans la supposition suivant laquelle l'intérêt de Dieu pour le salut de l'homme viendrait de ce qu'il destine cette créature à venir fournir les rangs des chœurs célestes dédiés à chanter ses propres louanges, mais décimés par la chute des adeptes de Lucifer. Blumenberg, qui cite l'*Enchiridion* d'Augustin (XVI, 62), veut voir ici autre chose qu'une parenthèse extravagante, plutôt une hypothèse largement considérée comme plausible pour rendre compte de la raison d'être de l'homme (GKW, 231 ; KoW, 73). Alors que la thèse de l'anthropotropisme divin pouvait tirer confirmation du fait que Dieu s'était incarné sous forme humaine et que l'homme avait été fait à son image, la « formule volontariste standard » (LN, 199 ; tr. 197) souligne plutôt que Dieu aurait pu adopter n'importe quelle autre forme en s'incarnant, selon son bon vouloir. À la question « *cur deus homo* », Anselme de Canterbury consacre une œuvre à laquelle Blumenberg confère une

valeur « paradigmatique » pour la scolastique médiévale (AM, 276sq. ; LN, 192-193). Dans la deuxième partie de notre thèse, nous reviendrons sur l'analyse que Blumenberg en propose, dans le cadre d'une sorte de phénoménologie de la narration mythique. Toujours est-il que le tableau déroulé par Anselme a quelque chose de fascinant et de révoltant à la fois : mis devant la nécessité de regarnir les rangs des chœurs célestes – dont la production musicale s'approche de l'idéal du pur rapport autarcique à soi – Dieu porte son choix sur l'homme pour remplir le vide laissé par la chute de Lucifer, allant même jusqu'à se résoudre, lorsqu'il y a de nouveau chute, à entreprendre de le rattraper à cette même fin¹.

Pour comprendre l'échec de la théologie médiévale, il importe de regarder au-delà de ces constructions que l'on peut à bon droit juger grotesques et effrayantes. L'important n'est pas de monter en épingle ce qui ressemble fort à une instrumentalisation cynique de l'humanité et de ses souffrances. Ce qui s'avère décisif, c'est la tendance du système volontariste à neutraliser des éléments essentiels de la doctrine chrétienne. Pour Blumenberg, qui songe ici aux efforts de Nicolas de Cues pour sauver le système médiéval, « la théologie chrétienne contenait [...] dans la figure du Dieu fait homme, un potentiel de sécurisations humaines que sa tâche la plus noble eût été d'épuiser [...] » (LN, 201 ; tr. 198). L'analyse des formations mythiques va en apporter la confirmation, mais soulignons dès maintenant que la pensée selon laquelle Dieu se détourne du sort des hommes n'a pas, dans d'autres conditions, à susciter de traumatisme profond : en témoignent suffisamment l'autarcie du premier moteur et l'indifférence des dieux d'Épicure retirés dans les espaces intermondains, sans contact avec les hommes dont il n'ont cure. En développant pareille doctrine qui met entre parenthèses toute source potentielle de trouble, Épicure visait même à reconforter l'ataraxie du sage. De

¹ Dans son analyse du récit mythique d'Anselme, Blumenberg relève cette autre cause ayant contribué à l'autodestruction de la pensée médiévale : sa tendance à avancer sans crainte dans le plein développement systématique du dogme, tout en devant composer avec des contraintes de départ : « Pourtant, ce qui devait mener le système médiéval à sa ruine se laisse déjà saisir ici aux débuts de la formation scolastique : la promptitude à céder sans inhibition au besoin de poser plus de questions et de se croire capable de plus de réponses, qu'il n'était seulement possible d'entr'apercevoir dans les actes fondateurs du christianisme » (AM, 277-278).

même, *Arbeit am Mythos* expliquera que, dans le polythéisme antique, les hommes, œuvre méprisée d'une race titanique disparue de la surface du monde, pouvaient s'estimer heureux de ne pas attirer sur eux l'attention des habitants de l'Olympe. Mais on voit ici comment la subordination de l'incarnation aux fins de la *gloria Dei* peut induire un traumatisme profond, quasi gnostique : « le fil conducteur de l'idée de la création pour la compréhension de soi de l'homme se déchire, parce que la vieille contradiction, reconnue tout d'abord par Marcion, entre doctrine de la création et christologie conduit désormais à une théocentrique parfaite »¹.

On touche donc à un point hautement sensible du système chrétien, qui se trouve mis à mal par des tensions doctrinales issues en définitive de décisions fondamentales remontant à la nécessité de juguler la crise historique du gnosticisme. Avant de continuer notre examen du système médiéval, il vaut la peine de reproduire en entier deux passages de la *Légitimité des Temps modernes*, où Blumenberg, au milieu d'expositions longues et parfois sinueuses, tire un bilan dans des termes on ne peut plus clairs. Nous avons assez vu en quoi la bonté et la solidité de la création, l'existence même du monde et la présence de l'homme en lui, tendaient, sous les assauts du volontarisme, à apparaître dans une lumière rappelant fatalement l'œuvre du démiurge gnostique :

La faiblesse dans la logique de cette conséquence [Blumenberg vient de donner un exemple de l'influence de la cosmothéologie aristotélicienne sur Duns Scot] fut qu'elle dissimula dans le *propter se ipsum*, en tant que principe du zèle théologique soi-disant parvenu au but, la contradiction par rapport au *propter nos homines* sous l'obligation dogmatique duquel se trouvait le système de l'époque. Le fil directeur de l'idée de Création pour la compréhension de soi de l'homme était rompu ; la contradiction fondamentale entre Création et Salut, découverte tout d'abord par Marcion et " résolue " dans le radicalisme gnostique du dualisme, était réapparue mais elle n'était plus reconnue en tant que telle dès lors qu'on la poussait à l'absurde du questionnement rationnel (LN, 200, tr. 197).

¹ BLUMENBERG, « Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche », in Helmut KUHN et Franz WIEDMANN (dir.), *Das Problem der Ordnung (VI. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Munich, 1960), Meisenheim am Glan, Hain, 1962, p. 48.

La crise historique survenue après la retombée des attentes eschatologiques aiguës des premières communautés chrétiennes avait amené au premier plan un conflit interne au christianisme, exploité avec une logique irrécusable par l'hérésie gnostique. De la même façon, des aspects essentiels de la doctrine chrétienne se trouvent mis en évidence par l'échec historique de la théologie médiévale, dans sa tentative de restaurer le monde dans sa dignité de cosmos en fondant ensemble des sources bibliques et antiques. Selon Blumenberg, le Moyen Âge s'est trouvé écartelé entre le besoin de rationalité et l'exigence de transcendance, la nécessité de parer à la menace gnostique sous-jacente et la volonté de pousser à son terme la solution trouvée dans la souveraineté absolue de Dieu :

L'autodissolution du Moyen Âge en crise peut être rapportée aux relations systématiques à l'intérieur du triangle métaphysique : homme, Dieu, monde. L'ambivalence de la théologie chrétienne en est le présupposé. D'une part, son thème est *anthropocentrique* : le souci du salut du Dieu biblique dans l'histoire et par-delà son néant eschatologique, transformé à l'aide de la *pronoia* stoïque en une conception du gouvernement du monde et de la coordination de la nature, de l'histoire et de l'homme, pleinement dépliée dans le système scolastique de la rationalité pure. D'autre part, il est *théocentrique* : la dissolution de la rationalité pure par l'excès de transcendance, de souveraineté, par l'obscurité et le caractère redoutable de son Dieu. Le premier motif est ce qui donne sa cohérence au triangle métaphysique de la théologie, de l'anthropologie et de la cosmologie, le second est ce qui le met en pièces. Le fait que le second motif ait pu s'imposer révèle simultanément l'insuffisance de la consistance systématique de l'édifice constitué à partir du premier, son hétérogénéité trop superficiellement aplanie (LN, 599, tr. 547).

Avant de suivre les explications de Blumenberg pour montrer comment la crise naissante allait finir par éclater dans le nominalisme, il peut être intéressant – en préambule aussi à notre examen des Temps modernes et de leur projet de maîtrise technique – de jeter un regard sur le statut des œuvres d'origine humaine au sein de l'univers médiéval. La question prend toute son importance par rapport à la problématique dégagée par Löwith, qui supposait que la contingence d'un monde créé fournissait un terrain plus propice à l'intervention technique de l'homme qu'un cosmos éternel et pleinement accompli en lui-même. Pour Blumenberg, les choses se présentent autrement. Chez Löwith, l'introduction d'un dieu créateur réduisait à

néant l'ordre autonome de la *phusis*, faisant apparaître la structure prédonnée du monde comme arbitraire. Blumenberg soulignera au contraire que nous avons affaire ici à un cosmos « volontarisé » : tout s'accomplit conformément à un ordre imposé d'avance, portant qui plus est la sanction d'une volonté divine. Le Moyen Âge mettra du temps à penser jusqu'au bout la contingence du créé, et lorsqu'il le fera, cela n'aura pas pour effet de préparer un passage en douceur à la technique moderne, mais de pousser à la rupture en précipitant l'homme dans une angoisse profonde.

Le texte décisif à cet égard est la célèbre étude de 1957 sur la « préhistoire de l'idée de l'homme créateur »¹. Elle a pour enjeu immédiat de comprendre comment cet attribut – la capacité de production originaire de l'homme, son aptitude à engendrer de nouvelles possibilités qui tranchent sur la nature – en est venu à constituer un trait décisif de l'identité des Modernes. Et bien sûr de comprendre comment une telle chose est devenue tout d'abord pensable. Car avant cela, il n'y avait pas à proprement parler de sphère culturelle d'œuvres authentiquement humaines : la *technê* était conçue comme imitation de la nature au sens large. Cette définition comprend aussi bien l'imitation de modèles déjà existants que la reprise mimétique de la façon de faire propre à la nature : dans ses créations, l'homme ne fait qu'accompagner un processus qui a son principe en dehors de lui ; il contribue à réaliser l'entéléchie des choses. Nous sommes loin encore de la conscience orgueilleuse du laïque exhibant son œuvre technique dans le *De mente* de Nicolas de Cues – l'humilité de l'exemple ne devant pas masquer, bien au contraire, la grandeur de la réalisation, fondée dans une originalité humaine absolue : une cuillère sculptée en bois, qui n'était préfigurée par aucun modèle naturel.

¹ BLUMENBERG, « "Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen » (1957), repris dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 55-103. Cf. aussi, sur Nicolas de Cues et les créations humaines, LN, 614sq.

Pendant longtemps, la pensée médiévale n'allait pas mettre en cause ce modèle mimétique. Blumenberg fait ainsi remarquer que, dans son recours à la pensée antique, elle aurait pourtant pu s'inspirer, pour penser la création *ex nihilo*, du livre X de la *République*, où Platon met en scène un dieu qui fonde véritablement les essences – alors que, comme on sait, c'est plutôt le *Timée* qui s'est imposé comme source cosmologique fondatrice, bien que le démiurge n'y fasse que porter les Idées à l'être. En tant qu'ordre idéal, les Idées renferment d'ailleurs elles-mêmes l'exigence de leur réalisation. Le possible et le réel coïncident. Dans le cadre de sa démonstration, il importe à Blumenberg de montrer que même Augustin rapporte la toute-puissance de Dieu à la simple existence du monde plutôt qu'à sa composition : le modèle idéal est maintenu, quoique intériorisé ; l'ordre intelligible se trouve déplacé dans l'esprit divin. La persistance de ce modèle à l'intérieur du cosmos volontarisé a des conséquences surprenantes. Si la nature est conçue comme l'expression de la volonté divine, il est interdit d'y porter atteinte. On s'attaquera aux productions culturelles superflues, on blâmera le luxe. Citons à titre d'exemple la savoureuse polémique de Tertullien contre la teinture des vêtements : si Dieu avait souhaité que l'homme eût des habillements de couleur, argumente-t-il, il aurait fait des moutons de couleur pourpre ou bleu acier (1957c, 75). Mais justement, cette condamnation fait apparaître une zone d'impensé : qu'est-ce que c'est que cela qui n'a pas été voulu ni créé par Dieu, mais qui pourtant est ?

À partir du XI^e siècle, c'est la création tout entière qui sera frappée de facticité. Mais avec la notion d'une *potentia absoluta*, il naîtra un monde de possibilités véritablement infinies, imprévisibles, pas forcément bornées par la *potentia ordinata* de Dieu : monde au plus haut point alarmant, où l'homme ne trouve d'autre recours, pour affronter cet horizon illimité de possibles qui lui retire tout appui cosmique, que dans ses propres initiatives. Cela nous ramène à la question de la maximalisation nominaliste de la puissance divine et à la rupture qu'elle a entraînée. Mais soulignons qu'aux yeux de Blumenberg, c'est justement afin

de s'assurer du bien-fondé de cette rupture que l'homme moderne investira ses énergies libérées dans cette activité emblématique qu'est la création d'œuvres humaines. Afin d'obtenir la confirmation de cette nouvelle image de soi-même, il voudra montrer qu'il peut revendiquer une puissance créatrice. C'est la théologie qui a conféré à cette qualité la dignité d'un attribut divin. Cette aura lui manquait par exemple chez les Sophistes, où l'on trouvait certes une philosophie de la *thesis* comme position originaire des formes de vie humaines (État, langage, mœurs), mais plutôt pensée en rapport avec l'équipement insuffisant de l'homme, laissé en plan par la nature. Observons pour finir que la perspective adoptée dans ce texte de Blumenberg, qui ne considère pas simplement la transformation technique de la nature mais plus généralement toute l'activité poïétique de l'homme, annonce déjà une stratégie importante de l'anthropologie à venir : faire apparaître la technique moderne comme une variante historique spécifique du rapport culturel ou « rhétorique » de l'homme au réel.

Nous arrivons maintenant à l'étape décisive au cours de laquelle les Temps modernes se sont imposés comme « deuxième dépassement de la Gnose ». Notre exposé s'en tiendra ici à quelques points essentiels, car nous aurons à interroger plus loin en détail le point critique où s'opère, selon Blumenberg, le « basculement de la maximalisation de la théologie en sa minimalisation » (KoW, 34). Cela impliquera de comprendre en quel sens la « disparition de l'ordre » proclamée au sein même du nominalisme avait pour corrélat humainement nécessaire l'« auto-affirmation » de la raison humaine¹. Pour l'instant, il suffira de montrer en quelques pages comment la crise se précipite et se dénoue : 1) le conflit entre besoin de rationalité théorique et impératif de soumission à la volonté divine, que nous avons retracé jusque dans l'aristotélisme médiéval, se poursuit au point d'entraîner la dissolution du système scolastique de l'intérieur ; 2) l'exacerbation nominaliste de la puissance divine

¹ Cf. le titre de l'importante étude préparatoire, citée plus haut, dont la *Légitimité* reprendra de longs passages : BLUMENBERG, « Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche » (1960).

exigera que l'on se rabatte, pour continuer à penser le monde, sur un domaine immanent de rationalité humaine ; 3) on se tient déjà sur le seuil où la situation risque de devenir critique et de raviver la problématique dualiste de la gnose, mais de manière cette fois à induire une solution inédite : l'auto-affirmation de la raison humaine, dans son renoncement à la vérité divine de la création en faveur de visées résolument pratiques ; 4) par contraste, on considèrera pour finir une voie parallèle qui n'a pas été empruntée par la modernité triomphante, incarnée par ce faux Moderne que représente, aux yeux de Blumenberg, Nicolas de Cues.

Avant de traiter successivement de ces quatre points, rappelons qu'aucune dialectique inévitable ne mène d'Augustin au nominalisme, même si, en tant que théologien du péché originel et de la prédestination, le dernier Augustin constituera la source d'inspiration la plus importante du Moyen Âge tardif (LN, 148). Nulle fatalité historique n'est donc à l'œuvre ici, mais au vu du grave déséquilibre qui affectait la solution adoptée pour détourner la menace gnostique, osons dire que ce dernier épisode présentera un air de déjà-vu. Pour Blumenberg, le conflit finira par apparaître si profondément enraciné dans le christianisme qu'il voudra montrer dans sa philosophie du mythe que c'est le propre du « dogme » monothéiste que de tendre de toute nécessité vers l'affirmation inconditionnelle de la toute-puissance divine, au détriment de la capacité humaine de s'orienter dans le monde.

En définitive, le christianisme médiéval, loin de sauver le cosmos, finira par le détruire tout à fait. Il faut souligner d'abord la manière dont l'exploration systématique des possibilités de la volonté souveraine de Dieu ne conduit pas simplement à miner l'anthropotropisme chrétien, mais se retourne également contre la cohérence de l'édifice doctrinal lui-même. C'est ainsi que le « nominalisme peut être caractérisé comme le système des ruptures du système (*System der Systemdurchbrechungen*) », car « la puissance qui occupe l'intérêt spéculatif n'est pas celle qui a su créer le monde mais celle qui sait créer autre

chose que ce monde-ci » (LN, 215, tr. 212). Blumenberg soulignera ailleurs que le système dogmatique, par sa volonté de cohérence et d'explicitation, a naturellement tendance à fabriquer des hérésies, à s'empêtrer dans des contradictions. Ici, l'affirmation de la volonté absolue de Dieu engendre une illimitation fantastique qui libère l'imagination spéculative, en même temps qu'elle entraîne ce que Blumenberg nomme souvent l'« autocatalyse » du système. On s'émancipe du cosmos prédonné en se livrant à des expériences de pensée fondées sur l'omnipotence divine. Mais le risque ici, pour l'historien de la philosophie, est que cette « *Omnipotenzvariation* » induise en erreur quant au véritable sens de la thèse suivant laquelle les Temps modernes se trouvent déjà ici en germe. Blumenberg reprend une distinction terminologique d'Anneliese Meier entre ce qui, des idées modernes, est véritablement « anticipé » (*vorweggenommen*), et ce qui est simplement de l'ordre d'une « préparation » (*Vorbereitung*) (1962e, 85). En effet, la grande liberté avec laquelle la pensée médiévale parcourt ces variations imaginaires entraîne un certain nombre de « recoupements fortuits » (*Zufallstreffer*) avec des concepts modernes, dont on peut croire trouver ici l'anticipation, alors que la pensée médiévale se trouve aux prises avec de tout autres problématiques et tente même, en faisant varier des points de détail, de maintenir son système en place. C'est plutôt l'autocatalyse du système qui prépare la modernité par la destruction de thèses traditionnelles qui pourraient autrement faire obstacle. Le décret de l'évêque de Paris de 1277, condamnant 219 propositions appartenant pour la plupart à l'aristotélisme orthodoxe, franchit à cet égard une ligne critique. C'est « le cas étonnant, pour la postérité tardive, d'une licence globale accordée exclusivement sous la forme d'une interdiction » (GKW, 194) : affirmées sans restriction, les thèses aristotéliennes imposeraient des bornes au pouvoir illimité de Dieu. Dans sa philosophie du mythe, Blumenberg mettra en évidence le besoin humain de significativité qui pousse à chercher des événements ponctuels cristallisant de manière emblématique des évolutions historiques insaisissables ; avec le scepticisme qui

s'impose donc en pareil cas, il peut quand même affirmer à bon droit que « ce document désigne exactement l'instant auquel le primat de l'intérêt pour la rationalité de la création et de son intelligibilité humaine se change en une fascination spéculative pour le prédicat théologique de la puissance et de la liberté absolues » (LN, 179, tr. 176).

Poussée jusqu'au bout, cette volonté antisystématique impose à l'exercice de la raison des conditions très particulières que nous aurons à étudier de plus près. La conséquence toutefois est claire : mesurées à l'aune d'une *potentia absoluta*, les variations imaginatives ne peuvent qu'échapper au pouvoir de la raison humaine de penser le monde, d'où la nécessité, à l'intérieur même de la pensée médiévale, de trouver des moyens d'autoconservation. La volontarisation de la création inaugurée par Augustin trouve son point d'aboutissement lorsque « l'homme ne comprend plus le langage du monologue de la création » (KoW, 76). La position du nominalisme dans la querelle des universaux et le fameux rasoir d'Ockham doivent être compris dans ce contexte : l'individualisation radicale des étants est la rançon de la puissance absolue de Dieu, qui ne s'impose aucun cadre eidétique prédonné. À l'abondance immaîtrisable du donné, il faut opposer une économie de la pensée humaine. Blumenberg souligne également l'importance du problème des énoncés et des conclusions hypothétiques dans la logique nominaliste : la philosophie de la nature peut s'en tenir à la simple *possibilité* de ses résultats. Manière pour la pensée médiévale de travailler à l'abri de l'hypothèque d'une illimitation théologique démesurée : ce début d'autonomisation de la raison fait comprendre « comment une époque de “ théologie maximale ” *pouvait* basculer en une époque de “ théologie minimale ” », même s'il reste à expliquer de quelle manière « ce processus, structurellement possible et à portée de la main, a historiquement reçu sa motivation et sa mise en œuvre » (1962e, 108).

Pour bien saisir le basculement à venir, il faut prendre les affirmations de Blumenberg à la lettre : c'est en tant que résurgence du schéma gnostique que la « disparition de l'ordre »

culminant avec le nominalisme appelle la réponse de l'auto-affirmation de la raison humaine. On verra que cette interprétation de la rupture moderne éclaire d'un nouveau regard le sens même du projet technique de maîtriser la nature. « La gnose non dépassée mais seulement transposée revient sous la figure du Dieu caché et de sa souveraineté absolue incompréhensible » (LN, 149, tr. modifiée, 146). En quel sens ? Pour Ockham, Dieu maintient sa *potentia absoluta* dans les limites de sa *potentia ordinata* : cela signifie que l'ordre choisi souverainement ne sera pas bouleversé. Mais cet ordre du monde nous est inconnu et la restriction ne vaut que relativement au salut de l'homme. « Cela n'est certes pas un dualisme métaphysique de type gnostique mais son équivalent pratique *ad hominem* » (LN, 171, tr. 168). L'illimitation maintenue du Dieu créateur entraîne un divorce d'avec le Dieu de la grâce. « La philosophie acquit son autonomie précisément par le renouvellement de la présupposition " gnostique " selon laquelle le Dieu omnipotent et le Dieu de salut, le Dieu caché et le Dieu révélé, n'étaient plus compréhensibles pour la raison dans leur identité et, partant, n'étaient plus rapportables l'un à l'autre du point de vue de l'intérêt de l'homme dans le monde (*vom Weltinteresse des Menschen her*) » (LN, 194-195, tr. modifiée, 192).

L'habitant de ce monde se trouve pris dans un dilemme : la création est inconnaissable puisqu'elle se tient sous le signe d'une infinité proprement indécidable de réalisations possibles, sans que l'on puisse compter sur la bienveillance du choix finalement retenu. L'irrationalité de la création, suspendue tout entière à la volonté de Dieu, doit pousser l'homme à la soumission, mais ce n'est pas là une condition suffisante du salut. D'ailleurs, dans ce monde devenu pourtant profondément menaçant, la sortie vers la transcendance a perdu sa résonance humaine, puisque la doctrine de la prédestination fait dépendre cette issue d'une grâce sélective : il ne suffit pas, comme dans le gnosticisme, de prendre connaissance d'un mythe fondamental sur les origines de l'homme. D'autre part, pour se maintenir au sein d'un tel monde, on ne peut pas emprunter la solution de l'ataraxie hellénistique, de la

neutralisation par la pensée de cet horizon illimité qui assiège l'esprit. Ainsi que nous le verrons, Blumenberg accorde une signification humaine profonde à la solution d'Épicure, mais elle n'est pas praticable ici, car elle suppose que l'on puisse exhaustivement passer en revue, pour les dépotentialiser, les menaces naturelles qui pourraient surgir. Cela suppose en définitive un reste de téléologie qui limite les possibles, et c'est ce qui fait précisément défaut ici.

Dans ce contexte, le constructivisme de la science moderne offre une stratégie bienvenue. La matérialisation de la nature, sa mathématisation, ne supposent pas un univers soumis, malléable et transparent, mais au contraire inconnaissable et potentiellement menaçant. Dans un monde dont on ne peut pas adéquatement relever les possibles et au sein duquel on ne peut pas se contenter d'explications vraisemblables, on peut esquisser soi-même, en toute autonomie, des hypothèses théoriques qui auront l'effectivité pratique comme critère, moins de vérité que de réussite ; car seul compte pour l'homme d'être en mesure d'affronter les défis pratiques qui pourraient se présenter. « L'homme ne rivalise pas avec la *potentia infinita*, qui a réalisé dans la nature l'une de ses possibilités, qui sont en nombre infini – et certes une possibilité que nous ne pouvons pas identifier –, mais il accepte sa finitude, en se restreignant à la possibilité qu'il peut construire dans chaque cas. Le trait positiviste fondamental qui ressort de manière toujours plus marquée dans l'histoire de la science moderne appartient déjà au syndrome originel de l'auto-affirmation » (1962a, 54). Nous aurons des exemples de cela en considérant l'interprétation blumenbergienne de l'œuvre de Descartes. Mais on voit déjà en quoi, par un échange tout à fait logique car il y avait déjà équivalence du point de vue humain, le mécanisme moderne peut remplacer la *volonté* divine par la *matière* (LN, 167).

Ce n'est pas simplement que l'effacement du cosmos antique et chrétien oblige l'homme à ériger son propre ordre autonome. L'exacerbation du volontarisme n'a pas

simplement fait place nette, mais le monde s'est transformé sous son influence en lieu de tous les dangers. C'est le défi très précis, historiquement inédit, auquel étaient confrontés les prémodernes : l'« absolutisme théologique » de la *potentia absoluta*. Même s'il semble que Blumenberg n'ait jamais présenté le résultat ainsi, on pourrait dire que la solution de la modernité consiste à intégrer la Gnose, à la surmonter en assimilant son acosmisme. Lorsque le degré de cosmicité baisse tendanciellement à zéro, le monde, radicalement privé de toute téléologie anthropocentrique, apparaît sous les traits de l'« absolutisme de la réalité » (*Absolutismus der Wirklichkeit*). Il faudra faire apparaître la portée anthropologique fondamentale de cet acosmisme. Nous y reviendrons, mais il a parfois été fait à Blumenberg le reproche d'être lui-même « gnostique », car il présente, comme nous le verrons en détail, la réalité extrahumaine sous des apparences absolutistes, quasi diaboliques. À cela on peut déjà répondre que le monde est sans doute dépourvu d'ordre et partant menaçant, mais que la solution moderne n'est pas de nature gnostique, ni potentiellement gnostique. On peut en dire autant de l'anthropologie de Blumenberg. Car s'il y a bien *acosmisme*, on ne peut pas parler ici d'*anticosmisme*, au sens où l'ordre diabolique de l'ici-bas, au sein d'un univers *dualiste*, ferait contraste avec une vérité transcendante : l'important ici n'est pas de prendre conscience de ses origines « pneumatiques », qui promettaient un salut dans l'au-delà. Les Temps modernes tentent de s'accommoder autrement de l'*Ordnungsschwund*, et répondent en ce sens à un mouvement historique de fond : l'ébranlement du cosmos antique. Problème ancien qui se pose à nouveau dans des termes inédits – lesquels suggèrent, voire nécessitent, la nouvelle réponse epochale.

Ce n'est pas le christianisme qui a mis fin à l'idéal de la *theoria*, comme le voulait Löwith (Blumenberg en voit la perpétuation dans la *visio beatifica*), mais la science moderne dans sa rupture avec la pensée médiévale. Nous traiterons plus loin de l'interprétation blumenbergienne de la technique, mais on constate déjà, en comparant les deux auteurs,

combien le sens même du constructivisme moderne peut différer : Löwith y voyait une tentative de lire la vérité divine exprimée dans la création et ensuite, par des glissements de sens successifs, d'autoproduire la vérité humaine dans un monde déjà déréalisé par le christianisme. Dans ce projet démiurgique, l'homme postchrétien reprenait les attributs de son créateur. Chez Blumenberg, nous avons au contraire un monde devenu opaque et menaçant, et qui provoque, par une extrême nécessité existentielle, un projet épistémologiquement modeste quoique ambitieux du point de vue pratique ; et cette nouvelle science, qui achève le processus d'immanetisation de la pensée entamée par les nominalistes, dépend méthodologiquement de la mise entre parenthèses de toute référence au divin.

C'est d'ailleurs à la lumière de cette divergence sur la filiation théologique du constructivisme moderne qu'apparaît l'intérêt stratégique de l'interprétation blumenbergienne de Nicolas de Cues. Alors que l'histoire de la pensée au XX^e siècle a souvent vu en lui l'un des précurseurs médiévaux des Temps modernes, Blumenberg le place résolument de l'autre côté du « seuil d'époque » séparant Moyen Âge et modernité – si bien que, dans la quatrième partie de la *Légitimité*, analyse contrastée de deux positions philosophiques avant et après le tournant copernicien, le Cusain incarnera une pensée qui reste irrémédiablement médiévale face à son vis-à-vis moderne, Giordano Bruno. La pensée de Nicolas de Cues nous intéresse ici justement parce qu'il présente la puissance créatrice de l'esprit humain comme une conséquence de la conception théologique de l'homme, *quasi alius deus*. Mais pour Blumenberg, c'est une tentative « conservatrice sans être restauratrice » (LN, 560, tr. 548), dont les ressorts se laissent saisir à partir de la crise annoncée. Le Cusain tente de résorber la béance qui s'est ouverte entre les deux motifs anthropocentrique et théocentrique du christianisme : la solution se trouve dans « la conservation, voire même l'accroissement du moment de la transcendance divine, mais en même temps [dans] le fait de rapprocher tant l'homme que le cosmos des qualités de cette transcendance » (LN, 559 ; tr. modifiée, 547-

548). En s'inspirant de la nouvelle théorie nominaliste du concept, on en fera non pas la solution de fortune d'une raison débordée, mais le témoignage de la dignité métaphysique de l'homme. Il faut donc rapporter le fonctionnement de l'esprit humain, qui ne reçoit pas passivement ses objets mais connaît de manière active, à la similitude de l'homme avec son créateur. De même, la « docte ignorance » n'exprime pas la résignation d'une raison humiliée, mais offre un procédé pour s'approcher de la transcendance, pour en faire l'expérience comme de l'extrême limite de la pensée. Mais pour Blumenberg, tout cela n'est qu'une tentative de récupérer le mouvement déjà en cours : « il cherche, en une heure tardive, à faire procéder la souveraineté (*Selbstmächtigkeit*) de l'homme qui s'annonce, du fondement d'une habilitation (*Ermächtigung*), afin de la lier ainsi à un acte originaire d'absolution » (LN, 631, tr. modifiée, 616). Nicolas de Cues « agit comme s'il savait qu'en cas d'échec de cette tentative l'accroissement humain ne se fera pas *avec* la théologie mais *contre* elle. Il n'avait évidemment pas pu prévoir, en utilisant ce concept, que la formule du *quasi alius deus* pourrait aussi être isolée et utilisée comme métaphore de l'autarcie de l'existence humaine [...] » (LN, 612, tr. 598). L'appui simplement métaphorique que les formulations cusaniennes pourront plus tard fournir à la modernité ne doit pas cacher l'absence d'une filiation réelle : la tentative du Cusain est un échec (1957c, 62 ; 1962e, 131).

Ainsi, la modernité n'est pas une décosmisation conquérante, mais plutôt la meilleure façon de se faire à cette nouvelle donne, de résoudre un conflit remontant au moins au christianisme des origines. Si la conjoncture historique du nominalisme a livré les données du problème, la grandeur des Modernes est d'avoir été en mesure de formuler une réponse à la hauteur de l'enjeu. Ce faisant, ils nous ont introduits dans un monde où l'homme porte la responsabilité pour l'état du monde non pas en tant qu'héritier du péché originel, mais pour autant qu'il est en mesure de le transformer pour le mieux (LN, 150). Péché originel, création, salut d'une part ; science, technique, méliorisme optimiste de l'autre : les éléments historiques

mobilisés par la reconstruction de Blumenberg sont loin de surprendre. Mais ainsi que Rorty le soulignait, c'est déjà fournir, au rebours de Heidegger, un récit plus positif de la naissance de la nouvelle époque. Récit qui, sur fond d'augustinisme aggravé, démoniaque même, fait de nouveau apparaître l'option moderne comme désirable, même aux blasés du progrès technique. Mais alors que nous n'avons fait jusqu'ici que reconstituer les données historiques du problème et fournir un début d'interprétation, il reste maintenant à considérer la *légitimation* proprement dite des Temps modernes.

4. LE MODÈLE DIALOGIQUE : LES TEMPS MODERNES COMME RÉINVESTISSEMENT LÉGITIME

Au terme d'une première lecture de la *Légitimité des Temps modernes*, le lecteur risque fort de faire une expérience déconcertante, mais qui rappelle l'étude de certains ouvrages parmi les plus considérables de l'histoire de la pensée : débordé par la densité des analyses et la richesse des points de vue, on se voit tout d'abord bien en peine de rendre compte adéquatement de l'intitulé du livre, de ramener de manière univoque l'ensemble des directions empruntées au cours d'un long périple au projet annoncé au départ. Le titre de Blumenberg désigne-t-il simplement un mot d'ordre, le ton apologétique de l'ouvrage, de sorte qu'on aurait aussi bien pu parler d'une « défense et illustration » de la modernité ? En rappelant leurs motivations historiques authentiques et pressantes, Blumenberg a certes dressé un portrait avantageux des Temps modernes, propre à faire reprendre conscience à des héritiers tardifs et blasés de la valeur des conquêtes ainsi entreprises. Mais prétend-il procéder à une (re)légitimation philosophique en bonne et due forme ? C'est incontestable, encore que la portée de la chose ne soit pas facile à indiquer. Car à l'interprétation historique déjà résumée s'ajoutent maintenant une problématique (et une tentative de réponse) fort originales. Pourquoi faudrait-il légitimer (plutôt par exemple que fonder) la modernité ? Est-ce simplement en réponse au théorème de la sécularisation considérée comme « catégorie de l'illégitimité historique » ? On s'aperçoit rapidement que le projet va plus loin, ce qui implique de définir ses visées et sa méthode. Il faudra se demander à terme si la tentative de Blumenberg réussit d'après ses propres critères et encore si le problème qu'il formule est à la hauteur des enjeux entourant l'existence des Modernes.

Bien qu'elle soit fort complexe et ne semble s'inspirer d'aucun précédent historique, la stratégie de légitimation employée par Blumenberg n'est jamais clairement mise en valeur et nous verrons même que les passages les plus importants pour ce problème se trouvent en

ordre dispersé, le plus souvent sous forme de remarques incidentes. Voilà pourquoi un bon point de départ, pour commencer à formuler les enjeux, consiste à étudier un ensemble de tentatives, chez les commentateurs de Blumenberg, pour dégager le modèle de légitimation mis en œuvre. Si nous aurons à rejeter cette interprétation générale, elle mérite un examen approfondi car elle est suffisamment développée pour faire apparaître les pistes qu'il faudra suivre et les éléments dont il faudra tenir compte. Malgré leurs divergences, qui seront pour nous une source d'enseignement, les lectures que nous allons considérer se laissent en gros ramener à la même idée. On a bien aperçu que Blumenberg proposait une légitimation *historique* de la modernité, qu'il cherchait à fournir des « arguments historiques » en faveur de la raison moderne (LN, 110, tr. 109 qui parle aussi d'une « justification “ historique ” » [« *historische* » *Rechtfertigung*]). Ce qui implique que l'enquête de Blumenberg sur la genèse des Temps modernes va jouer ici un rôle-clef, et même *exclusif* : autrement dit, la légitimation devra s'opérer sans recours à un critère suprahistorique. Robert B. Pippin a ainsi parlé de la « présentation historique complètement immanente d'un unique changement décisif (*a completely internal narrative of one decisive change*) », dans un « contexte “ dialogique ” beaucoup plus limité qu'on ne le croit généralement »¹. Les critères mêmes de la légitimation devront émerger de l'histoire. Mais ainsi que la formule de Pippin le souligne, cette légitimation, étroitement localisée, se rapporte exclusivement à la période charnière entre le Moyen Âge et la modernité. On se gardera donc de tout rapprochement avec l'idée hégélienne d'une autoréalisation de la raison qui, en se déployant dans l'histoire, se fournirait à elle-même les critères suivant lesquels elle se dépasse et se transcende. Si l'on suit les tenants de cette lecture de la *Légitimité*, la tentative de Blumenberg serait plutôt de nature « dialogique », puisqu'elle s'appuyerait sur l'idée d'un échange entre deux époques. Ou encore, puisque cette interprétation met au premier plan le concept proprement blumenbergien

¹ Robert PIPPIN, *op. cit.*, p. 267 et 271.

d'*Umbesetzung*, on parlera ici, pour la désigner, de la modernité considérée comme *réinvestissement légitime* de positions abandonnées par le Moyen Âge en crise.

Considérons en premier lieu le compte rendu enthousiaste avec lequel Richard Rorty avait accueilli la publication en anglais de la *Légitimité* au début des années 1980. C'est un moment déterminant dans la réception initiale de Blumenberg dans le monde anglophone, au cours de laquelle, dans le sillage de la traduction, coup sur coup, de ses principales œuvres, il a eu droit à des recensions sous des plumes aussi connues qu'Alasdair MacIntyre et Peter Winch (même si l'intérêt ainsi manifesté ne s'est pas considérablement amplifié depuis lors). En dépit de sa brièveté, la présentation de Rorty réussit brillamment à réunir les différents fils de l'ouvrage afin de caractériser la tentative de Blumenberg, pour laquelle il éprouve une sympathie manifeste. Sa lecture aussi attentive de la *Légitimité* s'explique par le fait qu'il y voit une inspiration semblable à la sienne, ce qui, on le verra, n'est pas sans induire des déformations importantes.

Avec l'entrain stylistique propre au genre, Rorty invite les lecteurs de la *London Review of Books* à acclamer le « champion » des « intellectuels progressistes », ceux qui veulent tourner le dos aux grands récits de l'évolution de l'humanité, sans non plus se reconnaître dans la condamnation nietzschéo-heideggérienne de la modernité. Tout en évitant de retomber dans les travers d'une métaphysique totalisante de l'histoire, Blumenberg permettrait de réhabiliter le progrès indéfini de la méthode scientifique et sa perspective mélioriste comme horizon indépassable des Modernes. Au grand dam des contempteurs de la modernité, il faut donc reconnaître que « notre raison d'être se trouve dans notre contribution à une tâche infinie », ce qui signifie en même temps « l'abandon d'un contexte pour la vie humaine qui dépasserait l'activité de nos contemporains, ainsi que l'abandon d'un objet d'espoir plus déterminé que les fortunes inconnues de nos descendants »¹.

¹ Richard RORTY, *op. cit.*, p. 3 et 5.

Ce que nous apprennent l'autocatalyse du système médiéval et ses suites, c'est que l'auto-affirmation moderne, « encore une tentative désespérée de l'espèce humaine pour se donner une raison d'être », constitue tout simplement la meilleure façon qu'on ait trouvée jusqu'ici pour conférer un sens à notre existence, après l'échec des formations historiques de l'Antiquité et du Moyen Âge. Avant de la formuler, il a fallu certes attendre que le christianisme médiéval développe ses possibilités jusqu'au bout, en se soldant par un échec retentissant ; car il faut avoir des raisons impérieuses pour édifier une nouvelle vision du monde. Depuis, on a marqué un progrès par rapport aux tentatives historiques précédentes, mais qui ne prétend pas réaliser le *telos* de l'homme. C'est la supériorité relative d'une forme de vie qui s'est laissée instruire par les possibilités historiques contradictoires du passé. C'est ainsi que Rorty interprète l'expression, capitale pour nous, de « raison suffisante » (*zureichenden Vernunft, sufficient rationality*)¹ : c'est la « rationalité comprise comme choix pragmatique entre les outils disponibles, sans recours à des normes préexistantes pour nos préférences ». Cette définition semble exclure un objectif tout à fait univoque, car pour remplir une tâche existentielle très générale, l'homme doit être prêt à envisager de nouveaux points de vue, une pluralité de formes de vie.

Il faut souligner en quoi, selon Rorty, l'interprétation de Blumenberg échappe à l'écueil de constituer un « grand récit » totalisant. D'abord, le nouveau discours que nous pouvons tenir sur nous-mêmes et sur nos origines ne prétend pas fonder la rupture moderne sur la découverte de la nature même des choses ; l'avènement des sciences de la nature et l'abandon du point de vue théologique ne viennent pas de ce qu'on aurait enfin percé à jour le réel extérieur à l'homme. Ensuite, ce récit déjà plutôt modeste doit s'imposer une mise en perspective supplémentaire : on ne se bornera donc pas à constater un progrès relatif qui tire

¹ Voici le contexte chez BLUMENBERG : « [...] le concept de raison de ce livre n'est pas celui d'un organe de salut, ni celui d'une originalité créatrice. Par analogie avec le principe de raison suffisante (*Prinzip des zureichenden Grundes*), je voudrais appeler ce concept raison suffisante (*den einer zureichenden Vernunft*) » (LN, 109, tr. 108).

les leçons de la mise à l'épreuve de formations historiques antérieures, sans postuler l'existence d'une dialectique historique marquée par l'évolution ou le déclin. Car il faut en outre prendre conscience de la contingence et de la relativité de notre point de vue sur l'histoire. On interprète les tentatives passées dans notre propre vocabulaire conceptuel, de même, dit Rorty, que l'histoire de la science est autorisée à interpréter Aristote en utilisant des problématiques relevant de la physique moderne. Avec une contingence assumée, sans mauvaise conscience mais sans non plus élever de prétentions dans l'absolu, il suffit de pouvoir nous justifier et de comprendre les efforts de nos prédécesseurs avec bienveillance.

On n'aura aucun mal à identifier les thèmes proprement rortyiens dans cette lecture de Blumenberg : une conception pragmatiste de la connaissance qui renonce à l'idéal d'acquérir des représentations exactes du monde externe, idéal dans lequel l'homme ou la philosophie doivent servir de « miroir de la nature » ; puis la reconnaissance de la contingence historique de nos descriptions de nous-mêmes, lesquelles nous aident à articuler notre propre existence, elle-même contingente, sans prétendre la dépasser¹. Cet essai de lecture n'est pas étranger à la conception que Rorty se fait plus généralement de ses alliés « progressistes » au sein de la philosophie dite continentale. Vers la fin de son compte rendu, Rorty émet la supposition suivant laquelle il s'agirait pour Blumenberg de « laisser la conscience de soi historique prendre la place de la métaphysique ». C'est sans doute vrai, mais si l'on devait déjà indiquer en quoi l'interprétation de Rorty s'éloigne de Blumenberg, on pourrait dire par un jeu de mots que l'auteur de *l'Homme spéculaire* présente finalement une image quasi inversée de la position blumenbergienne, telle que nous serons amenés à la reconstruire. Là où Rorty tend à faire preuve d'optimisme quant aux possibilités pour la raison d'identifier un progrès, même relatif, dans l'histoire de l'humanité, Blumenberg se montre sceptique ou en tout cas extrêmement réservé ; là où, au contraire, Rorty insiste sur le perspectivisme inévitable de

¹ Cf. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980 ; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

notre compréhension de l'histoire, et semble refuser la possibilité de découvrir des vérités objectives dans la nature, Blumenberg ne s'engage pas dans les paradoxes du relativisme épistémologique et promeut une conception objectivante de l'activité historique (même si, à l'instar d'un Freud, il entretient les plus grands doutes quant au « réalisme » fondamental de l'homme). C'est ainsi un contresens absolu à notre avis lorsque Rorty – comme le faisait MacIntyre dans son compte rendu de la *Légitimité*¹, mais dans l'intention de la disqualifier – retrouve chez Blumenberg une interprétation « whig » de l'histoire : on entend par ce terme la tendance historiographique propre à une révolution progressiste victorieuse – comme celle des Whigs en Angleterre –, consistant à s'autojustifier grâce à l'histoire et à légitimer le passé en tant qu'il préparerait notre présent². Mais nous verrons que c'est justement cette attitude que Blumenberg critique avec la plus grande sévérité sous le terme de « nostrocentrisme temporel (*temporale Nostrozentrik*) » (GKW, 201) : non seulement elle est moralement condamnable, mais ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner, elle entraîne une illusion d'optique. Dès lors qu'on fait du passé l'instrument de notre présent, on méconnaît l'hétérogénéité des cadres d'interrogation historiques dans lesquels s'insèrent des thèses qui ne sont identiques qu'en apparence. En attribuant à Blumenberg un « nostrocentrisme » de bon aloi, Rorty songeait peut-être à la fonction heuristique des réinvestissements, que nous étudierons plus loin : ils permettent de postuler malgré tout une certaine continuité historique, sans laquelle toute connaissance de l'histoire serait impossible.

On se permet d'anticiper ainsi sur des éléments de notre exposé car il s'agit moins de décrire déjà ici notre propre interprétation de la légitimation historique des Temps modernes que de rappeler des prises de position explicites de Blumenberg. Mais on peut souligner aussi ceci : si, face à l'héritage de la philosophie analytique, le pragmatisme de Rorty polémique

¹ Alisdair MACINTYRE, « *The Legitimacy of the Modern Age* », *American Journal of Sociology*, n° 90, 1985, p. 924-926, ici p. 926.

² Cf. Herbert BUTTERFIELD, *The Whig Interpretation of History*, Londres, G. Bell and Sons, 1951.

contre une conception de la connaissance comme *adaequatio intellectus ad rem*, Blumenberg ne pose jamais la question dans ces termes. Il justifiera certes le renoncement de la science moderne à l'idéal de la *theoria* antique au profit d'une visée exclusivement pratique, mais si relativisme il y a, on parlera plutôt d'une certaine relativité des grandes orientations culturelles de l'humanité, qui n'a pas caressé depuis toujours le rêve de devenir « maître et possesseur » de la nature.

Plus développée en même temps que plus critique, l'interprétation du modèle blumenbergien par Robert Pippin fait un usage précis du concept de réinvestissement mais conclut pour finir à un échec : « le projet de Blumenberg, devenu à juste titre célèbre, ne réussit pas »¹. Alors que Rorty rapportait le progrès tout relatif accompli par la modernité au « besoin désespéré de l'espèce humaine de se donner une raison d'être », en songeant sans doute à la profonde mise en question de l'existence de l'homme suscitée par l'absolutisme théologique, on souligne ici plus exactement que ce progrès prend la forme d'un réinvestissement de questions laissées sans réponse par l'autodestruction du Moyen Âge. Pippin donne toute son importance à l'idée selon laquelle, comme le veut Blumenberg, il n'existerait pas de canon éternel des grandes questions qui se posent depuis toujours à l'homme, et auxquelles la modernité ne ferait qu'apporter la dernière réponse en date. Il faut donc légitimer les nouvelles interrogations qui naissent avec la modernité, mais on le fera en passant tout d'abord par les anciennes questions médiévales. La modernité réinvestit des questions qui, depuis l'autocatalyse du système scolastique, étaient restées en suspens, en ce double sens qu'elle se maintenaient encore par un phénomène de rémanence et qu'elles attendaient toujours une réponse. Mais les nouvelles réponses apportées par la modernité entraînent une reformulation de la problématique, amorçant ainsi une évolution qui pousse finalement à rompre avec l'ancien cadre : « L'argument de Blumenberg fait valoir que cet

¹ Robert PIPPIN, *op. cit.*, p. 267 ; même bilan chez David INGRAM, « Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography », *History and Theory*, n° 29, 1990, p. 13.

événement épochal n'est pas une rupture *révolutionnaire* avec les présupposés de la culture prémoderne. Car c'est elle qui a engendré cette exigence et elle fournit le critère en vertu duquel cette exigence est " légitime ", est une " meilleure " solution à divers problèmes de la scolastique tardive ; il s'agit pourtant d'une rupture, on propose un nouvel ensemble de réponses – et la nouveauté est telle qu'à certains égards cette entreprise " réinvestit " de manière illégitime un cadre de présupposés que ces solutions finiront elles-mêmes par invalider »¹. Curieuse notion que celle de réinvestissement, qui indique une source de légitimité mais qui éveille du même mouvement un soupçon d'illégitimité : car la reprise innovante d'une ancienne problématique, qui lui fournit une réponse inédite, ne tarde pas à suggérer, par sa nouveauté même, l'inadéquation d'un tel jumelage. L'illégitimité du réinvestissement moderne, inadapté à l'ancien cadre qu'il détruit, permet ensuite, pour l'exprimer un peu paradoxalement, le légitime rejet de l'ancien cadre.

[...] Blumenberg ne cesse de maintenir que toute évaluation des qualités progressistes de la modernité peut seulement être effectuée grâce à une comparaison spécifique avec les options précédentes, et dans les termes des critères de *cette* tradition antérieure [...une telle légitimation] s'adresse et ne peut s'adresser qu'au monde prémoderne, et ce contexte historiquement limité implique l'acceptation *de facto* de ces derniers critères de légitimation. De surcroît, là où le programme de recherche de l'astronomie et de la physique modernes semble *effectivement* commencer à apparaître dans une discontinuité totale avec les présupposés de l'époque précédente, dont certaines anciennes questions ne sauraient plus recevoir de « réponse » parce que les nouvelles réponses à d'autres anciennes questions entraînent leur rejet (la question de la « finalité » de l'histoire, la justification de la curiosité), Blumenberg change effectivement de vitesses (*changes gears, in effect*), invoque sa théorie du réinvestissement et semble admettre que ces éléments totalement nouveaux, discontinus, ne peuvent pas recevoir le même genre de légitimation. Il semble croire

¹ PIPPIN, *op. cit.*, p. 282. Alors qu'il cherche à se démarquer de Pippin en lui attribuant une interprétation qui ressemble davantage à celle de Rorty, et qui ne prend donc pas en compte l'entière reformulation des anciens problèmes médiévaux provoquée par le réinvestissement moderne, INGRAM, *op. cit.*, p. 6sq., défend à notre sens sensiblement la même lecture. Cf. également : « The Copernican Revolution Revisited : Paradigm, Metaphor and Incommensurability in the History of Science – Blumenberg's Response to Kuhn and Davidson », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, 1993, p. 11-35 et « Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism : Blumenberg on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age », in Thomas R. FLYNN et Dalia JUDOVITZ (dir.), *Dialectic and Narrative*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 165-183 (notes p. 333-336).

que le progrès que l'on peut exhiber dans tant de domaines précis est ce qui, dans ce genre de cas, légitime le rejet d'un « cadre de questions » ainsi réinvesti (*ibid.*, p. 283).

En somme, Blumenberg nous proposerait l'idée assez paradoxale d'une légitimation *transitoire* et étroitement *localisée* dans l'histoire. Nous ferons valoir plus loin que l'objectif du modèle blumenbergien est bien de légitimer le *passage* à la modernité, mais il restera à préciser de quelle manière et dans quel dessein. Dans l'interprétation qui nous occupe ici, la nouvelle époque s'impose un périlleux exercice d'équilibrisme. Car si une telle légitimation peut sembler problématique, ce n'est pas simplement parce que, de manière peu pertinente en apparence, la modernité naissante s'évalue d'après des normes qui ne sont plus les siennes (et encore moins les nôtres), mais aussi parce que la destruction de l'ancien cadre résulte de l'acte même par lequel on s'en réclame pour se légitimer. Après s'être hissée à son niveau définitif, la modernité retire en quelque sorte l'échelle.

L'idée ne laisse pas d'être fort ingénieuse, et même si nous n'allons pas la reprendre dans notre interprétation, nous voudrions néanmoins tenter d'en défendre l'intérêt, car cette possibilité de lecture permet d'entrevoir quels peuvent être les enjeux d'une défense « localisée » de la modernité. Pippin minimise à juste titre l'importance du problème de la sécularisation chez Blumenberg, qui vise avant tout à proposer une « présentation immanente » de l'histoire menant aux Temps modernes. Mais si l'on repense à l'accusation soulevée par le théorème de la sécularisation, on peut voir en quoi une telle stratégie de légitimation peut s'avérer efficace. La plupart des commentateurs restent assez avares d'exemples en parlant des réinvestissements opérés par la modernité, mais ce flou s'explique déjà par la nature même des « positions systémiques » chez Blumenberg, qui ne prennent pas place à l'intérieur d'une véritable structure architectonique et qui ne s'identifient pas entièrement à leur formulation explicite en termes de questions et de réponses. Mais à la suite de Rorty, on peut prendre l'exemple d'un progrès technique et scientifique indéfini, d'une

amélioration volontariste du sort des hommes. On pourrait soutenir ici que la modernité bat le Moyen Âge sur son propre terrain en même temps qu'elle formule un nouveau projet. Cela signifie qu'on n'a pas affaire à une « sécularisation » de l'idée eschatologique – qu'on comprenne par cela un projet sacrilège qui cherche à réaliser sur terre par les efforts des hommes ce qui doit seulement survenir par la grâce de Dieu, ou bien un projet inutile et confus de domination du réel qui n'a d'autre raison d'être qu'une persistance confuse de l'idée eschatologique et d'autres représentations chrétiennes. Par ailleurs, conformément au refus blumenbergien d'un cadre intemporel d'interrogations humaines, ce projet n'est pas non plus la réponse tant attendue à un désir de technicité exprimé depuis toujours par l'humanité, mais imparfaitement satisfait jusqu'alors par des succédanés magiques ou des bricolages empiriques. Simplement, pour reprendre ici l'exemple de Rorty, une fois que le modèle théologique s'est épuisé, n'a plus su répondre à sa propre question quant au sens de la création et de l'existence de l'homme en elle, il était devenu légitime d'offrir une autre réponse : donner un sens à la vie sur terre par l'auto-affirmation de l'homme, qui tient son sort entre ses propres mains. Mais si se fait sentir le besoin légitime et réel d'une nouvelle réponse à une ancienne question, il est en même temps on ne peut plus évident que cette nouvelle réponse au souci de l'âme ne peut qu'avoir pour effet de défaire l'ancien modèle. Au lieu d'une progression unilinéaire et continue de l'histoire, on assiste donc à une sorte de basculement dialectique par lequel une problématique antérieure en attente reçoit une solution qui la transforme complètement. Cela signifie d'une part que le renoncement à l'ancien modèle n'est pas un refus arbitraire et destructeur¹, d'autre part que la prétention d'avoir érigé un nouveau cadre épochal au cours de cette transition est bien réelle, et ne dissimule donc pas une sécularisation. Afin de souligner en quoi un tel récit historique n'est pas si paradoxal, on

¹ Cf. LN, 161, tr. modifiée, 158 : « Le commencement des Temps modernes, qui se fondait à partir de son évidence interne, sembla briser de manière barbare un contexte historique porteur de sens et être issu d'un acte de pure autohabilitation (*Selbstermächtigung*) ».

peut songer par analogie à la biographie intellectuelle d'un individu : ayant entrepris des études de théologie, il y renonce, déçu par les réponses obtenues, avant d'entreprendre une formation en sciences pures qui semble promettre une réponse plus solide au problème des fondements de l'univers ; mais la pratique même de la science moderne finit par susciter la conviction que seules comptent la mise en évidence des légalités naturelles et l'amélioration du sort des hommes sur terre. On change de but au bout d'une tentative justifiée de mieux répondre à d'anciennes interrogations. L'analogie employée a des limites, car elle s'appuie sur les motifs psychologiques qui poussent un individu à participer à une institution scientifique déjà existante ; mais l'important est que l'ancien théologien devenu astrophysicien n'a pas brutalement occulté ou « forclos » son interrogation première, et qu'il ne poursuit pas non plus nécessairement une activité cryptothéologique¹.

Si le but d'un tel modèle consiste à légitimer les Temps modernes en éclairant leur période de gestation, afin de mettre en évidence une inspiration authentique et raisonnée, il ne semble pas qu'il doive inévitablement succomber au reproche formulé par Pippin d'entraîner une régression à l'infini – comme s'il fallait légitimer les normes médiévales invoquées par transition en remontant à leur propre naissance par réinvestissement, et ainsi de suite. En revanche, il est incontestable qu'un modèle bâti sur la notion minimaliste de « raison suffisante »² – qui signifie pour Pippin que toute évaluation de la modernité passe nécessairement par une *comparaison* avec d'autres options historiques (*op. cit.*, 284) – reste largement en deçà de la légitimation hégélienne que privilégie pour sa part Pippin : le présumé d'un projet historique commun « nous permet de recouvrer une part immense de

¹ Cf. l'anecdote que Blumenberg emprunte à Löwith : Hermann Cohen « fut présenté par Steinthal à l'hébraïste L. Zunz par les mots suivants : “ Monsieur le docteur Cohen, ancien théologien, aujourd'hui philosophe. ” La réponse de Zunz : “ Un ancien théologien est toujours un philosophe ” [...] Löwith ajoute, en pensant à Cohen, que la position peut être renversée ; mais cela n'est justement pas le cas » (LN, 35, n. 24, tr. modifiée, 35, qui omet malheureusement de rendre « *aber gerade das ist nicht der Fall* »).

² Afin d'éviter toute confusion avec le principe de raison suffisante (*Prinzip des zureichenden Grundes*), nous allons plutôt adopter la solution du traducteur américain de Blumenberg, Robert M. Wallace, et rendre désormais « *zureichende Vernunft* » par « rationalité suffisante ».

la culture du passé et de pouvoir la comprendre comme nôtre, comme quelque chose qui peut éclairer notre propre “ motivation ”. À tout le moins, cette stratégie d’interprétation a le potentiel de nous apprendre davantage à propos de nous-mêmes que le fait qu’on a échoué à trouver une réponse à un ensemble de questions » (*ibid.*, 285).

Il n’est pas forcément injuste de craindre, comme le fait Pippin, une résurgence de « positivisme » chez Blumenberg, qui se refuse à poser la question de la supériorité des formes de vie modernes autrement que par le biais d’une confrontation avec le Moyen Âge. Il est vrai également, comme Pippin le fait remarquer, que Blumenberg s’en tient presque uniquement, dans sa légitimation de la modernité, au phénomène central de la science (et à ses implications antimétaphysiques). Mais en dégagant plus loin la stratégie de légitimation employée par Blumenberg, qui se limite il est vrai à la charnière entre deux époques, nous voudrions montrer qu’elle offre une réponse tout à fait vigoureuse à des enjeux essentiels entourant le sens même du projet moderne (et qui va bien plus loin par exemple que la possibilité de laver la « dette culturelle objective » portée au compte de la modernité par le théorème de la sécularisation). Il y aura lieu également de souligner que Blumenberg a d’excellentes raisons pour s’en tenir à ce modèle « minimaliste », non pas par résignation mais par conformité à l’esprit même des Modernes. Enfin, Blumenberg nous fournira lui-même les moyens de penser les conséquences de cette contingence irrémédiable de l’existence dans l’histoire.

Nous tenterons ainsi de rassembler une série d’éléments afin de montrer comment ils contribuent, de manière complexe, à cette légitimation « métacinétique » de la modernité (ou éventuellement, pour certains d’entre eux, la complètent en en approfondissant les implications et les présupposés). Chez les commentateurs cités dans ce chapitre, on constate un certain flottement lorsqu’ils tentent scrupuleusement de rendre compte de certains passages ; cela peut parfois aboutir à accuser Blumenberg de soutenir des thèses divergentes

dans le même ouvrage¹. Au cours de l'examen de ce premier modèle, on a pu entrevoir plusieurs éléments qu'il faudra soigneusement distinguer dans notre reconstruction : 1) d'abord, ce qu'on pourrait appeler l'*autolégitimation* rhétorique effectuée par les tenants de la nouvelle doctrine, qui tentent d'emporter l'adhésion de leurs contemporains grâce à divers arguments ou emprunts ; c'est ainsi que dans la troisième partie de la *Légitimité*, Blumenberg peut parler d'une légitimation moderne de la curiosité théorique en réaction à son « procès » médiéval (LN, 425) ; 2) cet effort de se « vendre » en tant que doctrine, selon le modèle fort désublimé de Blumenberg, entraîne parfois le réinvestissement de positions systémiques engendrées par l'époque antérieure : c'est un procédé illégitime, non pas parce que la modernité surpasserait un cadre hérité qu'elle ferait éclater, mais au contraire parce qu'elle n'a tout simplement pas ici les moyens de ses ambitions ; 3) fait important dans ce contexte, le rejet par Blumenberg d'un canon anhistorique d'interrogations humaines fondamentales admet certes que des besoins traditionnels puissent se maintenir un certain temps par inertie, mais insiste aussi en conséquence sur leur caducité ; 4) la quatrième partie du livre met en lumière la fonction heuristique du concept de réinvestissement, qui ne sert pas à légitimer la modernité mais apporte un complément important à la théorie blumenbergienne de la compréhension historique ; 5) l'élément le plus fondamental, à nos yeux, est à chercher du côté de l'anthropologie philosophique de Blumenberg, qui ne se laisse pas simplement reconduire au « besoin désespéré de l'espèce humaine de se donner une raison d'être » (Rorty), mais implique en toute rigueur une « anthropologie de la compensation » dans la lignée de Herder et de Gehlen.

¹ Ainsi, INGRAM, « Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism : Blumenberg on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age », *op. cit.*, p. 176sq. semble identifier deux conceptions différentes du réinvestissement légitime chez Blumenberg. Cf. également les remarques de PIPPIN citées plus haut.

5. PREMIER ACQUITTEMENT : LE RÉINVESTISSEMENT DE L'ESCHATOLOGIE

Si nous parlons ici d'un premier « acquittement » de la modernité, terme que n'emploie pas Blumenberg, c'est afin de signifier que la théorie des réinvestissements intervient quand même dans la problématique qui nous retient ici, mais qu'elle joue un rôle avant tout négatif et préliminaire : elle ne légitime pas directement la modernité, bien qu'elle aide à détourner des accusations portées contre elle, en annonçant d'ailleurs à certains égards la stratégie qui sera poursuivie par la suite. Cette discussion autour du réinvestissement moderne de positions systémiques médiévales ouvre en outre à des enjeux plus vastes, car elle permet d'explicitier la conception que Blumenberg se fait de la tradition historique comme telle, tradition au sein de laquelle la modernité représente une véritable rupture énochale. Nous retiendrons ici un exemple déterminant que Blumenberg emprunte à la profusion des prétendus « sécularisats » modernes : la thèse qui a trouvé son plus célèbre défenseur chez Löwith et qui fait des philosophies spéculatives de l'histoire le résultat d'une sécularisation de l'eschatologie. Cela devrait permettre de dissiper une certaine confusion qui entoure les concepts de Blumenberg, en montrant de quelle manière, dans la tâche assurément curieuse d'une légitimation historique de la modernité, la mise en évidence d'un réinvestissement *illégitime* peut néanmoins servir à conforter les prétentions des Modernes. Vis-à-vis de la sécularisation comme catégorie d'illégitimité historique, la solution consiste en un sens à inverser les torts : loin de se faire spolier de ses richesses par la modernité naissante, le Moyen Âge a poussé lui-même à la rupture et a imposé dans son sillage un fardeau inadapté. Les Temps modernes ont été mis devant la nécessité pratique de reprendre une hypothèque théologique qui était étrangère à leur inspiration propre. Mais cela va plus loin que le problème de la sécularisation, car Blumenberg veut mettre en valeur l'originalité et l'authenticité du projet moderne, qui ont été un peu obscurcies par des réinvestissements *a*

posteriori. Pour penser les ruptures épocholes, il faut un nouveau modèle historique : c'est ce que nous serons amenés à appeler – car Blumenberg ne fournit pas d'expression pour désigner la conception d'ensemble qu'il oppose à l'ontologie substantialiste de la tradition – un « fonctionnalisme métacinétique ». Dans le cas de l'appartenance des philosophies spéculatives de l'histoire à la modernité, ainsi que nous verrons pour conclure, cette position a donné lieu à un échange assez polémique de Blumenberg avec un auteur contemporain auquel l'unissent pourtant de profondes affinités (Odo Marquard).

Mais reprenons pour commencer le débat qui oppose Blumenberg et Karl Löwith. À entendre ce dernier, qui reste pourtant campé sur ses positions dans sa recension de la *Légitimité*, le débat ne devrait peut-être même pas avoir lieu, tant les différences sont au fond négligeables : « [...] notre thèse n'énonce rien de plus et rien de moins que ceci : la prophétie vétérotestamentaire et l'eschatologie chrétienne ont engendré un horizon d'interrogations et un climat intellectuel – par rapport à la philosophie de l'histoire, un horizon ouvert vers l'avenir et un remplissement futur –, qui ont rendu possible (*ermöglicht*) le concept moderne d'histoire et les croyances séculières au progrès »¹. Ainsi formulée, l'interprétation de Löwith se bornerait à mettre en évidence une condition historique nécessaire mais très générale – c'est exactement ce que Blumenberg appelle l'argument de l'« impensable sans », dont Jean Greisch souligne que c'est en quelque sorte la version « irréprochable » du théorème de la sécularisation² : « les Temps modernes seraient impensables sans le christianisme. C'est si fondamentalement juste que la deuxième partie de ce livre sera consacrée à prouver ce fait » (LN, 39, tr. 39). L'opposition vigoureuse de Blumenberg à la notion de sécularisation ne doit pas en effet faire oublier que peu d'auteurs auront – et cette remarque vaut pour toute son

¹ Karl LÖWITH, « Hans Blumenberg : *Die Legitimität der Neuzeit* », *Philosophische Rundschau*, n° 15, 1968, p. 198.

² Jean GREISCH, « *Umbesetzung versus Umsetzung*. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 286.

œuvre – accordé une telle importance historique au christianisme dans l'interprétation de la condition moderne. Mais si l'on suit Löwith, on pourrait estimer mal venu le refus du terme même de « sécularisation ». À Blumenberg qui lui objecte une différence formelle décisive entre les philosophies du progrès et l'eschatologie chrétienne – l'irruption transcendante d'une parousie s'opposant à l'extrapolation dans l'avenir d'une tendance immanente à l'espèce humaine –, Löwith répond que ces différences sont plutôt de nature à conforter l'emploi de la notion : « [...] que devrait signifier d'autre le terme de “ sécularisation ” (*Säkularisierung*), si ce n'est précisément la possibilité de mondanser (*verweltlichen*) une signification ayant à l'origine une référence transcendante pour en faire une référence immanente [...] » (*op. cit.*, 199). Remarque fort pertinente, semble-t-il : on voit mal en quoi Löwith se rendrait coupable ici d'une sorte de *substantialistic fallacy*. La distinction entre l'*Umsetzung* substantialiste et l'*Umbesetzung* blumenbergienne semble même confiner à la scolastique : qu'est-ce qui est de l'ordre du substrat, qu'est-ce qui appartient aux propriétés ? A-t-on affaire à la transposition, à la transformation d'une substance identique qui change de fonction et d'aspect, ou bien (comme le suggère la connotation théâtrale d'*Umbesetzung*) à une redistribution des rôles, au réinvestissement, par des idées différentes, de fonctions laissées inoccupées ?

Impression regrettable, car sans compter l'importance de bien cerner deux positions au fond assez singulières, un enjeu formidable se dessine ici, dans l'opposition même entre Blumenberg et Löwith. Le désaccord se traduit en l'occurrence par ceci : pour Blumenberg, afin de comprendre la différence entre les deux époques successives, on a tort de chercher du côté de l'immanentisation d'un salut transcendant, poursuite sur terre d'un accomplissement eschatologique réservé autrefois à Dieu. C'est là un changement de niveau qui maintient une analogie évidente ; mais il risque de masquer une opposition frontale qui s'avère fondatrice (cf. LN, 63) : nous avons déjà vu en quoi le péché originel réinterprété par Augustin rendait impensable le méliorisme de l'auto-affirmation moderne. En tentant de

diminuer les maux sur terre, l'homme comme source du mal cosmique n'aurait pu que s'enfoncer davantage (et encourir le juste courroux de Dieu pour avoir contrevenu au verdict prononcé contre lui). Il est vrai que les philosophies spéculatives qui posent que l'histoire universelle se dirige vers une réalisation finale font davantage qu'extrapoler à partir du progrès réel mais indéfini de la méthode scientifique moderne. Mais c'est en partant de l'opposition fondamentale et inconciliable entre les deux époques qu'on peut comprendre d'où vient ce décalage entre les religions du progrès et l'auto-affirmation humaine.

Authentiquement moderne, cette dernière idée a été soumise à une *totalisation* supraempirique, sous la pression d'un « absolutisme de la vérité » (RM, 27) venant du christianisme, lequel avait pensé en premier quelque chose de tel que le « tout » de l'histoire et son *telos*. Cela signifie que la modernité n'est pas un débiteur récalcitrant ayant contracté une « dette culturelle objective », mais qu'elle s'est imposé à elle-même une exigence qui ne lui appartenait pas en propre et qui la dépassait. Afin de s'imposer dans le climat intellectuel de son émergence, elle a tenté de montrer qu'elle pouvait aussi satisfaire aux besoins rémanents légués par le christianisme. Pour Blumenberg, c'est un processus au fond « tragique » (LN, 75), ne serait-ce que parce que cet effort démesuré de reprise a eu pour seule récompense l'accusation de s'être livré à un détournement illégitime.

En quoi cette différence est-elle capitale ? On peut en prendre la mesure en comparant la lecture que Blumenberg et Löwith font de la pensée d'Auguste Comte : pour Löwith, on l'a vu, l'optimisme comtien était incohérent, car son orientation futuriste ne se fondait pas sur une connaissance véritable du monde et de l'histoire, mais lui était soufflée par une tradition eschatologique survivant souterrainement – et qui avait suscité aussi bien des questions (où allons-nous ?) que des réponses (progrès de l'humanité) fondamentalement antiscientifiques¹. Pour Blumenberg, l'erreur de Comte est d'avoir entrepris un effort qui dépassait les limites

¹ Cf. Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 79 et 94.

mêmes que sa position lui imposait¹ : « La loi des trois phases de l'histoire d'Auguste Comte est encore marquée du sceau de la contrainte explicative consistant à vouloir esquisser, à partir de la troisième phase " positive " (au cours de laquelle le schéma est proclamé) et dans les conditions de ses restrictions critiques, une totalité devenue tout à fait impossible. Ce type de philosophie de l'histoire renferme une contradiction : elle s'exclut de la critique rationnelle qu'elle s'assigne comme caractéristique de sa position historique » (LN, 60, tr. 60). Dans sa critique des philosophies de l'histoire, Löwith ne mettait pas en cause leur ambition démesurée, mais plus fondamentalement le mode même de leur rapport à l'avenir : en demandant au futur de donner un sens au présent, elles dépendaient de la survie de l'horizon eschatologique. Pour Blumenberg, la reprise de la problématique théologique d'un sens global de l'histoire est incompatible avec les choix constitutifs des Modernes, décidés par une rupture avec le Moyen Âge : la connaissance scientifique a pour condition le renoncement à connaître des totalités. D'ailleurs, ainsi que nous le verrons plus loin, le « concept de réalité » (*Wirklichkeitsbegriff*) propre aux Modernes s'appuie sur l'idée d'une « consistance ouverte », où le réel est garanti par la cohérence provisoire de l'ensemble, soumis à une révision constante.

Illégitimité de l'héritage donc, mais pas de l'héritier : l'authenticité historique des Modernes n'exclut pas l'inauthenticité de la philosophie spéculative de l'histoire. Löwith pourtant leur réserve à tous les deux une mise en cause globale ; ou plutôt, s'il échappe au reproche de jouer la modernité contre le christianisme grâce au théorème de la sécularisation, c'est parce que la véritable coupure qu'il faut dénoncer remonte selon lui à plus loin : « Lorsque Löwith légitime la sécularisation parce qu'elle continue de représenter pour lui un phénomène postpaïen et inhérent au christianisme, c'est-à-dire légitime uniquement à l'intérieur de l'*illégitimité d'ensemble* du mouvement par lequel l'homme se détourne du

¹ Pour ingénieuse qu'elle soit, la traduction d'*Überanstrengung* par « hypercontention » (LN, 59, tr. 59) ne nuit-elle pas à la clarté du propos ?

cosmos et se tourne vers l'histoire, il faut qu'il ait déjà " sécularisé " pour soi la prémisse de la non-déductibilité de l'ensemble du système déchu du cosmos » (LN, 38, tr. 38, souligné par nous). Mais on peut encore poursuivre la comparaison entre Löwith et Blumenberg sous un autre angle. Les deux auteurs mettent en lumière la contingence historique de nos attitudes face au monde, qu'il s'agisse de l'orientation futuriste du monde postantique ou du besoin transitoire d'une réponse à la question chrétienne du tout de l'histoire. Plus largement, c'est toute cette dynamique qui est intéressante. Derrière le diagnostic de Blumenberg, on trouve une théorie fascinante de l'« économie » (LN, 74) historique et anthropologique des besoins de sens : comment ils naissent, se cherchent des satisfactions, meurent éventuellement. S'il ne va pas jusqu'à exclure qu'il puisse exister des besoins universels de ce type, Blumenberg souligne que la preuve en est rendu plus difficile dans le cadre de ses restrictions critiques (LN, 80). Pour citer un exemple historique frappant : la préoccupation pour l'immortalité n'est pas une constante de la tradition religieuse, même judéo-chrétienne, et elle s'évanouit graduellement, sans doute du fait de l'allongement de la durée de la vie et de l'amélioration des conditions matérielles (LN, 542).

Plus fondamentalement, si de tels besoins ne sont pas « naturels », c'est que la réponse précède la question ; la satisfaction initiale crée l'attente ultérieure. Dans le cas d'une formation culturelle comme le christianisme, dont certaines affirmations du moins naissent de manière spontanée (LN, 76), on assiste à une offre de sens qui devient, par rationalisation secondaire, la réponse à une question prétendument « éternelle ». On crée ainsi une nouvelle position systémique dans l'économie des besoins humains : position qui se maintient par rémanence même une fois la réponse initiale rejetée, et qu'une formation intellectuelle hétérogène, pour s'autolégitimer dans la période de son établissement, va chercher à réinvestir. Si, comme on l'avait déjà fait remarquer, l'articulation logique en questions et réponses se superpose de manière un peu superficielle à cette structure de base, cela vient de la

malléabilité et de l'inertie de cette économie anthropologique : de même que le réinvestissement est l'adaptation *a posteriori* d'un contenu tout à fait étranger, de même la génération d'affirmations spontanées engendre des questions après-coup. L'origine de la question montre qu'elle n'a pas besoin de durer éternellement. Fort heureusement d'ailleurs, car le modèle de Blumenberg aide à expliquer en quoi les exigences ainsi créées ne peuvent pas forcément être respectées par la suite, même si on tentera de le faire pour des besoins pragmatiques. L'« absolutisme de la vérité » d'une religion révélée pousse à l'émulation pour une raison très simple : on pourrait dire qu'elle a les moyens de faire monter les enchères, de se livrer à une manière d'inflationnisme du sens qui, selon Blumenberg, ne répond à aucun besoin préexistant. Même si de telles exigences lui sont étrangères, une nouvelle formation culturelle, pour s'imposer, devra se référer aux critères ayant encore cours pour montrer qu'elle peut elle aussi y satisfaire. On imagine quelles déformations peuvent résulter d'un tel processus, à la fois dans les besoins traditionnels et dans le système qui les réinvestit. On y reviendra dans notre deuxième partie, mais c'est ainsi que Blumenberg comprend le passage du mythe à la métaphysique en Grèce : la spéculation antique, en se méprenant sur les prétentions épistémologiques des explications simplement *simulées* du mythe aux problèmes cosmologiques, va se préparer de véritables casse-tête. D'autre part, on a déjà vu que le christianisme a dû réinvestir des problématiques du monde antique pour s'ériger en système d'explication du monde. Ces positions systémiques font preuve d'une persistance presque parasitaire : c'est ainsi que des éléments conçus dans une tout autre intention y sont comme aspirés¹.

¹ L'étude de 1962, qui soutenait que le Moyen Âge avait *préparé* l'avènement des Temps modernes par son autocalyse, en faisant place nette grâce à la destruction de thèses traditionnelles, plus qu'il n'avait véritablement *anticipé* sur des idées modernes, soulignait pour conclure, en critiquant au passage la thèse de Weber sur la sécularisation, que le « principe d'interprétation » développée dans l'article permettait d'apercevoir une autre connexion historique que Weber : car non seulement les « positions » se libèrent, mais elles contiennent un « besoin résiduel » qui demande à être satisfait (1962e, 132).

Cette économie historico-anthropologique des attentes de sens fait davantage que constater l'historicité des besoins et enregistrer leur succession. Nous avons affaire à une sphère malléable, mais qui n'est pas une *tabula rasa* : qui peut donc exercer des effets de résistance ou de perturbation. Cela permet de penser, au-delà d'un simple relevé historique des besoins de sens, leur naissance, leur suppression, leurs reprises, ainsi que les décalages et les déformations qui s'ensuivent. Par rapport à la question des philosophies spéculatives de l'histoire, on peut consulter le tableau 1. Nous avons tenté d'y illustrer la différence entre une *philosophia perennis* aux questions éternelles, le modèle de légitimation envisagé au chapitre 4, la dynamique blumenbergienne et le processus de sécularisation décrit par Löwith. On notera par ailleurs que si Löwith admet de son côté l'historicité de certaines interrogations humaines, cela semble être justement pour les opposer à la vérité plus fondamentale, mais historiquement occultée, du cosmos.

Il faut dire quelques mots d'un phénomène parallèle au réinvestissement et qui peut également susciter l'impression d'un prolongement ou d'une reprise d'inspirations proprement théologiques, si l'on pense par exemple aux accents cryptoreligieux de certaines philosophies du progrès. C'est ce que Blumenberg appelle la sécularisation linguistique, l'emploi rhétorique de « moyens stylistiques sécularisés » (LN, 99, tr. 98), auquel il consacre tout un chapitre (114sqq.). Encore à la recherche d'un nouveau langage pour penser des réalités inédites, la modernité peut chercher à puiser dans une terminologie héritée. C'est d'autant plus vrai qu'on peut vouloir mobiliser les affects qui y sont déposées, que ce soit par la provocation du blasphème ou en profitant de la familiarité de formules consacrées. « Le Moyen Âge a estimé presque tous les contenus aptes à subir une spiritualisation, faisant ainsi naître un trésor de possibilités d'expression, dont pouvaient participer, en un deuxième temps, tout ce qui paraissait nécessiter ou être capable d'accueillir, sinon peut-être désormais cette spiritualisation, alors son caractère contraignant » (LN, 115, tr. modifiée, 113). En dehors du

domaine politique, on peut penser à l'aura quasi sacrée de l'art moderne, qui ne doit pas faire conclure à une véritable sécularisation. Pour Blumenberg, il est possible que l'activité artistique ait réinvesti des exigences de sens d'origine théologique, mais pour faire apprécier l'importance des dimensions linguistiques du phénomène, il renvoie au *Cours préparatoire d'esthétique* de Jean Paul, qui offre un véritable florilège de telles « sécularisations », dont certaines visent délibérément à une trivialité bouffonne¹.

Il est donc impératif de ne pas se borner à repérer des équivalences formelles en surface. Si l'on veut véritablement comprendre ce qui se joue dans l'histoire, on devra dégager à chaque fois la fonction des éléments considérés dans leur contexte, et expliquer, dans le cas d'une « renaissance » historique, les motifs qui ont pu conduire à leur reprise dans ce nouvel ensemble – et si l'on pousse l'enquête encore plus loin, comme le fait Blumenberg, s'interroger sur les raisons qui ont poussé à la rupture avec la formation culturelle précédente. La conception de Blumenberg aide à apprécier par contraste les prétentions explicatives du substantialisme, qui révèle ici son indigence épistémologique. Des énoncés du type « A est une forme sécularisée de B » veulent faire davantage que souligner une analogie formelle accidentelle (ou la découverte d'une même idée par des voies indépendantes). Il s'agit de postuler une dépendance historique entre deux phénomènes, et dans les limites du modèle, cela ne peut que consister à poser l'identité d'une unique « substance ». Pour Blumenberg, on s'inspire ici à tort des sciences de la nature, où la mise en évidence de constantes peut apparaître comme un idéal épistémologique ; mais c'est oublier que, déjà dans ce domaine, un tel procédé – si utile qu'il soit dans le maniement des résultats – traduit en même temps une frustration, lorsque la connaissance bute sur des éléments irréductibles dont elle ne peut plus

¹ Cela aide d'ailleurs à comprendre la nature du projet *métaphorologique* de Blumenberg : sa revalorisation de l'expressivité irréductible de certaines métaphores et de leur importance humaine ne conduit pas à effacer les frontières entre le propre et le figuré, n'empêche pas mais au contraire incite, par une attention accrue consacrée à de tels phénomènes, à constater souvent que nous sommes en présence de l'emploi *simplement* métaphorique d'une notion – ce qui n'est justement pas de nature à en diminuer l'intérêt.

rien dire (LN, 125sqq.). Le théorème de la sécularisation considère comme un gain de connaissance ce qui devrait simplement servir de point de départ à une enquête historique : l'existence, dans deux contextes historiques différents, d'une même forme, d'un même schéma (en y adjoignant cette pseudo-explication que constitue sa « renaissance » ou sa « sécularisation »).

Pour Blumenberg, il y a bien une connexion historique entre l'eschatologie chrétienne et les philosophies spéculatives de l'histoire, mais pas de dépendance substantielle. On assiste plutôt à un processus complexe qui admet justement l'émergence d'une authentique nouveauté dans l'histoire. Ce n'est pas la même chose de soutenir que les philosophies de l'histoire sont des théologies sécularisées, et de dire qu'une nouvelle vision du monde, forgée dans la rupture avec un système en déliquescence et fondée sur la promesse d'un progrès empirique indéfini, a été poussée par analogie à s'étendre au-delà de ses propres possibilités. L'identité morphologique entre les deux formations considérées résulterait donc d'une totalisation effectuée *a posteriori*, que le modèle anti-substantialiste de Blumenberg permet justement de porter au jour. Certes, on l'a déjà souligné : Löwith pourrait répondre que si les conditions de la déthéologisation semblent assez floues chez lui, cela ne fait que refléter l'absence de lucidité de l'époque postchrétienne, qui baigne dans une tradition devenue incohérente. Transformation historique illégitime ou conception substantialiste elle-même confuse ? En tombant de nouveau sur cette alternative, on peut penser que le modèle abstrait reconstruit par Blumenberg ne manque pas de justesse¹.

¹ D'ailleurs, sans vouloir poursuivre à notre compte la polémique entre les deux auteurs, il est quand même révélateur que Löwith ne se prive pas à l'occasion de mettre en lumière des équivalences matérielles à la manière du substantialisme dans sa variante idéaltypique la plus pure – fût-ce dans une intention ironique. Ainsi en parlant du *Manifeste du parti communiste* (LÖWITH, *op. cit.*, 52sqq., tr. 68sqq.) : qu'est-ce donc que la crise terminale du capitalisme bourgeois, sinon une espèce de Jugement dernier ? De même : l'exploitation de l'ouvrier = le « péché originel » de cette ère ; le prolétariat = le peuple élu, les enfants de la lumière affrontant les enfants des ténèbres ; l'oppression capitaliste et la révolution du prolétariat = la croix et la résurrection. Pour Löwith, la foi communiste représente la « pseudomorphose » (*ibid.*, 55, tr. 71) du messianisme judéo-chrétien. Précisément parce que de tels rapprochements n'ont rien d'in vraisemblable, et renforcent considérablement l'argument du livre de Löwith, on aurait pu souhaiter davantage de précisions quant à la portée de ces exemples. A-t-on affaire à une véritable transsubstantiation, ne serait-ce qu'au niveau psychologique, dans l'esprit de

Que la sécularisation ait une valeur épistémologique nulle en tant que catégorie de la compréhension historique, c'est ce que pourraient également suggérer la profusion fantastique de prétendus « sécularisats », et leur vraisemblance incertaine. À lire les exemples accumulés par Blumenberg, on se prend à songer à un jeu de société, ou à cette « psychanalyse sauvage » selon Freud, qui transforme à peu de frais le champ des expressions culturelles en réseau de symboles phalliques. Si, devant un exemple peu familier – l'esprit de Laplace, point de vue imaginaire pour concevoir le déterminisme intégral, est-il la « sécularisation » de l'omniscience divine ? –, on se trouve partagé entre la curiosité, l'amusement et le rejet, n'est-ce pas qu'au départ, le fondement et la validité de ce genre d'énoncés sont assez mal assurés ? « La substance, dans ses diverses métamorphoses, est, semble-t-il, facile à identifier, de même, les métastases, qui ont une origine unique, s'ordonnent, elles aussi, facilement les unes à côté des autres une fois que l'on a trouvé la recette. Bien sûr, la simplicité de l'application et la facilité de la multiplication qui en résultent ne sont pas un argument contre le procédé lui-même ; seulement elles rendent plus urgent encore l'examen de sa recevabilité, de ses présuppositions rationnelles et de ses exigences méthodologiques » (LN, 22sq., tr. 22sq.).

Dans sa recension de la *Légitimité*, Löwith avait raison de déceler chez Blumenberg une opposition « générale et principielle » à la théorie substantialiste de la sécularisation, abstraction faite de tout cas historique précis. Ce refus ne s'applique pas simplement à la tradition théologique médiévale, mais prend la forme d'un précepte méthodologique général à appliquer chaque fois qu'il s'agit de comprendre la réapparition de formules classiques ou de courants de pensée préexistants. C'est d'ailleurs dans son premier livre sur Copernic que Blumenberg résumait l'argument principal : « Une conception substantialiste de l'histoire,

Marx ? Löwith n'hésite pas à parler du messianisme « qui s'enracine inconsciemment dans l'être propre de Marx, dans sa race [...] Marx était tout de même un Juif digne de l'Ancien Testament (*ein Jude von alttestamentlichem Format*) » (!) (*ibid.*, 54, tr. 69). Sous réserve d'examen, ne pourrait-on pas plutôt chercher à attribuer une bonne part du prosélytisme rhétorique du *Manifeste* à des « sécularisations linguistiques » au sens de Blumenberg ? Dans ce cas, il faudrait inverser la proposition suivante de Löwith : « Le matérialisme historique est une histoire sacrée (*Heilsgeschichte*) formulée dans la langue de l'économie politique » (*ibid.*, 54, tr. 70).

pour laquelle la tradition semble consister dans le transport à travers le temps d'un fonds constant, laisse échapper le changement de fonction qui affecte les articles d'un inventaire prétendument transversal (*durchgängig*) » (KoW, 82). « Il n'y a de répétitions, de recouvrements et de dissociations, mais aussi de travestissements et de dévoilements que là où la catégorie de la substance domine la compréhension de l'histoire » (LN, 17, tr. 18). Mais la critique de la sécularisation contribue pour sa part à faire ressortir les raisons de ce parti pris en faveur d'une conception « discontinuiste » de l'histoire. Il s'y exprime d'abord une exigence épistémologique. On n'a encore rien expliqué en mettant en évidence des « constantes » historiques. Ainsi Blumenberg peut-il écrire, en parlant de la « redécouverte » moderne de l'atomisme : « Les Renaissances ont leur logique génétique et seule la démonstration de cette logique répond à l'exigence de la compréhension historique » (LN, 166, tr. 164 ; presque identique dans 1962a, 41). Cette « logique génétique » doit expliquer les raisons historiques qui ont motivé une telle reprise, ce qui implique en même temps d'explicitier la nouvelle valeur que reçoivent les « constantes » ainsi transposées. De manière plutôt critique, Gadamer a parlé dans sa recension de la *Légitimité* d'un « point de vue relevant de l'histoire des problèmes qui se résout dans du fonctionnel (*ins Funktionale aufgelöste problemgeschichtliche Betrachtungsweise*) »¹, méthode encore trop proche à ses yeux du néokantisme de Cassirer².

¹ GADAMER, *op. cit.*, p. 204.

² À noter que Gadamer ne renvoie pas ici à l'ouvrage *Substance et fonction*, pas davantage que nous ne le faisons en choisissant de parler d'un « fonctionnalisme » blumenbergien par opposition au substantialisme qu'il critique. On peut remarquer en passant un curieux phénomène de réception, une véritable petite mythologie contemporaine : près d'un siècle après sa parution, ce livre de Cassirer est encore cité à titre d'emblème pour traduire une opposition très générale entre deux modes de pensée, et cet emploi persistant traduit sans doute un besoin de fond. On peut s'étonner toutefois que l'ouvrage ait pu servir ainsi d'aimant pour autant de revendications, des côtés les plus divers, et cela en raison tant de sa problématique étroitement circonscrite (la formation des concepts) que de son allégeance sans ambiguïté à une position nettement marquée (la théorie criticiste de la spontanéité humaine, qui ne forme pas des concepts de *choses* par abstraction et comparaison de propriétés, mais qui donne naissance à des principes originaires de sens, des *fonctions* qui peuvent engendrer les membres d'une série). Cf. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1910.

La deuxième raison qui plaide en faveur d'une conception fonctionnaliste de la continuité historique est qu'elle permet d'accueillir de véritables innovations, sans lesquelles l'histoire, conçue comme substance identique, « telle qu'en elle-même l'éternité la change », risque pour finir de n'avoir d'historique que le nom. Tendanciellement du moins, le substantialisme débouche sur la négation de l'histoire. Les conséquences pour la légitimité des Temps modernes sont décisives. Si la modernité n'a pas complètement fait table rase du passé, et si son auto-affirmation ne jaillit pas d'une spontanéité anhistorique absolue, la rupture, pour Blumenberg, reste première. On se gardera donc d'estomper la césure moderne. Outre les motifs historiques pressants qui permettent d'expliquer ou de comprendre¹ la rupture avec le passé, la nouvelle époque accuse une dépendance rhétorique secondaire à l'égard des éléments de la tradition qu'elle relance en quelque sorte. C'est ainsi que la solution moderne à la crise du nominalisme ne s'intègre pas au système existant, mais devient « de son côté le point de départ pour une plénitude d'intégrations d'éléments doxiques dans un nouveau système en formation » (1962e, 83). Afin de rendre compte de ce double aspect de la conception blumenbergienne de l'histoire, par opposition à toute théorie substantialiste de la tradition, nous proposons de parler d'un « fonctionnalisme métacinétique ».

Blumenberg emploie ce dernier terme couramment dans ses écrits des années 1950 et 1960 (*Metakinetik*, *Metakinese*, *Metakinesis*). Comme son nom l'indique, cette métacinèse ou métacinétique implique un déplacement d'ensemble, une nouvelle configuration historique qui redessine les conditions de possibilité de la nouvelle époque. Dans les *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Blumenberg explique ainsi l'intérêt d'étudier l'histoire des « métaphores absolues » : « elles ont une histoire en un sens plus radical que les concepts, car le changement historique d'une métaphore fait apparaître la métacinétique des horizon de sens et façons de voir historiques, à l'intérieur de laquelle les concepts reçoivent leurs

¹ C'est à n'en pas douter en toute connaissance de cause que Blumenberg fait fi de cette distinction terminologique issue de l'herméneutique.

modifications » (PM, 13). Les changements intrasystémiques se produisent dans un ensemble qui peut lui-même subir une translation épochnale. C'est l'englobant qui se transforme, et on conçoit qu'un tel changement ne se produise pas par des progrès cumulatifs ou des remplacements partiels, mais grâce à un véritable saut. Chez Ernst Haeckel, célèbre pour avoir promulgué la loi selon laquelle l'ontogenèse répète la phylogenèse, « métacinèse » désignait ces changements radicaux entre deux strates géologiques voisines dont la théorie darwinienne, postulant une transition graduelle, ne pouvait pas rendre compte¹. Et de fait, une telle métaphore biologique se tient à l'arrière-plan lorsque Blumenberg, dès sa thèse de 1950, affirme que « l'origine des Temps modernes n'est pas une évolution, mais une métacinèse de la " pensée prise globalement " (" *Denkens im ganzen* ") »².

En développant maintenant la signification spatiale du terme, on peut affirmer que sans déplacement de ce genre, l'histoire risquerait de se dissoudre dans un immobilisme fondamental, fait de répétitions substantielles du même. C'est ainsi d'ailleurs que la question des transformations métacinétiques peut servir d'angle d'attaque lorsqu'il s'agit de poser le problème de l'historicité dans toute sa généralité, comme c'était déjà le cas dans la thèse de 1950, qui, partant de la « crise des Temps modernes », était amenée à traiter du « thème de l' " histoire " comme telle » (1950, 7). Le « problème de l'histoire » (1962e, 84) semble avoir constitué pour Blumenberg un objet privilégié d'étonnement philosophique, suscitant en premier lieu l'interrogation fondamentale : « qu'est-ce donc que l'histoire » (1958, 64). Si nous y insistons, c'est justement afin de souligner que les métacinèses, en tant que phénomène historique essentiel, ont pu se proposer comme levier pour mieux appréhender le problème. C'est ainsi qu'en cherchant à penser le changement historique comme tel, on peut être conduit

¹ Voir Lukas WAAGEN, article « Paleontology », *Catholic Encyclopaedia*, vol. XI, 1911.

² BLUMENBERG, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Habilitationsschrift zur Erlangung der *venia legendi*, eingereicht an der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1950, p. 10a et *passim* pour le terme.

à transférer l'attention sur les seuils d'époque, les moments critiques de dissolution et de reconstruction, plutôt que sur les périodes de stabilité relative : « Les métacinèses épocholes permettent à l'historien, de manière autrement plus immédiate que les phases "classiques" de l'histoire, d'ériger l'histoire elle-même, si l'on peut dire, en thème » (*ibid.*). Mais c'est précisément à ce propos que se pose le « problème de la réception » (1958, 116) : la continuité apparente des sources risque de masquer le changement historique, ce qui nécessite en retour l'approche fonctionnelle. L'imbroglie historique qui a accompagné la longue transition entre le Moyen Âge et les Temps modernes n'est pas exceptionnel. Lorsque le christianisme a réinvesti des positions antiques pour se rendre « recevable » dans la sphère culturelle ambiante, certains penseurs chrétiens ont lancé une querelle d'héritage qui n'est pas sans rappeler les débats autour de la sécularisation, en revendiquant la propriété légitime de vérités révélées que la culture païenne n'aurait fait que déformer. C'est justement contre les thèses de Carl Schneider, qui voulait voir dans le christianisme le développement immanent de tendances religieuses propres à l'hellénisme (mises à part des perturbations venues d'Afrique et de Rome), que Blumenberg a formulé ce principe général : « si l'on prend au mot les témoignages, on aboutit à une histoire de la pensée anhistorique (*geschichtlosen Geistesgeschichte*), derrière la couche explicite de laquelle se dissimule le changement de sens authentiquement historique. Du point de vue méthodologique, cela signifie la tâche d'une interprétation *fonctionnelle* des énoncés plutôt qu'une interprétation *morphologique* » (1958, 102)¹.

Ainsi, une conception fonctionnaliste de l'histoire permet de dissiper l'illusion de continuité qui dissimule des mouvements de fond, y compris de véritables césures épocholes, assumées ou pas, et elle aide à formuler en toute clarté la norme d'explication à laquelle devra

¹ Cf. déjà, dans *Die ontologische Distanz* : « La métacinétique de l'historique est insupportable à l'homme sous une forme patente ; elle met en question sa certitude dans le monde. C'est pourquoi elle se cache derrière l'apparence de continuité, que produit la tradition » (1950, 225, n. 147).

satisfaire l'historien de la pensée : confronté à des « bégaiements » apparents de l'histoire, il doit réaliser une enquête génétique afin dégager la logique qui commande à pareil réinvestissement. Mais il y a plus. Car le substantialisme, qui se laisse induire en erreur par la continuité superficielle maintenue par les acteurs historiques, s'expose constamment au risque d'interprétations erronées, précisément parce que cette illusion ne s'acquiert qu'au prix de multiples déformations. Non seulement toute nouvelle formation historique risque d'aliéner son inspiration originelle en s'adaptant à des exigences dépassées, mais son hétérogénéité fondamentale la conduit à comprendre de travers les questions ainsi reprises. Elle pourra se présenter comme une « meilleure réponse » à une question qui se posait depuis toujours – c'est ainsi que procède la métaphysique antique à l'égard du mythe, car elle ne voit pas que la pensée mythique cherchait systématiquement à évacuer les problèmes autour de l'inconditionné, plutôt qu'elle ne tentait, de manière encore inadéquate, de les résoudre. C'est ainsi que les historiens du Moyen Âge à la recherche d'anticipations de la modernité font fausse route s'ils se bornent à chercher la première apparition d'une idée développée ultérieurement. Pour Blumenberg, ce n'est pas simplement que la méthode propre à la spéculation médiévale était de nature à engendrer des « recoupements fortuits », comme nous l'avons déjà vu ; plus fondamentalement, les problèmes posés par la science médiévale n'étaient tout simplement pas les mêmes que ceux de la physique moderne. On pourra consulter son étude de 1962, inspirée des travaux d'Anneliese Meier, où il s'emploie à réfuter plusieurs exemples d'anticipation : la prétendue préfiguration du concept moderne d'inertie par certains réaménagements apportés à la théorie aristotélicienne du mouvement, le problème de l'accélération des corps dans leur chute, les rapports entre le symbolisme médiéval et la géométrie analytique, ainsi que la question des grandeurs intensives. Le fonctionnalisme de Blumenberg l'incite à refuser une conception « aristotélicienne » (1962e, 92) de l'histoire de la philosophie, qui serait composée d'aporées en attente d'une solution. En revanche, on

conçoit que l'histoire des concepts ait un rôle éminent à jouer ici, en retraçant justement les déplacements de sens imposés à une notion lors de sa reprise dans des contextes hétérogènes (1958, 102)¹.

Les travaux de Blumenberg sur la genèse du monde copernicien fournissent un excellent exemple d'une telle pratique de l'histoire : les réceptions successives du projet de Copernic pour réformer l'astronomie ne contribuent pas à déployer la vérité d'une intuition initiale, mais offrent plutôt une série de déplacements, de suites imprévues, d'oublis et de recouvrements, qui nécessite un travail d'archéologie de la pensée. Et avec cette discontinuité de la tradition, c'est toute notre relation au passé qui se trouve transformée. Il est significatif que Löwith, qui n'accepte pas le reproche de « substantialisme » que Blumenberg lui adresse, tend plutôt à reformuler le débat qui les oppose en termes de rapport à la tradition. Ne se caractérise-t-elle pas justement par ceci qu'il en sort des « choses très disparates, opposées et inversées »² – ainsi lorsque Joachim de Flore apparaît rétrospectivement comme l'ancêtre médiéval des révolutions politiques du XX^e siècle ? D'ailleurs, on constate que lorsqu'il arrive à Löwith de parler explicitement d'illégitimité, ce n'est pas en renvoyant à une métaphore successorale, mais afin de signifier que toute doctrine peut enfanter des descendance imprévisibles : Löwith se demande ainsi si l'on ne peut pas « voir aussi dans de tels déplacements et inversions les suites régulières (*rechtmäßige*) d'un mouvement historiquement influent (*wirksam*). Du point de vue de l'histoire, les enfants légitimes, ce

¹ Signe de l'intérêt de Blumenberg pour l'histoire des concepts, la métaphorologie s'est d'abord conçue comme une méthode ancillaire subordonnée à cette discipline, avant de s'émanciper de cette tutelle en visant plus largement la constitution d'une « théorie de l'inconceptualité ». Cf. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, *op. cit.*, p. 13 (parus d'abord dans l'*Archiv für Begriffsgeschichte*), ainsi que *Schrieffbruch mit Zuschauer* (1979), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, p. 87 (= SZ), trad. par Laurent Cassagnau, *Naufage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994, p. 93sqq., pour un bilan.

² LÖWITH, « Hans Blumenberg : Die Legitimität der Neuzcit », *op. cit.*, p. 198.

sont toujours les illégitimes »¹. Nous avons déjà suffisamment tenté de justifier l'application du modèle substantialiste à Löwith et à sa disqualification de la modernité. Mais cette objection soulève une question intéressante qu'on peut vouloir adresser à Blumenberg : la fécondité incontrôlable de la tradition, sa multiplicité irréductible, entraînent-elles nécessairement une conception discontinuiste de l'histoire ? Dans sa recension de la *Légitimité*, Gadamer objectait que le théorème de la sécularisation pouvait avoir une fonction herméneutique légitime : découvrir « toute une dimension de sens cachée ». C'est cette formule que Blumenberg reprendra ironiquement comme titre de chapitre dans la deuxième édition de son livre, afin d'afficher une indignation qu'on ne saurait croire feinte. Mais si l'on peut être sensible au souci d'éviter de déposséder la modernité de ses initiatives, est-il nécessaire, comme Blumenberg pourrait sembler le faire, de dénier à notre existence dans l'histoire une épaisseur sémantique ? On n'a qu'à penser au « substantialisme » du théoricien le plus célèbre de la sécularisation – pour qui la substance était « en même temps sujet » : sans supprimer la diversité du passé, l'unité d'un sujet historique permettait une sorte de récapitulation, la réintérieurisation d'un cheminement sinueux. Ne pourrait-on pas s'aventurer jusqu'à dire que Blumenberg met en cause, en même temps que l'identité d'une substance, l'identité d'un « nous » en un sens plus qu'accidentel ? Même si, nous ne cesserons d'y revenir, Blumenberg a consacré une part essentielle de son œuvre à penser les transformations de la tradition et son importance pour la vie humaine, on pourrait presque parler chez lui d'un refus de filiation. Bien que la naissance d'une nouvelle époque puisse s'expliquer par des causes historiques, c'est à partir d'un élan fondateur qu'elle aspire après-coup les fragments épars de la tradition. Sans vouloir faire de pathos, on pourrait proposer une image assez parlante : dans les métacinèses de l'histoire, on assiste moins à la transmission d'un bien qu'à

¹ LÖWITH, « Weltgeschichte und Heilsgeschehen » (1950), *op. cit.*, p. 279. Les premiers lecteurs de ce texte de Löwith, paru dans des *Mélanges offerts à son ancien maître Heidegger*, n'auront pas manqué de saisir l'implication un peu impertinente du propos.

l'arrivée de nouveaux habitants qui prennent possession d'une demeure abandonnée. On pourrait attribuer à Blumenberg une phrase de Rudolf Borchardt qu'il cite sans explicitement la reprendre à son compte : « Toute transmission est placée sous le signe de la destruction (*ist zerstört*). Même là où il y a en apparence transmission, les motivations, dont tout dépend, sont toujours perdues » (1958, 109). En effet, c'est moins l'existence de transformations imprévisibles qui compte ici que la discontinuité des préoccupations propres à chaque époque. Les nouveaux questionnements ne sont pas des prolongements des anciens. La modernité ne propose pas une nouvelle réponse à une question ancienne, pas plus qu'elle ne reformule autrement une interrogation traditionnelle. On peut reculer devant un tel parti pris, ou bien trouver qu'il correspond à la vérité de l'histoire, dans laquelle l'humanité joue sans récupérer nécessairement sa mise. C'est une question qu'on laissera ouverte, même si on aura l'occasion de revenir plus loin sur ce thème, que Blumenberg a cherché à approfondir sous l'angle de l'éthique. Par ailleurs, on peut déjà concevoir que la survivance des figures mythologiques de l'Antiquité offre un terrain d'exploration pour poursuivre une telle « formalisation » de la tradition.

Il apparaît donc clairement que la notion blumenbergienne de réinvestissement appartient à une conception d'ensemble du changement historique, qui a été élaborée en réponse à des problématiques diverses, relevant pour une part de la méthodologie en histoire des idées et visant plus profondément à permettre une approche du phénomène même de l'histoire ; c'est dire qu'elle n'a pas pour visée immédiate le théorème de la sécularisation, comme pourrait malheureusement le suggérer l'encadrement résolument polémique donné à l'exposé de la *Légitimité*. La notion de réinvestissement n'a pas été forgée *ad hoc* afin d'intervenir dans le cadre d'une légitimation de la modernité. Et on conçoit qu'en raison même de l'hétérogénéité des contenus, théologiques et modernes – signe évident de l'inadaptation qui caractérise tout le procédé –, elle ne saurait servir à légitimer la modernité

en tant que réponse relativement meilleure à des problématiques traditionnelles. Mais on a vu aussi que l'histoire elle-même, dans ses métacinèses, entraînait des bouleversements et des reprises dont pouvaient tout naturellement naître diverses querelles d'héritage, et la notion de réinvestissement peut utilement intervenir ici, même si sa contribution reste plutôt négative : on peut laver la « dette culturelle objective » que le théorème de la sécularisation mettait sur le compte des Temps modernes. Mais il y a un autre aspect qu'il faut souligner avant de passer à l'étape suivante de la légitimation, car il annonce une partie de la stratégie à venir : Blumenberg s'en prend à l'idée d'une modernité qui pourrait sembler promise par sa naissance même à une illimitation incontrôlée, et qui pourrait donc engendrer des « monstres » tels que les philosophies spéculatives de l'histoire, dont les tendances totalisantes et absolutistes se sont traduites dans la pratique par des conséquences désastreuses.

Pour Blumenberg, les philosophies spéculatives de l'histoire, qui se définissent par la recherche d'une réponse à la question de la finalité de l'histoire prise comme un tout, ne sauraient tout simplement constituer une proposition viable dans le cadre de la modernité, comme le montre la critique fort révélatrice qu'il adresse à Auguste Comte. Sans se donner la peine de formuler une critique épistémologique en règle de tels projets, ou encore de relever l'échec de leurs pronostics, Blumenberg prétend simplement prendre acte du chemin emprunté par les Modernes. Mais on aurait tort de conclure à un simple refus « positiviste », une fin de non-recevoir sans autre forme de procès, car cette position peut s'appuyer, comme nous l'avons vu, sur une économie historico-anthropologique des attentes de sens, qui fait preuve d'un fort potentiel explicatif et diagnostic. Ce n'est pas sans raison qu'on a tenté de trouver une réponse à cette question de la finalité de l'histoire ; mais le même phénomène de rémanence qui explique qu'on puisse chercher encore à réinvestir des besoins systémiques coupés de leur sol nourricier implique en même temps que ces besoins sont sans doute promis

à l'évanouissement. On peut donc demander à la modernité d'abandonner des exigences inadaptées sans frustrer pour autant un besoin humain fondamental.

Mais ce n'est pas à contre-cœur que Blumenberg y renonce, justement parce que les philosophies spéculatives de l'histoire ne représentent pas le prolongement naturel de la conception mélioriste d'un progrès ouvert et indéfini. Dans sa rupture avec le Moyen Âge, l'homme prend en main la responsabilité pour ses propres conditions d'existence. L'auto-affirmation moderne voudra obtenir sa confirmation en rivalisant avec le passé, ce qui implique de montrer que l'avenir peut apporter des améliorations décisives dans tous les domaines. Cet effort d'ensemble vers l'avenir – c'est le propre de la méthode scientifique – peut être repris par des générations successives. Mais pour Blumenberg, c'est seulement le réinvestissement d'un besoin systémique traditionnel qui peut conduire de là à la représentation d'un objectif final de l'histoire prise comme totalité. Dans cette nouvelle conception, l'homme apparaît comme sujet absolu de l'histoire, pas simplement en ce sens que seuls les hommes font l'histoire, mais parce que la raison créatrice de l'humanité en disposerait souverainement. Or renvoyer ainsi l'histoire vers une fin absolue laisse la porte ouverte à l'instrumentalisation de l'homme :

S'il y avait une fin immanente à l'histoire, ceux qui croient la connaître et affirment la mettre en œuvre seraient par là même autorisés à utiliser comme simple moyens tous les autres, c'est-à-dire ceux qui ne la connaissent pas et ne peuvent pas la mettre en œuvre. Le progrès infini médiatise aussi chaque présent en vue de son avenir mais il rend caduque toute prétention absolue. Cette idée du progrès s'adapte le mieux à l'unique principe régulateur qui peut rendre l'histoire humainement supportable et selon lequel toutes les actions doivent être telles qu'elles ne fassent pas de l'homme de simples moyens (LN, 45 ; tr. 44)¹.

¹ Cf. pour compléter, cette réflexion plus tardive, empreinte d'un scepticisme serein : « Notre bonheur est d'ignorer ce qu'est le bonheur. Si nous le savions, nous pourrions être certains que personne ne l'atteindrait, parce que tous voudraient avoir la même chose. [...] Parce que nous ne savons pas ce qu'est le bonheur, chacun tente d'y parvenir à sa manière. Ce trait a poussé l'humanité vers l'espèce qui essaie le bonheur par des voies d'une stupéfiante diversité, avec tous les produits secondaires de celle-ci [...] » (*Die Sorge geht über den Fluß*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987, p. 215sq. ; trad. par Olivier Mannoni, *Un souci traverse le fleuve*, Paris, L'Arche, 1990, p. 239sq. ; = désormais SF).

Blumenberg ajoute que si l'idée même de progrès avait une origine eschatologique, elle comporterait de manière essentielle la référence à une fin absolue, ce qui n'est pourtant pas le cas ; mais l'inverse n'est pas vrai, car la visée d'une telle fin n'implique pas forcément qu'il y ait sécularisation – Blumenberg renvoie ici à l'espoir têt déçu de voir la libération moderne du potentiel inexploité de l'homme déboucher rapidement sur tous les acquis essentiels (la reconquête du paradis perdu chez Bacon, l'état de connaissances permettant l'édification d'une morale définitive chez Descartes).

En même temps qu'elle aide à réfuter le théorème de la sécularisation, la théorie du réinvestissement présente donc cet autre avantage de dissocier l'auto-affirmation moderne et les philosophies spéculatives de l'histoire. On pourrait dire que l'absolutisation de l'idée de progrès n'était pas inscrite dans le « code génétique » des Temps modernes, mais dépendait d'une hypothèque héritée d'un système avec lequel la modernité avait rompu en se constituant. Cela explique aussi pourquoi l'on peut être disposé à suivre le théorème de la sécularisation sur son propre terrain, celui de l'histoire, plutôt que de simplement faire valoir contre lui que les idées modernes, quelle que soit leur provenance, peuvent trouver leur fondement véritable dans la raison humaine, abstraction faite de l'« ordre de la découverte ». Car ici la « logique génétique » présidant aux réinvestissements aide à faire ressortir une hétérogénéité conceptuelle de nature à conforter le projet moderne. Non seulement l'idée de progrès ne résulte pas d'une sécularisation, mais si la modernité a repris de manière illégitime une problématique qui lui est étrangère, cette constatation est plutôt à son avantage, puisque les philosophies spéculatives de l'histoire comportent le risque inhérent d'une instrumentalisation de l'homme et que la modernité peut s'en départir sans dommage, ni pour sa propre cohérence, ni pour la vie humaine. Lawrence Dickey a très bien remarqué la tactique employée par Blumenberg : « la thèse du réinvestissement lui a permis d'exclure l'extrémisme – sous

quelque forme absolutiste que ce soit – de sa conception du monde “ moderne ” »¹. Les défenseurs des philosophies spéculatives de l’histoire diront peut-être que c’est là amputer l’essentiel des visées progressistes du projet moderne. Mais il faut quand même prendre acte de la nature du procédé : on ne prétend pas rejeter la modernité, ni la corriger ; on ne demande pas de renoncer à une part essentielle, mais jugée trop ambitieuse, voire dangereuse, de l’auto-affirmation. La logique génétique des réinvestissements modernes met en évidence un élément parasitaire passé en fraude dans la nouvelle époque. Il faut voir aussi l’utilité de ce procédé face à des critiques de la modernité comme Löwith : on peut reconnaître que la philosophie de l’histoire n’a pas les moyens de ses ambitions et qu’il y règne une certaine confusion ; mais l’absolutisation du sujet historique et l’instrumentalisation des hommes au profit d’une fin absolue ne représentent pas des excès inévitables de l’auto-affirmation moderne. Un ancien élève de Blumenberg, Ralf Konersmann, a pu formuler l’exigence générale d’une « critique de la modernité au nom de la modernité »². On pourrait dire que la disqualification des philosophies spéculatives de l’histoire ne correspond pas, chez Blumenberg, à un désir de réorientation ou de compensation, mais représente plutôt la critique d’une *pseudo-modernité* – tel est du moins le sens qu’il lui donne. On retrouvera le même procédé en parlant du mythe, dans le cas de certaines remythisations idéologiques : Blumenberg cherchera à y voir non pas l’alliance maléfique d’une volonté de puissance moderne et d’un mode de pensée archaïque, mais le détournement, pour cause d’hypothèque dogmatique, du potentiel authentiquement anti-absolutiste du mythe. De manière fort intéressante, la première réception de l’œuvre de Blumenberg reflète bien le double rejet symétrique qu’il oppose, dans la *Légitimité*, à la théologie chrétienne et aux philosophies de

¹ Laurence DICKEY, « Blumenberg and Secularization : “Self-Assertion” and the Problem of Self-Realizing Teleology in History », *New German Critique*, n° 41, 1987, p. 157.

² Ralf KONERSMANN, « Kultur als Metapher », in Ralf KONERSMANN (dir.), *Kulturphilosophie*, Leipzig, Reclam Verlag, 1996, p. 347.

l'histoire. On a ainsi pu parler de la « provocation » que sa pensée constituait pour la théologie, à qui il avait « jeté le gant » ; on s'est d'autre part opposé à Blumenberg au nom d'un « messianisme » historique inspiré de Benjamin¹.

Il est frappant d'ailleurs que l'attitude critique de Blumenberg à l'égard des philosophies spéculatives de l'histoire l'amène même à reprendre la comparaison, chère à Voegelin, entre le dualisme gnostique et les idéologies politiques modernes, au centre desquelles se trouverait l'idée d'une lutte sans merci menée par deux principes antagonistes pour le salut de l'humanité. S'il s'était explicitement abstenu dans la *Légitimité* de discuter les thèses de Voegelin, qui voient dans la modernité non pas le deuxième dépassement de la Gnose, mais une « récidence gnostique » (LN, 183), il emploie lui-même l'analogie en passant dans *Arbeit am Mythos*. Ainsi, après avoir souligné que le dualisme gnostique n'était jamais si rigoureux que ses adeptes ne puissent espérer sa résorption à la faveur d'une victoire terminale emportée par la ruse, il écrit : « C'est pourquoi toute récidence gnostique comprend la licence, prisée par les membres de son parti, qui permet tous les moyens en vue de la finalité dernière » (AM, 199). La comparaison avec le gnosticisme, considéré en tant que religion dualiste du salut, permet de marquer l'instrumentalisation de toutes choses induite par la représentation d'une fin absolue de l'histoire. Dans le même esprit, semble-t-il, Odo Marquard a proposé dans de nombreuses publications de concilier les interprétations qui font de la modernité, sous l'espèce des philosophies de l'histoire, la continuation de la Gnose (notamment chez Jacob Taubes), et la conception blumenbergienne des Temps modernes comme son « deuxième dépassement » : la philosophie de l'histoire, « justement parce qu'elle

¹ Cf. Walter SPARN, « Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie », *Theologische Rundschau*, n° 49, 1984, p. 170-207, dont la probité intellectuelle est telle que sa longue étude offre sans doute l'une des meilleures synthèses de l'œuvre de Blumenberg ; ainsi que Joachim von SOOSTEN, « Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs "Arbeit am Mythos" », in Oswald BAYER (dir.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart, Calwer, 1990, p. 80, pour l'image du « Fehdehandschuh ». D'autre part, cf. Richard FABER, « Von der "Erledigung jeder Politischen Theologie" zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs » in Jacob TAUBES (dir.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn, Schöningh, 1983, p. 85-99, ainsi que *Der Prometheus-Komplex : Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984.

tend vers la Gnose », représente la « contre-modernité » (*Gegenneuzeit*) – ce terme ne désignant pas les adversaires déclarés de la modernité, mais ses corrupteurs « néoabsolutistes ». Pourtant, cette proposition de Marquard s'est vu opposer un démenti assez véhément de la part de Blumenberg. Malgré des différences qui apparaissent assez rapidement lorsqu'on considère ce refus de plus près, les enjeux du débat ne sont pas très clairs. Plusieurs niveaux temporels s'y chevauchent, puisque la deuxième édition de la *Légitimité* ajoute à la discussion des thèses de Marquard sur la philosophie de l'histoire des insertions se rapportant à sa réaction dans l'intervalle, et remonte pour finir à une publication de Marquard antérieure même à celles discutées dans la première édition. L'échange entre les deux auteurs se tient en quelques pages et ne fait pas clairement apparaître les présupposés de part et d'autre. De surcroît, le lecteur qui compare les textes en question peut s'étonner de la manière dont Blumenberg, visiblement piqué au vif, présente l'interprétation faite par Marquard des thèses de la *Légitimité*. Il n'est pas impossible qu'il s'y manifeste quelques malentendus, voire une mauvaise foi un peu polémique, ce qui contribue à embrouiller encore davantage l'état des lieux. Mais en raison même de l'apparente proximité des deux positions malgré l'opposition ainsi manifestée, le désaccord entre Blumenberg et Marquard est d'autant plus instructif. Et puisqu'il nous arrivera souvent de faire d'autres rapprochements entre les deux auteurs, nous avons intérêt à tirer cela au clair.

Au risque que la méthode soit un peu laborieuse, nous procéderons de manière plus chronologique que synthétique. Pourtant, lorsque Blumenberg, dans l'édition de 1966 de la *Légitimité* (LN-A, 38sq.), revient sur un article de Marquard paru l'année précédente, et qui sera repris plus tard dans ses *Difficultés avec la philosophie de l'histoire*, la discussion concerne une thèse précise, qu'on voit sans surprise apparaître dans ce contexte, en devinant assez aisément quelles peuvent être les réserves de Blumenberg à son endroit. C'est la thèse, maintenue depuis et maintes fois réitérée par Marquard, qui fait des philosophies idéalistes de

l'histoire des théodicées, assumées ou pas, en leur appliquant à toutes l'aveu explicite de Hegel, qui revendiquait de justifier Dieu à partir de l'histoire universelle comme Leibniz l'avait fait avec des concepts métaphysiques abstraits. Pour Marquard, ces philosophies viseraient en dernière analyse à décharger Dieu de la responsabilité des maux qui affectent sa création, en en faisant porter le fardeau à la liberté humaine se réalisant dans l'histoire. On en trouverait la préfiguration dans la solution kantienne aux antinomies de la raison, seule responsable de ses propres illusions dialectiques. Ajoutons, même si Blumenberg ne le relève pas dans son résumé, que Marquard met lui aussi en cause la propension des philosophies de l'histoire à justifier l'instrumentalisation des hommes, cette fois grâce à un argument quasi leibnizien : les maux de l'histoire apparaissent ici comme une condition nécessaire à la réalisation du meilleur des mondes possibles. Or il est clair que, malgré leur aversion commune pour les philosophies de l'histoire, Blumenberg et Marquard ne pouvaient que s'affronter autour de cette théorie, qui se rattache assez facilement par sa façon de procéder au théorème de la sécularisation. Et s'il reconnaît que Marquard n'emploie jamais ce terme, et fait même preuve de scepticisme quant aux tentatives de faire dériver les philosophies de l'histoire de la survivance de l'idée eschatologique, Blumenberg ajoute que cette réserve exprime en réalité l'exigence d'une identité plus intime : car on aurait ici affaire non pas à une « théologie sécularisée », mais à une « théologie indirecte » s'exerçant par le biais d'une affirmation de l'autonomie humaine. C'est ainsi qu'en vertu de quelque « ruse » de la théologie (LN-A, 39), même une anthropologie radicale comme celle de Feuerbach se subordonnerait en fin de compte à une *fonction* encore théologique. Ce n'est pas une substance qui change de cadre, ni une analogie formelle qui se maintient, mais plutôt la visée identique de justifier Dieu qui se poursuit ici sous la forme d'un « athéisme méthodique *ad maiorem gloriam Dei* » – c'est la formule volontairement paradoxale de Marquard.

L'anthropologie sert ici de moyen subtil pour détourner les regards du créateur fautif –

schéma qui accuse une ressemblance inquiétante, on y reviendra, avec la tentative augustinienne de sauver la bonté de Dieu grâce à la liberté humaine. En 1966 pourtant, Blumenberg propose simplement de définir les théodicées, à l'instar de la science moderne, par un athéisme *hypothétique* : en s'opposant à la conception volontariste de Dieu, elles chercheraient moins à établir la justice divine que de s'assurer de la fiabilité de Dieu du point de vue de la raison. On voudrait préserver la légalité du monde et l'autonomie de la pensée humaine d'éventuelles perturbations venues de l'extérieur. Il suffit donc à Blumenberg d'opposer à Marquard la visée strictement anthropologique des théodicées modernes, qu'elles se prolongent ou non par la suite dans les philosophies idéalistes de l'histoire.

Dans l'introduction à son recueil *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*¹, Marquard promet de répondre ultérieurement aux objections de Blumenberg, mais réagit déjà aux thèses de la *Légitimité* sur le théorème de la sécularisation et formule en réponse l'idée selon laquelle les philosophies de l'histoire représenteraient une « contre-modernité ». La position de Marquard n'est pas difficile à résumer, mais elle impose des déplacements subtils à la problématique de Blumenberg ; aussi commencerons-nous par la récapituler avant de la commenter. Soulignons d'abord la véhémence presque élégante avec laquelle Marquard, dont les pointes polémiques ne sont jamais dénuées d'humour, s'en prend à la philosophie de l'histoire, terme qu'il définit à peu près comme Blumenberg, par l'idée d'une histoire universelle s'acheminant vers un accomplissement final (la liberté de tous). Mais sa critique se fait beaucoup plus insistante. Cette fin absolue de l'histoire implique de juger la réalité existante, et les hommes qui l'habitent, d'après un seul critère : ce qui favorise ou empêche sa réalisation. Et la logique même qui y préside – celle d'une théodicée en l'absence de Dieu –

¹ Odo MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, trad. par Olivier Mannoni, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

semble être à l'origine d'un enchaînement fatal : car le « réinvestissement (*Umbesetzung*) »¹ de la position de l'accusé, qui a tout d'abord commencé par installer l'humanité à la place de Dieu, se déplace, lorsque les progrès réels de la société s'avèrent encore insuffisants, sur les *autres hommes*, les amis du progrès mettant en cause, pour se disculper eux-mêmes, les retardataires, les ennemis du progrès². En se radicalisant, la théodicée historique débouche sur un affrontement néognostique entre deux camps. Pour cette logique inquisitoriale déconnectée du réel, l'homme véritablement humain reste encore à venir.

Dans ce contexte, Marquard n'est pas en désaccord avec le projet de défendre la modernité, mais croit que Blumenberg a tort, du moins dans le cas des philosophies de l'histoire, de concentrer ses efforts sur le théorème de la sécularisation considéré comme « catégorie discriminatoire » ; car chez des penseurs comme Löwith ou Jacob Taubes, les philosophies sécularisées du progrès n'apparaissent pas en position d'illégitimité vis-à-vis des théologies du salut : chez Löwith, c'est une « illégitimité qui se poursuit de manière légitime » ; chez Taubes, le prolongement légitime d'une inspiration biblique elle-même légitime. Pour Marquard, la notion de sécularisation permet réellement à ces auteurs de mettre en évidence une continuité qui se maintient par-delà le processus de « mondanisation » qui caractérise les Temps modernes. Le problème serait plutôt à ses yeux que cette sécularisation ne s'est pas poursuivie jusqu'au bout, ou ne s'est pas produite du tout, au sein de la philosophie de l'histoire, laquelle ne relève donc pas de la modernité, dont elle représente plutôt l'échec :

¹ MARQUARD, « Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis », in Nobert W. BOLZ et Wolfgang HÜBENER (dir.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1983, p. 163.

² Sur cette dynamique, voir plus particulièrement MARQUARD, « Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts » (1978), *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 39-66, trad. par Philippe Constantineau, « L'homme accusé et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIII^e siècle », *Critique*, octobre 1981, n° 413, p. 1015-1037. Elle a comme point d'aboutissement la « surtribunalisation de la réalité existentielle humaine (*die Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit*) » (p. 51, tr. p. 1028).

[...] de la même manière que la philosophie de l'histoire n'est pas définie spécifiquement par son lien aux Temps modernes, il est vrai de dire que les Temps modernes échouent (*mißlingt*) dans la philosophie de l'histoire. Si les Temps modernes – selon une définition possible – sont la neutralisation de l'eschatologie biblique, la philosophie de l'histoire est la vengeance qu'exerce l'eschatologie neutralisée contre cette neutralisation. Et si, selon la définition de Blumenberg, les Temps modernes constituent le deuxième dépassement de la gnose, alors la philosophie de l'histoire est la vengeance de la gnose doublement dépassée contre son deuxième dépassement¹.

Sur ce terrain, les attaques de Blumenberg contre les théoriciens de la sécularisation font long feu, car il y a effectivement continuité historique, et la notion ne sert pas, comme ce pourrait être le cas dans d'autres domaines, à délégitimer les philosophies de l'histoire. Mais Marquard va jusqu'à dire que Blumenberg livre à ses adversaires, « par une ruse de sa raison », les moyens de consolider leurs défenses : car les deux phénomènes historiques qu'il s'agit de relier se situent dans des contextes tellement différents que toute identité substantielle en devient invraisemblable. Le « modèle fonctionnel » de Blumenberg – « qu'il le veuille ou non » – vient ici au secours. L'existence de « devoirs d'imitation » explique pourquoi « on peut toujours jouer le même morceau, et [pourquoi] on continue effectivement à le jouer : le morceau de la rédemption. Seul le modèle fonctionnel peut rendre cela compréhensible. Il fait apparaître des équivalences [...] » (*ibid.*, 17-18, tr. modifiée, 8).

Aussi impertinente soit-elle, la pirouette n'est pas bien méchante, et il se pourrait même qu'elle dissimule un accord de fond. Afin de dénoncer la philosophie de l'histoire comme une contre-modernité à l'inspiration théologique dévoyée, Marquard se sert ainsi volontiers du modèle de Blumenberg – à quelques restrictions près, et qui semblent tenir avant tout à un léger malentendu. Dans l'interprétation de Marquard, Blumenberg s'en prend au théorème de la sécularisation afin de défendre les philosophies de l'histoire en tant que

¹ MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 16, trad. p. 6.

formations modernes, contre des auteurs qui s'en servent comme arme pour les délégitimer¹. C'est pourtant inexact : nous avons vu d'abord que pour Blumenberg, la sécularisation servait nécessairement de critère d'illégitimité car la modernité ne pouvait, sous peine de se disqualifier, reposer sur une provenance historique pour elle impénétrable ; ensuite, c'est le réinvestissement *a posteriori* d'un besoin systémique traditionnel qui faisait des philosophies de l'histoire des « totalisations » *illégitimes* du progrès moderne. Les réserves de Marquard ici semblent se résumer à une querelle de mots : en laissant de côté la question des théodicées, cela reviendrait presque au même de dire que les philosophies de l'histoire s'excluent elles-mêmes de la modernité parce qu'elles résultent d'une sécularisation « fonctionnelle » (ou d'une sécularisation insuffisante, qui n'en est pas vraiment une), ou parce qu'elles soumettent des idées authentiquement modernes à une analogie formelle qui les défigure.

La réponse de Blumenberg n'allait pas tarder, puisque la première partie de la nouvelle édition de la *Légitimité*, éditée d'abord en trois tomes, est parue en 1974. Il s'est borné à intercaler de nombreuses remarques dans sa discussion des thèses de Marquard, ce qui, nous l'avons déjà souligné, n'en facilite pas la lecture. Mais ces ajouts, que nous examinerons maintenant, s'avèrent hautement significatifs. Alors qu'il n'avait pas cru bon de relever l'analogie, pourtant frappante, entre sa propre reconstruction de la réponse augustinienne à la menace gnostique et l'interprétation marquardienne des philosophies de l'histoire comme théodicées « athéistes », l'insistance de Marquard en 1973 sur le point d'aboutissement « néognostique » de ce mouvement exigeait une réaction plus conséquente. Dans une parenthèse qui semble résumer sa propre pensée, Blumenberg souligne d'abord que, d'Augustin à aujourd'hui, notre conception du mal s'est peu à peu déplacée, pour concerner avant tout les méfaits des hommes plutôt que les imperfections de la nature. « De la sorte, la

¹ Cf. encore en 1983 : « Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis », *op. cit.*, p. 160 : « Hans Blumenberg a défendu la thèse – pour la formuler de manière incisive – que la modernité – et ses philosophies : y compris donc la philosophie de l'histoire – n'est justement pas le prolongement de la Gnose [comme le veut Jacob Taubes], mais son contraire : elle est le (deuxième) dépassement de la Gnose ».

philosophie de l'histoire est déjà le reflet d'une situation dans laquelle l'homme souffre de moins en moins des défauts de la Création, et de plus en plus des créatures semblables à lui-même. Cela dut produire une nouvelle variante (*Spielart*) de la gnose et, non moins conséquemment, une nouvelle apostasie » (LN-B, 67, tr. 67). Mais on trouve un peu plus loin un argument supplémentaire contre Marquard, et qui invoque justement l'exemple d'Augustin pour montrer en quoi, par contraste, les philosophies de l'histoire seraient insuffisantes à établir la justice de Dieu : alors que la liberté prélapsale de l'homme était totale, et pouvait donc entraîner une culpabilité à sa mesure, apte à expliquer l'état du monde d'après la chute, rongé d'imperfections, dans les philosophies de l'histoire, l'autoréalisation de l'humanité est projetée dans l'avenir comme impératif – cela signifie que la liberté humaine n'est pas encore assez grande pour assumer la responsabilité du mal existant. Et Blumenberg peut réitérer son objection initiale : afin de sauver la bonté divine, et protéger ainsi la rationalité du monde, les théodicées modernes nécessitent plutôt un athéisme hypothétique dont les effets sont destructeurs à terme, car l'homme apprend par son biais à se réaliser indépendamment de Dieu. Mais la question sans doute la plus importante, face à cette prétendue résurgence de la Gnose – car nous avons vu que Blumenberg ne répugnait pas à employer une telle analogie en parlant des philosophies de l'histoire –, est de savoir la portée que Marquard lui donne. Si elle représente l'« échec » de la modernité, faut-il entendre ce verdict au sens de Blumenberg lorsqu'il dit que la première tentative de surmonter la Gnose dans le christianisme avait été un échec ? Cela serait autrement compromettant – une véritable autodestruction – que s'il s'agissait simplement d'une survivance antimoderne au sein d'une époque globalement réussie. Et d'ailleurs, la « sécularisation fonctionnelle » de Marquard laisse croire à une compromission plus profonde, puisque c'est une fonction authentiquement *théologique* qui revient, et non simplement le réinvestissement, à des fins rhétoriques, d'une position anciennement théologique par un système de pensée fondamentalement anthropologique.

Si notre interprétation de Marquard est juste, ce dernier reproche à Blumenberg d'inclure les philosophies de l'histoire dans sa défense des Temps modernes, en prenant à tort pour cible le théorème de la sécularisation considéré comme catégorie de « discrimination » ; pour Marquard, la théorie de Blumenberg aide au contraire à mettre en évidence une continuité fonctionnelle qui suffit à dénoncer la sécularisation insuffisante des philosophies de l'histoire, lesquelles représentent en ce sens le point où la modernité échoue. Quel sens donner à cet échec ? Dans sa réponse, Blumenberg semble y voir une autodestruction programmée rappelant la résurgence de la Gnose au sein du christianisme médiéval. Aux yeux de Blumenberg, la critique de Marquard consiste à dire qu'il aurait, sans doute malgré lui, légitimé les philosophies de l'histoire et donc cautionné l'échec de la modernité : la « réinterprétation [...] du modèle historique fonctionnel [...] lui donne le sens d'une action de sauvegarde antimoderne » (LN-B, 71, tr. 71). Le malentendu que nous avons cru déceler chez Marquard se répercute ici, engendrant ce troisième cas de figure, qui correspond à une délégitimation involontaire de la modernité. En conséquence, Blumenberg se voit obligé de réaffirmer l'objectif véritable de ses analyses : « la thèse du réinvestissement fonctionnel comme production de l'apparence d'une identité substantielle par sécularisation explique une ténacité, elle n'en est pas l'allègement ou la légitimation » (LN-B, 71, tr. modifiée, 70-71). C'est alors que Blumenberg oppose à Marquard une alternative un peu étonnante, mais à laquelle Marquard les acculerait tous les deux : pour que la raison moderne n'échoue pas en réinvestissant des besoins systémiques traditionnels – écueil fatal – il aurait fallu, si l'on suit Marquard, qu'elle fasse absolument table rase, comme le revendiquait Descartes. Mais Blumenberg montrera plus loin dans son livre que l'« absolutisme » de cette réponse cartésienne était conditionné par l'absolutisme théologique à laquelle elle répondait. La prétention de se poser absolument n'était pas une tentative de dissimuler des emprunts à l'histoire, une amnésie coupable, mais elle avait une fonction compréhensible : dans l'état

d'extrême déstabilisation dans lequel la plongeait l'absolutisme théologique, la modernité naissante devait se donner l'illusion de disposer souverainement de toutes les données, y compris historiques, du problème à résoudre (c'est ainsi, nous le verrons, que Descartes, reprenant cela sous la figure du malin génie, présente la crise historique comme une expérience de pensée tout à fait libre). Mais c'est ainsi que la *tabula rasa* exigée par Marquard s'intègre dans la « continuité fonctionnelle de la logique de provocation et d'auto-affirmation », ce qui signifie qu'elle serait déjà, « *in nuce (im Keim)* », antimoderne (LN-B, 71, tr. corrigée, 71). Il faut pourtant faire remarquer, contre Blumenberg, que rien n'oblige Marquard à reprendre l'interprétation proposée de l'autoposition moderne, ni d'y voir la même sorte de « continuité fonctionnelle » qu'il voit lui-même à l'œuvre dans les philosophies de l'histoire. Toujours est-il que, pour Blumenberg, cette alternative ne laisse à la modernité aucune chance. En conséquence, le modèle fonctionnel n'apparaît plus comme une « ruse de [sa] raison », mais carrément comme une « ruse de la raison » *théologique* pour réapparaître comme philosophie de l'histoire. D'où vient cette « difficulté que Marquard se prépare à lui-même et me prépare » ? Blumenberg renvoie à un ouvrage de 1958, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, dans lequel Marquard expliquait que l'émancipation de la raison moderne était provoquée par la théologie, mais que, suite au malaise engendré par son renoncement à sa détermination théologique, la raison y était revenue sous l'espèce de la théodicée (qui pense le divin comme quelque chose de rationnel). Cela explique que, près de vingt ans plus tard, Marquard soit conduit à postuler une autodestruction « légitime » de la modernité ; car pour lui, l'autorisation donnée par la théologie à la raison moderne de s'émanciper n'est qu'une ruse qui prépare en réalité son retour inéluctable. Pour Blumenberg donc, cette conséquence ne s'impose que si on croit devoir demander à la théologie de sanctionner la rupture moderne – prémisses qu'il refuse¹.

¹ Ajoutons d'ailleurs qu'à part ces ajouts, l'édition de 1974 de la *Légitimité* comporte aussi un retrait significatif, quoique passé sous silence : en LN-A, 50-51, Blumenberg reprenait justement une formule de cet ouvrage de

Si l'on regarde par-delà ces malentendus en chaîne, qui ont pourtant le mérite de faire ressortir des possibles théoriques permis par le modèle fonctionnel de Blumenberg, on peut estimer que les deux auteurs s'accordent en définitive pour *condamner* la philosophie de l'histoire et l'*exclure* de la modernité proprement dite grâce à l'idée d'un réinvestissement fonctionnel. Quant à l'« échec » des Temps modernes décrété par Marquard, l'expression demeure ambiguë, mais il est difficile d'imaginer qu'il puisse s'agir pour lui d'un échec total et définitif, car ainsi que nous le verrons dans la deuxième partie, sa « théorie de la compensation » veut montrer que la modernité sait sécréter les contre-poisons appropriés en réponse à ses dérives internes¹. Pour conclure, on peut donc citer ce passage de 1983 dans lequel Marquard semble proposer une formule de compromis :

La thèse de Hans Blumenberg : « les Temps modernes sont le deuxième dépassement de la Gnose », « présuppose – ajoute Blumenberg – que le premier dépassement de la Gnose, au début du Moyen Âge, n'était pas réussi ». Mais peut-être « le deuxième dépassement de la Gnose » : les Temps modernes, échoue-t-il aussi ? Quoi qu'il en soit – cela, je souhaite simplement ici l'indiquer – il faut se poser la question : que signifie le fait que la philosophie de l'histoire – en une variante profane – répète la position de la Gnose, alors que les Temps modernes en sont pourtant le deuxième dépassement ? Peut-être en résulte-t-il ceci, que contrairement à ce que l'on continue de supposer de tous les côtés, il n'est pas exact que la philosophie de l'histoire soit l'authentique philosophie des Temps modernes. Si la philosophie de l'histoire s'avère être une rechute dans cette position gnostique dont les Temps modernes sont le deuxième dépassement, alors il faudrait plutôt dire : dans la philosophie de l'histoire, les Temps modernes ne culminent pas, mais échouent ; la philosophie de l'histoire est – précisément parce qu'elle tend vers la Gnose – la contre-modernité.²

Marquard publié en 1958 pour traduire sa propre conception de l'auto-affirmation moderne ; nous y reviendrons.

¹ Cf. déjà « Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts », *op. cit.*, p. 51sq. (trad., p. 1028sq.), qui soulignait justement les remèdes trouvés par le XVIII^e siècle pour lutter contre la « surtribunalisation » du réel (l'esthétique philosophique, la nostalgie de la nature, etc.).

² « Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis », *op. cit.*, p. 167.

6. LÉGITIMITÉ DE LA RUPTURE MODERNE : PROVOCATION ABSOLUTISTE ET AUTO-AFFIRMATION HUMAINE

Même si nous devons la rejeter – et en développant notre propre interprétation d'ensemble concurrente, nous espérons avoir l'occasion de fournir suffisamment de preuves textuelles pour l'exclure – la lecture de Blumenberg qui fait des Temps modernes le légitime réinvestissement de positions laissées inoccupées par le Moyen Âge en crise a le mérite d'avoir mis en lumière cette tâche un peu paradoxale d'une *légitimation* de la modernité *par l'histoire*, étant entendu que la modernité doit être considérée ici non comme le couronnement tardif d'efforts répétés, mais comme une rupture absolument inédite avec le passé. Avant d'aborder la première des deux étapes logiques que nous distinguons dans cette légitimation, il vaut donc la peine de s'attarder un peu sur cette notion de légitimité, dans laquelle Blumenberg voit une « catégorie historique » (LN, 107, tr. 106). Dans sa réponse aux critiques formulées à son endroit dans l'édition de 1966, Carl Schmitt, disant s'exprimer avant tout en sa qualité de juriste, s'est dit un peu déconcerté par l'emploi du terme : « [...] son mot "légitimité" fut, pendant plus de cent ans, un monopole de la légitimité dynastique, en ce sens qu'il a servi à la justifier à partir de la durée, de l'ancienneté, de l'origine et de la tradition, à une justification "historique" à partir du passé et à une "école historique du droit" ; à cette école, ses adversaires progressistes et révolutionnaires faisaient reproche de justifier l'injustice d'aujourd'hui par l'iniquité d'hier. Tout cela est purement et simplement mis désormais sens dessus dessous, puisqu'on propose une justification à partir de la modernité (*vom Neuem her*) »¹. Nous n'allons pas étudier pour lui-même le fascinant échange qui a opposé Schmitt et Blumenberg – qui nécessiterait, pour devenir pleinement lisible, tout un travail d'analyse afin de démêler les présupposés systématiques de part et d'autre, ainsi

¹ Carl SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, 4. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, p. 86-87, trad. par Jean-Louis Schlegel, *Théologie politique. 1922, 1969*, Paris, Gallimard, 1988, p. 169.

que les couches temporelles superposées, comme c'était le cas plus tôt avec Marquard. Mais abstraction faite des thèses de Schmitt, on peut effectivement retenir son objection terminologique et se demander si, simplement du point de vue de l'usage commun, la notion de légitimité, envisagée du moins dans sa dimension historique, ne renvoie pas précisément à la perpétuation d'une tradition (ce serait le cas par exemple de ce qu'on pourrait appeler une sécularisation « heureuse », dans laquelle les Temps modernes s'affirmeraient comme les dignes héritiers du christianisme médiéval). C'est dire que les connotations habituelles du terme n'aident pas tellement à cerner la fonction précise que cherche à lui attribuer Blumenberg. Mais justement en réponse à cette critique de Schmitt, il a apporté des précisions fort utiles (LN, 106sq.). Tout d'abord, il rejette catégoriquement la proposition de Schmitt, qui objectait qu'il lui aurait fallu plutôt parler, non de la légitimité, mais de la « légalité » des Temps modernes, en désignant par là, au sens du positivisme juridique, une structure synchronique se fournissant à elle-même ses propres normes. Refus tout à fait compréhensible, car en redécrivant ainsi la démarche de la *Légitimité*, Schmitt en diminue considérablement la portée, en lui déniait avant tout son caractère fondamentalement historique¹. Blumenberg souligne également que ce n'est pas non plus leur nouveauté historique qui suffit à légitimer les Temps modernes – ce qui reviendrait effectivement à renverser l'idée traditionnelle d'une légitimation par l'ancienneté. On peut en conclure, même si Blumenberg ne le dit pas explicitement dans ce passage, qu'il ne suffit donc pas d'établir l'originalité des idées modernes, en lavant la dette culturelle objective dont les accable le théorème de la sécularisation, pour les légitimer. Il ne suffit pas non plus de montrer que la prétendue mise entre parenthèses de l'histoire par les premiers Modernes avait

¹ C'est d'ailleurs dans ce chapitre consacré aux objections de Carl Schmitt, ajouté en 1974 à la première partie de la *Légitimité*, que Blumenberg précise, en anticipant sur la suite, que la tentative d'une « légitimation "historique" ("historische" *Rechtfertigung*) » sera entreprise dans la deuxième partie du livre, intitulée « Absolutisme théologique et auto-affirmation humaine ». Déclaration difficilement conciliable avec l'idée d'une modernité comme légitime réinvestissement, puisque la notion de réinvestissement intervient avant tout dans la première et la quatrième partie du livre.

une fonction « légitime » d'auto-affirmation face à l'incertitude extrême induite par l'absolutisme théologique (si Blumenberg mentionne ici ce point assez secondaire, c'est sans doute afin d'éviter qu'on ne confonde, dans la discussion avec Schmitt, l'ahistoricité somme toute « excusable » de l'image de soi des Modernes avec la légalité ahistorique d'un système positiviste). Pour Blumenberg, il s'agit plutôt de mettre en évidence une rupture historique légitime : « Cela doit sembler paradoxal à Carl Schmitt que la légitimité d'une époque *doive résider dans la discontinuité par rapport à sa préhistoire*, et ce paradoxe ne lui fait pas croire que quelque chose d'autre puisse être en cause hormis la simple légalité par rapport à une raison hypostasiée dont le caractère de loi est positif » (LN, 108, tr. modifiée, 107 ; nous soulignons). Dans la suite du passage cité, Blumenberg cherchera à montrer, en un retournement polémique, que la position propre de Schmitt devait inmanquablement le conduire à méconnaître cette idée d'une légitimité fondée sur une discontinuité historique. À vrai dire, quelles que soient les préconceptions qui affectent la lecture de Schmitt, il faut convenir que cette notion de légitimité n'est pas aussi évidente que Blumenberg veut bien le prétendre ici. On peut espérer la tirer au clair en dégagant l'articulation propre à cette discontinuité epochale, qui met aux prises deux « corrélats historiques » (LN, 109) : le volontarisme théologique et ce que Blumenberg appelle, dans le vocabulaire plutôt schmittien du chapitre en question, le « rationalisme humain ». Nous devons maintenant expliquer en quoi la « provocation » (*Herausforderung*) que constitue l'absolutisme théologique appelle en réponse l'auto-affirmation de la raison humaine¹. Mais avant cela, soulignons une dernière fois la nature du pari de Blumenberg. Nous l'avons expliqué dans notre premier chapitre : il

¹ D'ailleurs, si l'on a pu voir dans l'auto-affirmation humaine le réinvestissement légitime d'une ancienne problématique plutôt que la réponse à une provocation extrême, la faute en revient en partie à la manière effectivement très vaste dont Blumenberg conçoit la structure « dialogique » de l'histoire : « Tout événement, et ceci au sens le plus large, a un caractère de correspondance, réplique à une question, à une provocation (*Herausforderung*), à un malaise, enjambe une inconsistance, résout une tension ou occupe une place vacante » (LN, 443, tr. modifiée, 435). Cf. de même, LN, 543 (tr. 531) qui parle de la « structure singulière des besoins » suscités par l'autocatalyse du système médiéval : il est clair que cette expression ne désigne pas les « restes de besoins » à réinvestir *a posteriori* par la nouvelle époque, mais justement la configuration historique inédite que nous allons décrire à l'instant.

s'agit avant tout de répondre au problème – incontournable pour la nouvelle époque dans sa qualité de *Neuzeit* – de l'historicité de la rationalité moderne. La réfutation du théorème de la sécularisation, par exemple dans le cas des philosophies de l'histoire, n'y apporte aucune réponse. Or le projet d'une légitimation historique, loin d'être une tentative superficielle de colmater les brèches laissées dans l'image de soi des Modernes par l'avènement de la conscience historique, reprend véritablement les choses à la base. Les prétentions propres à la modernité ne sont pas maintenues – telle est du moins l'ambition de Blumenberg – *malgré* l'histoire, mais *grâce à elle*. En respectant un fragile équilibre entre l'autonomie revendiquée de la nouvelle époque et ses conditions historiques, cette référence à l'histoire doit faire ressortir le sens et la légitimité de l'auto-affirmation moderne.

Blumenberg ne propose jamais de définition d'ensemble de la rationalité moderne, mais l'ensemble des phénomènes qui s'y rattachent à ses yeux forme une constellation facilement identifiable : l'auto-affirmation désigne ainsi un mouvement d'immanentisation de la pensée, qui se coupe de toute condition théologique imposée à son exercice (c'est ainsi que pour Blumenberg, la science moderne repose sur un athéisme au moins hypothétique) et se tourne résolument, pour des raisons que nous avons déjà commencé à entrevoir, vers la connaissance du monde, dans une visée essentiellement pratique. S'y ajoutent des tendances antimétaphysiques imposées d'une part par les conditions mêmes de toute connaissance scientifique empirique (on ne peut jamais connaître une totalité quelconque), inspirées d'autre part par la volonté de rompre avec une démesure théologique qui a sollicité outre-mesure les capacités de la raison. Commençons par montrer quelle forme cette auto-affirmation de la raison a pu prendre au sein déjà du nominalisme médiéval (car s'il y a bien rupture, cela ne signifie pas une césure historique ponctuelle, et nous avons déjà vu que c'est dans le nominalisme que la raison théologique commence déjà à se rendre *potentiellement* superflue). C'est ici que l'on peut saisir le sens de l'opposition entre l'auto-affirmation historique de la

raison humaine et l'autoposition absolue de la raison naturelle. Car pour Blumenberg, nous n'avons pas affaire à la décision spontanée de la raison de s'employer enfin à bon escient, mais à des conditions historiques qui rendent indispensable une humanisation de la raison, laquelle doit s'affirmer ainsi contre les restrictions grandissantes posées à son exercice au moment où le conflit pluriséculaire entre volontarisme divin et rationalité de la création s'exacerbe. De manière inattendue, en cherchant à pousser la raison dans ses derniers retranchements, afin de la contraindre à la soumission, le volontarisme déclenche un mouvement de résistance par ses conséquences humainement insupportables. L'expression « humanisation » ne doit pas suggérer ici une sorte de *noûs* aristotélicien qui tomberait du ciel, mais traduire l'exigence de « rapatrier » les conditions permettant de rendre raison du monde et de s'y orienter. C'est pour exprimer cette idée que Blumenberg citait, dans la première édition de la *Légitimité*, ces formules d'Odo Marquard, en les accompagnant déjà d'une restriction pour souligner qu'il leur donnait un autre sens : « Dans cette mesure [Blumenberg vient de parler d'une « autodécouverte de la raison dans sa provocation »], il est exact de dire que le “ renoncement de la raison à sa définition théologique ” a été “ provoqué par la théologie ”, et en outre que la raison devait “ prendre sur elle les conditions de l'émancipation ”, cela “ afin de demeurer raison ”. Cela circonscrit déjà ce que l'on comprendra, dans la thèse de la deuxième partie, sous le terme d’“ auto-affirmation ” » (LN-A, 50-51). Autrement dit, si l'on veut continuer à penser le monde, il faut le faire en quelque sorte à l'abri d'une hypothèque théologique insupportable. En sacrifiant l'ordre du cosmos à l'infinité des possibles divins, le volontarisme « présente une provocation de la raison qui, dans un acte de son auto-affirmation, ne peut opposer à cela que la tentative de maîtriser les phénomènes donnés dans une explication immanente » (1962e, 111). Nous avons déjà mentionné, suivant Blumenberg, le rôle joué par les énoncés hypothétiques dans la philosophie nominaliste de la nature : en relativisant l'ensemble de ses affirmations par

rapport à la condition générale d'une *potentia absoluta* insondable, la pensée pouvait se donner libre jeu pour explorer ses possibles : « Le domaine des énoncés conditionnés est un "monde de sens" (" *Sinnwelt* ") clos sur lui-même, indépendant de toute présupposition non contenue en lui » (*ibid.*, 104). « Le *jus primarium*, le droit originaire à l'affirmation de soi, peut être saisi, longtemps avant Descartes et Hobbes, comme le symbole de la compréhension moderne de soi – c'est-à-dire comme le minimum anthropologique dans les conditions du maximum théologique. [Il s'agit de définir] ce qui résiste, encore et précisément dans l'augmentation de la contestation elle-même [...] » (LN, 225, tr. 222). En accompagnement au développement des thèses nominalistes sur la puissance divine, on assiste ainsi à la cristallisation d'un noyau dur de la rationalité humaine, à la mise en évidence de ce qui reste inattaquable à l'intérieur même de ces prémisses. Citons l'exemple des débats nominalistes faisant suite aux spéculations d'Ockham sur la possibilité pour Dieu d'occasionner directement les perceptions humaines en l'absence des objets qu'elles sont censées représenter. Pour une époque disposée à penser à partir de l'exceptionnel, conformément à l'omnipotence divine, une telle possibilité introduit une incertitude importante dans la connaissance de la nature. Blumenberg considère trois tentatives de mettre la raison humaine hors d'atteinte en invoquant les possibilités mêmes de son exercice. Ainsi Pierre d'Ailly objectera à Ockham qu'il n'y a aucun motif valable pour douter de l'existence des objets physiques, en ajoutant que s'il en allait autrement, cela suffirait à annuler toutes les preuves en philosophie de la nature. La possibilité évoquée n'a donc aucun sens pour la raison. Blumenberg voit déjà ici une première articulation de l'auto-affirmation de la raison humaine, consistant à faire valoir « que l'homme doit présupposer les conditions de possibilité de son affirmation de soi dans le monde, que la radicalisation de ses questions n'a sa limite qu'en une question qui rendrait tout questionnement inutile (*sinnlos*) » (LN, 218, tr. 215). Chez Grégoire de Rimini, on trouve une tentative qui annonce déjà Descartes : pour assurer une marge de manœuvre à la raison,

confrontée à une expérience potentiellement trompeuse, on distinguera entre le jugement immédiat de perception et un jugement qui dépasse l'acte de perception pour affirmer l'existence de la chose perçue. Jean de Mirecourt cherchera des garanties pour la raison théorique en invoquant son lien indissociable avec la raison pratique : si Dieu pouvait provoquer des erreurs dans le domaine de la connaissance, sans que le sujet en soit lui-même responsable, cela impliquerait du coup la possibilité inadmissible de provoquer des gestes moralement répréhensibles sans que le sujet agissant y soit pour quelque chose.

L'immanentisation forcée de la pensée s'affirmant contre la déstabilisation induite par l'absolutisme théologique annonce déjà l'instant où il apparaîtra non seulement possible, mais d'une nécessité vitale, de répondre à cette provocation par une nouvelle attitude d'ensemble à l'égard du monde. Car ce qu'il faut expliquer, dans cette auto-affirmation moderne, ne relève pas d'un point de vue uniquement épistémologique : on n'assiste pas simplement au passage d'un modèle théologique à un modèle immanent de la pensée, se traçant un domaine d'intervention à l'abri de toute hypothèque absolutiste, mais à l'émergence d'un nouveau centre d'intérêt privilégié de la connaissance, ainsi que de visées d'une nature inédite. L'auto-affirmation repose sur l'exploration systématique de la nature à des fins essentiellement pratiques (au point même de renoncer à la vérité contemplative de la *theoria* au profit d'une simple effectivité technique). Rappelons-le, aux yeux de Blumenberg, une telle curiosité sans bornes à l'égard de la nature, une telle visée de maîtrise, n'ont rien de « naturelles », comme s'il avait simplement fallu attendre la levée d'interdits théologiques pour qu'elles se donnent libre cours. Il faut expliquer comment cette attitude est devenue non seulement possible, mais humainement nécessaire au sortir du Moyen Âge. Le projet de domination technique de la nature n'a pas toujours existé, comme s'il attendait simplement des connaissances scientifiques à sa mesure ; au contraire, pour Blumenberg, c'est plutôt la volonté technique qui engendre la science moderne, tant au point de vue logique (c'est ainsi

que les connaissances scientifiques sont essentiellement subordonnées à leur exploitation technique potentielle) qu'historique¹. Si cette volonté s'est fait attendre dans l'histoire, c'est que – les écrits de Blumenberg n'auront de cesse de le suggérer – face à une nature effectivement menaçante, qui constitue un problème de taille pour l'espèce humaine dans ses efforts pour habiter le monde, la stratégie qui s'impose en premier lieu en est une de neutralisation symbolique plutôt que d'intervention technique. Ainsi, afin de montrer les origines de la technique moderne, nous devons revenir encore une fois sur la configuration proprement « néognostique » du nominalisme. C'est ici que nous ferons valoir l'importance de l'hypothèse d'une « anthropologie de la compensation ». Affirmée on ne peut plus clairement en 1971², dans un article fondamental resté pourtant inédit en allemand jusqu'au recueil de 1981, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cette idée est déjà nécessaire à la rigueur de l'argument de la *Légitimité* en 1966, et elle peut utilement servir à identifier la position de Blumenberg dans sa maturité, par contraste avec ses tentatives précédentes pour penser la technique comme phénomène moderne. En un sens, toute la suite de notre travail aura pour tâche d'apprécier cette intuition fondamentale de Blumenberg, qui ne découle donc aucunement, comme le veut un commentateur récent, d'un « pessimisme de sa vieillesse (*Alterspessimismus*) »³.

À toutes fins utiles, le volontarisme nominaliste réinstaure un dualisme de type gnostique. Mais si Dieu, comme rédempteur de l'homme, s'en tient à sa *potentia ordinata*, la

¹ Cf. BLUMENBERG (1963a), p. 54 : « Le pouvoir-faire (*das Können*) n'a pas " résulté " (" *ergab " sich nicht*) tout d'abord du connaître, mais lui a défini dès l'abord son économie et sa tâche de vérification dans toute sa rigueur ». On peut citer déjà « *Technik und Wahrheit* », *Actes du XI^e congrès international de philosophie*, vol. II : Épistémologie, Amsterdam/Louvain, Nauwelaerts, 1953, p. 116 : « La " technique " ne peut être science appliquée que parce que cette science provient déjà d'une compréhension " technique " de l'être et d'un concept " technique " de vérité ».

² BLUMENBERG, « *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* », dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 104-136 (article paru d'abord en italien dans *Il Verri*, 35/36, 1971, p. 49-72).

³ Markus HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg, Echter, 2000, p. 59.

voie du salut a perdu toute pertinence humaine du fait de la doctrine de la prédestination. On reste donc confronté à la *potentia absoluta* pouvant s'exercer dans la création. Le Dieu nominaliste n'est certes pas le mauvais démiurge de la Gnose, mais parce que sa volonté et sa puissance ne connaissent ici plus aucune borne, il règne sur un monde détéléologisé qui se définit moins par son absence d'ordre que par son ouverture alarmante à une infinité de possibles. Face à cette nature menaçante, précise Blumenberg, « même le refuge dans l'autoapaisement intramondain, dans le *secum vivere* de l'*ataraxie* épicurienne, est barré » (LN, 171, tr. 169). Que Blumenberg tienne à soulever cette possibilité logique, fût-ce pour l'exclure, cela vient en partie de la démarche propre au chapitre en question, brillante analyse comparative de l'atomisme antique, du nominalisme et de la science moderne, qui veut montrer, conformément aux thèses fonctionnalistes de l'auteur, que des points en apparence fort semblables peuvent revêtir des valeurs sensiblement différentes d'un système à l'autre. Mais il y a aussi la signification humaine profonde que Blumenberg attribue à l'épicurisme, comme nous verrons de nouveau en parlant du mythe (on laissera de côté la question de l'importance historique réelle de cette école de pensée). Or pourquoi cette voie est-elle barrée pour les premiers Modernes ? Cela s'explique en définitive par une certaine incohérence dans la pensée d'Épicure, que l'exacerbation du volontarisme divin n'autorise plus. C'est que toute stratégie d'autotranquillisation – l'apathie des Stoïciens ou l'*ataraxie* épicurienne – suppose un arrière-fond téléologique (LN, 296). Dans le stoïcisme, on a évidemment tendu vers une forme maximaliste de téléologie anthropocentrique. Mais si Épicure a pu tabler sur le hasard pour libérer la vie humaine des troubles engendrés par la crainte et l'espérance, cela repose sur un reste impensé d'ordre cosmique qui préservait la nature de l'illimitation nominaliste. Ainsi, l'indifférence dont faisait preuve la nature à l'égard de l'homme avait un effet rassurant – il n'était pas le jouet de puissances mythiques – et pouvait inciter l'homme à lui témoigner de l'indifférence en retour. Mais Épicure était loin de la contingence absolue du

nominalisme : ainsi, la pluralité des mondes était le fruit du hasard, mais reproduisait, chose étonnante, le même *eidos* ; et si l'on pouvait passer en revue les hypothèses possibles pour expliquer les phénomènes naturels, afin de les dépotentialiser à nos yeux, cela supposait nécessairement certaines limites aux possibilités de la nature. La critique des arts de la civilisation chez Lucrèce atteste également de ce reste de téléologie anthropocentrique : la nature pourvoit au moins au nécessaire, l'homme n'a pas à s'en charger. L'atomisme épicurien garantit plus à l'homme qu'il ne peut véritablement garantir. Or l'exaltation nominaliste de la volonté divine a évacué toute limitation cosmique. C'est ainsi que Blumenberg ne peut donner entièrement raison à l'exclamation de Leibniz réagissant, dans son échange avec Clarke, à l'idée d'une volonté divine absolue : « La volonté sans raison seroit le hasard des Épicuriens » (LN, 165). Elle ne vaut pas pour l'atomisme antique, mais elle suggère pourquoi – nous avons déjà cité ce « réinvestissement » (LN, 167) – l'atomisme moderne pouvait et devait remplacer la *volonté divine* absolue par la *matière*.

En quel sens le volontarisme de la *potentia absoluta* incite-t-il à matérialiser la nature ? Avec l'anéantissement de tout reste de téléologie anthropocentrique, l'homme se voit exposé à un horizon chargé de menaces imprévisibles, dé-limité par des possibles en nombre infini – qu'on ne peut donc espérer parcourir en entier, encore moins ramener à l'unique possibilité effectivement réalisée dans la nature. C'est dire que le renoncement à la vérité en ces matières est d'abord imposé. Mais heureusement, il suffit de pouvoir formuler une hypothèse qui permet d'agir sur la nature ; et puisque cette recherche d'une « recette » technique performante ne répond pas à des difficultés pratiques déterminées, mais à une situation d'alarmisme existentiel généralisé, elle implique de dégager de manière systématique toutes les hypothèses qui s'avèrent efficaces pour agir sur la nature, qu'on réduit à n'être que le corrélat de cette manipulation humaine¹. À l'illimitation du volontarisme

¹ En quittant le climat du nominalisme, la modernité poursuivra d'elle-même ce mouvement de détéléologisation pour son propre compte : l'idée d'un chaos initial fournit aux constructions humaines de bien meilleures bases

correspond la poursuite illimitée de la connaissance scientifique de la nature : « C'est seulement le soupçon d'ordre métaphysique selon lequel le cours de la nature pourrait, dans ses processus conformes à des lois (*gesetzmäßigen*), ne tenir aucun compte de l'homme, qui rend aiguë et nécessaire une connaissance de la nature qui peut interroger tout état de choses déjà quant à sa pertinence *potentielle* pour les hommes et doit donc rejeter le critère d'une " dépense d'efforts appropriée " comme un aspect relevant d'une contemplation téléologique du monde » (LN, 370, tr. modifiée, 365)¹. Dans ce monde qui ne paraît plus adapté aux besoins vitaux de l'homme, il devenait presque indifférent de découvrir les fondements de la nature, « seul restait impérieux (*akut*) de s'avoir ce à quoi il fallait s'attendre comme effet (*Wirkung*) pour le mettre à disposition et le rendre maîtrisable ». Longtemps dormante du point de vue dogmatique, la question surgit pour l'homme « du sens de sa propre existence dans le monde, voire seulement *de la simple possibilité de cette existence* » (1962e, 132 ; nous soulignons).

Autrement dit, l'absolutisme théologique amène à prendre conscience d'un fait qui constitue, pour Blumenberg, « le premier énoncé d'une anthropologie : qu'il ne va pas de soi que l'homme puisse exister », en tant qu'« être de manque laissé en plan par la nature, tourmenté par des résidus d'instincts qu'il ne comprend plus et qui ont perdu leur fonction » (1971b, 114 et 104). « Tous les indicateurs de l'anthropologie montrent que l'homme sur terre est une exception de la nature, pour autant qu'il ne pouvait conserver son existence que

que l'idée du monde comme organisme ou comme horloge cosmique. Cf. un long passage fascinant sur Hobbes et la *Théorie du ciel* de Kant : LN, 248sqq.

¹ Cet extrait attire l'attention sur la fâcheuse tendance de Blumenberg à ne pas distinguer adéquatement entre téléologie anthropocentrique et téléologie tout court, ce qui lui permet de les confondre ou de les dissocier implicitement à sa guise. On évite ainsi de soulever la question de la légalité naturelle, présupposé « téléologique » s'il en est (même si la science moderne exclut des causes finales). Sans pour autant être adaptée à la survie de l'homme en son sein, la nature semble exhiber ici un certain ordre. Mais ne pourrait-on pas supposer que la détéléologisation entraînée par la *potentia absoluta* aurait dû rendre également impraticable la voie technoscientifique empruntée par les Modernes, en excluant que l'on puisse se fier à des régularités naturelles ? Qu'il s'agisse ici de présuppositions purement pragmatiques, formulées par la science à l'abri d'un « agnosticisme » épistémologique, y change peu de chose.

par la réparation, inespérée et hautement inadéquate suivant les règles de la nature organique, d'une déviation » (GKW, 791). L'absolutisme théologique constitue la réactivation historique, sous une forme inédite, d'une problématique anthropologique de base. Il rejoue une situation critique à laquelle l'homme avait échappé en compensant par ses propres initiatives son inadaptation radicale à tout environnement prédonné. Le parallélisme terminologique entre l'absolutisme théologique de la *potentia absoluta* et ce que Blumenberg appellera l'« absolutisme de la réalité » pour l'homme ne repose pas sur une symétrie factice. L'analogie est même beaucoup plus rigoureuse qu'on ne l'a pensé jusqu'ici¹, puisque les différences de forme et de niveau sont tout aussi essentielles que la similitude fondamentale pour comprendre l'avènement de la technique moderne. L'absolutisme théologique, sur le plan historique et culturel et dans des termes inédits, recrée les conditions de départ du *status naturalis* auxquelles on peut supposer que l'homme était confronté avant de s'en dépendre par des stratégies proprement humaines de survie. Afin de donner chair à cette hypothèse d'un état de nature, *Arbeit am Mythos* dramatisera cette inadaptation biologique de l'homme en se représentant l'instant de basculement où l'homme sortit des forêts tropicales pour s'aventurer dans un biotope inconnu, la savane : « Ce fut un saut situationnel, qui fit de l'horizon lointain inoccupé (*unbesetzten*) le lieu d'une attente perpétuelle de ce qui était auparavant inconnu [...] Il naît la disposition à une attitude d'attentes anticipant à tâtons (*vorfühlenden*) et rapportée à l'horizon tout entier. Elle tient sa valeur fonctionnelle de son indépendance à l'égard de facteurs de menace déterminés ou déjà déterminables » (AM, 10-

¹ Ainsi l'excellente étude de Franz Josef WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1993, tend-elle à présenter l'absolutisme de la réalité, « l'idée fondamentale la plus caractéristique de Blumenberg » (p. 13), comme le résultat d'un élargissement de la notion d'absolutisme théologique, rapportée non plus désormais à la seule puissance divine mais à la réalité tout entière, et retirée de son contexte médiéval originel pour valoir de manière transhistorique comme provocation adressée à l'homme en tant que tel (p. 82sqq.). Mais il faut voir que l'absolutisme théologique frappe déjà l'ensemble de la création – c'est ce qui rend possible et nécessaire le réinvestissement de la volonté divine par la matière – et qu'elle représente, déjà en 1966, l'incarnation historique singulière d'une problématique anthropologique générale qui allait plus tard, dans *Arbeit am Mythos*, recevoir le nom d'« absolutisme de la réalité ». Cet ouvrage de 1979 approfondit donc certaines présuppositions de la *Légitimité* plutôt qu'il n'élargit une conception au départ plus étroite.

11). En parlant du mythe, nous verrons que cette situation de crise constitue en vérité un état-limite intenable qui appelle aussitôt la mise en place d'un tampon culturel entre l'homme et le réel. Pour l'instant, il importe de saisir ce que signifie la démesure de la *potentia absoluta* : l'absolutisme ne désigne pas l'envahissement de la vie par des réclamations théologiques pointilleuses, la présence écrasante du religieux dans le monde, sinon dans la mesure où, par la volonté de pousser l'homme à la soumission, cette démesure divine s'exprime paradoxalement par son retrait : présence-absence inquiétante et qui frappe les fondements mêmes de la création. Voilà exactement ce qui se joue dans ce néognosticisme médiéval et qui le rapproche du seuil critique de l'anthropologie : l'inadaptation fondamentale de l'homme comme être de manque. C'est le cosmos qui succombe définitivement au volontarisme, induisant une nouvelle façon de se rapporter au réel, avec la conscience vive qu'il faut être prêt à agir face à des imprévus menaçants qui peuvent surgir de partout. Nous en traiterons plus longuement dans le chapitre suivant, mais on peut souligner déjà comment les solutions adéquates à ces deux crises se ressembleront forcément. Chez Arnold Gehlen, la notion-clef d'action (*Handlung*) ne renvoie pas déjà aux efforts de l'homme pour transformer la nature en un monde habitable, mais plus fondamentalement à la nécessaire autostructuration de l'être de manque, qui doit tirer profit de son inadaptation vitale pour en faire une indétermination maîtrisée de l'agir : aux réactions animales instinctives, stéréotypées et déclenchées par des stimuli externes – mais pourtant biologiquement efficaces –, il faut opposer la possibilité de poser une infinité de gestes contrôlés et planifiés. Nous verrons que Blumenberg ne reprend pas directement cette thématique « anthropobiologique » de l'agir, mais elle permet ici d'apercevoir une corrélation logique : seule l'illimitation de l'action humaine structurée ou du projet technoscientifique est à la mesure de l'ouverture totale du cadre de l'existence.

Dans l'article de 1962 intitulé « Ordnungsschwund und Selbstbehauptung », où Blumenberg présentait pour la première fois l'argument de la deuxième partie de la *Légitimité*, il était déjà clairement fait mention de « la spécificité de l'équipement biologique de l'homme [qui] permet de concevoir le complexe constitué par ses initiatives (*Leistungen*) comme la condition de possibilité de son existence », en associant au nominalisme médiéval « une contrainte comparable à la situation biologique de départ, cette fois d'ordre culturel (*geistig*), à laquelle il fallait donner une réponse, dont l'expression la plus prégnante s'est réalisée dans le phénomène de la technique » (1962a, 36). Il est extrêmement étonnant qu'on n'ait pas exploité la distinction systématique opérée dans la *Légitimité* entre la *conservation de soi* comme impératif biologique fondamental et l'*affirmation de soi* comme nécessité historique singulière. On ne parle pas encore ici d'absolutisme de la réalité, mais l'absolutisme théologique apparaît incontestablement comme le révélateur historique d'un dénuement originel de l'homme. Si Blumenberg insiste pour qu'on ne réduise pas l'auto-affirmation moderne à l'autoconservation, c'est qu'elle constitue, face à une problématique anthropologique ravivée par une conjoncture historique inédite, une réponse également inédite dans l'histoire. La détéléologisation réalisée par le volontarisme divin empêche de recouvrir symboliquement cette hostilité du monde à l'égard de l'homme, comme on l'avait fait jusque-là (c'est ce que nous apprendra *Arbeit am Mythos*) ; en conséquence, une nouvelle attitude s'impose : l'exploitation technique systématique de la nature. Comme cette thèse est cruciale pour la suite de notre exposé, il vaut la peine de citer *in extenso* quelques déclarations sans ambiguïté de Blumenberg :

« Affirmation de soi » ne signifie donc pas ici la simple conservation biologique et économique de l'homme comme être vivant par les moyens dont sa nature peut disposer. Elle signifie un programme existentiel sous lequel l'homme, dans une situation historique, place son existence et dans lequel il prédessine comment il veut accueillir la réalité qui l'entoure et comment il veut saisir ses possibilités. [...] La conservation de soi est une caractéristique biologique, et dans la mesure où l'homme est entré sur la scène du monde comme un être vivant adapté et équipé de manière

défectueuse, il avait besoin, dès le départ, d'auxiliaires, d'outils et de procédés techniques pour assurer ses besoins vitaux élémentaires. Mais rapportés à cette nature de l'homme, les instruments de la conservation de soi restèrent constants sur de longues périodes, malgré quelques variantes minimales. Il semble que, sur de vastes périodes de son histoire, l'homme n'ait pas vu sa situation dans le monde comme celle de l'indigence fondamentale et du besoin physique. [...] La destruction de la confiance en la structure d'ordre du monde tournée vers l'homme – quels qu'en soient les motifs – dut représenter une transformation éminemment pragmatique dans la compréhension du monde et le rapport de l'homme au monde. Si la disparition de l'ordre qui a suivi la dislocation du système médiéval a arraché la conservation de soi à sa normalité biologiquement déterminée et à son caractère inaperçu et a fait d'elle le « thème » de la conception que l'homme avait de lui-même, l'étape moderne de la technicité ne peut plus se comprendre uniquement à partir du syndrome de la structure anthropologique de la déficience. La croissance du potentiel technique n'est pas seulement la continuation, pas même seulement l'accélération d'un processus qui englobe toute l'histoire de l'humanité. Bien plutôt, la multiplication quantitative des performances et des auxiliaires techniques ne peut se déduire que d'une nouvelle qualité de la conscience (LN-B, 151sq., tr. modifiée, 149sq. ; déjà identique en LN-A, 91sq.)¹

Nous aurons l'occasion plus loin d'analyser un autre témoignage en ce sens. Mais on peut attirer l'attention au passage sur une grande réussite de Blumenberg, restée pourtant méconnue. Sans lourdeur – au risque qu'elle passe inaperçue – et en évitant les pièges d'un vocabulaire plus classique aux connotations surchargées, il a respecté une cohérence terminologique très utile. Au premier abord pourtant, l'« auto-affirmation de l'homme moderne » pourrait ressembler à un simple slogan, traduisant sans plus de précisions l'idée banale d'un soulèvement de l'humanité contre les ténèbres du Moyen Âge. Cette notion se trouve pourtant au centre d'un réseau de termes connexes. Comme nous l'avions annoncé au départ, la première partie de notre thèse se place sous le signe d'une substitution : le

¹ De même, cf. LN-A, 145 ; LN-B, 205, tr. fr. 202 : malgré l'affaiblissement de l'idée de cosmos dans la période hellénistique, « toute l'acuité du problème de l'affirmation de soi de l'homme était restée cachée dans la pérennité de la qualité cosmique de la réalité » ; LN-A, 146-147 ; LN-B, 207, tr. fr. modifiée, 204 : Épicure faisait fond sur « l'intégrité d'un "reste d'ordre" par lequel la problématique existentielle de l'homme resta, de manière bienfaisante, voilée, et il n'était pas encore nécessaire de faire de la théorie un instrument de la conquête du monde » ; LN-A, 193 ; LN-B, 252sq., tr. modifiée, 248 : « Le rapport moderne au monde, saisi dans le concept de l'affirmation de soi, s'explique pragmatiquement comme construction et comme prévention. La prédétermination exacte de situations réelles permet de prévenir la fatalité des conditions et de les transformer. L'humanité a connu de tout temps la détresse imposée par une nature oppressante, et a connu le manque ; mais la généralisation de telles expériences pour évaluer la réalité dans son ensemble répond à des présupposés supplémentaires, qui ne sont pas prédonnés par ces expériences. La manière dont la faiblesse de l'ordre du monde, son manque constitutif vis-à-vis des besoins des hommes sont perçus et interprétés ne provient pas du caractère constatable d'états physiques, économiques et sociaux déterminés mais relève des anticipations s'associant à l'expérience ».

remplacement de l'autoposition (*Selbstsetzung*) spontanée d'une raison naturelle par l'idée d'une auto-affirmation humaine (*humane Selbstbehauptung*) – laquelle se distingue également d'une autofondation (*Selbstbegründung*), tout comme d'une « autohabilitation » (*Selbstermächtigung*¹) un peu sauvage, non provoquée. Elle reprend sous une forme nouvelle l'impératif d'autoconservation (*Selbsterhaltung*) qui caractérise l'existence humaine, après notamment que des circonstances historiques eurent rendu impraticable une autotranquillisation (*Selbstberuhigung*) de type épicurien ou stoïcien. On notera par ailleurs que le terme de *Selbstbewußtsein*, chez Blumenberg, est toujours à peu près synonyme de *Selbstbild* : il ne désigne donc pas une subjectivité se saisissant elle-même, mais la conception qu'une époque ou qu'un penseur peut avoir de soi. Il faut enfin ajouter un dernier terme qui vient compléter cette caractérisation des origines de la technique moderne, car il appartient de manière intime à ce que Blumenberg appelle parfois le « syndrome » de l'auto-affirmation : la *Selbstbestätigung*. Car s'il rapporte la rupture moderne à une véritable détresse anthropologique, Blumenberg est loin de méconnaître le pathos propre à la nouvelle époque, lancée à la conquête de contrées inexplorées. Les énergies qui se déchaînent dans la mise en œuvre du projet moderne doivent être comprises à partir du « besoin immense de vérification de la prétention théorique métaphysiquement déliée » (1962e, 133). Ce n'est pas seulement que la réalisation effective des hypothèses théoriques doit en confirmer le bien-fondé, mais elle correspond plus généralement au besoin de se conforter dans cette nouvelle image de soi-même, inconnue auparavant dans l'histoire de l'humanité. Le besoin d'« autoconfirmation » de la nouvelle époque dynamise le processus enclenché, lui sert même de moteur (LN, 272 parle ainsi d'une « *Selbstbestätigungsmotorik* »).

¹ À vrai dire, ce terme n'a pas toujours le sens qu'on trouve en LN, 107 et 161 ; il a une connotation moins négative ailleurs (LN, 69, 622, 630), où il s'agit plutôt de traduire l'idée selon laquelle la raison moderne n'a pas à recevoir l'autorisation extérieure de la théologie (elle s'oppose également à la *Selbstentmächtigung* de Luther, p. 630).

Avant de rapporter directement cet enchaînement historique au problème de la légitimation des Temps modernes, on peut déjà souligner de quelle manière ce conditionnement historique très particulier que constitue la « provocation » nominaliste présente un potentiel de déduction considérable, en même temps qu'il offre d'importantes garanties pour l'autonomie de la rupture moderne. De même que, dans ce que nous avons appelé sa genèse du Moyen Âge, Blumenberg montrait que les choix fondateurs d'Augustin pouvaient se laisser interpréter à partir du problème de la Gnose sous sa forme marcionite, de même la situation d'alarmisme que nous venons de reconstruire en considérant le « néognosticisme » volontariste aide à comprendre la nécessité humaine d'une réaction principalement technoscientifique. La réalité historique de cette angoisse envahissante pourrait donner matière à un vrai débat¹ ; il reste que la déduction elle-même est rigoureuse. On se souvient que l'opposition de Blumenberg à l'idée d'une autoposition spontanée de la subjectivité moderne se nourrissait avant tout du fait qu'une telle notion échappait à la compréhension de la raison historique. Ici au contraire, sans postuler une « ruse de la raison » agissant en coulisses pour parvenir à ses fins, Blumenberg peut faire valoir que la logique propre à la solution augustinienne tendait à ressusciter le problème de la Gnose sous une forme inédite qui rendait possible et nécessaire son dépassement moderne. On ne dit pas simplement que l'auto-affirmation devait attendre un moment historique opportun, mais la connexion historique va plus loin : ce n'est pas, d'une manière encore très générale, le retrait du divin qui rejette l'homme sur lui-même et sur ses propres moyens ; c'est plutôt la crise anthropologique provoquée par l'absolutisme théologique qui dicte des contraintes précises auxquelles devra satisfaire l'attitude moderne.

¹ Cf. les doutes exprimés par Wolfgang HÜBENER, « Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne », in Jacob TAUBES (dir.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn, Schöningh, 1983, p. 57-76 ; ainsi que BRAGUE, *op. cit.*, p. 183.

En même temps, la nature particulière de cette crise est telle qu'on peut soutenir qu'elle permet aussi de respecter l'autonomie de la réponse moderne, car elle induit une rupture véritable, qui fait du syndrome de l'auto-affirmation davantage qu'une formation purement réactive. Dans la littérature critique, on a sans doute eu tort, en s'inspirant il est vrai de quelques phrases de Blumenberg, d'insister sur sa conception « dialogique » de l'histoire. L'expression donne une image par trop irénique du processus ici en cours : on ne répond pas à une question, ni à un précédent qu'on cherche à surpasser, on répond à un *problème*. Et si le nominalisme fournit le problème à résoudre, il ne reste pas maître des termes de la solution. En amenant une déstabilisation radicale dans notre rapport au monde, il pousse à la rupture, et constitue en ce sens un point de non-retour. L'autodestruction des certitudes médiévales balaie tout, mais elle ne fait pas simplement place nette : elle laisse derrière une situation anthropologique déterminée. Un article de 1970 contient une jolie formule pour cela : « l'exacerbation médiévale de l'idée de contingence [...] a aussi fixé le canon de son dépassement »¹. Le terme d'auto-affirmation rend bien ce mélange : la nécessité de se manifester ainsi vient d'une provocation, mais on ne subit pas passivement une détermination extérieure. Tout le crédit d'avoir formulé une nouvelle façon de se rapporter à soi-même et au monde, absolument inédite et historiquement viable, revient aux premiers Modernes. D'ailleurs, on peut même se demander si, l'hypothèse d'une autoposition spontanée une fois exclue, seul un modèle historico-anthropologique aussi radical – avec sa supposition d'une inadaptation fondamentale de l'homme au monde – pouvait respecter les prétentions de la rupture moderne. Point d'aboutissement d'une « dialectique » historique contingente, le sursaut technoscientifique n'est pourtant pas amené par un enchaînement causal aveugle. La technique n'est pas simplement le résultat de forces anonymes ; avec toute la prudence qui

¹ Blumenberg, « Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität » (1970), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, 1996, p. 144-207, ici p. 182.

s'impose dans le cas d'un agent collectif, cela a vraiment un sens de dire que l'humanité européenne aux prises avec la crise nominaliste est un *acteur* historique. C'est en ce sens que l'auto-affirmation maintient en quelque sorte l'exigence d'autoposition sous une forme historicisée.

Justement en raison de ce qu'elle a d'insolite, cette problématique pourrait laisser dubitatif. Afin de souligner l'importance des enjeux qu'elle soulève, on peut considérer par contraste le conditionnement historique présupposé par le théorème de la sécularisation, où la modernité semble être le jouet d'un mimétisme incontrôlé. Elle transposerait malgré elle des schèmes théologiques qu'elle s'ingérerait sans en avoir forcément les moyens.

Rétrospectivement, on peut estimer que Blumenberg a intégré ce modèle à sa propre conception, tout en le neutralisant : on songe bien sûr aux réinvestissements illégitimes, qui résultent de la survivance fantomatique d'exigences révolues, mais représentent en définitive une perturbation secondaire. Ce qu'il importe en revanche de montrer, c'est que le passage du salut à la technique – si l'on accepte de résumer la rupture moderne par cette formule volontairement schématique – ne repose pas sur une transposition hasardeuse de ce genre. Ce serait par exemple le cas si, suivant une interprétation devenue familière (LN, 20 ; 203), la certitude épistémologique recherchée par les Modernes dans leur conquête de la nature représentait la sécularisation de la certitude du salut¹. Car qui ne voit qu'un tel transfert manquerait de sérieux : même si la modernité acceptait de se reconnaître comme l'héritière

¹ Les dispensations épiques de l'histoire de l'Être, tombant « de haut », n'ont pas empêché HEIDEGGER lui-même d'avoir recours à une telle connexion « horizontale » : « La prééminence d'un *sub-jectum* insigne, parce que, d'un point de vue essentiel, inconditionnel (en tant que faisant fond comme fondement), a son origine dans l'exigence, chez l'homme, d'un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (d'un fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude). Pourquoi et comment cette exigence a-t-elle pu acquérir son autorité décisive ? C'est que cette exigence provient de l'émancipation par laquelle l'homme se libère de l'obligation normative de la vérité chrétienne révélée et du dogme de l'Église, en vue d'une législation reposant sur elle-même et pour elle-même. [...] Or, cette libération se libère toujours, sans le savoir, à partir de l'attache à la vérité révélée, dans laquelle le salut de son âme est rendu pour l'homme certain et sûr. L'émancipation qui s'*affranchit* de la certitude révélée du salut était donc, en elle-même, nécessairement une émancipation *vers* une certitude dans laquelle l'homme s'assure du vrai en tant que du su de son propre savoir. » (« Compléments » à « L'époque des " conceptions du monde " », *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. par Wolfgang Brockmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 139). Voir toutefois le rejet explicite de la notion de « sécularisation », *Nietzsche*, t. II, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 118sq.

d'un tel impensé historique, force est de constater qu'elle ne pourrait y trouver une motivation valable, mais seulement y constater un effet de suggestion frivole. De la même façon, on peut estimer que le modèle attribué à Blumenberg par Rorty s'expose dangereusement à de pareilles conséquences : si l'on voit dans la démarche infinie de la recherche moderne la réponse à une question « sotériologique » restée en suspens, il n'est pas sûr que cette question doive rester pertinente, ni inversement qu'une telle réponse séculière puisse être autorisée. Peut-on affirmer, sans la disqualifier, que la modernité cherche son salut sur terre (métaphores mises à part) ? Contre Löwith, nous avons déjà suggéré que la notion de sécularisation supposait un manque de rigueur qui résidait soit du côté de ses partisans, soit du côté de la modernité elle-même (Blumenberg penchant incontestablement en faveur de la première solution). Ce n'est pas parce que les formes de vie occidentales étaient autrefois fondées sur la recherche d'un salut dans l'au-delà que nous avons des motifs pressants ou des raisons valables de développer une connaissance objectivante des phénomènes naturels et de nous lancer dans un projet d'exploration sans terme. Il en va tout autrement si la volonté technoscientifique caractéristique des Temps modernes répond de manière adéquate à une crise culturelle véritable (révélatrice qui plus est d'une difficulté anthropologique fondamentale). Le passage du salut à la technique s'effectue moyennant un basculement, non une transposition ; et la nécessité humaine qui l'accompagne exclut tout soupçon d'arbitraire.

Que Blumenberg considérait les choses ainsi, même s'il n'a sans doute pas assez mis en valeur la supériorité de son modèle, on peut le voir en mesurant quelle innovation décisive la thèse de la *Légitimité*, exposée dès 1962 dans l'article préparatoire « *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung* », représente par rapport à ses tentatives antérieures autour du même thème. Avant cela, pas une publication de Blumenberg depuis 1950 qui ne renvoie d'une manière ou d'une autre au nominalisme comme point critique de notre histoire. Mais si les éléments-clefs se mettent tôt en place, il restait à trouver le modèle d'explication adéquat.

Ainsi, trois articles du début des années 1950, consacrés aux rapports entre la technique moderne et le christianisme médiéval, restent largement en deçà de la position de 1966. L'articulation assez floue qu'on y trouve frôle souvent de près un modèle « séculariste » comme celui de Löwith, sans s'y réduire. Il n'est pas interdit de supposer chez Blumenberg une prise de conscience graduelle de cette différence systématique que nous venons de mettre en évidence en comparant deux formes irréductibles de conditionnement historique.

En 1951, sans pourtant chercher à critiquer les fondements de la modernité, Blumenberg regroupait des données qui ressemblent à s'y méprendre aux principaux arguments historiques de Löwith. Dans un cosmos ayant reçu son sens d'une création *ex nihilo*, l'homme chrétien, par son origine, ne fait pas partie de l'ensemble de la nature, ce qui fait de lui en puissance « un homme " technique " » ; ajoutons à cela la notion de péché originel qui augmente cette étrangeté de la nature pour l'homme, poussé à y gagner sa subsistance à la sueur de son front. Tout cela semble tellement favoriser une position de type moderne à l'égard de la nature que Blumenberg se demande « comment, malgré ses présuppositions fondamentales, le Moyen Âge pouvait être, de manière phénoménale, une époque tellement peu technique (*so untechnisches*) »¹. Réponse : la réception de la métaphysique antique maintenait des limites, tout comme la distinction augustinienne entre l'usage (*uti*) et la jouissance (*frui*). Une fois que cela tombe, on arrive à l'« exploitation et [à] la conquête sans réserves de la nature » : « l'usage instrumental du monde, subordonné à un accomplissement dans l'au-delà, est, de par son essence, *fini*, la jouissance du monde en revanche, qui absorbe le simple usage, *infini* » (1951, 465). Blumenberg insiste déjà pourtant sur l'ébranlement provoqué par le nominalisme : ainsi, l'origine de l'autonomie moderne n'est pas « l'orgueil et la présomption (*Selbsterhebung und Selbstüberhebung*) de l'homme, mais la réponse à la détresse provenant de l'étrangeté essentielle au monde et le fait de manquer sa

¹ BLUMENBERG, « Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem », *Studium Generale*, 4^e année, n° 8, 1951, p. 461-467, ici p. 464.

vérité fondée en Dieu » (465-466). Malgré cette restriction, qui rejette déjà la responsabilité de la rupture moderne sur le nominalisme, l'explication proposée de la naissance de la technique ne pourrait revendiquer une différence essentielle vis-à-vis des thèses de Löwith : une fois ôtées les barrières maintenues par des restes de cosmos et des interdictions divines, les présuppositions chrétiennes semblent effectivement pousser d'elles-mêmes à l'exploitation tous azimuts de la nature.

Comment conceptualiser de manière plus précise la connexion historique entre la crise nominaliste et le projet moderne ? En 1952, Blumenberg met en évidence non pas une, mais deux sécularisations en bonne et due forme, qu'il rend responsables de la « crise historique » actuelle¹. On retrouve ici avec étonnement une variante proprement blumenbergienne de la mise en équivalence de la certitude épistémologique et de la certitude du salut : c'est le « besoin urgent de certitude (*Gewißheitsnot*) » créé par le nominalisme qui aurait eu pour réponse la « certitude de soi inconditionnée du “ je pense ” » (1952, 138). Contentons-nous de citer quelques extraits parlants. Comment expliquer la dynamique historique fatale dont Descartes est l'auteur ? « La prétention *absolue* qui s'est attachée à la question de la certitude correspondait, du point de vue de son origine, à la détresse (*Not*) entourant l'incertitude quant à l'*absolu*, c'est-à-dire qu'elle correspondait à la souveraineté effroyable de la liberté du Dieu nominaliste » (*ibid.*, 141). De l'absence de certitude touchant l'absolu découle ainsi, par une correspondance boiteuse caractéristique du théorème de la sécularisation, le besoin d'une certitude elle-même absolue – que seule saurait satisfaire, de manière tendancielle, la démarche proprement infinie de la méthode scientifique moderne, laquelle entraîne, en une *deuxième* sécularisation, le sacrifice de l'individu. En effet, les hommes doivent renoncer à pénétrer les fondements mêmes du savoir s'ils veulent contribuer, de manière nécessairement parcellaire, aux progrès de la science : « Cette construction éthico-méthodologique d'une

¹ BLUMENBERG, « Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode », *Studium Generale*, 5^e année, n° 3, 1952, p. 133-142.

ascèse mondaine transpose la réalisation médiévale-chrétienne du salut dans la perfection d'un sujet hypothétique ». Dans cette dynamique apparemment autonome de la méthode qui met entre parenthèses la réalisation de soi de l'individu, la crise initiale de la certitude reste « agissante de manière cachée (*verborgen wirksam*) » (*ibid.*, 140). L'intention de Blumenberg, comme elle l'est restée depuis 1950, est réformatrice : il cherche à remédier à une crise de la modernité. Mais en essayant ainsi de développer ses intuitions fondamentales sur les origines de notre époque, Blumenberg évite de justesse de la discréditer entièrement. Dans cette élucidation, des présuppositions chrétiennes apparaissent en effet comme fatalement liées à un échec programmé des Temps modernes.

L'année suivante voit la parution d'un troisième article sur ce thème, le dernier avant 1962. On y retrouve une version encore incertaine de la genèse de la technique, envisagée ici surtout du point de vue du constructivisme moderne, dont les présuppositions épistémologiques permettent de subordonner la connaissance, dans sa teneur propre autant que dans ses applications pratiques, à un processus d'ensemble caractérisé par une technicité fondamentale. De manière très frappante, l'argumentation de Blumenberg, ainsi que les jalons historiques qu'il aborde au passage (dont Vico et l'idéalisme kantien), annoncent l'étude que Löwith allait consacrer en 1968 au principe *verum et factum convertuntur* (que Blumenberg allait lui-même citer en 1971, dans *La raison du mythe*)¹. Nous retrouvons ainsi à l'origine de la technique un transfert de responsabilité qui mériterait assurément le qualificatif de sécularisation : Blumenberg part de l'opposition entre la *phusis* antique, qui existe à partir d'elle-même et révèle d'elle-même sa vérité à l'homme qui y adhère, et la création de Dieu, faite pour l'homme et résultant elle-même d'une *technê*. À la vérité, la seule chose qui empêche ici Blumenberg de tomber tout à fait dans le camp löwithien, c'est l'importance du nominalisme comme événement déclencheur : l'étrangeté qui imprègne alors

¹ Cf. LÖWITH, « Vicos Grundsatz : verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen », *op. cit.*

la création rend possible et nécessaire de faire de l'homme, et non plus désormais de Dieu, le « principe du fondement de la vérité de l'étant »¹. Mais le modèle conceptuel implicite suppose l'immanentisation d'une idée chrétienne, fût-elle justifiée comme réaction à une nouvelle donne historique (laquelle ne s'exprime déjà plus ici simplement par une incertitude généralisée, mais plus précisément par l'aliénation que l'homme éprouve à l'égard de la nature). D'autre part, Blumenberg balance ici entre l'étrangeté inatteignable du réel et la réduction de la vérité de l'étant à ce qui est faisable par l'homme. On a affaire à une « décision ontologique fondamentale » (*ibid.*, 119) qui semble se traduire par l'évacuation « idéaliste » de cette étrangeté, plutôt que par un constructivisme « agnostique » en vue s'orienter dans un monde impénétrable : « Pour la “ supposition technique ”, l'étant est vrai pour autant qu'il est “ pensé par avance ” et de ce fait perd tout à fait l'étrangeté qu'il avait assumé depuis le nominalisme du Moyen Âge tardif, en tant qu'œuvre du “ Tout-Autre ” » (*ibid.*, 117). Autrement dit, si l'équivalent de l'absolutisme théologique de 1966 apparaît déjà ici, il ne sert pas de révélateur à un état de choses plus fondamental encore : plutôt que d'absolutisme de la réalité, Blumenberg parle ici simplement de son corrélat humain, « l'absolutisme des moyens » (*ibid.*, 119 ; souligné par Blumenberg). Mais en l'absence des thèses anthropologiques des années 1960, la nécessité et l'authenticité historiques dont peut malgré tout se prévaloir cet absolutisme des moyens sont bien relatives : car la solution choisie repose sur la transformation d'une idée chrétienne historiquement contingente (comme le souligne l'opposition à la *phusis*), et si elle réussit à faire complètement disparaître le problème de départ, c'est qu'elle ne répond pas à une difficulté anthropologique durable. En conséquence, l'absolutisme *humain* qui en résulte paraît plutôt de nature à conforter la condamnation lőwithienne de la technique, vouée sans raison valable à l'exploitation démiurgique de tout ce qui est.

¹ BLUMENBERG, « Technik und Wahrheit », *Actes du XI^e congrès international de philosophie*, vol. II : Épistémologie, Amsterdam/Louvain, Nauwelaerts, 1953, p. 114.

Ainsi, l'insuffisance des tentatives de Blumenberg dans les années 1950 confirme les avantages décisifs du modèle historico-anthropologique de 1962/6 par rapport au théorème de la sécularisation. Les deux approches présentent certes des similitudes importantes ; c'est même la raison pour laquelle Löwith et de nombreux lecteurs après lui ont pu se demander si la différence était vraiment aussi importante. Parvenu en ce point de notre exposé, on pourrait penser plutôt que le propre de Blumenberg est d'avoir découvert une façon *essentiellement différente* de déduire et de justifier la technique (et d'avoir compris que le modèle de la sécularisation – voilà sans doute la raison de son refus de principe en 1966 – aboutissait inévitablement, qu'on le veuille ou non, à une disqualification des prétentions modernes). Il s'agit d'un phénomène historique inédit qui ne peut donc avoir été d'une nécessité *absolue* au regard de la constitution fragile de l'homme, être de manque qui peut et doit rendre le monde habitable grâce à quelques techniques de base : car il ne faut pas confondre le simple usage d'outils, aussi nombreux et perfectionnés qu'ils puissent être, avec la technoscience moderne qui se rapporte à l'ensemble de l'étant en vue de le maîtriser totalement. Pour Blumenberg, il y a ainsi un saut *qualitatif* entre les bifaces de la préhistoire et les fusées spatiales, saut qui s'effectue lorsque, « de la nécessité de l'autoconservation », naît « la liberté souple (*Wendigkeit*) de l'auto-affirmation » (LN, 268, tr. 262). Mais la contingence historique et la nécessité seulement relative de ce saut n'empêchent pas d'en soutenir le bien-fondé. En même temps, cette relativisation historique de la technique rend en quelque sorte service au passé de l'humanité, qu'on ne peut soupçonner d'avoir accusé un retard incompréhensible vis-à-vis d'une exigence universelle : la raison humaine correctement employée ne débouche pas d'elle-même sur le projet de devenir « maîtres et possesseurs de la nature ».

Mais il faut aussitôt ajouter que, considérée sous un second angle, cette « déduction » historique paraîtrait bien plutôt de nature à *dé légitimer*, et cela radicalement, la technique moderne. Expliquons-nous. Alors que le théorème de la sécularisation tend à supposer que la

modernité, à ses débuts, a agi en quelque sorte par somnambulisme, sous l'influence de représentations chrétiennes mal digérées, l'enquête de Blumenberg sur les motivations historiques oubliées de la science moderne – c'est ce que nous avons voulu soutenir – ne se trouve pas en porte-à-faux par rapport aux prétentions affichées de la nouvelle époque : la modernité peut reconnaître cette genèse sans se disqualifier elle-même. Toutefois, et c'est ici que le bât blesse véritablement, on ne tarde pas non plus à prendre la mesure d'une conséquence inévitable de cela : ces mêmes motifs ne sont certainement plus les nôtres (et d'ailleurs, combien d'esprits postmédiévaux le nominalisme a-t-il affectés comme le décrit Blumenberg – pour les besoins de l'argument, on pourrait limiter ce traumatisme profond à l'élite intellectuelle où se sont recrutés les premiers fondateurs et promoteurs de la technoscience). Nous ne pouvons plus nous reconnaître dans les motifs originaux ayant engendré les formidables énergies investies dans le premier décollage des Temps modernes, et cette dynamique de recherche et d'exploitation systématiques s'est, depuis lors, complètement autonomisée, voire accélérée. Son illimitation ne répond pas à des besoins déterminés, même plus à la nécessité historiquement délimitée d'un « absolutisme des moyens ». On se trouve devant un processus démesuré dont on soupçonne qu'il ne peut plus être arrêté, ni contrôlé. Le diagnostic n'a rien d'original : les possibilités de la science contemporaine paraissent être en grande partie conçues et poursuivies pour elles-mêmes, dans la fascination éprouvée devant nos propres capacités. Il semble bien que tout ce qui *peut* être fait le sera immanquablement, abstraction faite de son utilité, de son admissibilité morale et de sa nocivité éventuelle. La science renferme désormais son impulsion en soi, d'où le soupçon que tout cela serait au fond insensé (LN, 265). Sur ce point, la rationalité historique dont le modèle blumenbergien peut se réclamer dans sa genèse de l'auto-affirmation moderne échoue devant la modernité avancée, et on pourrait être tenté de mettre cet échec au compte non pas d'une insuffisance théorique, mais de l'irrationalité humaine d'une dynamique fatale.

D'ailleurs, Blumenberg lui-même attire l'attention sur ce découplage des motivations culturelles et de la marche de la science lorsqu'il veut fonder la méthode historiographique de ses travaux sur Copernic, empruntée à l'histoire des idées : cette méthode peut se justifier de l'importance prépondérante des motivations présocratiques à l'aube des Temps modernes, au rebours de certains ouvrages américains qui font de la révolution copernicienne le résultat d'une tentative strictement immanente de résolution de problèmes, ce qui est plutôt à l'image de la science contemporaine. Comme l'atteste, dans les années 1970, la simultanéité des découvertes scientifiques dans les deux grands blocs politiques maintenus en état d'isolement, les problèmes et leurs solutions se développent en majeure partie en dehors de toute influence sociale ou culturelle. « La science n'a pas seulement atteint une tumescence devant laquelle rien ne résiste, mais elle a également subi, du point de vue qualitatif, un changement dans sa nature même. Si l'on peut exprimer ainsi les choses, je dirais qu'elle a, ou qu'elle est, " toujours moins histoire " [...] On peut prévoir sans difficulté que l'histoire de la science au XX^e siècle, si jamais elle se laisse écrire et si jamais on l'écrit, devrait être d'un tout autre genre que par exemple l'histoire de la science du XVIII^e siècle : elle devra mettre en évidence la motricité institutionnalisée des événements théoriques et marquer l'impuissance de toutes les motivations externes, ainsi que de tout ce qui se trouve en arrière-plan, vis-à-vis de cette conséquence d'airain » (GKW, 159-160).

Si Blumenberg avait quelque goût pour le pathos du fatalisme, il aurait fort bien pu tourner ce dernier passage à la manière d'un autre auteur, que nous ne citons pas ici, à titre de théoricien de la sécularisation, pour remettre en question la différence spécifique entre les deux modèles, même si l'on peut maintenant se demander si, du point de vue de la légitimité de la modernité *avancée*, ils ne mènent pas à des conséquences fort semblables. Nous pensons bien évidemment à un passage célèbre de Max Weber, que nous rendons presque en entier car il a ici valeur d'objection :

Le puritain *voulait* être un homme besogneux – et nous sommes *forcés* de l'être. Car lorsque l'ascétisme se trouva transféré de la cellule des moines dans la vie professionnelle et qu'il commença à dominer la morale séculière, ce fut pour participer à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne. Ordre lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste qui détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme – et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique. [...] la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier. [...] Lorsque l'« accomplissement » [du devoir] professionnel ne peut être directement rattaché aux valeurs spirituelles et culturelles les plus élevées – ou bien, inversement, lorsqu'il ne peut plus être ressenti comme une simple contrainte économique – l'individu renonce, en général, à le justifier [...]¹

Chez Weber, nous avons affaire à la sécularisation d'une attitude religieuse, lorsque la réussite mondaine commence à fonctionner comme *ratio cognoscendi* de l'élection. Mais elle entraîne dans sa suite l'autorégulation d'une dynamique pluriséculaire qui s'arrache à ses motivations initiales pour s'imposer désormais indistinctement à tous. Et il importait de marquer qu'un pareil enchaînement avait pu servir ailleurs pour dénoncer, tambour battant, une fatalité historique humainement illégitime et ruineuse. Si Blumenberg ne semble jamais envisager la possibilité d'interpréter ainsi la technique moderne, il faut donc se demander pourquoi. On peut déjà indiquer deux raisons. D'abord, la technoscience ne lui apparaît pas sous un jour négatif : c'est une puissance autonome, mais qui a su se rendre indispensable à la vie humaine par ses bienfaits réels. Les possibilités offertes par la technique se sont intégrées inextricablement au tissu de la civilisation moderne. Ce fait brut impose des limites à toute argumentation qui chercherait à diaboliser la technique. « La plupart des hommes qui vivent aujourd'hui dans la dépendance de la science ne vivraient pas du tout ou ne vivraient plus si la science n'avait rendu leur vie possible ou ne l'avait prolongée [...] Biologiquement parlant, nous ne vivons plus dans un monde darwinien, ou du moins nous y sommes de moins en moins ; or c'est là une conséquence de la science qui est tout simplement irréversible, même

¹ Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. par Jacques Chavy, révisée par Louis Dumont et Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1967, p. 223sqq.

si elle a, de son côté, des conséquences incalculables. Cependant, la science va jusqu'à intégrer la compétence pour les conséquences de ses conséquences, car c'est elle qui tire la sonnette d'alarme » (LN, 264, tr. 258)¹. Le « problème de la technique », pour la philosophie, ne réside pas dans ce qui serait un bilan globalement catastrophique : c'est plutôt à la science elle-même d'identifier ses effets nuisibles et d'y apporter des correctifs qui seront eux-mêmes de nature technique. Blumenberg reprend ailleurs à son compte une phrase de Rousseau répondant à Diderot dans la première version du *Contrat social* : « Montrons-lui, dans l'art perfectionné, la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature [...] »². Soulignons d'ailleurs que légitimer la modernité, ce n'est pas *ipso facto* légitimer tout ce qui voit le jour en elle (LN, 276)

En revanche, si l'on peut apprécier pourquoi cette genèse de la technique ne conduit pas à la dénoncer comme une fatalité indésirable, on voit mal en quoi, positivement, elle pourrait contribuer à la légitimer, étant entendu que les raisons que nous avons pour y adhérer aujourd'hui ne sont plus les mêmes qu'à l'aube des Temps modernes. Blumenberg lui-même n'hésite pas à parler d'une « rupture de la motivation » (LN, 265, tr. 259) intervenue depuis. Il est vrai que cette genèse permet de réfuter le théorème de la sécularisation, mais la démonstration de Blumenberg veut manifestement aller plus loin. Cela soulève la question plus générale de savoir quelles raisons stratégiques peuvent inciter Blumenberg, dans son

¹ Par sa trivialité, un tel argument pourrait sembler manquer de profondeur philosophique ; et s'il est difficile de ne pas y recourir au moins implicitement pour défendre la technique, on pourrait répugner à l'invoquer en raison même de sa force un peu brute. De manière certes imparable, il paraît en effet couper court à tout débat en renvoyant à une vérité d'une facticité irréductible. Mais pareille ténacité ne fait-elle pas signe vers une profondeur d'un autre genre ? Cf. des arguments semblables chez Arnold GEHLEN, qui fait valoir que peu d'entre nous seraient encore en vie sans la science moderne – « même le plus grand ennemi de la technique, lorsqu'il a une maladie sérieuse, considère avec joie une radiographie encourageante ». Les préparations vitaminées pour les nourrissons, le lait stérilisé, sont des produits fabriqués, « et la fraise du dentiste est un bruit tout aussi familier que le vacarme des moteurs. La technique ne fait donc pas qu'entourer l'homme moderne, elle pénètre dans son sang » (*Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Gesamtausgabe, t. VI, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2004, p. 162 et *passim*.)

² Cité dans BLUMENBERG, « Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie » (1963), *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 7-54, ici p. 11.

projet de légitimation de la modernité, à se concentrer presque exclusivement sur l'attitude technoscientifique à l'égard de la nature, et à chercher son appui fondamental dans une période bien délimitée de transition historique. Où réside l'intérêt d'une légitimation étroitement localisée dans le temps et thématiquement restreinte ? Il reste donc à montrer que le modèle de Blumenberg vise bien sa cible. Or si la technique constitue pour lui un problème philosophique de premier plan, c'est d'abord parce qu'il s'agit d'un phénomène singulier dont la nature et les origines ne vont absolument pas de soi. La réussite formidable de la science moderne a eu paradoxalement pour effet d'émousser tout sentiment d'émerveillement devant son existence ; même les réactions romantiques qui récusent la mécanisation de la société moderne tendent souvent à y voir l'expression d'un philistinisme inhérent à l'homme. La technique constitue au contraire une véritable énigme historique, surtout si l'on se garde de supposer une nature humaine qui, libérée des entraves de la superstition, chercherait d'elle-même, comme sa destination propre, à étendre son emprise sur l'ensemble du réel. Mais pour Blumenberg, la contingence historique de cette volonté n'entraîne pas sa disqualification. L'un des présupposés fondamentaux de sa méthode – souvenons-nous de la logique génétique qui soulignait l'hétérogénéité conceptuelle du méliorisme moderne et des philosophies spéculatives de l'histoire – est que l'on puisse élucider la nature d'un phénomène typiquement moderne en remontant aux visées originelles ayant présidé à son émergence. On peut même espérer, dans des cas douteux, qu'une telle enquête historique prenne valeur de légitimation.

Il existe aussi une raison externe, mais tout aussi importante dans la perspective apologétique de Blumenberg, pour privilégier la technique comme phénomène emblématique de la modernité. Cela correspond en effet à une tendance lourde de la pensée allemande du XX^e siècle. On a souvent fait remarquer que Blumenberg présupposait, sans plus de discussion, la même définition fondamentale des Temps modernes que la plupart de ses prédécesseurs immédiats, Heidegger au premier chef. Or le plus étonnant ici, c'est l'accent

presque unanimement négatif qui se fait entendre, même chez des partisans déclarés de la modernité : que l'on pense seulement à la critique husserlienne du dévoiement techniciste de la théorie, dont nous aurons l'occasion de parler plus loin. Alors même que, dans l'Allemagne d'après-guerre, le débat public intellectuel pouvait paraître de plus en plus solidement acquis à certaines valeurs de la société moderne, les possibilités décuplées de la science contemporaine pour perturber la vie humaine semblent avoir encouragé une stigmatisation croissante de la technique. Le sentiment d'impuissance devant la menace d'une guerre atomique mérite de figurer ici, au même titre que l'alarme exprimée par Hannah Arendt devant les prouesses de l'exploration spatiale. Dans les années 1950, Gehlen, qui s'est toujours refusé à diaboliser ces traits de la vie moderne malgré sa dénonciation radicale de la société « subjectiviste », voyait dans cette dénonciation de la technique comme « puissance démoniaque (*Dämonie*) » une spécialité allemande¹.

Mais une telle critique de la soif de domination de la technique demeure vivace² ; et justement parce qu'elle exprime des inquiétudes à première vue fondées devant la démesure d'un processus immaîtrisable, et qu'il s'agit vraiment là d'une caractéristique fondamentale de la modernité, ces objections sont celles qui peuvent donner le plus à réfléchir aux défenseurs de la nouvelle époque. Car même si l'on croit à l'autonomie moderne, le projet de devenir « maîtres et possesseurs de la nature », pour reprendre une phrase tellement citée et qui n'est pas restée un vain mot, peut certainement inspirer des réserves. Le sujet technique ne se coupe pas seulement de tout ordre préétabli, mais réduit toute réalité extérieure à n'être que le substrat de sa manipulation et n'en recherche la connaissance que dans la mesure où

¹ GEHLEN, *op. cit.*, p. 158.

² Cf. à titre d'exemple, ce passage sur la « techno-science » d'un auteur contemporain : « En celle-ci s'indique en effet l'événement crucial de la Modernité en tant que passage du règne de l'humain à celui de l'inhumain : *l'action est devenue objective* [...] Ainsi l'univers technique prolifère-t-il à la manière d'un cancer, s'autoproduisant et s'autonormant lui-même, en l'absence de toute norme, dans sa parfaite indifférence à tout ce qui n'est pas lui ». Pour Michel HENRY en effet, la technique « n'est pas seulement la barbarie sous sa forme extrême et la plus inhumaine qu'il ait été donné à l'homme de connaître, elle est la folie » (*La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 85, 98 et 95).

elle confère une puissance d'action. Et constatant d'autre part ce qu'une raison instrumentale déchaînée peut entraîner en fait de ravages, y compris contre l'homme lui-même, il est possible d'y voir plus qu'un grain de folie : une *hubris* pernicieuse qui ne semble aucunement justifiée par l'exigence d'autonomie. Dans sa destination essentiellement technique, la science moderne semble effectivement reposer sur une « volonté de volonté ». Or cette absence de limites risque de déteindre sur l'émancipation même de l'homme et d'apparaître, dans sa démesure en apparence gratuite, comme la tache originelle des Temps modernes. Heidegger notamment a bien vu que la condamnation de la technique pouvait servir de levier puissant pour disqualifier la modernité dans son ensemble. Si l'exploitation destructrice de la Terre, la déshumanisation des travailleurs à l'usine et l'instrumentalisation systématique de l'homme dans le totalitarisme appartiennent au fondement même de l'époque : la mise en demeure de l'étant au profit de la subjectivité, les Temps modernes apparaissent fatalement frappés d'illégitimité. Pour désigner cette constellation heideggérienne, qui met en relation la métaphysique de la subjectivité, la technique comme métaphysique achevée et le phénomène totalitaire, on a pu parler d'une « phénoménologie de la domination »¹. L'ébranlement des prétentions modernes est identique si l'on constate plutôt à regret une « dialectique des Lumières » qui mène à leur autodestruction, dès lors que l'émancipation du sujet a pour prix la domination illimitée de sa propre nature intérieure, ainsi que des autres hommes.

Blumenberg lui-même le reconnaît : la technique moderne ne consiste pas à trouver les moyens appropriés pour atteindre une fin prédonnée, mais vise essentiellement à développer un « pouvoir-faire » général, pour voir ensuite ce qu'on peut en tirer comme application – et c'est bien cette illimitation de principe, cette *surenchère* technique qui paraît mériter le qualificatif de « puissance démoniaque ». Or la stratégie de Blumenberg ne consiste pas, comme dans le cas des philosophies spéculatives de l'histoire, à opérer une dissociation : cette

¹ Alain RENAULT, « *Essais et conférences, 1954* », in François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Evelyne PISIER (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, p. 319-325.

surenchère n'est pas accidentelle, elle ne résulte pas par exemple d'une « totalisation » adventice, inspirée par des facteurs prémodernes. L'une des visées essentielles de l'argument pluridimensionnel de la *Légitimité* (et cela, l'entrée en matière consacrée au seul problème de la sécularisation tend malheureusement à le masquer) est de fournir une légitimation historico-anthropologique de cette démesure technique. On peut citer à cet égard un passage important consacré à Heidegger, qui atteste clairement la présence d'une telle préoccupation et indique déjà la nature *historique* de la solution adoptée :

L'« histoire de l'être » a précisément rapport au fait épochal isolé, qui, surgissant d'un arrière-plan inaccessible, sort au grand jour et ne nécessite pas un contexte historique compréhensible. L'époque des « Temps modernes » devient une pure fatalité de l'abandon de l'être, qui, précisément du fait de la méconnaissance du fondement de l'histoire, dont on ne peut pas disposer, favorise l'illusion que l'homme fait l'histoire et que celle-ci peut par conséquent être comprise à partir de la logique des questions qu'il soulève lui-même. Suivant une telle façon de considérer les choses, la différence entre auto-affirmation et exigence de domination doit être ou bien nivelée, ou bien – une fois admis le sens nouveau du rapport de force démiurgique entre l'homme et la réalité – affirmée comme une tendance émergeant seulement ici, mais dont les premières formes cryptiques peuvent être déjà diagnostiquées dans la décomposition de la scolastique [...] Les Temps modernes comme épisode de l'histoire de l'être – ou plus spécifiquement : de l'abandon de l'être (*Seinsverlassenheit*) – porteraient les stigmates de la domination, de la soumission de la théorie à la technicité, de l'autoproduction de l'homme non pas comme « réponse » à un défi qui leur fut légué, de quelque manière que ce soit, mais comme un embarras de plus, en l'absence de la grâce, devant l'« Être » caché, retiré depuis les présocratiques (LN, 219sq., tr. modifiée, 216sq.).

L'histoire de l'Être opère une « idéalisation négative » (LN, 220) du commencement cartésien, dans laquelle la subjectivité moderne apparaît toujours comme une autoposition anhistorique, encore que hautement néfaste et en dernière analyse illusoire. Mais Heidegger se condamne ainsi à manquer la différence entre une volonté démiurgique de domination absolue et l'impératif moderne de l'auto-affirmation, qui présuppose déjà dans son concept le corrélat historique du volontarisme nominaliste. On voit bien, à considérer ce passage, que Blumenberg ne nie pas les traits associés à la technique, ni ne cherche à les dissocier du projet moderne. Néanmoins, il flotte sur cette attitude globale vis-à-vis du réel un soupçon

d'illégitimité autrement plus compromettant que les accusations du théorème de la sécularisation. Sans postuler un échange réel entre les deux auteurs sur ce point, on peut citer une proposition de Gehlen qui résume bien le *demonstrandum* de cette genèse des Temps modernes : « la technique n'est pas quelque chose que les hommes, à un moment donné, auraient inventé à la légère ou par malignité. Elle appartient à l'essence de l'homme »¹. Pour Gehlen toutefois, s'il y a eu une césure historique dans l'histoire de la technique au tournant du XIX^e siècle, avec la découverte de nouvelles sources d'énergie (machine à vapeur et moteur à combustion), ainsi que l'effet d'entraînement assuré par l'alliance entre science et technique (les appareils techniques facilitant les recherches scientifiques et inversement), il n'y a pas de saut qualitatif, seulement une accélération quantitative. Mais nous avons vu que Blumenberg au contraire supposait une solution de continuité entre les premiers arts de la civilisation et la technique moderne, entre les silex taillés et les fusées spatiales. C'est un présupposé qu'il partage avec Heidegger : tous les deux situent le véritable tournant à l'aube des Temps modernes, dans la naissance d'un nouveau rapport à l'étant. Mais il en résulte que Blumenberg ne peut adopter une argumentation strictement anthropologique, consistant à dire que la technique est consubstantielle à l'homme comme être de manque et *homo faber*. L'exploitation méthodique de tous les possibles dans la nature n'est manifestement pas indispensable à la vie humaine. Mais elle l'est devenue à toutes fins pratiques dans une conjoncture historique spécifique, qui a induit de toute nécessité le postulat de la domination de la nature, lequel « était devenu pour Bacon et pour Descartes l'incarnation (*Inbegriff*) des nécessités existentielles pour l'homme. Pour Épicure, il n'était pas apparu comme une condition de possibilité de l'existence humaine dans le monde de faire des hommes les “ maîtres et possesseurs de la nature ” » (LN, 206, tr. modifiée, 203). On n'a pas compris l'absolutisme des moyens si l'on n'y ajoute, à titre de présupposé, l'absolutisme théologique.

¹ GEHLEN, *op. cit.*, p. 147 et, presque à l'identique, p. 162.

La volonté de dominer systématiquement le réel risque autrement d'apparaître comme une décision maléfique. Et si elle correspond à une nécessité historique réelle, elle n'est pas non plus inadaptée à la constitution fragile de l'homme : elle n'est pas anthropologiquement nécessaire, mais en tout état de cause, elle n'est pas mal venue. C'est ce que négligent les blasés de la technique moderne, épinglés à la première page d'*Arbeit am Mythos* : « À ceux qui sont dégoûtés par cette réussite, la domination de la réalité peut paraître comme [...] un rêve qui n'a jamais valu la peine d'être rêvé. Cultiver le dégoût et le malaise se fait facilement lorsqu'on prend comme allant de soi, sans les remarquer, les conditions dans lesquelles la vie n'éprouve plus désormais son embarras que dans des problèmes marginaux [...] Mais si l'on détourne le regard des horreurs du présent, dépeintes de manière professionnelle ou même professorale, on verra qu'[il est nécessaire de postuler un état de nature, à savoir] l'absolutisme de la réalité » (AM, 9).

Après l'étape préparatoire qui avait consisté à faire le tri entre l'inspiration mélioriste de l'auto-affirmation et son éclatement dans les philosophies spéculatives de l'histoire, nous pouvons donc identifier ici une première étape logique dans la légitimation proprement dite, qui s'attaque directement à l'attitude caractéristique des Modernes vis-à-vis du réel. Mais si Blumenberg se concentre maintenant sur l'essentiel afin de le justifier, plutôt que de dénoncer simplement des déformations adventices, la stratégie reste avant tout défensive. On réagit à un soupçon d'illégitimité, en maintenant cette fois l'élément incriminé, auquel il s'agit d'ôter sa connotation « démoniaque ». C'est une *dédiabolisation* de la technique. Aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est sans doute là le qualificatif le plus précis que l'on puisse trouver pour désigner une stratégie philosophique assez insolite, qui ne cherche pas à fonder cette attitude moderne dans l'absolu, mais plus modestement à produire une conversion du regard au moyen d'un nouvel éclairage historique¹. Tâche apologétique qui ne s'impose que lorsque

¹ Cf. la phrase des *Faux-monnayeurs* de Gide placée en épigraphe du livre : « C'est curieux comme le point de vue diffère, suivant qu'on est le fruit du crime ou de la légitimité ».

se font entendre des tentatives de délégitimation : « Le discours de la “ légitimité ” de la modernité n’est compréhensible que s’il y a une contestation de la modernité » (LN, 72, tr. 62). Tout comme l’auto-affirmation, la légitimation des Temps modernes est un concept corrélatif, qui suppose une mise en accusation préalable. Nous parlerons plus loin des exigences d’autojustification de la modernité, mais il nous semble que c’est cette notion de légitimité qui permet à Blumenberg d’invoquer, des siècles après l’émergence de la nouvelle époque, un arrière-fond historique méconnu par la modernité naissante afin de la légitimer en quelque sorte « derrière son dos ». S’il s’agissait au contraire de lui fournir *a posteriori* ses fondements réels, cela ne pourrait se faire sans récuser radicalement la conscience de soi des premiers Modernes.

Le reproche d’illégitimité portait sur la démesure moderne (comme plus tôt avec les philosophies de l’histoire : souvenons-nous d’ailleurs de l’interprétation de Löwith, pour qui la domination technique et l’autoproduction historique de l’homme allaient de pair) ; la méthode est, nous venons de le voir, anthropologico-historique. D’abord, contre l’idéalisations des conditions de vie humaines, on thématise anthropologiquement cet état de choses : il ne va pas de soi que l’homme puisse exister. Mais si l’autoconservation est impérative, elle n’est pas d’elle-même « dominatrice » : nous verrons en parlant du mythe qu’elle suggère d’abord une réponse avant tout symbolique, consistant à *dépotentialiser* l’absolutisme de la réalité, non à *dominer* le réel. Pour cela, doivent s’ajouter des conditions historiques particulières. La rupture énochale ne réalise pas le *telos* de l’humanité, mais elle n’est pas non plus arbitraire et néfaste. Afin de mieux cerner les intentions qui pouvaient être celles de Blumenberg en construisant ce modèle historique minimaliste, il n’est peut-être pas inutile d’observer que les interprétations critiques de la modernité auxquelles il répond implicitement partagent une particularité remarquable. Malgré leurs divergences, la thèse d’une dialectique

des Lumières et la phénoménologie heideggérienne de la domination tendent en effet à situer la racine du mal moderne très loin dans le passé : à rattacher la métaphysique de la subjectivité au platonisme, la domination effrénée de la technoscience capitaliste aux grands « bourgeois » d'Homère et plus loin encore aux premiers démêlés de l'homme avec la nature. Cela ne fait évidemment qu'intensifier le pathos et le fatalisme qui peuvent s'attacher à leurs diagnostics. Il n'est pas du tout invraisemblable que l'effet de sens ainsi provoqué ait recommandé à Blumenberg, par contraste, le modèle d'un récit historique minimaliste qui vise avant tout à dédramatiser¹. On met en évidence la nécessité historique relative d'un phénomène absolument remarquable et humainement précieux. La genèse blumenbergienne de l'auto-affirmation conforte ainsi l'ambition des Temps modernes d'avoir représenté, en tant que *Neuzeit*, une rupture inédite, légitime et réussie avec le passé : la découverte de possibilités humaines insoupçonnées, la réalisation du *plus ultra* baconien. Concevoir cet exploit des Modernes suivant le modèle d'une autoposition absolue de la raison naturelle ne pouvait avoir en revanche que pour effet de stigmatiser le passé de l'humanité, incapable avant cela d'atteindre son *telos* – et par extension, de délégitimer la raison elle-même, soumise à des défaillances peu rassurantes. Seule cette première étape de la légitimation proprement dite, qui ne fait donc pas que réfuter le théorème de la sécularisation, permet de répondre au problème central de la fragile conscience historique des Temps modernes.

Il apparaît désormais clairement qu'une légitimation historiquement localisée et thématiquement restreinte des Temps modernes peut rendre des services considérables à la

¹ Cf. ce témoignage d'un élève de Blumenberg : « De ses cours à Münster, je garde encore clairement le souvenir de l'aversion manifestement profonde, et constamment renforcée, de Blumenberg à l'égard du mélange francfortois de philosophie de l'histoire pathétique, de serviabilité à l'égard des sciences sociales et de critique courroucée de la culture » (Ralf KONERSMANN, « Geduld zur Sache. Ausblick auf eine Philosophie für Leser », *Neue Rundschau*, 109^e année, 1998, p. 43). Ajoutons à cela, par anticipation, les flèches polémiques que Blumenberg décrochera dans *Arbeit am Mythos* contre le commun recours, chez Heidegger comme chez Adorno, à une solution historique de nature utopique, proprement inimaginable. Le rôle central de la référence à Épicure dans la théorie blumenbergienne du mythe en apportera la confirmation : entre le catastrophisme d'une dialectique des Lumières et le triomphalisme d'une autoposition de la raison naturelle, la légitimation des Temps modernes vise en quelque sorte à assurer l'équanimité du sage.

pensée. Pour le dire un peu crûment : il serait évidemment absurde, afin de fonder par exemple nos intuitions sur la démocratie moderne, de renvoyer à ces pauvres hères qui n'en pouvaient plus de vivre sous la coupe du nominalisme du Moyen Âge tardif. En revanche, dans une optique apologétique, il paraît conséquent de faire porter ses efforts, suivant une logique « sectorielle », sur ce qui, dans la vie moderne, peut sembler le plus sujet à caution : et nous l'avons vu, le risque existe que l'illimitation démiurgique de la technique porte son ombre sur le projet moderne dans son ensemble. Mais avant de considérer la deuxième étape logique de cette solution, qui apportera des compléments importants, nous consacrerons le prochain chapitre à approfondir l'idée d'une anthropologie de la compensation.

7. ANTHROPOLOGIE DE LA COMPENSATION ET THÉORIE DU SUJET

Dans l'étude fondamentale de 1971, « Anthropologische Annäherung an der Aktualität der Rhetorik », Blumenberg se montre catégorique :

Les variantes de ce qu'on appelle de nos jours l'anthropologie philosophique se laissent réduire à *une* alternative : l'homme comme être pauvre ou riche. Que l'homme ne soit pas fixé biologiquement à un environnement déterminé, cela peut être compris comme le manque fondamental d'un équipement convenant à l'autoconservation ou comme l'ouverture à la plénitude d'un monde qui n'est plus seulement accentué du point de vue vital. Ce qui rend l'homme créatif, c'est la nécessité urgente de ses besoins *ou* le maniement ludique de ses talents en surabondance [...] L'homme se définit par ce qui lui manque *ou* par la symbolique créatrice avec laquelle il élit domicile dans un monde propre (1971b, 104).

L'exclusivité et la rigueur de l'alternative – l'homme comme être riche *ou* comme être pauvre

– peuvent surprendre, tout autant que le parti pris unilatéral en faveur du deuxième terme :

« Dans la mesure où la philosophie est la déconstruction des évidences qui vont de soi (*Selbstverständlichkeiten*), une anthropologie “ philosophique ” doit prendre pour thème la question de savoir si l'existence physique n'est justement pas uniquement le résultat de ces réalisations (*Leistungen*) qu'on attribue à l'homme comme “ essentielles ”. Le premier énoncé d'une anthropologie serait alors : il ne va pas de soi que l'homme puisse exister [...]

Je ne vois pas d'autre voie scientifique pour une anthropologie, que de détruire ce qui est prétendument “ naturel ” [...] et de faire passer son “ artificialité ” dans le système fonctionnel de cette réalisation humaine élémentaire qu'est la “ vie ” » (*ibid.*, 114-115). En se donnant pour projet, nous y reviendrons, d'étudier la *rhétorique* comme solution principale au problème anthropologique de base, Blumenberg semble ici assigner à l'homme son rang dans l'être, en une ténébreuse dévaluation ontologique des possibilités humaines. De là vient sans doute, malgré les déclarations explicites de Blumenberg et la place éminente réservée à cette

thèse dans toute l'œuvre de sa maturité, un certain embarras chez les commentateurs face à ce qui risque fort d'apparaître comme une fantaisie métaphysique injustifiable.

En tout état de cause, c'est un choix curieux qu'il faut approfondir. On se demandera d'abord pourquoi, alors qu'il élabore là ce qu'il faut bien appeler une théorie du sujet moderne, Blumenberg n'éprouve manifestement pas le besoin d'avoir recours à la conceptualité typiquement moderne de la subjectivité, lui préférant la voie singulière d'une « anthropologie de l'homme pauvre ». En reconstruisant le parcours de Blumenberg dans les années 1950, on peut espérer confirmer certaines hypothèses sur les avantages qu'il attend de ce modèle. Nous examinerons aussi sa lecture du cartésianisme dans la *Légitimité*, injustement négligée dans la littérature critique, puisque si Descartes ne peut plus être dit le *fondateur* des Temps modernes, son interprétation n'en représente pas moins pour Blumenberg un enjeu stratégique de premier ordre. Ensuite, ce sera l'occasion d'une première confrontation avec l'œuvre d'Arnold Gehlen. Nombreux sont les lecteurs de Blumenberg à soupçonner des thèses de Gehlen à l'arrière-plan de l'œuvre¹. Mais si Blumenberg s'en réclame explicitement, quoique non sans réserves, il ne se livre jamais à une comparaison systématique pour marquer les différences qui l'en séparent. D'où l'importance de tirer cela au clair. On se gardera d'émettre des suppositions invérifiables sur l'influence exercée par Gehlen sur Blumenberg. Notre intention est moins de réduire la pensée anthropologique de Blumenberg à celle de Gehlen que de proposer une comparaison à égalité entre les deux plus grands théoriciens de l'anthropologie de la compensation : les divergences qui se manifesteront entre eux seront propres à signaler les enjeux théoriques du modèle anthropologique.

¹ Cf. Dieter THOMÄ, « Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben : Spannungsverhältnisse », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 281, qui rapporte ce bilan de l'important colloque consacré à Blumenberg peu après sa mort en 1996 : « Lors du colloque où a été présentée une première version de ce texte, il a été renvoyé très fréquemment dans les discussions à la présence d'Arnold Gehlen " derrière " Blumenberg ».

Le choix d'une conception anthropologique (et non « subjectiviste ») de l'humanisme moderne peut sembler d'autant plus surprenant si l'on songe que, dans un texte de 1953 consacré aux possibles fondements d'une éthique contemporaine¹, c'est plutôt le kantisme qui paraissait offrir à Blumenberg une solution adéquate au problème posé par la destruction nominaliste du cosmos. Dans l'Antiquité, l'accomplissement du devoir pouvait s'appuyer sur un ordre cosmique et se présenter sans dommage, dans son versant subjectif, sous l'espèce d'une morale eudémoniste. Mais puisque l'homme moderne ne peut en appeler ni au cosmos, ni à la volonté divine, une morale eudémoniste, purement subjective dans ses conditions, apparaît désormais comme insuffisante. En concevant la liberté comme raison pratique – l'impératif catégorique n'énonçant pas d'autre loi en définitive que de conserver sa liberté –, Kant évite les débordements inévitables d'une liberté purement égoïste. La morale s'incarne de nouveau dans un ordre, qui n'est pas prédonné mais à constituer par la liberté. Pourtant, l'autonomie kantienne ne semble pas avoir apporté une réponse définitive au problème de la liberté des Modernes. Car parmi les dangers qui la guettent à l'époque contemporaine, Blumenberg identifie, à côté de la pure jouissance de soi esthétique et de la collectivisation, « l'existence technique comme pouvoir-faire (*Können*) inconditionné », liberté qui n'a plus comme formule le « tu peux, car tu dois » mais plutôt : « tu dois pouvoir ! » (*ibid.*, 181). Un autre article de la même année fait valoir que, même si la raison technique n'est pas identique à la raison pratique, le XIX^e siècle a ôté à la distinction entre impératif catégorique et impératif hypothétique toute efficacité (1953b, 118).

Comment surmonter cette situation périlleuse ? Blumenberg envisage, avant de la rejeter, la possibilité d'une éthique matérielle fondée sur l'intuition de valeurs ontologiques. Pour préserver la morale kantienne, seule réponse adéquate à la décosmisation moderne, la solution serait plutôt à chercher dans le « souci » heideggérien, qui montre que la liberté,

¹ Hans BLUMENBERG, « Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich ? », *Studium Generale*, n° 3, 1953, p. 174-184.

avant d'être principe de l'agir, est plus fondamentalement principe de l'existence. La liberté du sujet est digne d'être conservée (c'est ainsi que Blumenberg traduit l'impératif catégorique) en sa qualité de « fondement radical du *Dasein*, comme la possibilité de se vouloir soi-même, de prendre position vis-à-vis de soi-même » (1953b, 184). La référence ne doit pas surprendre. En 1950, c'est en recourant de façon assez libre mais déterminante à la conception heideggérienne de l'historicité que Blumenberg avait proposé une relecture critique de Husserl. La lecture de sa thèse, restée inédite, procure même une certaine émotion en tant que trace matérielle d'une réception à chaud, d'un sentiment d'urgence : on a en effet ajouté au manuscrit déjà dactylographié une section à la pagination irrégulière où Blumenberg prend position face à la parution des *Chemins qui ne mènent nulle part*¹. En 1953, la théorie heideggérienne de la liberté du *Dasein* semble permettre la réaffirmation de l'autonomie kantienne, en lui fournissant un fondement existentiel plus intime : l'homme existe « pour lui-même, car il ne veut pas ne-pas-être (*um seiner selbst willen, indem er nicht nicht-sein will*) » (1953b, 183 ; souligné par Blumenberg). Ainsi, la réponse à la menace d'une autodissolution de la liberté pratique dans l'illimitation de la volonté technique semble résider pour Blumenberg en une ressaisie de soi. De la même manière, contre l'autorégulation de la méthode scientifique se subordonnant toute liberté individuelle, Blumenberg appelait à renouer avec le but originel que Descartes avait fixé à la science moderne : la sagesse définie comme « possession de soi » (1952, 137sq.).

On s'en doute : cette idée d'une ressaisie de l'autonomie moderne sous l'égide de la liberté du *Dasein*, suivant une lecture il est vrai très « volontariste » de Heidegger, devait se

¹ « L'essentiel de ce travail avait déjà été réalisé lorsque Heidegger, dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, a proposé des développements supplémentaires de ce qui avait été indiqué de manière seulement sporadique jusque-là. On peut dire que le concept de l'« histoire de l'Être » constitue justement le fil conducteur qui traverse les articles individuels rassemblés dans le livre, très divergents quant à leurs thèmes. Avant tout, le texte « L'époque des conceptions du monde » est proche de l'intention de notre propre enquête, puisqu'il se plie lui aussi à l'exigence de soumettre à l'interrogation, avec la rigueur possible en pareil cas, « la vérité de nos présuppositions propres ». Heidegger cherche à concevoir les phénomènes à première vue diffus des Temps modernes à partir de l'unité d'une totalité de sens (*Sinngeancen*) et cela signifie : en tant qu'époque historique. » (1950, p. 8-9).

heurter tôt ou tard à des difficultés presque insurmontables. L'année suivante, une étude de Blumenberg sur la « logique théologique » de Rudolf Bultmann allait très bien pointer la contradiction à sa façon, sans toutefois la reconnaître pour l'alliage heideggériano-kantien¹. Bien que ce texte, par son objet, s'éloigne de notre thème, il vaut la peine de s'y arrêter quelques instants et de citer quelques analyses de Blumenberg qui circonscrivent très bien la difficulté : l'humanisme moderne est indissociable de l'idéal de disposer de soi-même. Dans sa critique de Bultmann, Blumenberg oppose l'autonomie humaine à l'absolutisme de la grâce, non pas par rapport au Moyen Âge comme en 1966, mais au sein de la théologie contemporaine. Bultmann rapproche la notion paulinienne de *kauchêsis*, désignant l'autoglorification du sujet, de la *theoria* antique : c'est l'illusion pour l'homme de disposer de Dieu comme d'un objet théorique. Mais, résume Blumenberg,

[...] la croyance consiste justement en ceci et en rien d'autre : consentir à cette non-disponibilité de Dieu et de soi-même. L'éclairage qui rejaillit sur la conception bultmannienne de la *kauchêsis* paulinienne est clair. Mais le refus d'une légitimation *théorique* signifie-t-il d'exclure toute vérification (*Vergewisserung*) en général ? Il ne faut pas éluder la question ici, car cela aurait pour conséquence la scission définitive de la croyance et de la liberté. Bultmann n'est pas venu à bout de ce problème, comme le trahit cette proposition logiquement insatisfaisante : « L'éventuelle question en retour sur la justification de la prétention du message chrétien en est déjà la récusation ; celui qui la pose doit la transformer en question qu'il s'adresse à lui-même, quant à savoir s'il veut reconnaître le Christ comme Seigneur (*Herrschaft Christi*), question qui met sa compréhension de soi devant une décision ». La question doit trouver dans la question sa raison (*Grund*), ou plus précisément : elle ne doit trouver aucune raison – c'est du nominalisme achevé. Bien qu'il doive en être doté, Bultmann fait peu d'usage (aucun usage du tout ici) d'une compréhension de Kant ; autrement, l'identification de la *kauchêsis* avec la raison *théorique* lui aurait encore laissé le domaine de la raison *pratique*, afin d'y chercher un règlement du problème. Pourquoi dois-je me soumettre d'abord à une autorité (*Herrschaft*), avant de me comprendre dans ce que je dois décider – et non l'inverse ? (1954b, 132-133).

Contre l'idée d'une soumission inconditionnelle à Dieu suspendue à la grâce, Blumenberg fait donc valoir l'exigence de disposer au préalable des raisons de cette adhésion. C'est la raison

¹ Hans BLUMENBERG, « Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns », *Philosophische Rundschau*, n° 3/4, 1954, p. 121-140.

pratique kantienne qui suggère ici la possibilité de concilier la liberté et la foi. Mais à Bultmann, Blumenberg n'oppose pas seulement Kant, mais également Heidegger. Il conteste ainsi l'emploi que Bultmann fait de l'opposition heideggérienne entre authenticité et inauthenticité. Car « ce qu'elle signifie dans *Sein und Zeit* est clair : le s'appartenir-en-propre (*Sich-zueigen-sein*) de l'existence qui se réalise librement, par opposition à l'obéissance (*Hörigkeit*) vis-à-vis du "on", vis-à-vis de toute sorte de puissance supérieure. Nul doute qu'on puisse formuler avec cette opposition une voie d'accès au *dichaiosuné* paulinien. Pour Bultmann toutefois, l'authenticité est justement le contraire du s'appartenir-en-propre [...] Que peut-on vouloir signifier ici, sinon le renversement du moment de possession (*Eigentumsmoment*) de l'authenticité (*Eigentlichkeit*) pour lui donner le sens d'une reconnaissance des droits de propriété divins sur l'homme [...] La description de l'acte de foi chez Bultmann est-elle autre chose que celle d'une perte du sujet » ? (*ibid.*, 131). À vrai dire, cette mise en garde rejoint la distinction que Bultmann lui-même avait établie entre sa position et la pensée de Heidegger : s'il est vrai que « l'analyse existentielle du *Dasein* de Martin Heidegger semble n'être qu'une présentation philosophique profane de la conception néo-testamentaire du *Dasein* humain »¹ – ou inversement, si la théologie risque d'apparaître comme le pressentiment confus d'une vérité philosophique abstraite, il faut souligner une différence essentielle. Le Nouveau Testament « affirme que l'homme ne peut pas du tout se libérer de la facticité de son être-déchu, mais est libéré par un acte de Dieu [...] » (*ibid.*, 35) : c'est la venue du Christ qui a tout d'abord rendu possible la foi. Au contraire, l'initiative du *Dasein* heideggérien pour s'arracher à son inauthenticité, comme s'il disposait lui-même de cette possibilité, représente ce qui, dans la conception néo-testamentaire, constitue le péché

¹ Rudolf BULTMANN, « Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung » (1941), in Hans-Werner BARTSCH (dir.), *Kerygma und Mythos, I. Ein theologisches Gespräch*, fünfte, erweiterte Auflage, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1967, p. 33.

par excellence : « la reprise de l'être-jeté dans la résolution pour la mort

(*Todesentschlossenheit*) est une autosuffisance (*Eigenmächtigkeit*) de l'homme » (*ibid.*, 37).

Tout de suite après la guerre, Heidegger allait désavouer sans équivoque toute lecture par trop « volontariste » de son œuvre, qui pourrait suggérer que le *Dasein* dispose librement de ses initiatives essentielles. C'est ainsi que sa célèbre lettre à Jean Beaufret commence par une précision sur l'essence de l'*agir* : « [...] l'essence de l'agir est l'accomplir [...] La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Être, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Être [...] Elle] se laisse revendiquer par l'Être pour dire la vérité de l'Être. La pensée accomplit cet abandon. Penser est l'*engagement par l'Être pour l'Être* »¹. Cette mise au point est trop connue pour qu'on y insiste. Mais on conçoit que cette pensée explicitement anti-humaniste – au nom d'une dignité supérieure de l'homme qui consiste à être « “ jeté ” par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être, afin qu'ek-sistant de la sorte il veille sur la vérité de l'Être » (*ibid.*, 101) – offre bien peu de ressources pour consolider l'autonomie kantienne, comme Blumenberg l'avait espéré en y voyant la possibilité de préserver la liberté d'une illimitation techniciste. Il se trouve d'ailleurs que Heidegger, dans les *Essais et conférences* qui sont parus l'année même où Blumenberg critiquait Bultmann de la sorte, allait identifier dans l'autonomie de Kant l'un des précurseurs de la technique comme métaphysique achevée : « L'absence de but, nous voulons dire celle qui est essentielle, celle de la volonté absolue de la volonté, est l'arrivée à perfection de l'être de la volonté, qui s'était annoncé dans le concept kantien de la raison pratique comme pure volonté. Celle-ci se veut elle-même ; en tant que volonté, elle est l'être »².

¹ Martin HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », trad. par Roger Munier, *Questions, III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 74-75 (l'expression en italiques est en français dans le texte).

² HEIDEGGER, *Essais et conférences*, tr. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 102.

Il est presque trop tentant d'imaginer les révisions que cette incompatibilité de plus en plus évidente a dû imposer à Blumenberg, bien que nous n'en possédions aucun témoignage¹. Toujours est-il que la logique de ces textes du début des années 1950, avec une netteté qui n'est pas entièrement délibérée, dessine très exactement l'alternative que la conception de l'homme comme être pauvre allait aider à surmonter : une métaphysique idéaliste du sujet, soupçonné de domination démiurgique du réel, ou sa dépossession onto-phénoménologique (ou théologique). La genèse de la technique proposée dans la *Légitimité* s'oppose à l'idée, encouragée par le théorème de la sécularisation qui peut voir dans la technique moderne l'usurpation au moins conceptuelle d'une prérogative divine, d'un sujet qui règne en souverain absolu sur une création qui lui est entièrement soumise. Il ne faut pas confondre le constructivisme hypothétique des premiers Modernes et leur matérialisation de la nature, provoquée par l'absolutisme de la volonté divine, avec une réduction *ontologique* de l'étant à l'objectivité représentationnelle d'un sujet qui en dispose à sa guise. La critique heideggérienne de la subjectivité moderne subsiste ici, moins à titre de présupposé caché que comme une objection possible qu'il s'agit de neutraliser. L'interprétation blumenbergienne de Descartes va confirmer cette supposition. Le schéma d'un *subjectum* qui est à soi-même son propre fondement et convoque l'étant pour constituer ses objets en vis-à-vis est par trop exposé à son ontologisation négative (Blumenberg parle ainsi de l'« idéalisation négative » de Descartes dans l'histoire de l'Être). La critique de Heidegger prend l'idéalisme au mot –

¹ Afin de constater que Blumenberg n'a pas hésité à tirer toutes les conséquences de cette incompatibilité latente, on pourra comparer, à la critique du « nominalisme achevé » de Bultmann en 1954, ce jugement sévère de la *Légitimité* sur l'histoire de l'Être, dénoncée comme « pseudothéologie » : « Elle est orientée aussi bien du côté du provisoire, vers un événement nouveau et peut-être définitif de l'histoire de l'être – son retour dans la parousie – que du côté de la négativité, imposée par la contrainte, de son système de valeur dans lequel le rejet mythique par le succédané de la divinité et l'arrogance de la subjectivité échouée (*verfehlten*) dans l'« authenticité » font un seul état de chose intégral. L'époque apparaît comme un fait absolu [...] elle est nettement délimitée, en dehors de toute logique, dans une destinée erratique et n'autorise en fin de compte, malgré ou à cause de son pathos dominateur immanent, que ce que l'« histoire de l'Être » ne réserve qu'à l'homme : la soumission. L'absolutisme de l'« être » n'est véritablement que la continuation du résultat de la pensée médiévale par d'autres moyens » (LN, 220, tr. modifiée, 217 ; LN-A, 160, met « *disorientierten* » à la place de « *verfehlten* »).

alors qu'il ne sera, pour Blumenberg, que le *mythe* anticopernicien d'une existence absolue. L'humanisme de l'auto-affirmation empruntera d'autres voies. Par ailleurs, le recours à Heidegger en 1953 pour articuler conceptuellement la liberté humaine suggère une autre fonction de l'anthropologie de la compensation. De même que Blumenberg remplaçait l'autoposition cartésienne, historiquement insaisissable, par la notion relationnelle d'une auto-affirmation, on peut supposer que la spontanéité humaine risquait de lui apparaître comme un peu irrationnelle ; alors que, nous le verrons en étudiant le terme gehlénien d'*Entlastung*, l'anthropologie de la compensation permet de saisir l'ouverture proprement humaine au monde comme le résultat fonctionnel d'une *libération*, consistant pour l'homme à retourner à son avantage un handicap biologique paralysant. Au cours de notre thèse, nous aurons en outre l'occasion de faire valoir que l'anthropologie philosophique fournit de meilleures bases pour une théorie philosophique de la culture. Enfin, la conception de l'homme comme être pauvre met en évidence une forme de finitude qui ne sert pas seulement à défendre le sujet moderne contre des accusations de démesure, mais permet, en thématissant sa fragilité, de défendre l'homme contre des exigences exagérées, contre tout absolutisme humainement insupportable.

Quelle fonction historique Descartes peut-il se voir attribuer dans une légitimation des Temps modernes menée sous l'égide d'une anthropologie de la compensation ? Justement parce que l'humanisation de la raison s'est accomplie graduellement, sans dépendre de l'acte fondateur d'un unique penseur qui en aurait jeté les bases dans une autoposition souveraine, il est impossible d'identifier le *limes* de la modernité. Voilà pourquoi Blumenberg, dans la *Légitimité*, choisira la figure plutôt marginale de Giordano Bruno pour incarner la nouvelle époque, non afin d'en faire le principal architecte, mais parce qu'il permet, dans une comparaison fonctionnaliste avec la philosophie irrémédiablement médiévale de Nicolas de Cues, avec laquelle sa pensée présente une congruence systématique, d'indiquer déjà en quoi

Bruno, par contraste, se trouve *déjà* de l'autre côté de la césure énochale. Mais Descartes reste néanmoins une figure incontournable, ne serait-ce qu'en raison de sa contribution décisive à la conception de soi des Modernes : « dans son autoprésentation et dans la mise en scène (*Selbststilisierung*) de son effort de pensée, il en a fait une miniature frappante » (1962e, 84)¹. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel le présente comme le « héros qui a repris la chose à partir du commencement et qui a reconstitué le sol de la philosophie ». Même Heidegger – Blumenberg le relève explicitement (LN, 220) – a au moins ceci en commun avec les Lumières qu'il voit dans le *cogito* de Descartes le commencement absolu de l'époque. Dans sa tentative pour reformuler la conscience historique des Temps modernes sans pour autant les disqualifier, Blumenberg rencontre ici une étape cruciale. On peut dire que la stratégie consistera en gros à présenter Descartes comme un penseur qui, sous couvert d'autoposition absolue (et cela, pour des raisons fort compréhensibles), a conféré à la modernité bien des traits de son identité, mais dont l'effort s'inscrit dans le mouvement d'ensemble de l'auto-affirmation de la raison humaine. C'est un penseur qui se trouve confronté avec d'autres à la crise postnominaliste de la pensée, et présente à ce titre des ressemblances avec ses contemporains, ce qui ne l'empêche pas de s'engager aussi dans des impasses idiosyncratiques. Comme pour le reste de la modernité, faire de l'autoposition de Descartes une auto-affirmation est le prix à payer pour ne pas la disqualifier par sa mise en perspective historique. Blumenberg cherche en même temps explicitement à l'arracher à l'interprétation heideggérienne de la métaphysique de la subjectivité.

Si nous avons raison de caractériser ainsi la stratégie de Blumenberg, on ne s'étonnera pas de le voir s'appuyer sur un dénominateur commun qui peut aussi bien se présenter, de

¹ Sur la manière dont Descartes procède pour s'autolégitimer rhétoriquement dans le *Discours de la méthode*, cf. Daniel DUMOUCHEL, « Descartes : discours et méthode », *Philosophiques*, XXIII, n° 2, 1996, p. 373-387, qui s'inspire en partie de Blumenberg. On peut notamment souligner que la force pragmatique du *Discours* repose paradoxalement sur un appel à l'autobiographie d'un sujet empirique afin d'emporter l'adhésion du lecteur à une nouvelle conception formaliste de la subjectivité : c'est « la nécessité de compenser l'aspect "vide" du sujet métaphysique par l'illusionisme ou le *trompe-l'œil* des procédés narratifs. Dans ce sens du moins, il est possible de dire que Descartes met le "baroque" au service du "classicisme" » (p. 387).

manière biaisée, comme une autoposition prétendument spontanée, que, plus fondamentalement, constituer une auto-affirmation réelle. En conséquence, il tendra à minimiser le *cogito*, « placé plus tard au centre par la pensée idéaliste » (LN, 41, tr. 41) au profit de l'idée de *méthode*. La méthode comme *organon* apparaît comme un outil à la disposition de tous, en vertu de la « lumière naturelle » qui est en nous en tant qu'hommes, et elle nous confère la possibilité de tout reprendre à la base de manière systématique. Si cette méthode repose sur des conditions historiques que Descartes est amené à masquer, l'universalité de la méthode scientifique est bien réelle : elle permet à des générations successives de collaborer au projet collectif de devenir « maîtres et possesseurs de la nature ».

De manière fort justifiable – mais peut-être fatale, au regard des accusations entraînées plus tard par ce déni d'historicité – la réponse cartésienne à la provocation nominaliste s'est donnée pour l'autoposition spontanée de la raison naturelle. C'est très intéressant, justement parce que cette mise entre parenthèses de l'histoire n'a rien d'arbitraire et s'enracine dans la nature même de la crise. « Du besoin urgent (*Not*) de l'auto-affirmation est issue la souveraineté de l'auto-affirmation [...] » (LN, 209, tr. modifiée, 206). On présente cette nouvelle attitude à l'égard de l'ensemble du réel comme si elle découlait de la raison humaine correctement employée, et purifiée en quelque sorte au feu d'une hypothèse radicale que l'on s'est imposé librement : l'artifice du malin génie, qui reprend bien entendu l'hypothèque de l'absolutisme théologique. Descartes a transformé « la crise de certitude du bas Moyen Âge en une expérience de certitude (*Gewißheitsexperiment*) » (LN, 213, tr. 210) – en aggravant qui plus est la difficulté, puisque la tromperie est désormais chose assurée, et non une simple possibilité qu'on ne saurait exclure de la part d'un *Deus mutabilissimus*. Mais il n'y aurait aucun sens à dire que le malin génie représente la *sécularisation* de l'absolutisme théologique. Conformément au mouvement d'immanentisation de la pensée déclenché alors, Descartes se donne l'illusion de disposer de tous les termes du problème, y compris de ses conditions

historiques. La modernité n'agit pas par étourderie ou par culpabilité, comme si elle se nourrissait secrètement d'un héritage détourné. Ni l'historicité de la provocation, ni l'ahistoricité seulement supposée de la réponse ne mettent en cause l'essentiel. En revanche, cette négation invraisemblable de l'histoire place les origines de la nouvelle époque dans une lumière trouble. Le théorème de la sécularisation peut soulever en conséquence la question de sa légitimité historique, et comme nous l'avons vu, la supposition d'une défaillance antérieure de la raison naturelle a abouti à fragiliser la conscience des Modernes. « La raison comme dernière instance n'a pas besoin de légitimation pour se mettre elle-même en mouvement » (LN, 159, tr. 156) – mais il lui incombe d'expliquer pourquoi elle a jamais été mise hors d'état de fonctionner.

L'œuvre de Descartes offre effectivement de nombreux appuis permettant de la rapprocher de ces penseurs nominalistes qui avaient dégagé les possibilités de résistance de la raison humaine face à l'incertitude extrême que la *potentia absoluta* faisait peser sur la connaissance. Pour Blumenberg, les *Méditations* renferment moins une démarche fondationnelle qui résoudrait une fois pour toutes les difficultés soulevées, qu'elles ne débouchent sur la culture d'une attitude de vigilance généralisée (c'est la *laboriosa vigilia*, les « veilles laborieuses » de la fin de la première méditation). Liberté fondamentale de l'esprit qui s'affirme avant même la mise en évidence du *cogito* : par son pouvoir de suspendre ses jugements, il peut ne pas être dupe du malin génie. L'immanence cartésienne repose moins sur la découverte d'une réalité intérieure présente à soi et apte à servir de *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* que sur la mise en valeur des conditions d'exercice de la raison dans une situation de crise. Blumenberg invite à prendre au pied de la lettre les formules de modestie dont Descartes prend soin d'assortir ses hypothèses cosmologiques (cf. notamment le III, 2 des *Principia*)¹.

¹ En cela, Descartes se montre plus conforme à l'inspiration du constructivisme moderne que cette autre figure à laquelle les Temps modernes ont aussi attribué le « rôle mythique de héros » : mais c'est justement le pathos de

D'autre part, cette lecture qui privilégie la méthode aux dépens du *cogito* peut évidemment se réclamer du parcours argumentatif des *Méditations*, lorsque s'y produit un déplacement du centre de gravité de l'œuvre au profit de Dieu, condition première suivant l'ordre des raisons. Et c'est ici que pour Blumenberg, Descartes reste malgré lui en deçà de certaines tentatives nominalistes ; c'est la radicalisation même du doute par l'artifice du malin génie qui rend impuissantes des formules pragmatiques comme celles de Pierre d'Ailly, selon lesquelles la raison n'est pas obligée d'admettre ce qui la rendrait inopérante. Mais dans les termes du concept de réalité médiéval qui est encore celui de Descartes, la recherche d'une immanence absolue en réponse à l'incertitude absolue touchant le monde doit s'avérer insuffisante et imposer le recours à une garantie divine. Sur ce point, sa tentative reste grevée de présuppositions traditionnelles : pour Descartes, ce ne sont pas simplement les jugements d'expérience qui attendent notre propre adhésion, mais le réel a déjà en lui-même le sens d'une affirmation. L'expérience de pensée de Descartes, en suspendant cette « position » du réel à une volonté insondable, pousse le concept de réalité médiéval dans ses derniers retranchements. Il est revenu à Leibniz, dans ses *Animadversiones*, de souligner le caractère insoluble du problème dans ces termes. Pour Blumenberg, le « concept de réalité » (*Wirklichkeitsbegriff*) propre aux Modernes repose plutôt sur l'idée d'une cohérence interne du réel, d'une liaison catégoriale du divers. Il faut dire quelques mots sur cette théorie des concepts de réalité, explicitement proposée en remplacement de la notion heideggerienne de « concept d'être ». Citons d'abord une formulation parmi d'autres de Blumenberg qui rend bien son intention :

Est réel tout ce qui n'est pas irréel (Wirklich ist, was nicht unwirklich ist). La proposition ne fournit pas une définition théorique, mais une règle procédurale ; elle

Copernic renouant avec la téléologie anthropocentrique du *contemplator caeli* qui a permis de l'intégrer à la conception de soi des Modernes, dont la rupture avec le passé veut tirer sa légitimité de sa prétention à la vérité (cf. KoW, 46sq.). En revanche, c'est paradoxalement la préface d'Osiander à l'œuvre de Copernic, qui désavoue cette prétention au nom de l'idéal strictement pratique de l'astronomie médiévale, qui nous apparaît comme plus « moderne » en ce sens.

attire l'attention de l'observateur – surtout lorsqu'il adopte une attitude phénoménologique – sur des résultats dans lesquels la mise à nu de l'irréel en tant que tel permet de voir ce qui « subsiste comme reste » (« *übrigbleibt* »). La réalité est le résidu d'un processus d'élimination. Suivant sa valeur-limite, elle serait ce qui demeurerait si nous étions capable de nous défaire de l'irréalité en tout genre et sous toutes ses formes. On conçoit qu'une telle idée régulatrice échappe à toute hypostase. Le destin du « concept d'être », qui s'est tout simplement imposé à la faveur d'un avantage grammatical : la possibilité de faire de l'infinitif et du participe des substantifs au moyen de l'article, en grec comme ensuite de nouveau en allemand – cette fausse route ou ce détour n'est plus possible¹.

Est réel tout ce qui n'est pas irréel : cette formule apparemment tautologique incite à repérer dans l'histoire les critères successivement employés pour trancher entre réalité et non-être, les principes de disqualification de l'irréel – la réalité s'attestant en chaque cas par son irréductibilité. Il en est ainsi du concept de réalité antique, fondé sur un « comparatif ontologique » dont l'allégorie de la caverne chez Platon fournit la meilleure illustration : l'intuition d'une évidence suprême laisse dans l'ombre les réalités inférieures qui y mènent. En revanche, le concept de réalité moderne fait fond sur l'idée d'une cohérence interne soumise à la possibilité d'une réfutation empirique : « Le concept de réalité comme “consistance ouverte” comporte une certitude quant à sa révocation ; cette réalité ne peut comme telle recevoir de confirmation qu'en ne connaissant aucune rétractation – pour l'exprimer autrement : ce n'est que le réveil qui peut dénoncer l'irréalité du rêve » (RM, 36). Leibniz ne disait pas autre chose en récusant l'expérience du doute chez Descartes. Pour les Modernes, la réalité du réel dépend non pas d'une garantie divine ni de l'évidence de réalités supérieures, mais de la marche progressive de l'expérience. Mais cela signifie en même temps que nous nous trouvons loin de toute « métaphysique de la représentation », dont la structure intrinsèquement dominatrice aurait été articulée dans le « *cogito me cogitare* »

¹ Hans BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (1989), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 806 (= désormais HA). Pour une déclaration d'intentions semblable faite quelques années après la publication de la *Légitimité*, cf. aussi « Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, n° 4, 1973, p. 3-10, notamment p. 3-5. On lira en outre *Schiffbruch mit Zuschauer, op. cit.*, p. 102sq. (trad., p. 111sq.) pour une critique de la question du sens de l'Être et de l'histoire de l'Être.

cartésien : en déterminant l'être comme re-présentéité et la vérité comme certitude, la nouvelle donne historique ferait de l'homme, « ce suppôt de la subjectivité », le représentant, et lui soumettrait le représenté comme « ce sur quoi il peut de soi-même dans l'ambiance de son disposé. à tout instant et sans équivoque ni scrupule, ni doute, régner en maître »¹. On vérifie ainsi encore une fois que le modèle historico-anthropologique de l'auto-affirmation vise autant à récuser – de manière ici assez frontale – la délégitimation des Temps modernes comme règne de la « métaphysique achevée » dans la domination technique, qu'à éviter la fragilité inhérente à leur conception traditionnelle de l'histoire.

On peut se demander toutefois pourquoi, malgré cette fonction centrale de l'anthropologie dans sa genèse des Temps modernes, Blumenberg ne la met pas vraiment au premier plan dès 1966, si bien que les passages pourtant suffisamment explicites que nous avons cités n'ont généralement pas suffi à la faire apprécier à sa juste valeur. Ce n'est certes pas afin de dissimuler ses sources d'inspiration, puisque Gehlen est demeuré une référence jusqu'à *Höhlenausgänge* en 1989². La raison la plus vraisemblable est sans doute qu'il cherchait ainsi à éviter des malentendus : car une conception *anthropologique* de la technique peut suggérer l'évacuation de l'histoire. En 1951, il déclarait lui-même qu'une approche

¹ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 155 et 123.

² Dans l'avant-dernier chapitre de cet ouvrage, Blumenberg essaie ainsi de s'imaginer à quoi pourrait ressembler une dernière réécriture du mythe platonicien de la caverne. Étant donné l'importance de cette question, on peut se permettre de citer *in extenso* un passage fort intéressant en guise de confirmation : « Si l'on tente d'établir un catalogue des revendications auxquelles devrait satisfaire une telle fiction ultime, on tombe ainsi – peut-être en tout premier lieu, en tous les cas parmi les premières exigences – sur un déplacement du centre de gravité de la métaphysique ou ontologie vers l'anthropologie. Par là il faut comprendre tout d'abord que, dans leur acte de défense, ceux qui se mettent à l'abri dans la caverne contre les exigences de vérités supérieures, d'états superlatifs [...] sont plus faciles à comprendre d'un point de vue anthropologique. [...] Si je devais en outre dire chez qui j'aurais le plus d'espoir de trouver une approximation de cette forme la plus tardive du mythe de la caverne, ce serait dans l'anthropologie d'Arnold Gehlen, chez qui je l'avais cherchée, bien que je sache désormais que c'est chose vaine. [...] L'*affranchissement* (*Entlastung*) devient le programme d'existence d'un être, l'ensemble des conditions de sa conservation de soi nue ; et l'espace clos, l'habitable, dans d'innombrables variantes, devient la finalité de ce qu'on nommera plus tard, rétrospectivement, sa " culture ". » (HA, 811-812 ; en signalant la vanité de l'entreprise, Blumenberg ne donne pas congé à Gehlen, mais reconnaît simplement l'impossibilité de fabriquer des mythes véritables au moyen de calculs conceptuels. Cf. p. 808 : « la représentation-limite d'un mythe qui aurait à présenter la " systématique " d'une époque en l'embrassant, sinon en la concevant, aboutirait à l'autosuppression de la qualité mythique – et de ce fait à l'impression inévitable de la " contingence " de l'imaginaire choisi, qui n'aurait plus rien pour s'imposer [...] »).

anthropologique était « insuffisante », car elle ne pouvait rendre compte de l'autonomisation moderne de la technique ; d'où la nécessité d'une enquête *historique* (1951, 461sq.). Même en 1962, en présentant son interprétation définitive, il opposera l'étude de la technique comme phénomène spécifiquement humain à sa prise en compte comme manifestation propre à l'histoire moderne (1962a, 37). Il fallait éviter qu'on ne confonde l'autoconservation et l'auto-affirmation, en faisant découler la technique moderne de l'être même de l'*homo faber*. Cela reviendrait à ne pas apercevoir l'*historicisation* de l'anthropologie de la compensation chez Blumenberg, qui fait de l'incertitude déclenchée par le nominalisme autre chose qu'un mobile psychologique incertain : la réactivation d'un problème fondamental de l'homme. En l'absence de cette transformation décisive, la pensée de Gehlen perdait de son intérêt : c'est sans doute pourquoi l'article de 1953 sur les fondements de l'éthique pariait sur le couple Kant-Heidegger, malgré une allusion transparente à *Der Mensch*¹. Certes, l'idée d'une anthropologie de la compensation ne commence pas avec Gehlen, et ce dernier se reconnaissait lui-même un prédécesseur important en la personne de Herder, qui faisait déjà valoir dans son *Traité sur l'origine du langage* (1772) que si le nouveau-né, dépourvu d'instincts sûrs et de défenses naturelles, faisait figure d'orphelin au milieu des autres êtres vivants, l'humanité avait su surmonter ses déficiences grâce notamment au langage. En remontant plus loin, on peut retrouver la même mise en corrélation du dénuement natif de l'homme et de ses artifices techniques dans l'Antiquité, avant tout dans la sophistique². Mais c'est certainement Gehlen qui a donné à cette idée son développement le plus conséquent. Et

¹ Blumenberg y remarquait que « l'homme *conduit* sa vie (*sein Leben führt*) et cela seulement signifie : la réalise par des actions (*Handlungen*) » (1953a, 179). Afin de définir son concept central de *Handlung*, Gehlen écrit dans *Der Mensch* que « l'homme ne vit pas, il *conduit* plutôt sa vie » (*Der Mensch : seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Auflage, Wiesbaden, Quelle und Meyer, 1997, p. 165 et *passim*).

² Voir les témoignages rassemblés par Egert PÖHLMANN, « Der Mensch – das Mängelwesen ? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen », *Archiv für Kulturgeschichte*, n° 52, 1970, p. 297-312.

c'est d'abord à son propos qu'Odo Marquard¹ a forgé l'expression d'« anthropologie de la compensation » pour désigner les théories de ce genre, en référence à cette appréciation de Gehlen par une autre figure importante de l'anthropologie philosophique allemande, Helmuth Plessner : « Ses thèses sont connues et se laissent toutes regrouper autour de l'idée de compensation, à laquelle Herder a associé le terme emblématique d'être de manque »².

Cette corrélation fonctionnelle de l'insuffisance biologique de l'homme et de ses compensations culturelles suffit à faire comprendre que l'anthropologie n'a pas à faire valoir une conception « substantielle » de la nature humaine, une doctrine des facultés et des besoins de l'homme *sub specie aeternitatis*, qui renouerait avec les « constantes classiques de l'anthropologie philosophique » (LN, 541, tr. 529). Ce n'est pas une révolte contre l'historicisation de la nature humaine, ni contre la formalisation d'un sujet universel désincarné (« *blutlos* », comme disait Dilthey). L'anthropologie de la compensation cherche moins à dégager un noyau dur de traits distinguant la condition humaine qu'à proposer une détermination fonctionnelle de l'homme – qui n'est pas ici fonction de l'objectivation du monde en tant que sujet transcendantal : sa fonction consiste plutôt à organiser sa propre survie au sein d'un monde hostile. C'est très exactement ce que vise le terme à première vue inquiétant d'« anthropobiologie »³ chez Gehlen :

Car en quoi consiste donc l'interrogation anthropobiologique ? Elle consiste uniquement à poser la question des *conditions d'existence* de l'homme. Que l'on considère un instant cet être singulier et incomparable, à qui font défaut toutes les conditions de la vie animale, et que l'on se demande : à quelles tâches se voit

¹ Cf. notamment MARQUARD, « Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs », in G. FREY et J. ZELGER (dir.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. 1, Innsbruck, Solaris, 1983, p. 55-66.

² Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975, p. XV (préface à la seconde édition). Sur l'anthropologie philosophique dans l'Allemagne des années vingt, cf. Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 264sq.

³ Que reprend aujourd'hui le disciple français de Gehlen dans de nombreuses publications. Cf. dernièrement, Jacques POULAIN, *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Cerf, 2001.

confronté un tel être, s'il veut simplement conserver son existence nue ? [...] Pour cela, à bien y regarder, il ne faut, de toute nécessité, rien de moins que l'intériorité élémentaire de l'homme, prise dans toute son ampleur : la pensée et le langage, l'imagination (*Phantasie*), les pulsions dotées d'une articulation imaginative particulière (*sonderbaren bebilderten*) [...] ¹

Parce que la pensée anthropologique de Gehlen interviendra encore plus tard, en grande partie afin de faire ressortir les différences qui séparent les deux auteurs, il convient d'en présenter les grandes lignes en quelques pages. Cela permettra d'apercevoir des thèses que Blumenberg ne reprend jamais explicitement (mais peut-être suppose jusqu'à un certain point) : d'abord, de manière plus contestable mais somme toute inessentielle, les hypothèses empruntées à Bolk pour expliquer par une « foetalisation » du développement humain ce qui apparaît comme le primitivisme biologique de l'homme : éclairage qui n'est pas indispensable pour comprendre la théorie gehléniennne de la perception et du langage, qui illustre un schéma conceptuel plus général que nous retrouverons chez Blumenberg et que Gehlen désigne sous le terme d'*Entlastung*. Si l'œuvre originale et profonde de Gehlen a été mise en quarantaine pour des raisons fort compréhensibles, qui tiennent avant tout aux compromissions de l'auteur avec le nazisme, on peut quand même exprimer le regret que son livre-clef *Der Mensch* attend encore sa traduction française, car il mériterait pleinement, pour recourir à une comparaison suggérée par leur thématique commune, de figurer aux côtés des travaux d'un Merleau-Ponty. Ainsi que nous le verrons plus tard, l'intelligence aiguë de Gehlen, qui s'est également exprimée avec excès dans des analyses sans concession de la société contemporaine, n'a pas retenu l'attention seulement de Blumenberg parmi les philosophes de sa génération.

L'anthropobiologie doit d'abord se défendre contre le reproche de verser dans un réductionnisme biologique : Gehlen soutient qu'elle incarne au contraire la dynamique inverse, puisque loin de réduire les fonctions supérieures de l'homme (langage, pensée, imagination) et ses institutions sociales à n'être que des reflets de sa vie organique, elle montre que ces

¹ GEHLEN, *Der Mensch*, *op. cit.*, p. 16.

fonctions évoluées, qui remplissent certes une tâche d'une importance vitale, se trouvent en continuité avec les facultés préintellectuelles, notamment sensorimotrices, de l'homme, qui *sont déjà elles-mêmes pénétrées d'une « intelligence » spécifiquement humaine*. Si, par une démarche provisoire qui vise à thématiser sa spécificité, on compare l'homme aux animaux, il apparaît à coup sûr comme un « être de manque ». Il n'a pas de protection naturelle, pas de moyens de défense innés, pas d'instincts véritables. Le monde se présente initialement à lui sous l'aspect d'un débordement sensoriel, précisément parce que font défaut les signaux vitaux d'un environnement préadapté. L'homme n'a pas non plus d'organes spécialisés déjà en harmonie avec ses conditions de vie. À sa naissance, il ne peut même pas se mouvoir, et il aura longtemps besoin de la protection d'adultes. Pour Gehlen, cette absence de spécialisation, potentiellement désastreuse, ne peut aucunement résulter d'une victoire emportée dans la lutte darwinienne. Elle correspond plutôt à des primitivismes humains, que Gehlen cherche à expliquer par une retardation biologique de l'homme, qui aurait conservé des états fœtaux devenus permanents. Quoi qu'il en soit, si l'expression de « *Mängelwesen* » a fait mouche, Gehlen aime tout autant parler de l'homme comme « *Naturentwurf* » singulier. En tant qu'être de manque, il se présente vraiment d'une pièce. En d'autres mots, il ne se distingue pas des animaux par ses facultés supérieures, mais par tout son être, qui obéit à la loi générale de l'affranchissement (*Entlastung*). Afin de survivre, il doit tirer de ses déficiences constitutives des avantages spécifiques. De là naît une série d'efforts qui s'enchaînent suivant une dynamique d'enrichissement progressif. De la motricité la plus élémentaire à la vie intérieure, nous avons affaire à un complexe de réalisations qui tend d'entrée de jeu « vers le haut ». En l'absence de signaux déclencheurs spécifiques dans son environnement et de réactions préadaptées pour assurer sa survie, l'homme doit devenir, selon Gehlen, un véritable Prométhée, c'est-à-dire « le prévoyant » : celui qui ne s'abîme pas dans la situation présente,

mais lance des actions complexes et planifiées accordées à un but parfois lointain. Gehlen peut ainsi écrire que :

Les conditions biologiques particulières de l'homme rendent nécessaire de détacher ses rapports au monde du présent absolu, et pour cette raison l'homme doit effectuer lui-même ses propres expériences, de manière active et travailleuse, afin qu'elles se mettent à sa disposition, et cela sous la forme d'un pouvoir-faire (*Können*) extrêmement discipliné, dont la variabilité répond à de simples indications [...] Avec une dépense minimale d'énergie, et par les réalisations (*Leistungen*) les plus hautes, les plus libres – c'est-à-dire des réalisations affranchies (*entlasteten*) –, nous sommes capables d'anticiper sur nous-mêmes, de revenir sur nous-mêmes, de prendre une position et d'en changer, de nous projeter et d'engager notre activité *dans le travail*, dans un faire orienté¹.

L'autoconsolidation de l'« être de manque » suppose donc un travail d'exploration active. Afin de construire son univers perceptuel, le petit d'homme doit faire l'expérience du monde à tâtons, en coordonnant ses impressions sensorielles aux réalités physiques. Progressivement, le désordre initial se trouve réduit à un champ perceptuel composé de « raccourcis » symboliques qui permettent d'y intervenir de manière efficace et économe. Car il suffit alors de jeter un regard sur le monde déjà interprété pour anticiper sur ses réactions (distance et poids des objets, etc.). En même temps qu'il déchiffrait la nature extérieure, le petit d'homme s'est livré à une exploration ludique de sa propre mobilité – recherche quasi systématique qui n'était pas soumise à la recherche d'une satisfaction instinctuelle immédiate. Au terme de ce laborieux effort d'inventaire que les déficiences biologiques de l'homme ont rendu indispensable, il dispose d'une gestuelle libre, qui repose sur des acquis permanents. On pourrait dire que l'homme a désormais les mains libres ; il peut poser des gestes individuels contrôlés dans un monde déjà décodé. Cet exemple résume à merveille la tendance générale de l'*Entlastung*. Le plus souvent, on a traduit ce dernier terme très littéralement par « décharge » ou « délestage » : l'homme doit se départir d'un fardeau qui pèse initialement sur lui. Mais ces traductions, peu expressives en elles-mêmes, s'avèrent d'un maniement

¹ GEHLEN, *op. cit.*, p. 62.

difficile. La faible diffusion de la pensée de Gehlen dans le monde francophone les a d'ailleurs empêchées d'entrer dans l'usage. C'est pourquoi nous proposons de parler d'*affranchissement* – ou plus exactement, d'affranchissement compensatoire : l'homme se libère des contraintes pesantes de sa condition en faisant de son inadaptation la clef de sa réussite vitale. Et par un cercle vertueux, cet affranchissement rend en même temps disponible pour des fonctions plus évoluées : les automatismes constitués fournissent une base aux raffinements ultérieurs. Un examen attentif du vocabulaire de Gehlen révèle qu'*Entlastung* et ses variantes s'adjoignent parfois « *befreien* » ou « *freisetzen* » comme synonymes, et il fait lui-même observer que l'« affranchissement de... » se traduit en termes positifs par « liberté de l'homme » (*ibid.*, 266).

Ainsi, ce n'est pas seulement par son intelligence que l'homme se distingue des animaux, mais déjà par sa vie perceptuelle et motrice spécifiquement humaine. Il doit développer une variabilité et une disponibilité de ses mouvements, afin de réagir à un monde imprévisible et de le transformer patiemment et en connaissance de cause. L'homme n'est pas capté par sa situation immédiate – qui n'a d'ailleurs aucune signification vitale pour lui, ce qui est à la fois un grave handicap et une chance unique. Sa liberté n'est pas donnée dès le départ, elle résulte d'un affranchissement qui renvoie en définitive à une infériorité de l'homme : l'animal vit dans l'instant, car il le peut. Mais avec le plein développement de la perception et du mouvements humains, « l'affranchissement est total : l'homme se meut par des mouvements en son pouvoir, qu'il peut mettre en œuvre de manière variable et non pulsionnelle ; il le fait au sein d'un espace qui a valeur d'indication, plein d'objets familiers et mis à distance, et cela dans l'indépendance principielle de sa vie perceptuelle et motrice à l'égard de ses impulsions » (*ibid.*, p. 218). Pour Gehlen, le langage, l'imagination et la pensée se situent dans le droit-fil de cet affranchissement sensorimoteur. L'acquisition de la parole offre le meilleur exemple d'un développement libre parce que ludique, qui se renforce lui-

même à l'écart de toute stimulation instinctuelle : avec le langage, je peux percevoir en retour ma propre activité et la relancer en guise de réponse (j'entends mes propres paroles et j'y répons). De même, l'imagination, notamment l'imagination motrice, permet d'anticiper, de varier et de projeter des actions futures. Quant à la pensée, Gehlen la décrit comme le « degré suprême d'un comportement détaché des sens, qui se borne à indiquer et fonctionne par " raccourcis " – le degré suprême de l'" affranchissement " » (*ibid.*, p. 264). Ces trois facultés ont deux caractéristiques en commun : elles nous dispensent de tout recours à des objets présents (qu'on peut évoquer *in absentia* par le langage, l'imagination ou la pensée), et elles sont elles-mêmes, par ordre croissant, virtuelles : non seulement l'homme n'a plus à se voir borné par sa situation immédiate, mais il peut *agir* sans pour autant avoir à modifier le monde dans l'instant même.

L'ambition scientifique de Gehlen est telle qu'il dit découvrir ici un système hiérarchisé de fonctions qui s'engendrent par affranchissement, et qui appartiennent toutes nécessairement à la simple capacité pour l'homme de se maintenir en vie. Cet ensemble de propriétés spécifiquement humaines est l'écho de son inadaptation biologique, car la « position à part (*Sonderstellung*) de l'homme est déjà marquée d'un point de vue plus étroit, morphologique » (*ibid.*, 20). Gehlen aurait pu citer ici le *Fondement du droit naturel* de Fichte, pour qui le tout organisé du corps humain renvoie phénoménologiquement à la possibilité d'un nombre infini de mouvements ; on ne peut donc le percevoir sans en même temps lui adjoindre le concept d'une déterminabilité infinie – l'homme manifeste sa liberté dans l'ordre du phénomène¹. Certes, selon Gehlen, le corps humain fait avant tout signe vers une inadaptation fondamentale transformée en liberté, cela grâce à la « réparation, inespérée et hautement inadéquate suivant les règles de la nature organique, d'une déviation » (pour

¹ Sur le corps humain comme « phénomène de la liberté » dans la « déduction de l'intersubjectivité » du *Droit naturel*, cf. Alain RENAULT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986, p. 190-222 (commentant notamment le § 5, VII de J. G. FICHTE, J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, tr. fr. par A. Renault, Paris, PUF, 1984).

citer cette fois Blumenberg : GKW, 791). Mais cette comparaison permet de souligner que l'anthropobiologie, quoi qu'on en pense par ailleurs, ne relève pas d'un réductionnisme naturaliste. Elle cherche simplement à montrer que la liberté de l'homme à l'égard de la biologie résulte d'abord d'une défection de la biologie à son égard.

En vérité, le concept gehlénien d'affranchissement résume à lui seul le point de vue propre à une anthropologie de la compensation. En se référant à la constitution défectueuse de l'homme, Gehlen cherche à comprendre l'intériorité humaine à partir de la nécessité vitale dont elle est issue. Et lorsque nous parlons d'une anthropologie philosophique chez Blumenberg (comme il le fait lui-même à l'occasion, mais non pas de manière systématique), c'est moins pour y retrouver une théorie de l'homme comme être vivant, avec son ouverture spécifique au monde, que pour désigner une nouvelle perspective. En 1989, nous l'avons vu, Blumenberg parlait d'un déplacement du centre de gravité de la pensée « de la métaphysique ou ontologie vers l'anthropologie » (HA, 811). Cela signifie d'abord qu'on considère les phénomènes proprement humains comme la rhétorique du point de vue de l'*affranchissement*. Ainsi, l'« état de nature » postulé par *Arbeit am Mythos* est davantage une hypothèse fonctionnelle qu'une théorie de l'anthropogenèse en bonne et due forme. Mais l'anthropologie de la compensation détermine en même temps ce qu'on pourrait appeler le principe humaniste au fondement de la pensée de Blumenberg. C'est que la finitude de l'homme ne doit pas se traduire par sa dépossession, mais par son auto-affirmation. Ainsi que Blumenberg lui-même l'écrivait à propos de la philosophie d'Épicure : « Le primat de l'homme ne réside pas dans une téléologie anthropocentrique mais dans le fait que la réussite de son existence est devenue l'unique critère de la fonction du système » (LN, 189, tr. 186). L'homme perdu dans l'immensité cosmique ne peut se fier qu'à soi-même : « C'est là l'ambiguïté du ciel : par sa grandeur, il anéantit notre importance, mais il nous contraint en

même temps, par sa vacuité, à ne rien prendre plus au sérieux que nous-mêmes » (GKW, prière d'insérer).

Toutefois, ce modèle anthropologique peut laisser dubitatif. S'il est clair que Gehlen ne propose pas une explication naturaliste de la pensée et du langage, et que sa théorie n'est donc pas réductionniste en ce sens, les facultés spécifiquement humaines ne sont-elles pas en définitive subordonnées chez lui à leur fonction biologique, ou en tout cas vitale ? Une telle objection méconnaît le modèle de l'affranchissement compensatoire, qui cherche à décrire la mise en disponibilité et l'enrichissement progressif d'un système libéré de ses fonctions initiales ; car il revient à des automatismes acquis d'assurer la satisfaction des besoins primitifs. Ce n'est donc pas une conception vitaliste qui ferait de la pensée humaine un simple épiphénomène, remplissant à son insu une fonction biologique dont on pourrait faire dériver aussi bien sa forme que son contenu. Gehlen dit autre chose : que si l'homme ne pouvait pas parler, penser, imaginer, voire jouer, il ne pourrait tout simplement pas survivre – et que cette supériorité spécifiquement humaine qui l'élève au-dessus des impératifs vitaux immédiats est issue en dernière analyse de son incapacité primitive à les satisfaire.

En revanche, on peut penser que cette conception qui fait de l'homme un être improbable, risqué et instable, et de l'humanité une espèce chroniquement menacée, est propre à inspirer une autre inquiétude. Ne suffirait-il pas justement d'invoquer une nécessité impérieuse de ce genre pour discréditer toute innovation culturelle génératrice d'instabilité ? De manière beaucoup plus générale, il semble évident que l'invocation de la finitude humaine relativement aux questions sociales tend à imposer des conclusions conservatrices : songeons simplement aux critiques qui accusent la société contemporaine de priver l'homme d'un encadrement institutionnel indispensable. Ce n'est pas une objection en soi. Seulement, dans le cas de Gehlen, on peut craindre que son besoin d'ordre soit à la mesure de son alarmisme anthropologique. Cela reviendrait en quelque sorte à décréter un état d'urgence perpétuel et à

tout ramener à une unique nécessité vitale. Nous verrons dans la deuxième partie de notre travail que cette crainte est en grande partie fondée. Mais les conclusions de Gehlen s'imposent-elles nécessairement, dès lors qu'on adopte les thèses d'une anthropologie de la compensation ? Blumenberg lui-même esquissait l'enjeu dans son article sur la rhétorique : « [...] en 1940, avec *Der Mensch*, œuvre fondamentale encore que douteuse dans son intention, Arnold Gehlen a jeté les bases d'une théorie de la perception et du langage, qu'il a depuis lors élargie pour en faire la fondation d'une doctrine des "institutions". Avec l'absolutisme des "institutions" de Gehlen, l'anthropologie retourne en quelque sorte à son point de départ dans le modèle du contrat étatique. La discussion autour de cette anthropologie n'a jusqu'ici pas encore élucidé si ce retour fatal était inévitable » (1971b, 115). Nous essaierons plus tard de montrer que la théorie blumenbergienne du mythe cherche à répondre à cette question par la négative.

Notre précédent chapitre nous a déjà permis d'apercevoir une innovation importante par laquelle Blumenberg se démarquait nettement de Gehlen, et qui fournissait à la *Légitimité* l'une de ses thèses essentielles : l'historicisation de la conservation de soi, laquelle réapparaît au crépuscule du Moyen Âge sous la forme d'un impératif d'auto-affirmation face à l'absolutisme théologique. Mais il faut souligner qu'une anthropologie de la compensation comme celle de Gehlen ne s'y oppose pas, car elle se contente de poser une tâche vitale très générale que l'homme, justement en raison de la plasticité et de l'ouverture de ses pulsions dénaturalisées, peut satisfaire de différentes manières¹. Et si, ainsi que nous l'avons vu, Gehlen n'admet pas de solution de continuité essentielle dans l'histoire de la technique, et ne reprend donc pas le binôme autoconservation/auto-affirmation, il affirme lui aussi que les structures de la conscience peuvent se modifier au cours du temps. D'ailleurs, relativement à

¹ Wayne HUDSON, « After Blumenberg : Historicism and Philosophical Anthropology », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, 1993, p. 109-116, parle ainsi d'une tentative – assez mal assurée à son avis – de conjuguer une anthropologie philosophique « minimaliste » avec un « historicisme transcendantal ».

la question de la technique, il suppose chez les peuples animistes une « métaphysique archaïque » qui résulterait presque automatiquement du processus de constitution réciproque du moi et du monde que nous avons considéré : cette conception repose sur l'idée d'une réciprocité des choses et des besoins, d'une « cohésion sympathique » (*sympathetische Zusammenhang*) en quoi consisterait le monde, ou encore, pour reprendre l'expression française que Gehlen emploie à l'occasion, d'une « entente secrète » dont on rendrait grâce dans les religions archaïques. Cela débouche sur une sorte d'éthique du vivant comme on en attribue parfois aux peuples autochtones : le sentiment d'une communion avec la nature imposerait des limitations internes à son exploitation¹. On comprend ainsi que la structure anthropologique de base qui découle chez Gehlen de l'inadaptation biologique de l'homme n'a rien à voir avec les « constantes classiques » que Blumenberg refusait dans la *Légitimité* au nom de l'historicité des besoins de sens.

On peut se demander pour finir si le véritable antagonisme qui se dessine n'est pas entre anthropologie et historicité, mais entre l'anthropologie de la compensation et la philosophie spéculative de l'histoire. La liberté humaine, constituée par une ouverture spécifique au monde, résulte d'un affranchissement – c'est dire qu'elle est placée sous le signe d'une fragilité fondamentale. On se gardera donc de supposer, au profit de son autoréalisation dans l'histoire, une malléabilité quasi infinie de l'homme. À vrai dire, ce thème appartient surtout à Odo Marquard, avec son aversion caractérisée pour toute philosophie de l'histoire². Mais on verra souvent apparaître chez Blumenberg l'idée suivant

¹ Cf. Arnold GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Francfort-sur-le-Main/Bonn, Athenäum, 1964, notamment p. 252sqq. Nous reviendrons sur cet ouvrage dans la deuxième partie de notre thèse.

² Cf. entre autres, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, *op. cit.*, notamment la partie « Zur Geschichte des philosophischen Begriffs " Anthropologie " seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts », p. 122-144, et notes p. 213-248 (trad. p. 137-169). Ici Marquard ne s'intéresse pas encore spécifiquement aux anthropologies de la compensation, mais à la formation de l'anthropologie philosophique moderne en réaction aux excès des philosophies de l'histoire, mouvement qui s'effectue grâce à un double tournant, vers le « monde de la vie » et vers la « nature » humaine.

laquelle l'anthropologie de la compensation peut utilement servir de cran d'arrêt à toute instrumentalisation absolutiste de l'humain. Appliquée à l'histoire, elle manifesterait ainsi un authentique potentiel critique, sans imposer une solution unique au dilemme anthropologique. Contre tout risque de ressusciter l'absolutisme, elle invoquerait la nécessité pour l'homme de s'arracher au *terminus a quo* de sa condition initiale, sans poser du même coup un *terminus ad quem*, une destination naturelle de l'homme (ou de l'humanité, au terme de son autoréalisation historique). Ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant, et encore davantage en parlant du mythe, l'anthropologie doit fournir un critère minimaliste pour penser ce qui est humainement insupportable¹. Si cette ambition réussit à se concrétiser, cela reviendrait carrément à retourner le modèle de Gehlen, qui a fini par poser comme idéal social la « consommation » de l'homme par ses institutions, devenues de véritables « instincts secondaires » au secours des défaillances humaines.

¹ Sur l'actualité en ce sens d'une anthropologie philosophique « minimaliste », cf. Axel HONNETH, « Pathologie des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 66sq., qui cite Habermas, Taylor et Martha Nussbaum.

8. RÉHABILITATION DE L'AUTOCONSERVATION : LA « RATIONALITÉ SUFFISANTE » DES TEMPS MODERNES

Nous avons choisi de parler d'une véritable *réhabilitation* de l'autoconservation chez Blumenberg, afin de marquer que sa défense de la subjectivité jette son dévolu sur la figure sans doute la plus décriée, en apparence la moins récupérable, de la raison moderne : un constructivisme qui ne s'impose aucune borne et se met inconditionnellement au service de l'effort du sujet pour persévérer dans son être. La contradiction vis-à-vis des critiques de la subjectivité moderne est ici frontale, puisque loin d'invoquer par exemple une conception réflexive de la conscience de soi, Blumenberg maintient cette figure contestée de l'autoconservation, avec tout ce qu'elle peut suggérer : une pulsionnalité aveugle, une volonté de puissance envahissante qui se subordonne tout l'être et finit même par consumer le sujet de l'intérieur. En partant d'une opposition irréductible entre l'être de manque et l'absolutisme de la réalité, muette et menaçante, l'anthropologie de la compensation paraît même radicaliser ce que d'aucuns considèrent comme la forme la plus ruineuse du subjectivisme moderne. Mais nous avons déjà vu que Blumenberg défendait la technique en soulignant sa nécessité historique et son utilité humaine, et qu'elle n'avait d'ailleurs rien d'absolu, puisque, face à l'absolutisme de la réalité, on dispose également d'une solution symbolique, la « conservation du sujet par son imagination » (AM, 16). Le texte décisif sur ce sujet, longue étude historique parue quelques années après la *Légitimité*, montre que Blumenberg n'a jamais dévié de sa position, puisque la rationalité moderne s'y présente comme fondamentalement *intransitive*¹. Qu'est-ce que cela signifie ? A-t-on affaire à une subjectivité qui se caractériserait fondamentalement par sa fermeture et sa cécité, ni réflexive ni transitive, incapable de se penser elle-même autant que de s'ouvrir au monde ? L'étude de Blumenberg introduit en réalité une série de déplacements conceptuels décisifs. Afin de saisir les enjeux de sa

¹ Hans BLUMENBERG, « Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität » (1970), *op. cit.*

reconstruction historique fouillée de l'émergence de la rationalité intransitive, qui apportera des compléments essentiels à sa théorie de l'auto-affirmation, nous commencerons par examiner la critique de l'autoconservation chez Horkheimer, qui en a fait sa cible principale, presque au point de transformer durablement ce terme en marque d'infamie. Ensuite, en présentant l'interprétation de Blumenberg, nous la confronterons à la reconstruction historique rivale de Dieter Henrich. Au final, tout cela devra nous aider à expliciter la deuxième et dernière étape de la légitimation des Temps modernes : car c'est l'autoconservation qui fournit le « principe de rationalité suffisante » permettant de penser la rupture moderne.

Chez Horkheimer, il faut le reconnaître, l'autoconservation n'a rien de pulsionnel. On verra même que, bien au contraire, l'instrumentalisation de la raison devenue purement subjective entraîne à la fin une maîtrise excessive des pulsions, une répression désastreuse de la nature. Rappelons brièvement les étapes de cette dialectique par laquelle la raison devient irrationnelle, et qui semble enfermer la conservation de soi comme « principe de la rationalité moderne » – sur ce point, les définitions de Blumenberg et de Horkheimer coïncident parfaitement – dans une dynamique des plus sinistres. Au départ, c'est la démythologisation nécessaire des systèmes traditionnels de la raison objective, mythes ou métaphysiques qui situaient le sujet au sein d'un ordre cosmique, qui engendre l'« universalité formelle de la raison bourgeoise »¹, qui ne fait qu'ordonner ses objets sans les penser concrètement. La raison acquiert une signification essentiellement instrumentale. Cela signifie la neutralisation pratique de la raison, réduite à sa puissance de calcul formalisée : elle ne peut pas déterminer elle-mêmes des fins, et toute fin particulière qui lui tombe entre les mains est promise à la dissolution. En effet, en poursuivant des objectifs précis, la raison subjective est incapable de s'arrêter devant une fin dernière, si ce n'est l'exercice de sa propre activité combinatoire.

¹ Max HORKHEIMER, « Vernunft und Selbsterhaltung » (1942), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 48, tr. fr. « Raison et conservation de soi », par Jacques Laizé, dans *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 207.

Toutes les fins qu'elle vise se transforment inévitablement en moyens de sa propre autoconservation. Cette conséquence tarde à apparaître en plein jour, car la modernité naissante traverse une longue période de transition pendant laquelle ses idéaux humanistes persistent, bien qu'ils soient en dernière analyse injustifiables dans leur nouveau contexte. La montée en puissance de l'autoconservation se traduit par la mise en sujétion de la nature, qui n'a désormais plus de sens en elle-même. La rationalité instrumentale ne peut faire autrement que de considérer les hommes eux-mêmes comme des moyens ; elle exige même de l'individu la domination de sa propre nature intérieure, car l'impératif d'autoconservation exige de s'adapter aux normes de sa communauté. Mais si l'intérêt bien compris du bourgeois pouvait coïncider avec le maintien de l'ordre social (fût-ce au prix de sacrifices individuels exorbitants), l'industrialisme moderne va loin loin car il réclame une soumission totale aux exigences de la production. Dans cette « culture de la conservation de soi pour la conservation de soi »¹, la raison subjective débouche paradoxalement sur l'irrationalité foncière de l'existence humaine, transformée en pur outil au service de sa propre survie. Pire encore, la raison démythologisée n'offre aucun moyen de résistance. Incapable d'invoquer des valeurs transcendantes, elle ne sert plus qu'à faciliter l'adaptation à la fatalité des « faits » sociaux. Pour Horkheimer – comme pour Adorno joignant sa plume à la sienne dans la *Dialectique de la raison* – cette dynamique funeste s'enracine dans la nécessité pour l'homme archaïque de dominer la nature. Étant donnée l'impossibilité d'annuler les résultats de la démythologisation – songeons aux critiques pénétrantes que Horkheimer adresse au néothomisme : en invoquant, pour se justifier, son utilité humaine et sociale, la religion s'autodétruit en tant que raison objective – le seul espoir paraît résider dans une philosophie qui pourrait réconcilier une nature souffrante et muette avec la subjectivité humaine. Mais le bilan provisoire reste crépusculaire : « Au moment d'atteindre à la perfection, la raison est

¹ Max HORKHEIMER, *Éclipse de la raison*, tr. fr. Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 103.

devenue irrationnelle et abêtie. Le thème de notre époque est la conservation de soi alors qu'il n'y a aucun soi à conserver » (*ibid.*, 137).

Si Blumenberg ne cite jamais Horkheimer dans ce contexte, il importait de rappeler ici cette version sans doute la plus désespérée et la plus célèbre des critiques de l'autoconservation, car elle a contribué de manière décisive à charger le terme de certaines de ses connotations actuelles. Et c'est ainsi qu'elle nous reconduit avec fermeté au problème de l'illégitime démesure des Modernes : « [La rationalité moderne] doit toujours de nouveau se prouver à elle-même sa puissance, en relevant des provocations et en s'imposant avec succès à l'encontre de résistances et d'adversaires toujours autres. L'autoconservation tend invinciblement à s'accroître et à s'intensifier à l'infini »¹. Pour un penseur comme Horkheimer qui se refuse à envisager tout retour à la raison objective, le problème peut sembler en effet presque insoluble, puisque le sujet moderne ne vise plus à s'insérer dans le cosmos, à s'accomplir en réalisant une essence prédonnée, mais avant tout à se maintenir dans son être ; et voué tout entier à cette finalité autocentrée, il semble n'avoir d'autre destin que de se déchaîner comme volonté de puissance sur une nature livrée à une exploitation sans limites. C'est la même crainte que Blumenberg exprimait en 1953 pour l'avenir de la liberté humaine, lorsque l'efficacité de la distinction kantienne entre impératif catégorique et impératifs hypothétiques lui semblait s'amenuiser. Or l'article de 1970 propose une genèse et une logique autres de la notion d'autoconservation – les deux dimensions historique et conceptuelle étant ici indissociables. « Ce n'est pas simplement un nouveau principe rationnel parmi d'autres, c'est le principe même de la nouvelle rationalité » (1970, 146). Et en tirant au clair les origines de cette notion, qui est spécifiquement et authentiquement moderne, on peut se défaire de certaines idées erronées touchant à sa signification. L'autoconservation apparaîtra alors comme un principe logique, voire méthodologique,

¹ Heidrun HESSE, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1984, p. 101.

marqué au sceau d'une « modestie » antimétaphysique. En quel sens ? Soulignons d'abord que Blumenberg s'oppose à une thèse formulée par Dilthey dans son étude sur le système naturel du XVII^e siècle, et reprise depuis par de nombreux auteurs – dont Henrich, nous y reviendrons –, et qui affirme l'origine stoïcienne du concept. La métaphorique organique propre au stoïcisme en fait une *pulsion* d'autoconservation. Conformément à sa méthode fonctionnaliste, Blumenberg demande d'interroger tout emprunt éventuel d'éléments antiques quant à sa logique génétique, laquelle nous ramène ici, comme dans la *Légitimité*, au basculement nécessaire d'une théologie maximaliste à une théologie minimaliste, au nom de l'auto-affirmation de la raison humaine. Le mot même de *conservatio* – alors que, d'après Blumenberg, l'expression « persévérance » (*Beharrung*) conviendrait mieux – peut déjà nous servir d'indication. Car il remonte à ce que Blumenberg appelle la « métaphysique de la contingence » du Moyen Âge, qui pensait sous ce terme la conservation de l'être du monde par Dieu – c'est ce qui figurera tardivement comme « création continuée » chez Descartes, en réponse à l'expérience phénoménologique de l'atomisme du temps. Dans notre troisième chapitre, nous en avons déjà parlé comme d'une radicalisation de la création *ex nihilo*, grâce à la réception de la pensée antique. Chez Aristote, tout mouvement nécessite une causalité particulière qui l'accompagne à tout instant de son parcours ; c'est ainsi que les sphères célestes, qui n'ont pas de mouvement naturel, dépendent d'un système de moteurs culminant dans le *primum mobile*. En transposant ce schéma dans l'univers chrétien, la théologie médiévale pouvait suspendre l'existence du monde, ainsi que son maintien dans l'être, à la toute-puissance de Dieu – même si, comme le relève Blumenberg, l'argumentation d'Aristote semble présupposer un cosmos éternel (1970, 178sqq.). Si la question de la contingence du monde ne s'était jamais posée dans le monde antique, Blumenberg peut l'expliquer grâce à sa conception de l'économie historique des besoins de sens. On constate ici à nouveau le rôle que l'« inflationnisme » du sens propre à une religion révélée a joué dans la formation de

nouvelles interrogations énochales : la question de la contingence n'a été soulevée au Moyen Âge que parce qu'on était confiant d'être déjà en possession de la réponse. L'importance de cette reprise de la théorie aristotélicienne du mouvement était double, puisqu'elle permettait à la fois de fournir une preuve de l'existence de Dieu et d'exalter sa toute-puissance. Alors qu'un argumentaire plus moderne aurait tendance à faire valoir qu'une création réussie n'aurait pas besoin d'être maintenue en existence à tout moment, la pensée médiévale tenait à établir que Dieu n'avait pas simplement créé le monde, et ne se bornait pas à régner sur lui, mais que sa puissance s'étendait jusqu'à sa conservation (transitive).

Cette maximalisation de la théologie – nous l'avons déjà montré dans le cas de l'athéisme méthodologique de la science moderne – devait susciter en réaction la recherche du pôle opposé, où la raison humaine débordée pouvait s'exercer librement, chargée d'un minimum de présuppositions théologiques. L'autoconservation participe de ce même mouvement d'humanisation de la raison, et en tant que configuration propre aux Temps modernes, elle ne peut signifier un retour à l'Antiquité. Car les termes de la réponse sont dictés par la nouvelle donne historique – en l'occurrence, la doctrine médiévale de la contingence du monde : « à la question, radicalisée entre-temps, la nouvelle réponse à apporter devait aussi être plus radicale, dans le sens d'une garantie de sa rationalité » (1970, 157). D'où l'idée d'une conservation *intransitive*, qui se réalise à l'abri de toute condition extérieure. Blumenberg songe d'abord au panthéisme moderne : en réaction à la contingence médiévale, c'est désormais le monde qui devient l'*ens necessarium*, de Giordano Bruno (pour qui l'univers représentait la réalisation effective des possibles divins) jusqu'à Spinoza. « Ce principe universel abstrait se laisse comprendre avant tout comme une proposition concernant le fardeau de la preuve. Il contrôle ce pour quoi on peut exiger une fondation. Ce qui a besoin d'être questionné, ce n'est pas l'existence persistante (*Bestand*), mais la modification de tout objet ou état quelconques » (*ibid.*, 186). De même, la *vis inertiae* chez Newton repose

sur une simple métaphore : car elle ne traduit pas une pulsion interne, mais simplement l'exigence d'avoir à rendre compte seulement de tout changement ou déviation. Appliqué à la Création, ce schéma s'oppose à la question leibnizienne : *cur potius aliquid tam nihil*. La pensée n'a plus à fonder l'existence du monde, mais doit simplement expliquer tout changement ou cessation d'être (cf. également GWK, 186sq.).

Malgré des emprunts somme toute secondaires des Temps modernes à la conceptualité antique, la thèse de l'origine stoïcienne de la notion d'autoconservation s'avère ainsi foncièrement trompeuse. Car dans le stoïcisme, la *vis* n'est pas simplement une métaphore regrettable (comme lorsque la physique moderne se voit contrainte de parler de forces invisibles), mais s'intègre à une doctrine plus générale, d'après laquelle tout organisme, analogue en cela au cosmos qui résiste au vide qui l'entoure et le menace de dissolution, tend activement à assurer la cohésion de ses parties. Si Blumenberg retrouve les prémices d'une conception plus formelle de l'autoconservation chez Zénon, cela rencontre des limites dans le contexte du stoïcisme, puisque la métaphore organique empêche d'apercevoir la rationalité du principe et laisse ouverte la possibilité d'un arrière-fond téléologique. Par contraste, l'autoconservation n'a déjà plus rien d'organique chez Hobbes, si l'on suit Blumenberg : « l'abandon du *status naturalis* dans le pacte de soumission n'est plus comparable à un comportement par autoconservation pulsionnel, mais résulte à titre de conséquence d'une détermination formelle de la raison par l'absence de contradiction, du comportement rationnel comme ce qui ne doit pas entrer en contradiction avec la condition pour pouvoir en général avoir un comportement, la conservation de sa simple existence [...] L'autoconservation n'est pas l'unité organique de l'existence humaine » (*ibid.*, 157-158). Nous n'avons pas affaire à une raison aveugle qui pousse les organismes à persister dans leur être, même si, dans le cadre d'une pensée éthique et politique, le principe d'autoconservation peut revêtir après-coup l'apparence d'une téléologie naturelle. Chez Hobbes, la conservation de soi comme principe

formel d'autolimitation s'oppose ainsi à la démesure mortelle du désir naturel :

« L'autoconservation comme pulsion aboutit à un état caractérisé par l'usage de tous les droits naturels, qui se met constamment en danger ; l'autoconservation comme raison se dessaisit de l'ensemble de ses droits, afin de se les voir restitués suivant la mesure d'une volonté législatrice » (*ibid.*, 164). L'autoconservation n'est pas une pulsion aveugle. Pour Blumenberg, notre évaluation de la conservation de soi comme principe de la rationalité moderne ne doit pas se laisser induire en erreur par un mouvement de pensée tout autre, qui s'est imposé plus tardivement, chez Nietzsche et Freud, sous la forme d'une « métaphorique énergétique de la vie » (nous aurons l'occasion d'en reparler dans la deuxième partie de notre travail).

Avant d'appliquer ces indications à la légitimation des Temps modernes en 1966, il peut être fort instructif de considérer des textes contemporains de Dieter Henrich sur la conservation de soi. Non seulement parce que, en traitant de ce concept qui constitue pour lui la « structure fondamentale » de la pensée moderne¹, Henrich vise lui aussi à défendre la subjectivité contre les critiques de la génération précédente, mais également parce que son interprétation se fonde sur les mêmes éléments historiques, qui prennent pourtant une valeur très différente ici, au sein d'une conceptualisation tout autre. Les deux auteurs l'ont d'ailleurs reconnu dans leur échange autour de ce thème.

Henrich maintient ainsi la thèse, d'origine diltheyenne, d'une continuité avec le stoïcisme, même s'il définit la conservation de soi au moyen d'une opposition avec la vision téléologique du cosmos antique (alors que Blumenberg, nous venons de le voir, partait de la volonté des Temps modernes de marquer leurs distances par rapport à la pensée médiévale). On constate d'abord que cette approche tend à conforter l'idée d'une subjectivité promise à

¹ Dieter HENRICH, « Die Grundstruktur der modernen Philosophie » (1976), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 96-121, ici p. 102.

l'illimitation : ainsi, chez Hobbes, les désirs de l'homme ne sont plus bornés par un ordre cosmique qui lui prescrirait sa destination naturelle, propre à lui assurer une satisfaction définitive : le bonheur humain se nourrit plutôt de succès continuels, en une dynamique proprement insatiable. Même l'État, fait remarquer Henrich, se fonde ici sur l'énergie propre à la volonté de chacun. « L'autoconservation est une force (*Kraft*) [...] » (*ibid.*, 101). Afin de définir cette nouvelle situation de l'homme, Henrich recourt à une comparaison entre la physique d'Aristote et de Newton : il n'y a désormais plus de lieu naturel où les êtres peuvent trouver le repos. Henrich mentionne au passage la conservation de l'existence du monde par Dieu au Moyen Âge, mais sans en tirer de conséquence particulière. Il ajoute toutefois que la conservation de soi existait aussi pour la scolastique, qui avait empruntée cette notion à Aristote : mais elle désignait plutôt la tendance de chaque organisme à assurer la conservation de son espèce. C'est ici que le stoïcisme représente une exception décisive : dans son effort pour se maintenir dans l'existence, chaque être s'y rapporte non plus à son espèce, mais à soi-même. L'autoconservation exige ainsi une familiarité avec soi-même, la *suneidêsis* stoïcienne. Henrich souligne que son recours au stoïcisme n'a rien à voir avec les thèses de Dilthey : car il cherche plus précisément à retrouver ici les fondements conceptuels de la *réflexivité*. Ce qui caractérise la modernité, c'est d'avoir élevé ce principe particulier au rang d'une idée fondamentale (d'ailleurs, si les stoïciens ont pu attribuer aux êtres individuels la réflexivité d'un rapport à soi, c'était en raison de leur conception moniste – et bien peu moderne – d'une raison cosmique¹).

Ce que nous apprend cette genèse, c'est qu'il faut veiller à penser ensemble la conservation de soi et la conscience de soi, qui représentent deux aspects irréductibles mais pourtant indissociables de la subjectivité. Dans l'esprit de Henrich, cela signifie notamment

¹ HENRICH, « Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über "Die Grundstruktur der modernen Philosophie" » (1976), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 122-142, ici p. 126sqq.

de refuser l'aplatissement de cette distinction chez Heidegger, avec pour conséquence de pouvoir formuler « un sens de la conscience de soi qui est soustrait à l'analyse et au verdict de Heidegger d'être l'arrogance oublieuse d'une puissance illimitée, qui veut rendre toute chose disponible et en disposer »¹. C'est que le primat de la conscience de soi semble effectivement réaliser l'idéal de la métaphysique de la présence selon Heidegger, puisque le sujet moderne dispose souverainement de lui-même dans sa pure présence à soi, de même qu'il dispose de tout étant comme ce qui lui est principalement subordonné dans sa conscience d'objet. Or Heidegger a tendance à interpréter l'autoconservation sur le même modèle, comme puissance de disposer de soi-même. Cette analyse de Henrich peut surprendre, puisqu'on aurait pu s'attendre au reproche inverse : Heidegger ne réduit-il pas la conscience de soi, pure réflexivité contemplative, à l'autoconservation comme pulsion aveugle d'emprise ? Dans le vocabulaire de Henrich toutefois, la conscience de soi désigne la faculté de disposer de soi (et des objets de sa connaissance), alors que l'autoconservation renvoie au contraire à la conscience de sa propre finitude : car « ce qui doit se conserver, doit savoir en effet qu'il n'a pas en tout temps, et avant tout pas au sens absolu, son fondement en soi-même » (*ibid.*, 111). Les deux concepts s'impliquent réciproquement, et leur structure commune exclut qu'on puisse parler de l'« arrogance oublieuse d'une puissance illimitée » : l'autoconservation, par le rapport à soi qu'elle suppose, dépend de la *suneidêsis* ; et la conscience de soi, malgré sa faculté de disposer librement d'elle-même, sait qu'elle ne peut pas s'autoproduire : elle possède, de manière originaire, une connaissance de cette dépendance, qu'elle doit penser à partir de la conservation de soi.

Une « métaphysique de la vie consciente », telle que Henrich la développe dans son œuvre, offre-t-elle une meilleure réponse que l'anthropologie de la compensation au défi du

¹ HENRICH, « Die Grundstruktur der modernen Philosophie », *op. cit.*, p. 113.

heideggérianisme ? Dans sa réponse à Blumenberg¹, Henrich a en tout cas pointé ce qui lui apparaissait comme les insuffisances d'une interprétation de l'autoconservation moderne qui prenait le terme au sens intransitif. Il concède à Blumenberg que la *vis inertiae* chez Newton n'a pas de valeur réflexive, même si la grammaire pourrait éventuellement laisser penser autrement : mais il met en garde contre la tentation d'élargir cette conception intransitive à la modernité tout entière. Pour Henrich, faire d'un « persévérer » anonyme le paradigme de la raison moderne aurait pour effet de démasquer la subjectivité comme une simple apparence – de manière typiquement moderne d'ailleurs –, en la ramenant à un processus subluminal qui engendrerait en sous-main l'être de la conscience. S'il paraît pertinent de soulever ce risque, rappelons quand même que la signification de ce modèle chez Blumenberg n'a rien à voir avec une théorie de la conscience : nulle trace chez lui d'une déconstruction nietzschéo-freudienne de la transparence à soi. Mais pour Henrich, cette lecture de la conservation de soi révèle finalement une faiblesse inhérente à l'interprétation blumenbergienne des Temps modernes. Autant celle-ci s'avère puissante pour dégager les origines de l'époque – qui émerge, de manière légitime, des apories d'une conception du monde précédente –, autant elle échoue à penser la modernité avancée. C'est inévitable, parce que Blumenberg, de manière anachronique, met au fondement de toute l'époque des « questions qui concernent, au sens large, le rapport entre Ciel et Terre ». Nous laisserons à notre lecteur le soin de juger de la validité de cette objection. Mais nous avons tenté ici même de montrer que la modernité n'était pas issue, aux yeux de Blumenberg, d'une préoccupation théologique se rapportant au salut (si c'est à cela que renvoie Henrich par cette formule assez imprécise qu'il emploie à deux reprises) : l'absolutisme théologique réactive une problématique anthropologique de manière à rendre indispensable la neutralisation de toute théologie. Et nous avons souligné en quel sens Blumenberg pouvait être prêt à assumer une légitimation s'appliquant à une

¹ HENRICH, « Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über "Die Grundstruktur der modernen Philosophie" », *op. cit.*, p. 130sqq.

conjoncture historique limitée. Quoi qu'il en soit, c'est la parenté même des deux tentatives qui permet d'apprécier leur stratégies divergentes : contre Heidegger qui s'en tiendrait au « baconisme » de la pensée moderne, Henrich appelle à concevoir les figures de la subjectivité dans leur pluralité (il en identifie au moins quatre)¹ : l'enquête historique de Blumenberg cherche plus directement à défendre l'ambition baconienne du *plus ultra* – même si, comme sa théorie du mythe suffira à l'établir, il ne réduit pas les possibilités de l'homme à la seule domination technique de la nature.

Pour confirmer l'existence et la difficulté du problème auquel se confrontent ici Henrich et Blumenberg, on peut citer une autre stratégie de relégitimation de la subjectivité moderne qui cherchera à y répondre, une génération plus tard, en recourant cette fois au principe de l'*autoréflexion*. Cela suppose également une enquête historique, non plus en amont comme Blumenberg qui recherchait les motivations primitives du « baconisme », mais en aval, afin de mettre en lumière une différenciation des figures du sujet qui réplique au « parti pris d'homogénéisation » de l'interprétation heideggérienne de la métaphysique. Descartes, Leibniz, Kant et Nietzsche ne participent pas d'une unique logique d'aggravation de la domination du sujet. L'évolution historique n'est pas linéaire, puisqu'on constate plutôt chez Leibniz l'émergence d'une figure inédite : l'illimitation d'un *ego* monadologique, qui exercera un puissant effet corrosif sur l'autonormativité de l'humanisme moderne ; car « [...] la logique de l'individualisme conduit, en glissant subtilement du principe d'autonomie au principe d'indépendance, à dissoudre la valorisation, constitutive de l'humanisme depuis la Renaissance, d'une sphère de normativité supra-individuelle autour de laquelle l'humanité puisse se constituer et se reconnaître comme telle (comme inter-subjectivité) [...] »². Sur le plan strictement conceptuel, la réponse consistera en une reformulation postmétaphysique du

¹ HENRICH, « Die Grundstruktur der modernen Philosophie », *op. cit.*, p. 116.

² Alain RENAULT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 57-58.

kantisme, qui fait de l'autonomie un idéal, un horizon de sens sans lequel la raison pratique ne saurait avoir de validité pour moi. Plus largement, l'exigence de cohérence autoréflexive propre à la pensée moderne suppose de penser l'autonomie du sujet comme principe d'adhésion en dernière instance.

On peut se demander si la particularité du modèle de l'autoréflexion, par rapport à l'anthropologie de la compensation et à la métaphysique de la vie consciente, ne découle pas en grande partie d'une double préoccupation : d'abord, priorité est donnée à la raison pratique, en réaction à l'échec inquiétant d'une grande partie de la philosophie du siècle dernier à fonder une éthique ; d'autre part, cet idéal d'autonomie ne doit pas seulement répondre, conformément à la « thématique de la finitude », à l'objection d'une démesure proprement individualiste du sujet moderne ; dans un contexte intellectuel transformé, il était devenu tout aussi impératif de répondre à ces critiques qui, au nom d'un inconscient psychanalytique ou structuraliste, avaient définitivement barré le chemin à toute transcendance ou transparence de l'*ego* au sens d'une philosophie traditionnelle de la réflexion. Dans notre optique, il importait simplement ici de montrer dans quelle mesure, sur cette matière, il existe un accord largement partagé lorsqu'il s'agit d'identifier la nature des difficultés léguées par les critiques contemporaines de la subjectivité. La relégitimation des prétentions modernes semble passer dans tous les cas par une démarche indissociablement historique et conceptuelle de reformulation philosophique.

Mais cet examen de l'interprétation blumenbergienne de l'autoconservation comme principe de la rationalité moderne ne devait pas simplement aider à préciser sa conception de la subjectivité. Elle nous permet maintenant de passer à ce que nous avons identifié comme la deuxième et dernière étape logique de la légitimation des Temps modernes. Blumenberg ne le présente pas ainsi, mais il s'agit en quelque sorte d'explicitier le principe général de légitimation auquel on fait appel en justifiant l'auto-affirmation comme réaction historique à

la provocation nominaliste. Nous avons cherché à montrer que l'étude de ce point de basculement décisif devait servir à dédramatiser la technique : elle n'était ni arbitraire, ni maléfique, pas plus qu'elle n'était la réalisation absolument nécessaire, mais trop tard venue, de la nature humaine. Quelle conception de la légitimité historique une telle stratégie suppose-t-elle ? Ce n'est pas une étape anodine : on ne fait pas que donner au raisonnement de Blumenberg une forme syllogistique plus affirmée ; c'est plutôt l'occasion de décrire très exactement ce qu'il tente de faire dans la *Légitimité*, c'est-à-dire les prémisses et la portée de la démonstration fort originale qu'il y développe. Il est vrai que l'article de 1970 sur l'autoconservation se présente comme une étude historique autonome, et que le passage-clef que nous allons lui rapporter – celui, bien repéré par Pippin et Rorty, où Blumenberg parle de son concept de rationalité suffisante – n'apparaît que dans la deuxième édition de la *Légitimité*. Si la proximité temporelle des deux textes confirment qu'ils appartiennent à un même mouvement de pensée, on se gardera de voir dans cet ajout *a posteriori* un changement de cap. Blumenberg fournit plutôt une explicitation extrêmement précieuse de toute sa démarche, dissimulée il est vrai – comme de coutume chez Blumenberg – à l'intérieur d'un développement consacré à autre chose : en l'occurrence, le chapitre sur Carl Schmitt ajouté en 1974, auquel elle emprunte un vocabulaire un peu inhabituel. Le sens est néanmoins clair :

[...] le concept de raison de ce livre n'est pas celui d'un organe du salut, pas plus que celui d'une originalité créatrice. Par analogie avec le principe de raison suffisante (*Prinzip des zureichenden Grundes*), je voudrais nommer ce concept celui d'une rationalité suffisante (*den einer zureichenden Vernunft*). Elle suffit justement à réaliser (*leisten*) l'auto-affirmation postmédiévale et à porter les conséquences de cette alarme de l'autoconsolidation. On ne fait pas dériver le concept de la légitimité des Temps modernes des réalisations (*Leistungen*) de la raison, mais de leur nécessité. [...] dans la deuxième partie de ce livre, on tentera de présenter une justification "historique" avec d'autres moyens que l'appel à la durée et à la continuité. Si l'on parvenait à obtenir aussi des arguments historiques en faveur de la rationalité du rationalisme des Temps modernes, cela ne serait, suivant la structure entière de l'argumentation, encore aucune preuve de sa capacité de réalisation au-delà de la situation nécessiteuse (*notdürftig*) de l'auto-affirmation. (LN-B, 109-110 ; la traduction française existante n'est pas seulement inexacte, mais, faute sans doute de révision textuelle, partiellement agrammaticale : tr. 108-109).

Est suffisante toute rationalité qui, comme l'auto-affirmation moderne, est en mesure de satisfaire à un critère unique : nous permet-elle de résoudre une crise éphémère absolue ? Sa nécessité historique en découle. On peut utilement confronter ce concept de rationalité suffisante aux deux aspects de l'autoconservation que Blumenberg avait dégagés en 1970 – à la fois pour en expliciter la logique propre et pour souligner en quel sens le principe servant à légitimer les Temps moderne appartient lui-même pleinement à la rationalité de la nouvelle époque. D'abord, l'autoconservation intransitive fonctionne comme principe de régulation du « fardeau de la preuve » ; cette fonction lui est venue en vertu de la conjoncture historique précise où elle a vu le jour : c'est l'auto-affirmation de la raison qui exigeait de s'affranchir des pressions de l'inflationnisme théologique du sens. On n'aurait plus par exemple à fonder en raison l'existence persistante du monde, mais seulement à expliquer les *changements* qui y interviennent. Ensuite, si l'autoconservation n'a rien de téléologique selon Blumenberg, cela ne signifie pas, comme le voulait Henrich dans sa lecture de Hobbes, qu'elle incarne une force illimitée qui ne trouvera jamais de repos dans une finalité naturelle propre. En tant que principe logique, l'autoconservation se définit par son refus d'un *telos* de l'homme (cela signifie *a fortiori* qu'elle n'est pas non une pulsion aveugle relevant d'une téléologie de la nature poussant les créatures à se maintenir dans l'être). Elle formule un principe d'énonciation, une condition d'adhésion à mes jugements qui est en même temps chevillée à ma propre existence : car ce qui est en cause, c'est ma simple survie, non pas ma nature ou mon essence – et cela en tant qu'elle constitue la condition de possibilité de mes actes de jugement. À ce niveau strictement logique, l'autoconservation peut éventuellement refléter la précarité biologique de l'être de manque, qui ne saurait rationnellement vouloir ce qui contredit ses conditions d'existence. En quel sens la réponse technique de la modernité à l'absolutisme théologique se laisse-t-elle interpréter conformément à ces deux aspects ?

D'abord, c'est de toute nécessité que l'humanisation de la raison s'accomplit, afin de

maintenir les conditions d'un discours rationnel sur le monde et de garantir la survie de l'homme au sein d'une nature hostile ; au milieu du paroxysme historique de la théologie volontariste, on ne saurait refuser cette transformation sans se contredire soi-même. D'autre part, ce qu'on veut comprendre et légitimer, ce n'est pas la raison naturelle de l'homme, mais la modification intervenue dans son rapport à l'ensemble de l'étant.

La « rationalité suffisante » des Temps modernes ne consiste donc pas dans la supériorité relative de la nouvelle époque (Pippin), ni dans la contingence assumée d'un récit historique subordonné à notre propre exigence d'autocompréhension (Rorty). Elle résulte d'un *jus primarium*, d'un droit de légitime défense face à la mise en cause nominaliste. L'auto-affirmation technique est ce qui, dans cette conjoncture historique précise, a suffi à assurer l'équilibre de l'homme dans le monde. C'est une rupture nécessaire, pas un accomplissement prédéfini. Blumenberg ne formule pas un énoncé sur le tout de l'histoire : c'est une nécessité historique conjoncturelle qui permet de déduire les traits de la nouvelle époque, non pas sa conformité à un idéal intemporel d'émancipation de la raison. Il y a une innovation ici qu'il importe de bien saisir. De même que la nouveauté de la technique moderne exigeait d'historiciser l'autoconservation, qui réapparaissait à l'aube de la modernité comme impératif d'auto-affirmation, de même l'autoconservation comme principe logique se plie-t-elle ici à une variabilité historique. La nécessité absolue qu'elle traduit correspond à chaque fois à des conditions singulières. Ainsi, la détéléologisation opérée par le volontarisme de la *potentia absoluta* a déterminé la nature particulière de la crise nominaliste ainsi que les moyens dont disposait l'humanité médiévale pour y faire face : la voie de l'autotranquillisation épicurienne ou stoïcienne était ainsi devenue impraticable. L'argument de l'autoconservation n'est pas simplement minimaliste en ceci qu'il renonce à invoquer la plénitude d'une nature humaine accomplie, mais parce qu'il n'impose pas une solution transhistorique unique. Bernard Yack a très bien aperçu cela, encore qu'il se refuse à voir

chez Blumenberg un fonctionnalisme anthropobiologique : le *status naturalis* de l'être de manque représenterait plutôt, comme chez Hobbes, une hypothèse dégagée par introspection. La stratégie de légitimation de Blumenberg se distingue ainsi des arguments de la philosophie politique moderne sur un point essentiel : « [...] l'une des fonctions de son hypothèse sur l'absolutisme de la réalité est d'aider à identifier la variété des différentes réponses à leur condition ontologique que les êtres humains ont développées au cours de l'histoire, et à en rendre compte : du mythe et du dogme et de la mystique à l'idéologie et à l'auto-affirmation scientifique. À la différence de la plupart des théoriciens de l'état de nature et du contrat social, il cherche à expliquer la variété des attitudes à l'égard du monde, plutôt qu'à justifier une attitude particulière comme étant la plus naturelle et/ou la plus rationnelle »¹. Ainsi, c'est l'autoconservation comme principe logique qui sert ici à légitimer la rationalité suffisante de l'auto-affirmation comme réponse à l'absolutisme théologique. Ce serait complètement méconnaître la conception blumenbergienne de la crise nominaliste, ainsi que sa reformulation de l'autoconservation moderne, que d'y voir par exemple l'instrumentalité élevée au rang de principe suprême. Ce n'est pas l'intérêt bien compris de la monade bourgeoise qui est à l'œuvre ici afin de justifier ses calculs utilitaristes, mais la raison humanisée des Modernes qui défend sa propre légitimité historique à partir de bases qui lui sont propres.

C'est une déduction à caractère historique qui légitime l'auto-affirmation, laquelle ne s'impose donc pas en vertu d'une nature humaine intemporelle, aussi réduite qu'on puisse la concevoir pour en garantir l'universalité. La légitimation des Temps modernes ne vise pas à dégager un ensemble de propositions que tout être raisonnable devrait reconnaître en tant que tel : cela ressemblerait à une autoposition de la raison naturelle, avec pour effet de discréditer *a posteriori* toutes les attitudes prémodernes à l'égard du monde – et, nous y avons

¹ Bernard YACK, « Myth and Modernity : Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory », *Political Theory*, n° 15, 1987, p. 244-261, ici p. 250sq.

suffisamment insisté, de disqualifier la raison elle-même. On se borne à poser la nécessité historique du passage d'une forme de pensée à une autre, en invoquant des conditions minimales touchant à l'exercice de la raison pour s'orienter dans le monde. Si Blumenberg refuse l'autofondation de la raison moderne, ce n'est pas afin de la soumettre à une instance hétéronome. Ce qui fait difficulté à vrai dire, c'est moins l'autofondation que le fondationnalisme tout court. Voilà un point décisif : la raison humaine des Modernes s'est formée en réaction au fondationnalisme théologique, qui a soulevé plus de questions qu'on ne pouvait espérer résoudre en l'absence de vérités révélées. On pourrait dire que le symbole de la modernité, pour Blumenberg, serait moins le *cogito* de Descartes que le principe d'inertie de Newton. La raison déthéologisée n'est pas soumise à l'exigence de tout fonder : nous verrons Blumenberg développer cette conception dans sa philosophie du mythe. Il faut simplement éviter que le sujet moderne, en cherchant à tout fonder à partir de soi, ne réinvestisse l'inflationnisme métaphysico-théologique. Nous avons vu que la légitimation n'invoquait pas d'autre principe qu'une nécessité humaine – et cela afin de justifier une raison postmédiévale explicitement formulée d'après des principes humanistes : elle était devenue nécessaire afin que l'homme puisse, comme il le doit toujours, s'orienter dans le monde. Ce sont les hommes qui font l'histoire, mais ils ne disposent pas souverainement des conditions dans lesquelles elle se réalise. On peut caractériser la situation propre à la raison humanisée des Modernes en renvoyant aux déclarations apparemment contradictoires que Blumenberg a faites à propos de Leibniz dans ce contexte. Nous l'avons vu opposer l'autoconservation intransitive comme principe de rationalité aux grandes questions métaphysiques comme le *cur potius aliquid tam nihil*, qui paraît encore trop apparenté à la conception médiévale de la contingence du monde. Mais dans un autre texte, la philosophie leibnizienne semble résolument contredire toute métaphysique de la contingence : car si tout ce qui arrive a une raison, la réalité n'est pas suspendue à l'arbitraire d'une volonté divine absolue (1959c, 1794).

Souvenons-nous d'ailleurs du débat avec Marquard : la fonction des théodicées modernes serait de garantir la fiabilité divine pour que la raison humaine puisse s'exercer de manière autonome ; si tout est soumis au principe de raison suffisante, l'homme peut se permettre un athéisme au moins méthodologique. Cette évaluation de la position de Leibniz n'a rien de véritablement contradictoire, et elle circonscrit très bien les exigences propres à l'auto-affirmation moderne : l'homme doit pouvoir rendre raison, de manière immanente, de ce qui affecte son existence dans le monde ; mais il ne doit pas avoir à accomplir une démarche métaphysique de fondation. Conformément à cela, la légitimation de l'auto-affirmation humaine permet de défendre cette attitude typiquement moderne sans l'exiger dans l'absolu.

Légitimation minimaliste d'une raison elle-même minimaliste, pourrait-on dire.

D'ailleurs, de la même façon que la provocation nominaliste, en imposant aux Temps modernes le « canon de son dépassement » (1970, 182), déterminait les traits de la nouvelle époque, on peut penser que c'est cette genèse historique de l'auto-affirmation, qui la présente comme issue d'une volonté de rupture et de distanciation vis-à-vis d'une époque de surenchère théologique, qui permet à Blumenberg de la caractériser par une certaine *modestie*. Car l'auto-affirmation de la raison signifie, presque paradoxalement, sa limitation à l'échelle humaine, à ce qui est humainement supportable. Les Temps modernes se fondent sur une sorte d'autolimitation antimétaphysique au profit de l'homme, dépassé par les exigences trop élevées et contradictoires de la théologie médiévale (la contradiction résidant en ceci que ce que nous avons appelé l'inflationnisme du sens propre à une religion révélée se voyait en même temps frustré par l'exaltation du volontarisme divin). L'ambition première de devenir « maîtres et possesseurs de la nature » était dictée aux premiers Modernes par la conscience de leur finitude. Mais d'autre part, l'humilité propre à une immanentisation inquiète de la pensée (sous la forme du constructivisme hypothétique et de l'athéisme méthodologique de la

science) n'a rien à voir, elle s'y oppose même, à la soumission nominaliste de la raison à la *potentia absoluta* insondable de Dieu.

On pourrait objecter à Blumenberg qu'il n'est pas du tout certain que les origines historiques d'une formation culturelle et les intentions ayant présidé à sa naissance doivent déterminer son contenu véritable – surtout dans le cas de la « technoscience », qui s'est pleinement autonomisée depuis l'époque de Bacon et de Descartes. Soulignons tout de même l'intérêt du résultat ainsi obtenu : car il ne faut pas oublier qu'une telle présentation historique opposant les Temps modernes et le Moyen Âge aurait tout aussi bien pu pousser à la conclusion inverse. Songeons simplement au théorème de la sécularisation, qui tend moins à expliquer le découplage de la raison de ses présupposés théologico-métaphysiques qu'à fournir l'appareil conceptuel pour démasquer une usurpation. Si la technique se signale par l'exploitation généralisée de la nature, cela ne signifie pas pour Blumenberg, comme il l'avait imaginé en 1953, que l'homme se fasse ainsi le « principe du fondement de la vérité de l'étant » (1953b, 114). Mais c'est ce que le théorème de la sécularisation, avec son schéma d'une immanentisation du théologique, tend au contraire à suggérer. Dans le cas de la technique, on peut envisager une passation des pouvoirs : l'humanisation du divin se traduirait ici par la divinisation de l'homme, qui règne en mauvais demiurge sur une terre dévastée. Il en va tout autrement si l'auto-affirmation moderne se formule en réponse à l'absolutisme théologique (ainsi qu'à l'absolutisme de la réalité qui s'y trouve réactivé). Une conséquence cruciale de cela – repensons à la théorie des réinvestissements – est que, contre des faux « sécularisats » de ce genre, dans lesquels l'excès théologique ramené aux dimensions de l'humain engendre à n'en pas douter un cocktail explosif, on peut invoquer les principes mêmes de la modernité. Si l'origine du méliorisme antimétaphysique de l'époque se distingue essentiellement de ces réinvestissements *a posteriori*, la modernité n'est pas impuissante contre de tels débordements – ce qui serait le cas si elle résultait de

l'autodivinisation d'un Sujet tout-puissant. Odo Marquard a caractérisé l'œuvre de Blumenberg par l'idée fondamentale d'un « affranchissement vis-à-vis de l'absolu »¹. On peut penser que c'est ce contraste fondateur avec les exigences démesurées de l'absolutisme théologique qui aidera Blumenberg à définir ainsi l'impératif existentiel de l'homme : échapper aux revendications « absolutistes » ou inhumaines d'une réalité fondamentalement étrangère, ou de tout principe qui, comme la théologie chrétienne lorsqu'elle renonce à son anthropotropisme, en mime l'indifférence. Cette idée lui permettra notamment de retirer la notion d'affranchissement à l'« absolutisme des institutions » de Gehlen. Nous verrons cela plus loin. Faisons tout de même observer que la conception anthropologique de la raison qui accompagne cette idée d'un affranchissement vis-à-vis de l'absolu – et qu'on voit déjà à l'œuvre dans la *Légitimité*, car elle y justifie le passage à une forme explicitement humaniste de la raison – ne s'épuise pas dans une conception instrumentale vouée à la domination du réel, mais repose plutôt sur la nécessité pour l'homme de s'orienter au sein d'un monde hostile. Grâce à cette notion, Blumenberg pourra découvrir un *logos* à l'œuvre dans le *muthos*, sous la forme d'une stratégie adéquate de dépotentialisation de l'absolutisme – car « “ raison ” signifie justement de pouvoir venir à bout de quelque chose (*mit etwas fertig zu werden*) – dans le cas-limite : avec le monde » (AM, 72).

La « rationalité suffisante » sert de critère afin de justifier, en une conjoncture historique déterminée, le passage à une nouvelle forme de pensée apte à satisfaire à la condition *sine qua non* de l'affranchissement vis-à-vis de l'absolutisme. L'auto-affirmation a suffi à nous sortir d'une situation extrême. La structure de l'argument est tel qu'il ne semble pas admettre la possibilité de solutions plus ou moins bonnes. On ne dira pas par exemple que la technoscience est plus efficace contre l'absolutisme de la réalité que ne pouvait l'être, lorsqu'elle y réussissait encore (nous reviendrons sur cette fonction « apotropaïque » de la

¹ Odo MARQUARD, « Entlastung vom Absoluten », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 17-27.

religion dans la deuxième partie de notre travail), la théologie chrétienne. Cela explique en même temps pourquoi cette légitimation peut se tenir en retrait par rapport à toutes les richesses de la vie moderne. Certes, la dispensation accordée à la raison humanisée, qui n'a pas à répondre à des interrogations métaphysiques démesurées, ne signifie pas que nous ne puissions tirer argument des avantages propres aux formes de vie caractéristiques des Temps modernes : il y a certainement des bienfaits auxquels nous ne sommes pas prêts à renoncer. Blumenberg a lui-même fourni le modèle d'un tel argumentaire, en invoquant la contribution de la technique autonomisée au bien-être de l'homme, qu'elle a aidé à sortir d'un monde darwinien marqué par la survie du plus fort. Plus tard, Blumenberg reconnaîtra dans *Arbeit am Mythos* qu'il y a bien des progrès objectifs de la culture par rapport à cet objectif (AM, 183). Mais sa visée dans la *Légitimité* est autre : s'il se sert d'un critère minimaliste qui n'admet pas de *progrès* dans l'histoire, mais souligne simplement la nécessité historiquement conditionnée d'une attitude générale à l'égard de l'étant qu'on chercherait en vain à déduire de la nature humaine comme telle, c'est qu'il a pour cible des pensées qui présentent ce choix comme l'entrée dans un état de déréliction. Encore une fois : l'auto-affirmation technique n'était ni arbitraire, ni maléfique ; elle *suffisait* à remplir le critère minimaliste de la *zureichenden Vernunft*, et au milieu du paroxysme du volontarisme théologique, elle constituait, en référence aux paramètres historiques du problème, une solution *nécessaire*.

Mais on se heurte ici à une difficulté surprenante : il apparaît assez rapidement que cette même légitimation minimaliste fait en même temps appel à des conditions qu'il faut bien qualifier de *maximalistes*. On ne dit pas, en se référant au *terminus a quo* de la condition humaine, que la technoscience remplit mieux les exigences qui en découlent que l'époque précédente, mais qu'elle les remplit au moins aussi bien ; ou plus précisément, qu'elle suffit à les remplir lorsque la théologie chrétienne n'en est plus capable. La nécessité d'adopter une nouvelle attitude d'ensemble à l'égard du monde est suffisamment justifiée par la

conservation de soi. Mais voilà : faut-il vraiment passer par une alarme existentielle absolue afin de légitimer la modernité ? Parce qu'elle ne suppose aucun *telos* de l'homme, mais simplement sa pure existence, l'autoconservation semble fournir un critère à la fois plus résistant et plus conforme à la rationalité de la nouvelle époque. Mais si elle suppose un minimum anthropologique, ce minimum renvoie justement à une mise en cause maximale. De ce point de vue, on semble n'exiger rien de moins qu'une menace absolue pesant sur l'existence, comme si la modernité ne se justifiait qu'à ce prix. Pour que la raison puisse s'humaniser, fallait-il vraiment attendre – non seulement quant à la possibilité historique de cette transformation, mais au sens juridique des conditions de sa légitimité – que la raison théologique cesse de fonctionner, et même, par son échec, remette en question la simple possibilité pour l'homme d'habiter le monde ? En ce point, la notion de provocation chez Blumenberg paraît s'exposer aux critiques qu'il adressait à Marquard : les Temps modernes semblent attendre, sinon l'*habilitation* de la théologie médiévale, du moins son autodissolution, afin que celle-ci ne puisse plus élever d'objection. On ne saurait imputer cette visée à Blumenberg. Mais c'est sans doute une implication inévitable, quoique involontaire, du modèle qu'il a choisi. Lorsqu'une époque dans son ensemble suffit à être humainement supportable, il ne semble y avoir aucune raison d'en changer. Conséquence inquiétante, mais sans doute Rorty avait-il raison de supposer que l'effort pour constituer une nouvelle vision du monde n'était pas quelque chose qu'on entreprenait à la légère. Et rappelons qu'il ne s'agit pas d'institutions sociales particulières par exemple qui auraient tout juste à être humainement supportables, mais des grandes options existentielles de l'humanité. On peut bien imaginer qu'il n'y avait aucune raison pressante de renoncer au cosmos tant qu'on habitait en son sein.

Du point de vue des Modernes, renoncer au cosmos revient certes à se défaire d'une illusion. En leur donnant pleinement raison sur ce point, Blumenberg se trouve aux antipodes

de la position de Löwith. Si la solution moderne à l'absolutisme ne s'impose pas toutes époques confondues, elle semble du moins intégrer une découverte objective quant au dénuement qui caractérise l'homme comme être de manque. Souvenons-nous de ces passages où Blumenberg expliquait qu'un reste de téléologie à l'époque hellénistique recouvrait encore d'un voile bienfaisant « la problématique existentielle de l'homme » (LN. 207, tr. 204 ; cf. LN. 205, tr. 202) : l'autotranquillisation pouvait suffire à colmater les brèches, tant que l'étendue du problème n'avait pas éclaté au grand jour, avec la désintégration de l'ordre cosmique entraînée par la logique du volontarisme médiéval. La décosmisation, assumée et non refoulée par la modernité, correspond à une vérité anthropologique : il n'y a pas d'harmonie préétablie entre l'être de manque et son environnement naturel. C'est ainsi sans doute que l'autoconservation peut servir à dégager la légitimité historique relative de l'auto-affirmation moderne, sans qu'on tombe dans un relativisme contradictoire : le critère du *terminus a quo* a bien une validité transhistorique.

Toutefois, on se gardera bien de voir dans le couple provocation/rupture énochale une loi générale de l'évolution historique. Si l'on semble effectivement devoir supposer, à l'intérieur du modèle blumenbergien, que le passage à une nouvelle époque réclame des motifs assez impérieux, il faut souligner – car il s'exposerait autrement au reproche de commettre la même erreur que Comte, avec sa loi positiviste des trois états – que Blumenberg est loin d'appliquer le même schéma historique à toutes les « métacinèses ». Le meilleur exemple en est le christianisme, dont les thèses principales semblent résulter de « générations spontanées » – c'est ce que Castoriadis aurait appelé une « création radicale »¹ : même si, pour s'imposer culturellement, elle devra réinvestir des positions héritées de l'Antiquité, la religion chrétienne semble avant tout *créatrice* de problématiques. Elle ne résout pas une crise du judaïsme, ni du monde grec. Dans sa genèse du Moyen Âge, Blumenberg fait de

¹ Cf. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

l'augustinisme la réponse à une crise *interne*¹, représentée par la tentative de Marcion de rendre compte du divorce entre salut et création. De même, nous verrons que le passage d'une époque marquée par la domination du mythe à l'ère de la métaphysique grecque semble s'accomplir en douceur. Ces différences sont plutôt rassurantes : Blumenberg ne prétend pas avoir décelé une « loi » du progrès historique (qui aurait d'ailleurs une allure presque spenglérienne, avec des formes de vie qui se meurent successivement) ; il nous fournit plutôt les instruments conceptuels pour penser après-coup ce qui s'est passé dans notre histoire. Remarquons pour finir que cette perspective autorise à parler malgré tout d'une supériorité relative des Temps modernes comme « deuxième dépassement de la Gnose » : c'est la première réponse réussie à un problème historique de fond, l'effondrement du cosmos.

¹ Wolfhart PANNENBERG, « Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg » (1968), *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 2. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, suggère plutôt que les difficultés posteschatologiques du christianisme l'auraient obligé à reprendre le problème, laissé sans solution par la Grèce, du mal. Il songe sans doute à LN, 139sqq., où Blumenberg, après avoir souligné que la question d'une théodicée ne se posait pas dans le cadre de la complétude du cosmos antique, considère le tournant représenté par le néoplatonisme et la Gnose. La suite précise pourtant que c'est afin de résoudre une problématique proprement chrétienne que Marcion a pu s'inspirer de schémas de pensée ayant cours dans le monde hellénique.

9. DIGNITÉ ET CONTINGENCE DES « TEMPS NOUVEAUX »

Si l'on voulait marquer une dernière fois, au terme de cette lecture de la *Légitimité des Temps modernes*, la spécificité de la problématique blumenbergienne, on pourrait se laisser aller à imaginer, par jeu, quels *autres* ouvrages divers auteurs contemporains auraient pu composer sous ce titre, qui suggère la tâche très générale d'une défense des formes de vie et de pensée propres à la modernité. Nos derniers chapitres ont eu tendance à le suggérer, la tentative de Blumenberg se veut minimaliste. Et si l'on ne prêtait attention à sa problématique propre et à la cohérence de la solution proposée, le bilan définitif d'un livre aussi long et brillant pourrait même décevoir, ou à tout le moins déconcerter : car nous avons affaire à une stratégie thématiquement restreinte qui s'appuie sur un point de basculement précis et se tient soigneusement à l'écart de toute discussion sur la supériorité ou infériorité des valeurs modernes. Par rapport à la diversité inouïe des innovations, bonnes ou mauvaises, que l'époque moderne a incontestablement fait naître, il pourrait prendre envie au lecteur d'une tentative plus ambitieuse. Mais afin d'apercevoir en quoi l'ouvrage de Blumenberg représente malgré tout une réussite assez remarquable, qui résout de manière ingénieuse un ensemble de difficultés très réelles, on peut revenir sur les termes que Blumenberg emploie pour désigner sa tentative, lorsqu'il parle d'une légitimation historique de l'auto-affirmation de la raison humaine. Le problème à résoudre a été suscité tout d'abord par la conception largement anhistorique que la modernité a d'elle-même, conception qui, nous l'avons vu, lui pose problème et l'expose à des tentatives de déstabilisation, dont le théorème de la sécularisation offre un exemple parmi d'autres. C'est inévitable : car l'idée d'une autoposition absolue est à la fois historiquement intenable (on aura beau jeu de relever des anticipations, des survivances et des déterminismes inaperçus) et historiquement inintelligible (l'irruption spontanée de la modernité n'aurait pas de pourquoi) ; et elle met en cause, nous en reparlerons à l'instant, l'histoire même de la raison, accusée implicitement d'une défaillance

passée. La solution de Blumenberg consiste à reformuler cette conception, en montrant que la naissance de la modernité tient à des conditions historiques précises (et accidentelles, au sens où elles ne résultent ni des intentions des acteurs prémodernes, ni de la téléologie d'une « ruse de la raison »). L'important ici est que ces conditions historiques tendent à conforter la légitimité des Temps modernes : en lieu et place d'une mise en cause par l'histoire, nous avons une légitimation par l'histoire. Pour Blumenberg, cette reformulation n'entraîne aucun démenti des prétentions d'autonomie élevées par les Modernes. Résultat étonnant, qu'on peut exprimer ainsi dans le vocabulaire de Blumenberg : l'époque nouvelle ne résulte ni d'une « génération spontanée » incompréhensible, ni d'une « anticipation » par autre chose qu'elle. Le conditionnement historique postulé ne fait pas apparaître la modernité comme le jouet de forces aveugles ou de logiques hétéronomes. Mais en même temps, on peut déduire d'avance ses traits caractéristiques à partir de la provocation nominaliste, en vertu de la rationalité propre à toute solution adéquate. Certes, les Temps modernes jouissent d'une légitimité seulement relative, puisque l'auto-affirmation ne découle ni d'une autoposition de la raison comme telle, ni d'une prise de conscience progressive de vérités essentielles ; mais nous verrons bientôt en quel sens c'est là une conséquence souhaitée.

Devant un tel exercice d'équilibrisme, on peut estimer que Blumenberg a brillamment remporté son pari. D'ailleurs, on comparant l'idéal ou les *desiderata* que Blumenberg avait en vue (maintenir l'autonomie, l'intelligibilité et la validité historiques des Temps modernes, en se gardant toutefois de disqualifier *a posteriori* les époques précédentes) et la solution retenue (qui pourrait se résumer à ceci : voir dans le nominalisme médiéval une résurgence de la Gnose qui réactive de manière inédite la problématique d'une anthropologie de la compensation), on imagine difficilement quelle autre solution pourrait satisfaire à cet ensemble précis de critères, tant cela pourrait sembler relever de prime abord d'une gageure. On peut bien se dire que cette adaptation parfaite n'a rien d'étonnant, puisque les exigences

retenues ont dû l'être en partie pour mettre en valeur les avantages propres au modèle historico-anthropologique de Blumenberg. Mais il faut souligner que cet idéal n'a rien d'arbitraire. Sinon, l'alternative serait-elle vraiment entre la négation de l'histoire et l'engloutissement de l'auto-affirmation dans « une dimension de sens caché » ?

La stratégie de Blumenberg consiste ainsi à faire porter ses efforts, de manière très ciblée, sur un point névralgique ; et si les implications en sont considérables, elles n'aboutissent pas à rendre méconnaissable l'image des Modernes. On peut donc reprendre le jugement de Bernard Yack, pour qui Blumenberg « montre clairement que l'on peut non seulement historiciser les prétentions des Lumières, mais que, ce faisant, on peut les renforcer considérablement »¹. D'autre part, les restrictions que Blumenberg adjoint à ce résultat, et qui permettent de qualifier son modèle de « minimaliste », peuvent se justifier pour d'autres raisons. D'abord, si nous avons parlé d'une légitimité seulement relative des Temps modernes, c'est relativement aux conditions historiques de départ ; rapportée à la nature singulière de la crise nominaliste et aux moyens dont elle disposait en cette conjoncture, la modernité jouit d'une légitimité totale. Les origines de l'auto-affirmation sont tout à fait avouables, et elles tendent à placer la technique moderne dans une lumière très favorable. Depuis, par un processus d'autonomisation, « irréversible » selon Blumenberg, elle s'est détachée de ses motivations premières. Elle ne s'impose plus absolument en ce sens, mais elle reste utile et n'a rien de démoniaque. On se heurte ici à une certaine facticité : notre dépendance à l'égard de l'histoire signifie que nous ne disposons pas librement des conditions de nos choix. De la même façon que, pour l'époque naissante, l'issue de l'autotranquillisation épicurienne se trouvait bloquée, de même la modernité apparaît-elle désormais comme notre horizon indépassable, de manière historiquement contingente. La dernière phrase de la *Légitimité* : « L'histoire ne connaît pas de répétitions du même : les “ Renaissance ” lui sont

¹ Bernard YACK, « Myth and Modernity : Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory », *op. cit.*, p. 258.

contraires » (LN, 700 ; tr. 685) se rapporte à l'intention de Giordano Bruno de renouer avec les sources antiques ; mais on peut penser que, placée ainsi en conclusion du livre, elle a aussi valeur d'avertissement au présent (elle pourrait tout aussi bien s'adresser à la nostalgie löwithienne du cosmos). Voilà pourquoi Blumenberg peut souvent argumenter, sans souci de justification supplémentaire, à partir des présupposés de la modernité : ainsi lorsqu'il rejette la possibilité de dégager un sens de l'histoire en invoquant son incompatibilité avec le renoncement à des totalités non empiriques (sa critique de Comte, nous l'avons vu, est symptomatique). On peut mentionner aussi son scepticisme inébranlable à l'égard de tout appel à des transformations historiques radicales dans l'avenir – dont le caractère proprement utopique, nécessairement inimaginable, souligne bien le caractère extrême, que ne saurait justifier aux yeux de Blumenberg aucune détresse intrinsèque aux Modernes : « Dans l'horizon du concept moderne de réalité, on ne peut même plus jouer avec cette pensée que les dieux pourraient apparaître. Celui qui en parle, Hölderlin par exemple ou Heidegger l'interprétant, doit en toute conséquence pouvoir espérer, non seulement un événement susceptible de prendre place dans le contexte de notre réalité, mais un changement radical dans la structure de cette réalité [...] Rapportée au concept de réalité comme consistance immanente, une telle spéculation, espoir ou métaphysique de l'histoire, est nécessairement eschatologique » (RM, 41).

Si elle implique de donner congé à toute perspective d'une sortie utopique hors de l'époque, cette facticité n'a rien de scandaleuse, et ce n'est pas forcément une démission de la pensée que d'en prendre acte. Pour la modernité, saisir sa contingence historique, les conditions particulières de sa naissance, est plutôt un acte de rationalité (plus rationnel en tout cas que le « mythe » d'une autoposition spontanée). Alors que l'historicisme – qui, pour Blumenberg, représentait au départ un mouvement hautement rationnel d'exploration objective de la tradition – a contribué à discréditer les prétentions modernes d'avoir réalisé

une rupture avec le passé, une enquête historique plus fouillée des origines de l'auto-affirmation aboutit en définitive à sa relégitimation. Une lecture superficielle des ouvrages de Blumenberg, attentive surtout à sa mise en cause de la théologie médiévale et à sa célébration, avec un enthousiasme que l'on croyait révolu, de l'irruption conquérante de la nouvelle époque, pourrait faire croire, non seulement à une défense des Lumières, mais à la reprise de leur conception historique sous sa forme la plus schématique : la libération de la nature humaine des ténèbres. Il n'en est évidemment rien. Si, inversement, Blumenberg pourrait aussi apparaître de prime abord comme un partisan non déclaré du théorème de la sécularisation, le paradoxe est facile à résoudre. Blumenberg est parfaitement d'accord avec Löwith pour dire que la modernité est un résultat historique contingent qui n'aurait jamais vu le jour sans le christianisme. Mais dans la présentation de Löwith, cela en soulignait l'arbitraire ; pour Blumenberg, cette contingence n'empêche pas de parler de légitimité. La logique d'autodissolution du volontarisme postgnostique n'avait rien d'absolument nécessaire, mais elle a engendré une crise historique oppressante dont s'est libérée l'époque moderne¹.

Il faut reparler ensuite de la nature essentiellement « apologétique » de l'entreprise. « Ce n'est justement pas un problème historique immanent que de poser la question de la légitimité d'une époque. Certes, celui dont le droit n'a pas encore été contesté peut aussi se trouver " dans son juste droit ", mais le problème de la légitimité ne commence à prendre forme qu'avec la contestation et la conquête du droit » (LN, 129, tr. 126). On ne parlerait pas de légitimité, s'il n'y avait eu auparavant contestation ; mais c'est malheureusement la conscience historique traditionnelle des Temps modernes, intrinsèquement fragile, qui prête le flanc à de telles accusations. Mais puisque la légitimation se fait en réponse à une

¹ D'ailleurs, rien n'empêcherait de garder cette genèse de l'auto-affirmation tout en changeant de critère de légitimation : même si l'on voulait poser que la modernité représente l'accomplissement de la nature humaine (ou du moins qu'elle s'en rapproche davantage que les époques précédentes), on pourrait quand même admettre que nous y sommes parvenus à la suite d'une série de hasards, de conjonctures historiques imprévues et imprévisibles.

contestation, cela fournit en même temps des critères de solution. Il suffira de consolider la conscience historique des Modernes de manière à l'immuniser contre toute mise en cause historique comme le théorème de la sécularisation. Le besoin de légitimation ne vient pas de la modernité elle-même. On peut donc se borner à ôter leurs armes aux arguments antimodernes les plus virulents et se contenter d'une appartenance *de facto* à la modernité. Sur ce point aussi, le titre de l'ouvrage pourrait induire en erreur : car on pourrait presque aller jusqu'à dire que Blumenberg ne soulève la question du *quid juris* que contraint et forcé. Nous avons essayé de montrer en quoi la rationalité moderne n'était pas de nature à élever des prétentions métaphysiques exorbitantes. Elle ne tend pas vers son autofondation absolue, mais peut au contraire très bien s'accommoder d'une certaine facticité. L'humanisation de la raison ne se traduit pas par l'exigence de tout fonder en raison à partir de soi, mais par l'impératif de pouvoir rendre raison du monde de manière immanente, sans sujétion à un principe extra-humain – la nécessité première étant de pouvoir habiter le monde. « “ Raison ” signifie précisément de pouvoir venir à bout de quelque chose » (AM, 72). Blumenberg ne fait rien d'autre face à l'avènement des Temps modernes dans l'histoire, fait contingent qu'il s'agit de rendre pensable en dégageant une logique historique vraisemblable – et on conviendra qu'à l'intérieur des limitations qu'il s'impose, les réalisations de Blumenberg sont considérables. Il y a beaucoup à dire sur la modernité au-delà du fait de son existence nue.

Ces précisions une fois apportées, on peut évidemment ne pas se satisfaire d'un tel modèle, que ce soit pour envisager alors une stratégie de légitimation différente ou au contraire y voir le signe d'une insuffisance des Temps modernes eux-mêmes. Pour Alisdair MacIntyre, les restrictions posées dans la *Légitimité* permettent ainsi de dénoncer l'irrationalisme de l'époque : selon Blumenberg, « la modernité n'a pas besoin de se justifier [...] La façon dont il rend compte de la légitimité de la modernité laisse penser qu'à une culture spécifiquement moderne fait précisément défaut cette capacité de se mettre en

question que doit posséder toute culture dont les prétentions doivent être susceptibles d'une défense rationnelle »¹. À l'opposé, un défenseur de la modernité comme Pippin peut craindre que la position de Blumenberg n'aboutisse, de manière platement positiviste, à stigmatiser comme anachronique toute discussion philosophique sur la possibilité d'une vie meilleure ou moins bonne².

Si l'on cherchait un synonyme pour aider à saisir cette problématique spécifiquement blumenbergienne de la *légitimité* historique d'une époque, on pourrait aussi bien parler de la *dignité* des Temps modernes – terme qui n'implique ni valeur absolue, ni supériorité relative. Et de fait, cette expression paraît d'autant plus juste qu'elle rejoint ce qui apparaît comme une motivation profonde des travaux de Blumenberg, et qui correspond à un impératif moral vivement ressenti : respecter l'égalité des formes de vie dans l'histoire. Il faut éviter de faire de l'époque actuelle le *telos* du passé, afin de couper court à toute instrumentalisation de l'humain. Une fois n'est pas coutume, Blumenberg a fait à ce sujet des déclarations très directes. Et comme sa position est assez radicale, alors même qu'elle explique bien des aspects de son œuvre, on commencera par citer un très long passage avant d'en faire l'analyse. L'extrait est tiré d'un hommage à Ernst Cassirer :

Ce qu'il reste à apprendre de Cassirer se trouve justement dans ce qu'il n'a pas réussi à faire, mais qui se retrouve dans son œuvre, à titre également d'impulsion déterminante : ne pas mettre l'histoire de la philosophie, des sciences, des systèmes de formes symboliques, au service de l'auto-confirmation des présents, ne pas la soumettre au critère de la réussite – et pas non plus à celui de sa pertinence pour la formation des consciences. Nulle part Cassirer ne nous a fait savoir si c'était le kantien en lui qui, grâce à l'impératif de ne pas faire usage de l'humanité en qui que ce soit simplement comme moyen, a résisté également à la fonctionnalisation de l'histoire au profit des besoins actuels d'un présent, que cette tentative soit réussie ou

¹ Alasdair MACINTYRE, « *The Legitimacy of the Modern Age* », *op. cit.*, p. 926. Si MacIntyre a raison d'attribuer cette position à Blumenberg, il reconstruit autrement l'argumentation qui la sous-tend : d'après lui, Blumenberg invoquerait un cercle logique – toute norme à laquelle on ferait appel pour évaluer les Temps modernes supposerait nécessairement le point de vue des Modernes : mais pour mettre ce point de vue en question, il faudrait faire usage de formes typiquement modernes d'enquête et de validation (curiosité théorique, progrès, etc.).

² Robert PIPPIN, « Blumenberg and the Modernity Problem », *op. cit.*, p. 284.

non. Mais c'est justement là une éthique de la connaissance qui ne s'en tient pas à la confirmation des mécanismes de sélection dans l'histoire (auquel on ne contestera pas une valeur supérieure). Cette éthique, qui est celle aussi de l'historien, et justement de lui, exclut qu'un présent, quel qu'il soit, puisse être quelque chose de tel que le but de l'histoire ou puisse se rapprocher de ce but de manière privilégiée. C'est cette éthique qui détruit l'instrumentalisation (*Mediatisierung*) de l'histoire. C'est heureux pour nous, car le fait qu'il n'y ait pas de but de l'histoire nous préserve de demeurer « provisoires » vis-à-vis d'un tel but, d'être sollicités afin que nous nous mettions à son service en tant que moyens. [...] Ce qui, aujourd'hui, se heurte à une sensibilité aiguë, c'est l'arrogance des contemporains dans l'espace d'un monde devenu étroit, le droit d'aînesse des parvenus du progrès vis-à-vis de ceux qui ont besoin d'un coup de main. [...] L'histoire de la science, qui a partie liée avec le succès de par son objet, a manifestement plus de mal à manifester du respect à ceux qui sont devenus obscurs. L'iniquité dans la dimension du temps n'atteint certes plus ceux qui ont été. Mais, de manière souterraine, elle corrompt celui qui en fait preuve, qui qu'il soit – et on en fait preuve avant tout par l'instrumentalisation du passé au profit du présent, au profit d'un présent, au profit de ses exigences de pertinence, de sa mesure d'actualité, qui ne laisse valoir que ce qui parvient à se frayer un chemin jusqu'à ce présent. Il se peut qu'on puisse apprendre de l'histoire – comme il se peut aussi que non. C'est secondaire vis-à-vis de l'obligation élémentaire de ne pas laisser se perdre de l'humain (*Menschliches nicht verloren zu geben*). J'ai toujours ressenti le reproche d'« historicisme » comme un honneur. Je m'inscris en faux contre l'idée que ce serait notre « intérêt » et seulement notre intérêt qui devrait légitimer et motiver la connaissance dans ses dimensions spatiale et temporelle. Les premiers habitants de la Patagonie, tout comme les Kwiakutl qui ont récemment reçu les honneurs des académies, peuvent prétendre non seulement à être laissés en vie, mais aussi, de la part de ceux qui font métier de théorie, de ne pas être oublié par la théorie, de voir appréciée et conservée la participation à l'humanité en leur personne. [...] Cela ne dépend pas d'un choix de notre part, mais d'une réclamation qui s'adresse constamment à nous, de maintenir présente l'ubiquité de l'humain¹.

Ce passage, nous l'avons cité presque intégralement, d'abord en raison de sa solennité – ton dont Blumenberg est peu coutumier, signe manifeste que cette déclaration d'intentions lui tient à cœur – mais aussi parce qu'il enchaîne en toute clarté une série d'implications dont la somme correspond à une position assez singulière. On peut y voir d'abord un plaidoyer en faveur d'une conception extrêmement désintéressée de l'activité de l'historien, et avant tout de l'historien des idées : Blumenberg demande de ne pas filtrer les objets d'étude potentiels en fonction de leur pertinence actuelle, de leur valeur formatrice, de leur contribution aux

¹ Hans BLUMENBERG, « Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974 » (1974), dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 163-172. ici p. 168sq.

débats contemporains ; il enjoint également à ne pas retenir, de l'examen du passé, seules ces tentatives qui ont été couronnées de succès, qui ont porté fruit dans le présent. Mais Blumenberg fait évidemment un pas de plus : car ce n'est pas simplement la sélection des faits historiques qui ne doit pas obéir à une téléologie au service du présent, mais c'est contre toute conception téléologique de l'histoire qu'il en veut ici – plus précisément, contre ce qu'il appelle dans la *Genèse du monde copernicien* une perspective « *nostrocentrique* », pour laquelle l'histoire s'achemine moins vers un but futur que vers notre réalité présente. Son rejet du *nostrocentrisme* invoque un critère moral : affirmer que les hommes du passé avaient pour tâche de préparer le présent revient à les instrumentaliser *a posteriori*. Condamnation sans appel, puisqu'ils se trouvent ainsi, dans leur humanité simplement provisoire, à jamais éloignés du *terminus ad quem* du développement historique. La critique de Blumenberg en appelle tant à l'impératif catégorique de Kant qu'à l'ethnologie contemporaine, dont les préceptes épistémologiques et les motivations éthiques convergent dans le rejet de l'ethnocentrisme. Ces références fortes sous-tendent une position assez extrême. On a déjà vu que Blumenberg – mais Marquard bien davantage – craignait le danger d'instrumentalisation inhérent aux philosophies spéculatives de l'histoire : si l'histoire se dirige vers son accomplissement définitif dans le futur, les hommes d'aujourd'hui risquent d'apparaître comme les moyens tout désignés permettant de hâter sa réalisation. Mais dans le passage cité, Blumenberg va jusqu'à confondre ces philosophies de la révolution absolue – si l'on ose s'exprimer ainsi – avec des théories évolutionnistes ou « *nostrocentriques* » du passé. Ici l'instrumentalisation se ferait après-coup, de manière purement théorique et rétrospective : à cela, et au risque de corruption morale qui en découlerait selon lui, Blumenberg oppose la tâche, pour l'historien des idées, de « maintenir présente l'ubiquité de l'humain ». Réduire le passé à n'être que la préparation du présent, c'est rendre cette tâche impossible. En revanche, cet idéal historique rejoint l'obligation, de nature certes moins désintéressée, de reformuler la

conception traditionnelle de l'avènement de la modernité dans l'histoire : car si la position spécifique des Modernes résultait d'une autoposition de la raison naturelle enfin employée à bon escient, cela ne reviendrait pas simplement à discréditer les époques antérieures, mais, en mettant en évidence les défaillances passées de la raison elle-même, à rendre nos conquêtes actuelles moins certaines. De la même façon, la critique du substantialisme historique chez Blumenberg annonçait déjà cette prise de position plus radicale : si l'on suppose que l'histoire se déroule sous la conduite d'un ensemble intemporel de questions, auquel l'époque moderne offrirait – jusqu'à nouvel ordre – la réponse la mieux adaptée, on se condamne à méconnaître les contextes historiques hétérogènes dans lesquels des éléments en apparence identiques revêtent des valeurs en réalité fort éloignées.

« La dogmatique chrétienne, qui n'a certes jamais fait preuve de timidité lorsqu'il s'agissait de statuer la perte du salut, ne pouvait pourtant pas supporter la contingence de la place de la rédemption au sein de l'histoire universelle : le mythologème grandiose du *descensus ad inferos* permit aussi à ceux qui avaient existé auparavant de participer encore à l'acte sotériologique ultérieur » (1974, 169). Puisqu'une telle issue n'existe pas ici – l'analogie vient de Blumenberg lui-même – il faut procéder autrement si l'on veut éviter de faire des hommes du passé les âmes damnées d'avant la révélation de la raison moderne, condamnés rétrospectivement à avoir manqué l'accomplissement de leur humanité. Et comme le passage cité l'indiquait aussi, cette disqualification risque de frapper les Modernes eux-mêmes. La raison s'en trouve dans leur expérience du temps : l'instauration de la raison moderne est peut-être définitive, mais l'époque est livrée à un progrès indéfini, dont la démesure apparaît en toute clarté lorsqu'on la rapporte à l'infinisisation du cosmos depuis Copernic. Les Modernes d'aujourd'hui seront, eux aussi, mis hors du coup. L'attitude éthique que prône Blumenberg répond donc aussi à cette dissociation monstrueuse entre le « temps du monde » et le « temps de la vie » que désignera, en 1989, l'expression de

« *Zeitschere* »¹. Ajoutons enfin, pour revenir au problème de la légitimité historique relative des Temps modernes, que cette position s'oppose aussi aux critiques qui font de l'attitude moderne – que les héritiers tardifs de Bacon et de Descartes n'ont pas choisie – une forme d'errance ou de dérélition. Voilà pourquoi nous avons voulu parler de la *dignité* des Temps modernes. En se réclamant explicitement du terme honni d'historicisme, Blumenberg ne fait pas l'apologie d'un relativisme contradictoire, mais renvoie à la sensibilité de cette école de pensée à l'égard de la diversité de la vie historique – sensibilité qui ne s'est pas traduite uniquement par une forme de jouissance esthétique, mais par un impératif moral. On connaît le mot de Ranke : « *jede Zeit zu Gott gleich nahe steht* »². En conformité à cet idéal, la légitimation des Temps modernes par l'histoire se porte, sans distinction, à la défense de ceux qui – pour être modernes, pour ne pas avoir été modernes, ou pour ne jamais pouvoir l'être assez – accuseraient un déficit d'humanité.

D'ailleurs, cette référence à l'historicisme permet d'éclairer la solution blumenbergienne au problème de consolider la conscience des Temps modernes d'avoir inauguré une époque inédite et définitive, caractérisée par la réalisation des possibilités dormantes de l'humanité. Car les termes mêmes du problème annoncent une convergence avec le point de vue de l'historicisme et son étude des grandes individualités historiques. « Le problème de la légitimité est bien sûr lié au concept d'époque lui-même. Seule l'époque moderne s'est comprise comme époque et a créé par là même les autres époques. Le problème est latent dans l'ambition des Temps modernes de réaliser une rupture radicale avec la tradition et dans la disproportion entre cette ambition et la réalité de l'histoire, qui ne peut jamais recommencer à partir de zéro » (LN, 129, tr. 126). En 1962 déjà, les requisits d'une solution au problème de la légitimité pouvaient se résumer par la question suivante :

¹ Cf. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, op. cit.

² Cité par LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, op. cit., p. 195.

« comment peut-on conférer au concept d'époque une validité plus que nominaliste » (1962e, 83) ? C'est dire que si la conscience d'instaurer une nouvelle époque dans l'histoire de l'humanité est la source du problème – car elle soulève la question de la réalité et de la légitimité de la rupture moderne avec le passé –, elle fournit en même temps le principe d'une solution. Dans sa thèse de 1950, Blumenberg compare l'impossibilité d'un commencement absolu en phénoménologie à cette même difficulté des Temps modernes : « La phénoménologie elle-même retombe [...] nécessairement dans l'histoire – les Temps modernes, dont elle a porté le projet fondamental à son explicitation insurpassable, doivent se concevoir eux-mêmes comme *époque*. Cela les atteint au cœur même de leur prétention, qu'implique déjà le nom qu'ils se sont eux-même donné, elle les atteint dans leur conscience de la réalité ; cette atteinte se manifeste dans le “ nihilisme ” » (1950, 189). En 1966, le modèle de l'auto-affirmation de la raison humaine montrera que les Temps modernes peuvent et doivent s'assumer en tant qu'époque (légitime) s'ils veulent maintenir leurs prétentions. La validité plus que nominaliste du concept d'époque – auquel la deuxième édition de la *Légitimité* consacra tout un chapitre (LN-B, 530sq.) – permet de faire véritablement des Temps modernes la *Neuzeit*. Malheureusement, Blumenberg ne souligne jamais le prix à payer en échange – et la question reste donc ouverte de savoir si cette reformulation rend impossible une autothématisation adéquate de la modernité, pour autant qu'elle empêche de prendre en compte sa prétention à une validité *universelle*. La difficulté est certes atténuée par le choix légitime de Blumenberg de restreindre son apologie des Temps modernes à l'auto-affirmation définie par l'exercice immanent de la pensée, et avant tout par l'attitude technique à l'égard de l'étant. La thèse de 1950, que nous avons citée plus tôt sous ce rapport, atteste assez de l'origine heideggérienne de ce point de vue, qui considère la modernité « à partir de l'unité d'une totalité de sens (*Sinnanzien*) et cela signifie : en tant qu'époque historique » (1950, 9). De même, on peut imaginer que l'ouvrage de Hans Jonas, qui postulait

l'existence d'une *époque* gnostique dans l'Antiquité tardive, ait servi de relai à cette conception. Et si l'intention de Blumenberg, face à la crise historique des Temps modernes, était déjà de nature réformiste en 1950, malgré son recours à la pensée de Heidegger, et si la *Légitimité* repose indéniablement sur un modèle anthropologique et historique propre, l'attitude technique y apparaît toujours comme le « programme existentiel » (*Daseinsprogramm*) qui définit la nouvelle époque. On peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas cette parenté avec Heidegger qui permet de soutenir la légitimité relative d'une attitude culturelle à l'égard de l'étant : le succès avéré de l'ambition de devenir « maîtres et possesseurs de la nature » n'exclut pas qu'il existe d'autres façons de se rapporter au réel – de même que, chez Heidegger, l'Arraînement, en dépit de la dissimulation fatale qu'il répand, constitue malgré tout un mode de dévoilement de l'étant¹. Considérée comme réponse à une contestation de la modernité, la tentative de Blumenberg aura réussi s'il peut empêcher que cette attitude à l'égard de l'étant n'apparaisse comme une déchéance alarmante de l'humanité de l'homme, définie par son rapport privilégié à l'Être.

À vrai dire, ces précisions concernant le concept d'époque pourraient apparaître superflues, tant elles paraissent simplement expliciter des présupposés largement partagés, bien plus qu'elles ne semblent introduire des idées nouvelles. Et il est vrai qu'une telle conception « métacinétique » de la réalité historique des époques – conception qu'on pourrait également qualifier de « holiste » (l'époque se présente comme une « totalité de sens ») et de « discontinuiste » (ces unités, par définition, ne communiquent pas entre elles) – est devenue une véritable *doxa* de la pensée contemporaine, du moins dans sa variante dite « continentale ». La position opposée se trouve incarnée par ces conceptions qui attribuent, comme l'exprimait Blumenberg, une validité simplement nominaliste au concept d'époque : qui y voient donc une étiquette commode pour désigner des ensembles historiques de

¹ Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », *Essais et conférences*, trad. par André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

représentations, réparties de manière non systématique et soumises à des transformations partielles et graduelles. À l'inverse, le discontinuisme peut aller jusqu'à faire des époques de véritables transcendants¹. Voilà même le problème : il s'en faut de peu que cette conception, popularisée dans des formes parfois extrêmes, soit synonyme d'irrationalisme. Toute la question est de savoir à l'initiative de qui se fait le saut entre époques, et suivant quelle logique – si logique il y a ; quel degré d'« enfermement » de la conscience on postule (rigueur du conditionnement historique ; possibilité pour elle de penser d'autres époques) ; et à quelle profondeur – psychologique, ontologique, culturelle – le conditionnement se situe.

Or Blumenberg est très clairement d'avis que son fonctionnalisme métacinétique – si l'on nous pardonne cette expression de notre cru – représente un gain notable de rationalité par rapport aux pseudo-explications du substantialisme historique et à la spontanéité insaisissable d'une autoposition absolue, de même que la logique génétique des ruptures épocholes s'oppose d'autre part aux décrets insondables d'un transcendantal historique suprahumain. Même s'il arrive à Blumenberg de parler de « positions systémiques » dans sa théorie des réinvestissements, nous avons vu que cela renvoyait moins à des *a priori* historiques découpant l'espace du pensable qu'à des phénomènes anthropologiques de rémanence. Pour Blumenberg, ce qui définit avant tout une époque, ce sont ses interrogations propres, ses centres d'intérêts, ses attentes, son attitude vis-à-vis du réel. C'est à partir de ces caractéristiques que l'on peut comprendre la logique interne des doctrines qui cherchent à se maintenir, à développer leurs intuitions et à résorber leurs contradictions². Or ce n'est pas

¹ Cf. Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 56 : « Une " époque " ne préexiste pas aux énoncés qui l'expriment, ni aux visibilités qui la remplissent. Ce sont les deux aspects essentiels : d'une part chaque strate, chaque formation historique implique une répartition du visible et de l'énonçable qui se fait sur elle-même ; d'autre part, d'une strate à une autre, il y a variation de la répartition, parce que la visibilité même change de mode, et les énoncés changent eux-mêmes de régime. [...] Ce que Foucault attend de l'Histoire, c'est cette détermination des visibles et des énonçables à chaque époque, qui dépasse les comportements et les mentalités, les idées, puisqu'elles les rend possibles ».

² Ici aussi l'autoconservation apparaît comme un principe minimal de rationalité : « la vie historique, même si elle connaît des effondrements ou des reformations, ne saurait être comprise que selon le principe de la

poser la relativité du vrai que de dire par exemple que l'humanité n'a pas toujours cherché à percer les secrets de la nature. Si l'on ne peut pas avoir n'importe quelle idée à n'importe quel moment, c'est en grande partie parce que font défaut les motivations nécessaires. La logique propre à une époque antérieure peut aider à comprendre la naissance de nouvelles interrogations. On se demandera donc moins ce qui rend des idées « énonçables » que les raisons pour lesquelles elles deviennent intéressantes et recevables, susceptibles de s'imposer dans la culture ambiante. Il faudrait étudier à cet égard la magistrale analyse de l'« ouverture de la possibilité d'un Copernic » dans la *Genèse du monde copernicien*. Si le livre de Blumenberg traite de la réception multiforme de la réforme copernicienne, son projet exige de s'interroger au préalable sur la « préhistoire comme condition de l'histoire de l'efficiencia (*Vorgeschichte als Bedingung der Wirkungsgeschichte*) » : « Ce que nous thématisons, c'est le noötope copernicien (on peut se permettre exceptionnellement de forger une telle expression, en s'appuyant sur " biotope "). les conditions de possibilité pour qu'il y ait en général une histoire de l'efficiencia de Copernic – ce qui ne va pas du tout de soi, comme il n'en a pas existé pour Aristarque de Samos » (GKW, 149 et 158). D'où viennent les motivations culturelles qui expliquent la *recevabilité* de l'héliocentrisme à l'aube des Temps modernes (ce qui n'exclut pas des réactions de rejet, qui auront d'ailleurs souvent déjà intériorisé les prémisses mêmes du copernicanisme) ? On voit ici que le conditionnement historique ne s'oppose pas à la rationalité, bien au contraire : si l'on pouvait effectivement soutenir n'importe quelle idée à n'importe quel moment, l'histoire des idées aurait une allure parfaitement « rhapsodique », pour employer un terme kantien. Une spontanéité historique absolue se confondrait avec le plus parfait arbitraire.

Pas plus qu'il n'implique des sauts insondables entre différentes conceptions historiques du monde, le réalisme d'époque n'entraîne comme conséquence la division de

conservation de soi, à moins qu'on ne cherche à lui attribuer d'obscures pulsions de mort ou desirs de sombrer » (LN, 539, tr. 527).

l'histoire en grandeurs incommensurables, de sorte que les Modernes se trouveraient dans l'impossibilité de comprendre le passé ou de s'y confronter. Certes, le critère minimaliste de légitimation chez Blumenberg respecte une certaine neutralité axiologique, que l'on peut bien qualifier de « positiviste » à la suite de Pippin. On ne compare pas les formes de vie directement entre elles du point de vue de leur supériorité éventuelle. Cela peut s'expliquer encore une fois par la tâche de la légitimation telle que Blumenberg la comprend : elle porte sur la facticité d'une époque qui ne s'impose pas irrationnellement, en tirant son droit tout uniment d'un fait accompli, mais qui peut, lorsqu'on conteste sa légitimité, attester de suffisamment de cautions historiques et anthropologiques pour établir son bon droit. Il reste toutefois à aborder un autre thème, qui aidera à souligner que la rationalité de l'histoire ne dépend pas toujours de sa continuité. C'est un problème précis qui se pose à Blumenberg dans la quatrième partie de la *Légitimité*, et qu'il résout au moyen d'une reprise de sa théorie des réinvestissements.

L'œuvre de Blumenberg apporte la preuve qu'une prise en compte plus poussée des différentes modalités de réception permet justement d'articuler la spécificité des époques, point où le fonctionnalisme métacinétique dispose de ressources bien supérieures à la conception substantialiste du théorème de la sécularisation. Loin que les Temps modernes résultent d'une transposition confuse où ne se laisserait percevoir que la désarticulation de l'édifice conceptuel du christianisme, le seuil historique entre Moyen Âge et modernité nous fournit des cas où la continuité apparente – et la différence réelle – deviennent un facteur d'intelligibilité au milieu des transformations de l'histoire, et non le stigmate d'une fatalité de la tradition. La théorie des réinvestissements n'a pas ici la même fonction que lorsqu'elle expliquait la reformulation totalisante du méliorisme moderne dans les philosophies spéculatives de l'histoire. Le prolongement qu'elle reçoit dans ce contexte, bien que parfaitement logique, a pu être source de confusion : il faudra notamment montrer que la

théorie des réinvestissements reste toujours étrangère ici au problème de la légitimité proprement dite. Si l'on veut indiquer rapidement à la fois la nature du problème précis auquel Blumenberg se voit confronté et la solution qu'il y apporte, on peut signaler qu'il se réclame de la première Analogie de l'expérience de Kant. Référence assez étonnante de prime abord, puisque la permanence de la substance y est élevée au rang de condition de possibilité de l'expérience ; mais il faut voir que le *retournement* du substantialisme que cela suggère est tout à fait cohérent. D'abord, en quoi consiste le problème ? Non pas dans l'irréductibilité ou l'incommensurabilité entre divers ensembles ; le problème tient plutôt à la nature même du changement historique. Il existe un besoin humain de prégnance qui cherche des événements ou des figures proprement mythiques – nous en traiterons en profondeur dans la deuxième partie de notre travail – afin de marquer les césures historiques. Dans ce contexte, Blumenberg cite Luther, Colomb, Copernic et Descartes. Or ces points de cristallisation ne résistent pas aux effets corrosifs de la recherche historique, qui a tôt fait de déceler à l'arrière-plan des changements seulement graduels, portés par une pluralité de facteurs qu'on ne saurait réduire à quelques images significatives. Pour Blumenberg, le risque est que ce travail de sape conduise à entériner définitivement une conception nominaliste du concept d'époque. Si l'on veut faire apercevoir au contraire la réalité des modifications épocholes, il devient nécessaire de postuler à tout le moins une certaine continuité historique, sur fond de quoi elles pourront se détacher. On le voit, le rapprochement avec Kant ne manque pas d'exactitude, et nous ramène tout naturellement à la conception fonctionnaliste de Blumenberg. C'est presque une simple question de point de vue. S'il fallait, contre le pré-supposé substantialiste de l'identité, prêter attention aux fonctions très différentes que recevaient des éléments comparables au sein de contextes hétérogènes, l'équivalence systématique entre deux éléments (ou entre la fonction qu'ils occupent) peut servir inversement de levier afin de faire ressortir l'irréductibilité des ensembles historiques. C'est

ce qui arrive dans la *Légitimité* avec Nicolas de Cues et Giordano Bruno, dont la différence systématique est telle qu'elle permet de les identifier chacun à un versant différent du seuil d'époque.

Toutefois, la présentation de Blumenberg dans la quatrième partie du livre peut facilement induire en erreur : d'abord parce qu'elle ne souligne pas explicitement que nous nous trouvons en présence d'un autre usage du concept de réinvestissement, bien qu'il soit manifestement convoqué ici pour remplir une fonction nouvelle ; ensuite parce qu'elle renferme un passage qui pourrait suggérer que cette partie du livre revient sur le problème de la légitimité de l'époque. Ainsi, MacIntyre en cite un extrait pour dénoncer la conception que Blumenberg se fait de la légitimité des Modernes – et il faut reconnaître que la définition proposée cadre bien avec l'affirmation selon laquelle la légitimation ne se fait qu'en réponse à une contestation préalable. Blumenberg écrit ainsi : « La question de la “ modernité ” du Cusain promet également d'ouvrir un accès au problème de la légitimité de la modernité. Le lointain aïeul met à portée de main la solution qui consiste à mettre en tort une conscience de soi de la modernité née de la volonté de rupture avec la tradition et édifiée contre le Moyen Âge, mais qui permettrait simultanément de trouver un droit d'un genre nouveau dans la continuité et la constance substantielle qui se dissimulaient à elles-mêmes et ne se révèlent que maintenant. Ce serait l'un des droits, toujours désirés, de l'ingénuité (*Unbefangenheit*), de ce qui va de soi comme de ce qui n'a pas besoin de justification » (LN, 553, tr. modifiée, 541). Pourtant, le contexte exclut tout doute : Blumenberg explique que l'intérêt renouvelé pour le Cusain au XX^e siècle renferme à titre de motivation une « légitimation mal assurée ». En cherchant à trouver en lui un prédécesseur des Temps modernes, on tente de légitimer l'époque nouvelle grâce à une continuité historique. Or Blumenberg rejette catégoriquement de telles tentatives qui, parce qu'elles se sentent peu sûres de leurs droits, renoncent à la prétention moderne d'une rupture avec le passé. L'examen comparatif qu'il entreprend dans

la quatrième partie cherche à montrer au contraire que le Cusain reste irrémédiablement médiéval. En revanche, la possibilité même d'une telle méprise confirme que la pensée du prince de l'église présente un profil historique tout à fait singulier : c'est dire qu'elle n'est pas chargée ici de représenter l'époque dans son ensemble. On ne compare donc pas deux époques entre elles pour légitimer la modernité : on convoque plutôt deux « témoins » (LN, 545) singuliers (il n'est pas besoin d'insister sur le fait que Giordano Bruno n'est pas de son côté un Moderne tellement typique), dont les œuvres servent de réactifs historiques. En quel sens ? « Ils ne sauraient être confrontés l'un à l'autre que dans la mesure où leur manière de percevoir le réel révèle encore des positions qui s'insèrent dans des cadres congruents, dans la mesure où ils posent des questions homologues auxquelles leurs réponses continuent de se rapporter, en dépit des oppositions les plus radicales. Seule l'analyse différentielle peut montrer ce qui sépare les positions des deux côtés du seuil de l'époque ; elle révèle ce qui a dû passer pour qu'elles deviennent nécessairement inconciliables » (LN, 545, tr. 533).

Or on constate un léger flottement chez Blumenberg, qui semble hésiter entre le « principe heuristique » (LN, 539) d'une continuité historique nécessaire, à titre de condition de possibilité de l'expérience des transformations épiques, et une conception qui y voit non pas un simple postulat, mais une opération historique réelle, comme c'était le cas pour expliquer la formation des philosophies spéculatives de l'histoire. Il affirme ainsi qu'« en deçà du grand concept des projets marquant les époques, le processus historique produit ses “ réinvestissements ” comme assainissement (*Sanierung*) de sa continuité » (*ibid.*, tr. modifiée, 527). Déclaration qui manque pour le moins de clarté : avant de citer des exemples de tels réinvestissements, nous avons donc intérêt à considérer une deuxième tentative de définition, proposée une centaine de pages plus loin. Elle s'applique de manière plus évidente à l'analyse comparative du Cusain et du Nolain :

Les systèmes d'idées – qu'ils soient explicitement *formulés* comme tels dans des rapports de fondation entre propositions et dans des corrélations entre groupes régionaux de propositions ou simplement potentiellement *formulables* comme quintessences (*Inbegriffe*) des réalisations explicatives d'une formation historique de l'esprit ou d'un esprit individuel – entretiennent entre eux certains rapports d'équivalence au niveau de leurs éléments. La chose est d'autant plus vraie que le voisinage historique est plus proche et que le système ultérieur doit transformer les déclarations du plus ancien en questions auxquelles il prétend désormais répondre lui-même. Or, ce que nous appelons le seuil d'une époque n'attend pas, pour se présenter, que le canon des questions comme tel ait été transformé en profondeur, c'est-à-dire élargi ou réduit (LN, 659sq., tr. modifiée, 644sq.).

Cet extrait renferme plusieurs éléments importants. On voit d'abord clairement que nous n'avons pas affaire ici à des répartitions systématiques à valeur transcendantale : ces « systèmes d'idées » – éventuellement des constructions forgées après-coup afin de refléter les orientations caractéristiques d'un auteur individuel – n'ont en l'occurrence rien de bien systématique. Ensuite, dans le sillage du passage à la nouvelle époque, mais sans que cela remette en cause la réalité de la césure historique, Blumenberg suppose un phénomène de rémanence comparable à celui qui a assuré le maintien de l'exigence d'une finalité dernière de l'histoire. Mais justement parce qu'il s'agit d'un phénomène d'une durée limitée, la congruence recherchée ne vaudra que pour des auteurs peu éloignés dans le temps. Par ailleurs, il est clairement suggéré que les reconstructions proposées obéissent à une nécessité bien déterminée : faire ressortir ce qui, chez chacun des deux auteurs, n'aurait jamais pu appartenir à l'époque opposée¹. Mais en même temps, l'analyse différentielle fait écho à un processus historique réel, dont le fonctionnement souligne une nouvelle fois que la systématisme à l'œuvre ici n'est pas d'une extrême rigueur : le nouveau système transforme les énoncés du système précédent en *questions* à lui adressées. Cela répond à la volonté d'« assainir » ou de « restaurer » la continuité historique par-delà le saut métacinétique, en intégrant des éléments de la tradition à la pensée nouvelle. Reprise et transformation que l'on

¹ Cf. la métaphore géométrique employée à la même page : « l'on ne peut comprendre la cosmologie métaphysique du Nolain que si on la met en relation avec le *volume* systématique de la métaphysique du Cusain » (LN, 660, tr. 645).

pourrait résumer ainsi, nous semble-t-il : une fois parvenu de l'autre côté de la césure d'époque, que faire de X ? On renoue ainsi avec la dimension rhétorique des réinvestissements : on se réfère à des éléments familiers, soit afin de faire concurrence avec l'ancienne doctrine (nous avons, nous aussi, réponse à la question du sens de l'histoire), soit afin de masquer la discontinuité historique, éventuellement en réclamant comme son dû ce qui avait été détourné par l'époque antérieure (ainsi des vérités révélées tombées aux mains des païens), soit enfin afin d'articuler sa différence avec le passé par le biais d'un commun dénominateur – nous aurons des exemples de cela en étudiant le mythe : la réécriture d'un mythologème connu sert précisément à marquer une innovation décisive. Dans ce dernier cas, la visée du réinvestissement rejoint la perspective *a posteriori* qui est celle de Blumenberg dans la quatrième partie de la *Légitimité*. On comprend par ailleurs que l'emploi de la notion de réinvestissement pour démasquer des cas de sécularisation apparente ne contredit aucunement sa fonction ici : la même sorte d'hétérogénéité qu'on cherche à faire apparaître entre le Cusain et le Nolain servait ailleurs à dénoncer le caractère inadéquat et inadapté du réinvestissement des attentes eschatologiques par le méliorisme moderne, d'origine fort différente.

Que dois-je faire avec ceci ? Sans volonté de trivialisier, on pourrait dire que c'est la question que Giordano Bruno se pose à propos de la création et de l'incarnation (et on sait que sa réponse le mènera au bûcher)¹. Le réinvestissement décisif se résume en effet dans cette phrase assez énigmatique de Blumenberg : « la Création y investit (*einnimmt*) très exactement la place systématique qui revenait au “ fils unique ” dans la tradition théologique » (et plus exactement chez le Cusain, peut-on ajouter) (LN, 675, tr. 660). La signification de cette remarque commence à apparaître lorsqu'on compare les titres des deux chapitres sur Nicolas de Cues et Giordano Bruno : on y présente successivement le monde comme

¹ Cf. de nos jours, les questions d'ordre très général qu'on peut vouloir adresser au promoteur d'une nouvelle doctrine philosophique, en l'obligeant à se situer par rapport à des thèmes centraux : « que faites-vous de la liberté humaine – ou de l'Histoire, etc. ? ».

l'« autolimitation de Dieu » et comme son « autoépuisement ». Ces deux théories représentent des réactions très différentes au défi de l'absolutisme. Nous avons déjà parlé de Bruno relativement à la conception médiévale de la contingence du monde : si la création représente vraiment la réalisation en acte de tous les possibles de la *potentia absoluta*, il ne reste plus rien à craindre d'un arbitraire divin. Pour Blumenberg, la pensée du Cusain tente au contraire de maintenir ensemble le système médiéval à l'encontre des forces de dissolution libérées par le volontarisme. Contre l'univers insondable de l'absolutisme théologique, il faut resserrer le triangle Dieu-monde-humanité. C'est ainsi que Nicolas de Cues présente l'incarnation comme la conséquence immédiate (le temps n'ayant qu'une existence relative) de la création : sans s'épuiser totalement, Dieu actualise pleinement au moins un de ses possibles dans le monde, il s'y réalise absolument – ce qui garantit en même temps le sens de notre monde pour Dieu, car la puissance infinie y est devenue homme. Chez Giordano Bruno, Blumenberg trouve un auteur qui reste encore pénétré de représentations théologiques – d'où la possibilité d'une congruence systématique avec le Cusain – mais qui participe déjà irrémédiablement au procès moderne d'humanisation de la raison. Ainsi, lorsque Blumenberg décrit Bruno le Moderne se détournant du crucifix qu'on lui tend avant d'allumer le bûcher, cela ne sert pas simplement à réveiller l'ardeur au combat des blasés de la modernité, mais correspond à ce qui lui apparaît comme une spécificité conceptuelle tout à fait centrale. Toutefois, il faut bien préciser que cet usage du concept de réinvestissement ne se limite pas à la quatrième partie de l'ouvrage : nous en avons déjà cité un autre exemple bien plus tôt, en faisant valoir à la suite de Blumenberg que la nature matérialisée des Temps modernes réinvestissait la place dévolue à la volonté divine absolue du nominalisme. Dans le cadre d'une analyse différentielle, il y a un sens à aligner les deux systèmes d'idées de façon à faire correspondre ces deux éléments – même si cette comparaison ne vaut pas sous tous les rapports, comme ce serait le cas si nous retrouvions réellement un même cadre transcendantal

identique occupé successivement par différents « acteurs ». Mais si ce point de vue est valable, c'est en grande partie parce qu'il met en valeur un enchaînement réel, survenu lorsque la « volonté sans raison » – pour reprendre une expression de Leibniz critiquant Clarke – a rendu possible et même nécessaire de se soumettre la nature grâce à la technique. Dans ce même chapitre d'ailleurs, la comparaison tripartite de Blumenberg entre le nominalisme, l'atomisme antique et la science moderne offre un exemple analogue d'analyse différentielle.

Le fonctionnalisme métacinétique de Blumenberg n'a donc rien d'irrationnel. Mais le plus surprenant, c'est que cette autothématisation de la modernité recourt en définitive à cette même rationalité explicative et objectivante qui, en portant au jour une multiplicité de facteurs déterminants et des plages historiques de transition, avait tout d'abord menacé de faire pièce aux prétentions de la nouvelle époque. C'est justement dans l'intention de consolider sa conscience d'elle-même qu'on apprend à la modernité qu'elle représente le « deuxième dépassement de la Gnose » : l'époque prend conscience de ses conditions historiques, qui ne lui appartiennent pas et qu'elle doit constater extérieurement. Nous avons vu que cela n'avait pourtant rien de contradictoire : la reformulation de l'autoposition spontanée en termes d'auto-affirmation n'opposait aucun démenti aux prétentions fondamentales des Temps modernes. En un sens, on peut dire que le résultat obtenu par Blumenberg est à l'opposé des conclusions suggérées par une conception herméneutico-ontologique, où la modernité peut à tout le moins réintérieuriser son parcours passé, à condition toutefois d'être « agie » par la tradition. En répondant au compte rendu de Gadamer, la deuxième édition de la *Légitimité* refusait catégoriquement une telle voie, justement au motif qu'elle avait pour conséquence de démasquer les Temps modernes comme « sécularisat » :

« Toute une dimension de sens caché », cela ne peut signifier, dans ce contexte, que la chose suivante : avec le concept de sécularisation, la compréhension que les Temps modernes ont d'eux-mêmes comme mondanité (*Weltlichkeit*) doit être expliquée

comme phénomène superficiel de premier plan. L'herméneutique découvrira l'arrière-plan d'une conscience non transparente à elle-même dans sa relation substantielle. À ce qui n'a été que projeté par la sécularisation au premier plan de la mondanéité, ce travail herméneutique apporte la plénitude historique, ou l'en approche. Le fonds authentique de ce qui a été sécularisé est l'implication de ce qui est devenu, de la sorte, mondain, et elle reste ce qui lui est essentiel, de même que, dans le modèle de l'herméneutique développé par Heidegger, la « compréhension ontologique du *Dasein* » est pour son école ce qui lui est essentiel et ce qui lui est cependant « en premier lieu et au premier chef » caché et retiré. J'ai presque envie de dire : c'est ce que je craignais (LN, 24sq., tr. 24sq.).

Le contraste est très instructif, et on peut comprendre pourquoi Blumenberg se refuse à admettre des forces impensées de cette nature, même si la modernité pourrait se les réapproprier – ne serait-ce qu'au futur antérieur. En outre, le résultat, bien qu'il puisse tout d'abord surprendre, est concluant : la rationalité historique objectivante se concilie mieux avec la prétention moderne à l'autonomie de l'auto-affirmation que l'historicité « intériorisable » de l'herméneutique. Mais force est de reconnaître que le prix payé en échange, justement dans le cas d'un auteur comme Blumenberg, est particulièrement lourd : l'ensemble de son œuvre représente une entreprise ambitieuse de mise au jour historique – mais qui aboutit à ce constat sans appel : « Il se peut que nous ne puissions apprendre de l'histoire rien d'autre que ceci : que nous avons une histoire [...] » (AM, 113). C'est pourquoi nous n'hésitons pas à parler ici d'un certain *quichottisme* historique qui a dû nuire à la réception de l'œuvre : car malgré son ampleur et sa difficulté, elle ne peut pas se présenter comme une plongée dans les sources vives de notre histoire, pas plus qu'elle ne peut promettre la perspective d'une renaissance ou d'un retour à une tradition oubliée. Le passé ne nous prépare pas, pas plus que nous ne réalisons les intentions authentiques du passé. Pire encore, son altérité¹ ne tient pas seulement à ses réponses différentes – qui pourraient être concurrentes des nôtres, ou sinon, bien que dépassées, propres à éveiller de la nostalgie ou à

¹ Cf. Monika BETZLER, « Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der "Umbesetzungen" : Ein Porträt », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 49, 1995, p. 458 : « Pour Blumenberg, l'histoire n'est justement pas tradition, mais ce qui est nécessairement l'Autre ».

servir de source d'inspiration – mais également à ses questions et à ses intérêts propres, qui ne nous concernent plus. De telle sorte que l'intérêt désintéressé que Blumenberg réclamait de l'historien risque fort de s'imposer de lui-même dès que l'on comprend ce qu'il en est vraiment de la transmission historique. Le quichottisme qui demande de « maintenir présente l'ubiquité de l'humain » dans le passé peut-il invoquer des motifs aussi impérieux que le projet, raillé par Blumenberg, de découvrir « toute une dimension de sens caché » ? Il est arrivé à Blumenberg de placer son œuvre sous le signe d'une « phénoménologie de l'histoire » : « Contribuer à aiguïser la capacité de percevoir au sens le plus large, c'est ce que la philosophie a en commun avec toutes les disciplines “ positives ” et ce qui la rend comparables à elles. À ceci près qu'elle seule n'a pour procédé, afin de conserver ses “ phénomènes ”, que de les décrire. Même lorsqu'elle écrit sa propre histoire, elle décrit l'entrée en scène de ses “ phénomènes ”, pour lesquels il n'existe pas d'autre préparation que précisément cette histoire. Et la manière dont cela survient est de nouveau l'un de ses phénomènes »¹. Lorsque Blumenberg vante ailleurs la portée fondamentale du « principe du “ réinvestissement ” » pour une « phénoménologie de l'histoire » (LZWZ, 51, n. 19), cela ne revient-il pas à promouvoir une description phénoménologique qui doit avant tout nous rendre attentifs à ce que le passé, sous des formes multiples et irréductibles, a d'irrédiatement autre – tout en attestant partout d'une commune humanité ? Nous reparlerons plus loin de *Höhlenausgänge*, le dernier grand livre de Blumenberg, qui suit pas à pas la naissance des différentes variations proposées sur l'allégorie platonicienne de la caverne : ce n'est pas une « histoire des erreurs de l'esprit humain », comme aurait dit Fontenelle, ni l'étude purement formaliste d'une figure littéraire récurrente. Mais au bout de près de mille pages, le lecteur peut bien éprouver le sentiment fort symptomatique d'une disproportion flagrante entre l'ampleur et l'intelligence des analyses et la maigreur désillusionnée du bilan définitif.

¹ Hans BLUMENBERG, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (1981), Stuttgart, Reclam, 1999, p. 6 (préface au recueil).

Une telle phénoménologie de l'histoire n'a peut-être rien de contradictoire, et il ne fait pas de doute pour nous que Blumenberg serait prêt à en endosser les conséquences les plus extrêmes. Mais un doute subsiste : « le respect historique devant l'égalité (*Gleichrangigkeit*) des aides que les hommes se donnent (*menschlichen Selbsthilfen*) dans leur compréhension du monde » (GKW, 202) ne confine-t-il pas parfois à une attitude d'apitoiement, ou plutôt de commisération résignée ? On peut se demander – avec l'herméneutique, mais pas seulement avec elle – si la compréhension du passé, et le respect qui l'accompagne, n'exigent pas précisément que l'on cherche à connaître le vrai à travers lui ou du moins à saisir sa prétention à la validité. L'appel au désintéressement de Blumenberg pourrait même sembler refléter le positivisme le plus plat en refusant tout principe de sélection des faits historiques. Du coup, on pourrait être tenté de reprocher à Blumenberg, dans sa propre activité d'historien de la pensée, de faciliter la résurgence de la Gnose, sous une forme à laquelle la modernité se trouve particulièrement exposée : ce que l'on a appelé un « marcionisme culturel », par allusion au travail d'élagage impitoyable auquel Marcion s'est livré sur les sources bibliques par suite de sa conception dualiste de la divinité¹. Chez Blumenberg, l'altérité du passé peut bien nous renseigner sur nos origines, mais elle n'est pas à proprement parler source d'enseignements. La profondeur erratique du temps a pour contrepartie la dévalorisation de la tradition, qui apparaît soit comme facteur de perturbation, soit comme fonds formalisé, soit encore sous l'espèce d'une objectivité quasi muséale. Mais si Blumenberg va aussi loin, n'est-ce pas que la condition moderne demande « de vivre avec le scandale de la contingence spatio-temporelle », fût-ce avec la « conscience inextinguible de son caractère insupportable » (1974a, 171sq.) ? Les Temps modernes peuvent bien être oublieux du passé : ils n'ont pas de « dette culturelle objective » à régler. Mais ils y sont constamment renvoyés sous un autre angle de par leurs prétentions à constituer les « Temps nouveaux ». Situation malaisée : et à

¹ Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, édition revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1999, p. 229sq. (À noter que Brague n'adresse pas ce reproche à Blumenberg).

considérer la brillante étude de 1986 sur l'écart grandissant entre *Temps de la vie et temps du monde*, on peut se demander si le « problème de l'histoire » de 1950 ne devient pas, au fil de l'œuvre, le « problème du temps ». Blumenberg affirme ainsi qu'il existe un « antagonisme intime entre l'idée des Lumières et le concept du temps » (LZWZ, 210). Mais la contingence des Temps modernes ne remet pas en cause leur légitimité. Elle exige en revanche un effort considérable pour y introduire une rationalité suffisante, si l'on veut tenter « d'en venir à bout ».

Pour revenir une dernière fois, par contraste, sur la pensée de Löwith, on peut sans doute rapporter le manque, dans son œuvre, d'un appareil conceptuel un peu développé pour penser les transformations de la raison moderne à cette tension interne que Habermas avait su déceler : pénétré des schémas historicistes à propos desquels il a rédigé des études de fond, Löwith mobilise néanmoins cette sensibilité typiquement moderne, non sans mauvaise conscience, en faveur de la permanence cosmique¹. Au contraire, le fonctionnalisme métacinétique de Blumenberg se met au service d'une légitimation des Temps modernes en tant qu'auto-affirmation historique de la raison humaine. Car si la modernité n'a pas à fournir de réponse à la question du sens de l'histoire – Blumenberg et Löwith sont d'accord sur ce point – elle a en revanche un rapport *constitutif* au temps et à l'histoire, pour autant qu'elle se conçoit comme *Neuzeit*, comme l'époque nouvelle qui a ouvert à l'homme des possibilités inédites. C'est ainsi que toute théorie de la modernité suppose une *genèse* de la modernité : car son avènement même soulève la question de la raison humaine dans l'histoire. En ce sens, le projet d'une « philosophie de l'histoire » – non pas au sens d'une réponse spéculative à la question de la totalité historique, mais de l'exigence de comprendre rétrospectivement « ce qui s'est passé », ainsi qu'il est arrivé à Blumenberg de l'exprimer en des termes très généraux

¹ Jürgen HABERMAS, « Stoischer Rückzug vom historischem Bewußtsein » (1963), *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 2^e édition, p. 195-216, notamment pp. 203 et 205.

(AM, 31) – reste d'actualité¹. La contingence historique n'exclut ni la rationalité, ni la légitimité. En se concevant comme auto-affirmation historique de la raison humaine, les « Temps nouveaux » peuvent concilier ces trois dimensions.

¹ Cf. Maurice LAGUEUX, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2001.

DE LA TECHNIQUE AU MYTHE :
DÉCOSMISATION ET RHÉTORIQUE

A-t-on véritablement saisi toutes les conséquences de la *décosmisation* moderne ?

C'est la question que l'on peut se poser à la suite de Blumenberg, en dressant un bilan provisoire de notre démarche avant d'aborder le thème du mythe. Pour l'anthropologie philosophique, ainsi que Blumenberg l'a fait valoir dans un écrit à valeur tant récapitulative que programmatique¹, cela implique d'élaborer une théorie de la *rhétorique*. Le choix de ce terme ne manque pas de provocation, ni de justesse. Si cette notion, conformément aux racines antisophistiques de la pensée occidentale, en est presque venue à désigner l'anti-philosophie par excellence, elle a en même temps regroupé autour d'elle une constellation de phénomènes souvent négligés, et qui pointent tous en direction du dénuement natif de l'homme. Déjà pour la sophistique, « la culture est la nécessité de la nature elle-même » (AM, 360). Avec l'atomisme, elle représente l'une des deux grandes tendances de l'Antiquité occultées par le triomphe de la métaphysique platonico-aristotélicienne, ce qui « a refermé l'accès au problème à peine formulé ou formulable de savoir comment l'homme se " fait " lui-même ainsi que l'histoire » (*ibid.*, 362 ; cf. 1971b, 107sq.).

La chute du cosmos, pour Blumenberg, ne se traduit pas simplement par l'absence d'ordre, au sens d'un terrain vide où l'homme aurait pour unique difficulté d'ériger ses propres normes auto-instituées pour suppléer à la disparition des grands systèmes mythiques ou métaphysiques du passé. Pensée jusqu'au bout, la dé téléologisation opérée par le christianisme signifie davantage : l'inadaptation radicale de l'homme et de son environnement. Le monde décosmisé n'est plus un lieu d'accueil pour l'homme. Voilà pourquoi l'acosmisme blumenbergien, avec ses suites anthropologiques, peut bien ressembler à l'anticosmisme dualiste de la Gnose². Mais l'étrangeté première au monde qu'il faut surmonter dans la

¹ Hans BLUMENBERG. « Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik » (1971), *op. cit.*

² Cf. BRAGUE, « La galaxie Blumenberg », *op. cit.*, p. 180 ; cf. INGRAM, « Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism : Blumenberg on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age », *op. cit.*, p. 175.

technique et le mythe n'est pas l'ordre diabolique d'un mauvais démiurge, dont on pourrait s'échapper « par le haut » (Jonas résumait l'anticosmisme gnostique par l'idée d'une « double négation » : la transcendance n'est pas le monde, le monde n'est donc pas la transcendance : par un choc en retour, il revêt l'aspect d'un cachot cosmique). Si le point de départ des Modernes était bien néognostique – la *potentia absoluta* assumant structurellement les attributs du mauvais démiurge – la matérialisation de la nature revient à prendre acte de l'absolutisme de la réalité. Étrangeté absolue contre laquelle il faut se défendre et qu'on cherche au moins partiellement à voiler, afin d'édifier un monde relativement stable où peut se déployer la liberté humaine : on voit ici réapparaître le schéma gehlénien de l'affranchissement. Si la thèse de l'absolutisme de la réalité, par ses excès apparents, a peut-être constitué le plus grand obstacle à l'intégration de la pensée de Blumenberg aux débats contemporains, elle ne se veut pourtant que la conséquence ultime de la décosmisation des Modernes. Sans elle – l'œuvre de Blumenberg repose sur cette prémisse – on n'aura rien compris au mythe, ni même à l'histoire occidentale. Comme l'expliquait le Protagoras de Platon, l'homme est l'*akosmêton genos*, ce qui « a une double signification : le caractère déficitaire de son équipement aussi bien que l'infraction contre la qualité cosmique du monde » (AM, 363).

La décosmisation radicale des Modernes conduit à formuler autrement le passage de l'hétéronomie cosmique (ou théologique) à l'autonomie humaine. Plus fondamentalement, la confrontation avec l'absolutisme de la réalité renvoie l'homme à la culture, à la symbolisation, à la rhétorique, comme l'avait compris l'anthropologie de la compensation à ses débuts dans la sophistique. On peut vérifier cela *a contrario* : toute forme de *Kulturkritik* – au sens d'une remise en cause du développement des arts et sciences qui arrachent l'homme à un bienheureux état de nature – suppose un arrière-fond téléologique. Lucrèce en est le premier

exemple (1963, 14sq. ; LN, 185). Déjà en 1957, l'article que nous avons étudié sur l'homme comme « être créateur » exaltait moins la spontanéité humaine qu'il ne montrait l'incompatibilité des œuvres humaines avec le cosmos, dans lequel elles n'apparaissaient ni comme nécessaires, ni même comme possibles. Si la nature pourvoit aux besoins de l'homme, les arts et sciences représentent une déviation perverse des destinées humaines. Blumenberg suggère souvent que la *Kulturkritik* – au sens second d'une dénonciation des maux de la société contemporaine, au premier rang desquels se trouve la technique – relève de cette même logique. Le contre-modèle de la *Kulturkritik* confirme le lien intrinsèque qui relie la décosmisation moderne, l'anthropologie de la compensation et la philosophie de la culture. Contre l'absolutisme d'une réalité hostile, l'homme dispose de plusieurs réponses adaptées, dont la modification systématique de la nature. Mais la technique ne suffit sans doute pas à venir à bout du problème fondamental de l'étrangeté du monde, qui exige toujours, pour la neutraliser, un « tampon » culturel ou symbolique. Ainsi que Blumenberg l'écrivait dans *La raison du mythe* : « Les commencements absolus nous laissent sans voix, nous privent de l'usage même du langage. Cela toutefois, l'homme le supporte le moins du monde et c'est en vue de l'éviter ou de le surmonter qu'il a entrepris la plupart des efforts de son histoire » (RM, 28). Ainsi, l'absolutisme de la réalité est peut-être une autre façon d'exprimer ce que la psychanalyse nomme parfois l'asymbolie¹. On se rappelle la fameuse interprétation par Lacan du rêve freudien de l'« injection d'Irma » : le surgissement cauchemardesque d'une vision insoutenable appelait, comme antidote au « réel » et correctif de l'« imaginaire », l'ordre du *symbolique*, représenté par la formule du triméthylamine : « Il y a donc apparition angoissante d'une image qui résume ce que nous pouvons appeler la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet

¹ Cf. Julia KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 54.

essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence »¹.

Mais la modernité s'est-elle vraiment conçue comme l'époque d'une prise de conscience du dénuement radical de l'homme ? On peut en douter. Blumenberg semble suggérer que ce décalage dans le temps s'explique à la fois par la survivance de présupposés métaphysiques traditionnels et par le besoin critique de faire oublier sa finitude au moment même où elle se faisait sentir de la manière la plus aiguë. Nous en parlerons plus tard, mais aux yeux de Blumenberg, Nietzsche formulera après-coup une explicitation de l'impératif moderne d'autoconservation, alors même qu'il représente déjà le passage à une nouvelle forme de conscience. D'autre part, on peut apprécier la fonction stratégique de ses relectures de Nicolas de Cues et de Descartes : Blumenberg doit neutraliser les interprétations idéalistes de la subjectivité moderne. Il en ira de même de son traitement des postkantians dans *Arbeit am Mythos* et dans la *Genesis* : c'est lorsque le copernicanisme n'est plus ressenti comme la revalorisation de la raison humaine, mais comme la découverte de l'excentricité insignifiante de l'homme, que se fera jour, en guise de compensation, des tentatives d'exalter l'originarité absolue de l'homme. D'ailleurs, on peut penser que cette occultation de la problématique anthropologique chez les premiers Modernes explique leur mépris pour la rhétorique (cf. PM, 7sq., 1971b, 131sq.). La découverte philosophique de la culture attendra ainsi Vico et le XIX^e siècle.

Dans *Arbeit am Mythos* et *Höhlenausgänge*, Blumenberg préférera parler de « *Kultur* » (cf. AM, 182sq. ; HA, 797sq.) ou encore, dans la postérité de Gehlen, d'*institutions*. Mais la référence à la rhétorique en 1971, si elle risque d'induire en erreur par des

¹ Jacques LACAN, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955* (Le Séminaire, livre II), Paris, Seuil, 1978, p. 227. Par une généalogie indirecte – de la même façon qu'Odo Marquard a rattaché la conscience néantisante de Sartre à l'anthropologie de la compensation – on pourrait dire que Lacan, par le biais de Kojève, en relève également à sa façon : « Le rapport humain au monde a quelque chose de profondément, initialement, inauguralement lésé » (*ibid.*, p. 231). Les similitudes avec Blumenberg ne vont sans doute pas plus loin.

associations involontaires, peut également servir d'indice précieux. La tradition métaphysique a considéré la rhétorique comme essentiellement trompeuse ou, dans le meilleur des cas, comme une simple ornementation devant mettre en valeur l'éclat intrinsèque du vrai. Blumenberg n'appelle pas à une inversion des valeurs : il n'oppose pas l'apparence à la connaissance, la séduction au raisonnement, mais plutôt la parole à la violence. La nécessité humaine de la rhétorique renvoie aux manques constitutifs de l'homme, qui n'occupe pas de position privilégiée dans l'être, ni ne dispose d'un accès direct aux vérités idéales – mais qui doit pourtant s'orienter dans le monde et agir. « Si la réalité était à considérer et à manier de manière “ réaliste ”, on l'aurait depuis toujours considérée et maniée ainsi » (1971b, 133). L'absolutisme de la réalité exige que l'homme s'y rapporte en biais : « Le rapport humain à la réalité est indirect, sinueux (*umständlich*), différé, sélectif et avant tout “ métaphorique ” [...] L'*animal symbolicum* domine la réalité, qui lui est authentiquement fatale, en la faisant représenter par autre chose ; il se détourne de ce qui lui est d'une inquiétante étrangeté, pour se tourner vers ce qui lui est familier [...] La métaphore n'est pas seulement un chapitre dans le traitement des moyens rhétoriques, elle est un élément significatif (*signifikantes*) de la rhétorique, à partir duquel on peut en présenter la fonction et la rapporter à sa référence anthropologique » (*ibid.*, 115sq.¹). Nous verrons que le mythe, grâce au « mécanisme des instances imaginatives interposées » (AM, 12), fournit une illustration exemplaire de ce rapport substitutif à la réalité. Vis-à-vis d'autrui, l'homme doit faire appel à des références communes – et non à des vérités transcendantes accessibles à tous – afin de persuader ; et cela, tout en se présentant à eux de manière à protéger sa propre précarité intime, en soignant son auto-présentation (*Selbstdarstellung*) rhétorique.

¹ GEHLEN avait lui-même souligné la nature essentiellement métaphorique, parce que substitutive, de la parole (cf. *Der Mensch, op. cit.*, p. 242, 251 et 285). Action qui n'oblige pas à modifier la nature, elle représente un degré maximal d'affranchissement.

Il faut insister sur les conséquences explicitement antiplatoniciennes de cette anthropologie de la compensation, ainsi que sur leur signification pour la *praxis*. Le dérèglement biologique de l'« être de manque » ne débouche pas sur une transcendance de type schélérien. La conception anthropologique de la raison chez Blumenberg exclut même toute saisie de l'évidence du vrai, et l'agir humain doit s'en accommoder. Pour faire contraste avec la situation pratique des Modernes, Blumenberg ne recourt pas à l'idée d'un ordre cosmique intégrant l'homme et lui prescrivant ses droits et devoirs, mais renvoie plutôt à la philosophie de Platon, qui incarne à la perfection le concept antique de réalité, fondé sur un comparatif ontologique : l'évidence d'une réalité dernière. Chez Platon, l'Idée du Bien est indivisément théorique et pratique – elle appelle d'elle-même à sa réalisation. La *praxis* doit tirer toutes les conséquences de cette coupure moderne par rapport aux idéalités : non pas afin de donner dans un repli sceptique se mesurant à l'aune d'un idéal théorique ou théologique désormais impossible, mais pour mieux prendre en compte la fragilité humaine. L'homme ne peut pas invoquer des vérités incontestables, mais il doit pourtant agir. De manière un peu ironique, cette situation était déjà préfigurée chez Platon dans le dilemme du philosophe éclairé redescendant dans son ancienne geôle pour émanciper ses semblables : comment convaincre les habitants de la caverne d'abandonner leur demeure sans pouvoir faire appel à l'expérience du vrai, impossible à communiquer ?

Blumenberg propose de penser la situation pratique des Modernes en se référant à une pérennisation de la « morale par provision » de Descartes. L'une des premières déceptions de l'époque naissante a consisté à prendre acte de l'infinetisation du progrès scientifique : on ne peut espérer aucun achèvement de la connaissance qui permettrait d'édifier une morale définitive. Blumenberg n'aborde malheureusement pas la question du rapport de fondation existant entre les vérités théoriques (en cours de renouvellement constant, le concept de réalité moderne maintenant en quelque sorte la connaissance en état de sursis) et les vérités pratiques.

Mais on l'aura compris, on n'a pas affaire à un plaidoyer en faveur du relativisme moral, mais plutôt à l'exigence d'une éthique adaptée à l'être de manque, qui doit agir sans disposer d'évidences pratiques – ce qui implique d'avoir constamment à persuader. Il y a des décisions qui ne peuvent pas attendre, mais qu'on doit régler sans faire appel à des normes imposées de l'extérieur : la limite de temps imposée à des plaidoyers juridiques ou politiques a valeur de symbole. Voilà pourquoi Blumenberg peut s'en prendre allusivement à l'éthique de la discussion en gestation (1971b, 113) : les réserves qu'il éprouve semblent moins se rapporter à l'idéalisation contrafactuelle qu'elle implique qu'à son idéal inspiré de la rationalité scientifique, où les discussions peuvent effectivement se prolonger à l'infini, sans besoin de trancher. On méconnaît ainsi le dilemme pratique propre à l'homme. On pourrait dire que, dans ses rares incursions en philosophie morale, Blumenberg a plaidé pour un scepticisme pragmatique au profit de la fragilité humaine¹.

Se présenter, se « vendre », convaincre en se référant à un horizon familier d'attentes et de besoins : a-t-on meilleur exemple de cela que les réinvestissements épochoaux ?

Blumenberg attendra 1971 avant de le souligner rétrospectivement : « Les “réinvestissements”, en quoi consiste l'histoire, sont accomplis de manière rhétorique » (*ibid.*, 121). La relation est même pluridimensionnelle puisque le procédé lui-même consiste en définitive à opérer une translation métaphorique : ainsi lorsque la philosophie spéculative de l'histoire fait de l'homme le sujet absolu de son histoire, en lui attribuant une position préexistante. La proposition n'est guère compréhensible, dit Blumenberg (*ibid.*, 129), qu'à condition de percevoir la substitution qu'elle opère implicitement : l'homme dirigerait sa destinée comme auparavant la Providence. On peut d'ailleurs supposer que la conception de l'histoire à la base de la *Légitimité*, venue en remplacement de l'ontologie heideggerienne de

¹ Voir la belle étude de Ludwig SIEP, « “Unbegriffliches” in der praktischen Philosophie? », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 44, 1990, p. 635-646, qui prend en compte, outre l'étude de 1971 sur la rhétorique et l'article de 1953 sur l'éthique kantienne, le texte suivant : Hans BLUMENBERG, « Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie », *Schweizer Monatshefte*, n° 2, 1968, p. 121-146.

1950, s'est élaborée au contact des textes de la tradition : Blumenberg accorde toujours beaucoup d'attention aux stratégies rhétoriques des auteurs – en voyant comment, avocats de leur propre cause, ils interprètent une situation historique de manière à donner tort à l'adversaire, à compenser un handicap, en tirant de multiples prétextes de leur situation de fait. Le fondement anthropologique de ces procédés rhétoriques souligne en même temps que l'intérêt de Blumenberg pour la reconstruction de la réception d'idées ou de *topoi* est davantage qu'une simple question d'érudition, qui risquerait de dégénérer en florilèges humanistes. L'étude fonctionnaliste des réinvestissements est nécessaire à notre compréhension du passé. Plus profondément encore, cela renvoie à notre condition d'hommes : quelque chose d'essentiel se joue dans cette volonté de s'approprier des moyens d'expressions traditionnels, de les détourner, de maintenir une continuité intellectuelle tout en s'y inscrivant de manière dissidente¹.

On le verra, les mythologèmes hérités de l'Antiquité, qui bénéficient d'une large reconnaissance et manifestent en même temps une plasticité à toute épreuve, semblent inviter au réinvestissement : on peut les varier, semble-t-il, à l'infini, sans pour autant les rendre méconnaissables – c'est ce que Blumenberg appellera leur « constance iconique ». Nombreux sont les penseurs et écrivains à avoir détourné un thème mythologique traditionnel afin d'exploiter son expressivité propre. On tient ici d'ailleurs un exemple de continuité

¹ On se prend à songer à des applications de ce modèle non plus aux basculements métacritiques de l'histoire, mais à la micro-structure de l'histoire de la philosophie. Si l'on admet que les problèmes philosophiques changent et que les réponses qu'on y apporte reposent parfois sur des bases tout à fait incomparables, tout en correspondant à la nécessité rhétorique de « réoccuper le terrain », on entrevoit déjà les services que ce modèle pourrait rendre à une historiographie soucieuse d'éviter tant des continuités illusoire que des dépendances génétiques cachées. On pourrait citer un exemple emprunté à l'œuvre de Blumenberg lui-même. Lorsqu'il suggère de substituer la problématique des « concepts de réalité » au *Seinsbegriff* heideggerien, on n'a certes pas affaire à des éléments parfaitement congruents. Blumenberg a souvent exprimé sa totale insouciance face au problème d'un « oubli de l'Être ». En revanche – le cas est intéressant précisément parce que l'ombre puissante de Heidegger plane sur toute cette génération –, devant cet héritage encombrant, la solution ne consiste pas à oublier, ni à contredire (en adoptant la position directement opposée), encore moins à dépasser en radicalisant. Puisque les problèmes de la philosophie ne sont ni éternels ni univoques, on peut se raccrocher utilement à une problématique existante afin de proposer un nouveau point de vue. Il faut réoccuper le terrain, offrir quelque chose à la place de ce qui est familier. C'est une forme de concurrence qui suggère en même temps un changement de perspective. Blumenberg « réinvestit » Heidegger plus qu'il ne le réfute. Mais ce cas n'a rien d'exceptionnel dans l'histoire de la pensée.

intellectuelle qui dépasse de loin celle postulée par le théorème de la sécularisation. Certes, on pourrait croire à une solution de continuité évidente : la survie fantomatique des images mythiques dans l'art et la littérature semble en effet les arracher à leur sol originel. Ainsi s'explique sans doute que Blumenberg, dans la première édition de la *Légitimité*, ait pu invoquer cet exemple pour aider à battre en brèche le substantialisme historique : le lecteur comprend sans peine « combien il serait précipité et superficiel, à partir de l'utilisation et de la transformation, attestées de diverses manières, de matériaux mythologiques de l'Antiquité dans la littérature contemporaine, de tirer la conclusion d'une tradition substantielle (*Traditionssubstanz*) vivante » (LN-A, 69). Si cette phrase fait défaut dans le passage correspondant de 1973 (LN-B, 126), ce n'est pas en raison d'un revirement en faveur d'une conception substantialiste du mythe : la théorie fonctionnaliste du réinvestissement rhétorique de la tradition s'applique sans peine à cet objet singulier. Mais cette phrase de 1966 pourrait laisser entendre que le mythe serait chose morte ; *Arbeit am Mythos* voudra plutôt établir la continuité *fonctionnelle* du mythe, qui agit toujours parmi nous afin de dépotentialiser l'absolutisme de la réalité.

Blumenberg n'a malheureusement jamais cité les raisons qui l'ont poussé à étudier le mythe. Et après un ouvrage consacré à célébrer la modernité, l'entrée en matière d'*Arbeit am Mythos*, avec son portrait déconcertant d'un homme primitif confronté aux terreurs de l'existence, pouvait apparaître non pas comme une suite logique, mais comme une régression archaïsante. Même un ancien élève de Blumenberg a cru déceler une coupure dans son œuvre : « À la place de la perspective de départ, qui relevait de la philosophie de l'histoire et qui portait encore la légitimité des Temps modernes, apparaît une philosophie de la compensation tournée en direction du passé, dans un vêtement néomythique »¹. Qu'en est-il vraiment ? À l'appui de notre thèse d'une unité de l'œuvre blumenbergienne, placée sous

¹ Ferdinand FELLMANN, « Ein Denker und kein Dichter. Die Isolierung eines Philosophen : Hans Blumenberg gegen seine Verehrer verteidigt », *Frankfurter Rundschau* du 3 mars 1998, p. 7.

l'égide de l'anthropologie philosophique, nous voudrions essayer d'entrevoir, en partant des résultats obtenus en 1966, les multiples raisons qui pouvaient amener Blumenberg à reprendre le problème du mythe à nouveaux frais. Pourquoi écrire *Arbeit am Mythos* après la *Légitimité des Temps modernes* ? La réponse à cette question fournira peut-être une clef importante pour saisir la cohérence du projet philosophique de Blumenberg, ainsi que les visées de sa théorie du mythe.

Nous avons d'abord vu que Blumenberg, dans sa conception de l'histoire occidentale, tenait à deux thèses cardinales : la non-exclusivité historique de la raison et la discontinuité de la tradition. Ainsi, l'auto-affirmation moderne ne se trouve pas au terme d'une « démythologisation », passant, par une rationalisation graduelle, du mythe à la métaphysique et à la religion, pour aboutir à la pensée scientifique. Curieusement, Blumenberg n'est pas loin de reprendre ces grandes étapes classiques, mais dans le cadre d'une phénoménologie historique des réinvestissements, elles ne dessinent plus une évolution linéaire. La continuité de surface est tout à fait illusoire : ainsi, la métaphysique grecque s'imaginait à tort apporter une réponse à des questions mal résolues dans le langage imagé du mythe ; de son côté, la religion chrétienne se raccordait seulement après-coup aux exigences antiques d'un système d'explication du monde ; et l'auto-affirmation ne résulte pas d'une lutte emportée sur les ténèbres du Moyen Âge, mais plutôt d'une rupture historiquement contingente avec le volontarisme divin. Le modèle d'une autoposition de la raison naturelle supposait un certain exclusivisme dans l'emploi de la raison ; il laissait entendre qu'il suffisait de se défaire de préjugés hérités et de bien conduire sa pensée pour atteindre un but que l'humanité recherchait depuis toujours : la domination technique de la nature. Ce qui, avant même tout examen du mythe, tendait à suggérer que les énoncés mythologiques et les pratiques magiques incarneraient *au mieux* une forme de rationalité inférieure, à supposer déjà qu'elles ne relèvent pas simplement d'un délire irrationnel. Mais l'hétérogénéité des formes historiques

de la raison incite déjà à s'interroger sur le fonctionnement et la finalité propres du mythe antique. Ainsi que l'écrivait un autre théoricien du mythe dans une formule devenue célèbre : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien »¹. S'il veut maintenir ses principes historiographiques, il incombe à Blumenberg d'en apporter la confirmation sur pièces, après avoir déjà mis en lumière la logique historique propre du christianisme médiéval et de la technique moderne.

Ajoutons que les deux formes de pensée déjà abordées dans la *Légitimité* profiteraient chacune à sa manière d'une confrontation avec le mythe. Que faisait-on avant la technique pour humaniser le monde ? En présentant l'auto-affirmation comme une variante historique d'un impératif anthropologique universel, Blumenberg annonçait déjà l'existence, par contraste, d'une « conservation du sujet par l'imagination » (AM, 16). D'autre part, par l'intermédiaire d'une comparaison avec le polythéisme antique, on peut espérer approfondir la nature même du monothéisme chrétien : y a-t-il des raisons plus essentielles à ce qu'il faut bien appeler son autodestruction par la logique d'aggravation propre au volontarisme postgnostique ? Si le mythe obéit à des lois tout à fait différentes, comment ces deux formes hétérogènes remplissent-elles chacune l'exigence de dépotentialiser l'absolutisme de la réalité ? Le mythe ne se trouve pas à l'autre extrémité d'un progrès historique : il se tient plutôt à l'écart d'un développement d'ensemble dont l'échec a entraîné l'arrivée des Temps modernes. Cela peut justement encourager à le redécouvrir.

À vrai dire, avant même que soit proposée la notion décisive d'un « travail sur le mythe » – cette dernière formule attendra l'étude éponyme de 1979, mais l'idée s'en trouve déjà clairement articulée dans la *Raison du mythe*² –, la *Légitimité* interrogeait déjà un témoin

¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1974, p. 265.

² Publié en 1971, ce texte, qui renferme toutes les idées essentielles de Blumenberg sur le mythe, avait d'abord été présenté lors d'un colloque du groupe « Poetik und Hermeneutik » en 1968, auquel Blumenberg semble avoir

capital en la personne d'Épicure. Le titre du chapitre consacré à sa physique et à sa « théologie » indique déjà l'idéal spécifique visé par le mythe, puisqu'on y parle de « l'indifférence des dieux d'Épicure » (LN-A, 237sq. ; LN-B, 303sq. : comme tous les titres de chapitre, il a été ajouté en B ; cf. aussi LN-A, 126sq. ; LN-B, 186sq.). Au rebours de l'anthropotropisme du salut promis à l'homme dans le christianisme, le bannissement des divinités épiciuriennes dans les intermondes représente l'ultime étape dans le travail de dépotentialisation mythique de l'absolutisme de la réalité. Le mythe fait pièce à l'absolutisme en se l'incorporant, en le représentant sous forme de figures effroyables qu'on va ensuite conjurer symboliquement. C'est là un autre intérêt du mythe, et qui explique pourquoi l'anthropologie de la compensation de Blumenberg apparaît au premier plan dans *Arbeit am Mythos* : le fonctionnement même du mythe permet de thématiser l'absolutisme de la réalité, puisqu'il l'évoque afin de le neutraliser. Le mythe a l'absolutisme pour objet. Dans la *Légitimité*, Blumenberg présentait la matérialisation de la nature comme « la solution que l'époque trouva au problème de la qualité du monde (*Weltqualität*) qui lui avait été laissé en héritage » (LN-A, 124 ; LN-B, 184 ; tr. 181). La décosmisation, amorcée dans l'Antiquité tardive et précipitée par le christianisme malgré lui, a abouti à dévoiler l'étrangeté du monde pour l'homme ; l'anthropologie philosophique, en déconstruisant de fausses évidences, aboutissait à ce résultat : il ne va pas de soi que l'homme puisse vivre. On pourrait soutenir qu'*Arbeit am Mythos* développe une phénoménologie mythologique des terreurs archaïques, permettant ainsi de soulever à nouveau le problème de la *Weltqualität* :

On saisit à un point trop tardif la « politique » suivie par l'homme dans sa fréquentation d'une réalité qui se soustrait à sa prise, si l'on suit le point de vue de

fourni sa problématique ainsi que son vocabulaire : Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, Wilhelm Fink, 1971. Comme les contributions de plusieurs auteurs prennent position par rapport aux idées de Blumenberg – sans compter les textes dont on signale qu'ils ont été rédigés après-coup –, il n'est pas interdit de supposer qu'une version de l'étude de Blumenberg circulait déjà avant cela. À une année ou deux près, la théorie blumenbergienne du mythe serait ainsi contemporaine de la publication de la *Légitimité des Temps modernes*. Il faut souligner en revanche qu'elle recevra sa forme définitive – tant du point de vue de son vocabulaire que de ses modélisations, nous y reviendrons – dans *Arbeit am Mythos*.

l'histoire des religions sur « le sacré » (« *das Heilige* »), sans y percevoir la forme déjà institutionnalisée d'une réduction de l'absolutisme de la réalité, de cette pure hostilité et non-serviabilité face à la vie humaine, face à ce « dilettante de la vie », ainsi que Scheler a nommé l'homme. Cela n'a rien d'un hasard si le mythe grec a cherché à porter la qualité du monde, dans son étrangeté (*die Weltqualität der Befremdlichkeit*), dans des concentrés figurés (*gestaltete Konzentrate*), à lui donner une traduction visuelle, en abordant à peine la dimension haptique. Parmi les Gorgones, qui proviennent, avant même Poséidon, de la mer rétive à toute figure et de ses divinités monstrueuses, et habitent les vagues contours du monde par-delà l'*oceanos*, c'est avant tout autour de la Méduse, avec son regard qui tue par la pétrification, que s'est condensé, de manière presque proverbiale, le caractère de ce qui est inabordable et insupportable (AM, 21).

Grâce au mythe, la « coloration générale d'une hostilité indéterminée qui adhère originairement au monde » (*ibid.*, 20) reçoit des formes déterminées, voire un mode d'emploi : on peut la nommer, l'implorer, la repousser, la bannir. La représentation mythologique peut l'éloigner de nous en la situant dans des temps reculés ou dans des espaces hors d'atteinte ; la poétisation des images mythiques peut en diminuer l'effroi. C'est le point de vue anthropologique propre aux Temps modernes qui permet de dégager cette logique d'autodépotentialisation de l'effroyable mythique – tout comme il a aidé à reconstruire la logique historique ayant présidé à l'avènement de l'auto-affirmation. Et nous verrons que le mythe constitue pour Blumenberg un phénomène qui traverse l'histoire : puisque l'absolutisme de la réalité ne disparaît jamais, le besoin de sa neutralisation symbolique persiste encore.

Ajoutons enfin un dernier signe qui pouvait annoncer l'intérêt de Blumenberg pour le mythe : la fréquence tout à fait remarquable, dans la *Légitimité*, du terme « mythique » pour désigner, au sens métaphorique, des représentations de l'histoire. Pour ne citer que quelques exemples : Descartes formule « le mythe du commencement radical de la raison » (LN, 210 ; tr. 207) ; nous avons connu une « image mythifiée (*mythisierten*) de l'émergence de la science moderne de la nature » (LN, 426 ; tr. 420) ; des auteurs ont décrit les gestes de Galilée dans une « scène mythifiée » (LN, 450 ; tr. modifiée, 443 ; voir aussi GKW, 368 et *passim*). Cet

emploi du terme, qui semble plutôt suggérer une mystification abusive, paraît contredire la défense de la rationalité du mythe dans *Arbeit am Mythos*. Mais dans ces exemples, se fait déjà jour un besoin d'amplification du réel historique, de prégnance significative dans la texture de l'histoire, que le chapitre consacré au concept d'époque dans la deuxième édition allait commencer à théoriser, en parlant de cette « prégnance mythique (*mythischen Prägnanz*) qui paraît, au moins occasionnellement, satisfaire le besoin de sens face à l'histoire » (LN, 536 ; tr. modifiée, 524). Dans la *Légitimité*, Blumenberg avait ainsi déjà repéré ce phénomène de « significativité (*Bedeutsamkeit*) » mythique dont nous reparlerons plus loin.

DEUXIÈME PARTIE :**DU MODÈLE DE LA DÉMYTHOLOGISATION AU « TRAVAIL SUR LE MYTHE »**

La deuxième partie de notre travail est placée sous le signe d'un passage du modèle de la « démythologisation » à la notion blumenbergienne d'un « travail sur le mythe ». Pour Blumenberg, les conceptions largement antithétiques des Lumières et du romantisme reprennent pourtant un identique schéma, qui voit les conquêtes de la raison philosophique et scientifique comme résultant d'un arrachement à une conscience encore engluée dans les symboles du mythe. La rationalisation de la vie humaine passe-t-elle par la déconstruction critique des idées mythiques ? La disparition du mythe apparaîtra alors soit comme un fait accompli, soit comme un projet encore inachevé. À l'inverse, le même schéma historique peut nourrir la nostalgie d'un retour à l'innocence, à la spontanéité et à la vérité de la poésie des origines. Dans ces conditions, le mythe se présente au mieux comme une puissance latente susceptible de faire un jour irruption dans notre monde désenchanté.

Blumenberg propose une autre conception de la fonction et du fonctionnement du mythe, ainsi que de sa présence parmi nous. Il faut d'abord apercevoir que les deux grandes formes de pensée de notre tradition : le « dogme » monothéiste, pour reprendre la terminologie de Blumenberg, et la rationalité philosophique et scientifique, nous ont barré l'accès au mythe, par un phénomène qui nous est désormais familier d'homogénéisation rétrospective. La science et la métaphysique y ont vu une théorie avant la lettre : d'où la nécessité d'un déchiffrement allégorique de ses contenus imagés. La théologie chrétienne a été amenée à y voir un concurrent diabolique taillée à sa mesure, une doctrine systématique de croyances qu'il fallait supplanter. Or « le mythe ne tend pas vers l'absolu, mais plutôt dans la direction opposée aux catégories qui déterminent la religion et la métaphysique » (RM, 23). Il n'exerce pas une fonction théorique ou sotériologique, mais plutôt *apotropaïque* : c'est au mythe de recouvrir le monde d'un visage familier, de lui conférer ce que Blumenberg appelle sa « valeur appellative (*Appellationsfähigkeit*) » (AM, 22). D'autre part, la méthode de

dépotentialisation qui le caractérise n'implique pas de fournir des énoncés théoriques ou dogmatiques sur la réalité du monde ou des divinités : l'adhésion à mes représentations n'est pas ici le critère décisif, et encore moins l'esprit de sérieux. Car loin de représenter une forme déficiente de rationalité, la frivolité des constructions mythiques, leur prolifération extravagante, constitue une stratégie d'ensemble efficace pour permettre à une existence humaine fragile de s'émanciper des contraintes pesantes de sa condition.

On peut ranger les manifestations du mythe selon une progression idéale représentée par deux pôles opposés : la *terreur* et la *poésie*. Pour Blumenberg, le mythe a fondamentalement raison ; il ne résulte pas d'une tromperie orchestrée par une caste de prêtres, comme ont pu le supposer les Lumières, mais reflète très fidèlement l'hostilité foncière de la nature à l'égard de l'homme. Surmonter cela n'est pas l'affaire d'un jour : on ne peut pas nier l'absolutisme de la réalité par un simple décret. Les figures effroyables et grotesques du mythe, son observation parfois compulsive de rites inhumains représentent à tout le moins une première prise sur cette donnée fondamentale. Il faut mimer l'absolutisme avant de pouvoir graduellement s'en émanciper. Le premier basculement, ce que Blumenberg nomme le « travail du mythe (*Arbeit des Mythos*) », suppose de faire passer l'irreprésentable dans la sphère de la représentation, pour ensuite le neutraliser grâce à un « travail sur le mythe (*Arbeit am Mythos*) ». Tout au long de ce parcours idéal, on observe une logique identique : ainsi, l'esthétisation du mythe ne représente pas une perte d'authenticité, mais constitue plutôt un point d'aboutissement. Ce qui contribue également à fausser notre perspective, c'est de considérer d'emblée le mythe comme un phénomène appartenant à un passé révolu : présumé qui nous rend aveugles à sa présence parmi nous et à sa téléologie interne. L'achèvement du mythe ne signifie pas son autosuppression : comme déjà chez Épicure, il vise à engendrer des représentations qui n'engagent à rien et ne pèsent pas sur la vie humaine. Pour Blumenberg, le mythe continue d'entretenir le tissu culturel invisible qui recouvre

l'absolutisme de départ : si l'on est désormais dispensé de ce pénible travail de dépotentialisation, c'est parce qu'on peut s'appuyer sur les conquêtes passées du mythe existant en soubassement. Même si Blumenberg ne l'invoque pas à ce propos, on songe ici à la dynamique gehlénienne de l'affranchissement. Et on retrouve d'ailleurs le terme au passage : par rapport au mythe et « au sérieux absolu qui se trouvait derrière lui et qu'il avait surmonté », on peut ainsi soutenir que « le rapport de la mythologie à l'élévation et à la plénitude de l'existence humaine paraît [...] consister précisément en ceci qu'elle est un affranchissement (*Entlastung*) à l'égard de ce sérieux, qu'elle représente la liberté de l'imagination face aux histoires portant sur ce qui était autrefois démesurément puissant » (RM, 23).

On a souvent vu en Blumenberg l'initiateur d'un renouveau de la philosophie du mythe en Allemagne. Sans forcément lui imprimer une orientation définitive, Blumenberg aurait donné une impulsion décisive à un domaine de recherches accueilli jusque-là avec méfiance outre-Rhin, et associé, pour ses résultats les plus marquants, au structuralisme français¹. On conçoit aisément que la spécificité de sa théorie du mythe par rapport aux autres tentatives contemporaines répond à la fonction de ce thème dans l'économie de sa pensée. Nous n'hésitons pas à l'affirmer, *Arbeit am Mythos* constitue, au même titre que la *Légitimité*, une œuvre majeure de la fin du XX^e siècle. Mais sa difficulté propre – et qui aide à expliquer pourquoi ses thèses principales, pourtant assez faciles à résumer, restent méconnues – tient sans doute à ceci : Blumenberg a renoncé ici à une présentation plus explicitement

¹ Parmi les publications les plus marquantes des trente dernières années, on peut citer : *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik, IV)*, Manfred FUHRMANN (dir.), Munich, Wilhelm Fink, 1971 ; Leszek KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Munich, R. Piper & Co., 1973 (traduit du polonais, mais largement commenté dans l'espace germanophone) ; Odo MARQUARD, « Lob des Polytheismus », dans *Philosophie und Mythos*, Hans Posner (dir.), Berlin/New York, de Gruyter, 1979 ; Manfred FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982 ; *Mythos und Moderne*, Karl Heinz BOHRER (dir.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983 ; Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck, 1985 ; Christoph JAMME, « Gott an hat ein Gewand ». *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991 ; Emil ANGEHRN, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996.

argumentative (fût-ce de manière allusive et polémique comme dans la *Légitimité*) en faveur d'une approche plus étroitement « phénoménologique ». L'ouvrage présente une construction savante et maîtrisée, mais qu'on ne saisit pas du premier coup. Blumenberg se ménage constamment de nouvelles ouvertures, introduit peu à peu des motifs conceptuels qui ne recevront leur plein développement que plus tard. Mais la sinuosité voulue du parcours correspond à un effort impressionnant de synthèse : à partir d'un fonds empirique très riche, le souci principal de Blumenberg est de mettre à l'épreuve la force d'intégration de ses options théoriques. Et la richesse d'une « mythologie philosophique » ne vient-elle pas justement de sa capacité de faire des rapprochements inédits, de comparer des phénomènes éloignés dans le temps et dans l'espace, semblant même de prime abord appartenir à des sphères différentes – sans non plus les aplatir ? Les exemples de Blumenberg sont rarement typiques : ils se tiennent souvent à l'intersection de plusieurs phénomènes qu'ils permettent d'illustrer de manière fort individuelle. La portée de ces exemples, d'une diversité étourdissante en l'espace de quelques pages, n'est pas toujours facile à saisir. Cela nous impose une façon de procéder complémentaire : dans l'impossibilité de résumer ou de restituer le réseau phénoménologique inextricable de l'ouvrage, nous tenterons ici avant tout, et au prix d'une certaine abstraction, de dégager les idées-forces de la théorie blumenbergienne du mythe.

Blumenberg procède ainsi à un élargissement de la notion de mythe, mais qui part de son sens premier – les *Göttergeschichten* de la Grèce, les récits du polythéisme antique – afin de repérer des phénomènes analogues¹. Le mythe grec est la manifestation privilégiée, mais non pas unique, d'une modalité culturelle spécifique. Toutefois, avant de suivre cette enquête

¹ La rigueur exige en effet de tenir compte de ce que Luc BRISSON appelle l'« hellénocentrisme » de la notion : « lorsqu'en français, par exemple, on utilise le prédicat " mythe " pour l'attribuer à un sujet autre que celui qui aurait pu être le sien en Grèce ancienne, on établit une comparaison entre deux faits de culture relevant de deux civilisations différentes, dont l'une est toujours celle de la Grèce ancienne. Ainsi, dire " x est un mythe " revient à dire " x est un mythe (tout comme z en Grèce ancienne) » (*Introduction à la philosophie du mythe, I. Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996, p. 27). Nous verrons toutefois qu'une compréhension adéquate du mythe grec conduira Blumenberg à négliger les candidats les plus souvent cités à titre de « mythes » modernes : les romans ou les idéologies politiques. La présence du mythique se déploie autrement à l'époque contemporaine.

sur le mythe, nous commencerons, dans le chapitre suivant, par déblayer le terrain : il s'agira d'explicitier la conception traditionnelle du mythe ; car le risque est grand sinon de projeter sur l'œuvre de Blumenberg les oppositions classiques du schéma de la démythologisation – d'y voir donc l'apologie de l'image et du récit face au concept, de la communauté sur l'individu, de l'extase dionysiaque sur la rationalité théorique. Il n'en est pourtant rien. Au passage *vom Mythos zum Logos*, il faudra opposer l'*autodépotentialisation* du mythe, qui échappe à la terreur archaïque des origines en se poétisant petit à petit. Pour Blumenberg, nous l'avons déjà dit, c'est la tradition chrétienne qui nous a longtemps caché le fonctionnement propre au mythe : dans un deuxième temps, on comparera donc les logiques hétérogènes du « dogme » monothéiste et du polythéisme antique. Dans l'interprétation d'*Arbeit am Mythos*, c'est l'histoire de Prométhée qui offre la meilleure illustration de cette *division des pouvoirs* que le mythe s'efforce d'instituer. Mais d'où vient le pouvoir des sources grecques de nous affecter encore ? La richesse de la tradition mythologique ne tient pas à l'existence d'archétypes éternels, mais à une dynamique d'enrichissement perpétuel : c'est ce que Blumenberg appelle l'*épigénèse* du mythe. Toutefois, comme on pouvait s'y attendre, la survie des mythologèmes traditionnels à travers l'histoire n'échappe pas à la *discontinuité* des époques : nous examinerons donc les différentes formes de la réception du mythe ; et au rebours d'une conception substantialiste de l'histoire, nous verrons en quoi la polysémie du mythe se prête justement à son *réinvestissement*. Contrairement aux suppositions des Lumières, une conscience éclairée n'a pas à se défaire des images dont elle a hérité sans les avoir elle-même constituées : il y a une certaine *rationalité de la tradition* qui ne fait qu'un avec l'optimisation des schèmes mythologiques. Ce sera l'occasion d'une nouvelle théorie des institutions pour remplacer celle de Gehlen. Mais que dire de la faculté du mythe de produire du sens ? C'est la *significativité* des mythologèmes qui nous conduit à les réévoquer : cette propriété répond très exactement aux besoins engendrés par l'absolutisme et permet de comprendre nos façons

d'user de la mythologie. Le potentiel sémantique du mythe explique en même temps la possibilité de *mythes philosophiques* et de *remythisations idéologiques*. Et à l'encontre du détournement abusif du mythe, il convient d'observer comment il peut se plier de lui-même aux *exigences de la modernité* et se recommander tout particulièrement dans notre situation actuelle. Nous ferons valoir que le mythe ne sert pas, chez Blumenberg, à réenchanter les Temps modernes, mais au contraire à poursuivre la *diététique du sens* qui s'impose à une époque postmétaphysique et post-théologique.

1. VOM MYTHOS ZUM LOGOS... UND ZURÜCK ? LE CONTRE-MODÈLE DU TRAVAIL SUR LE MYTHE

Sans vouloir faire par là allusion à Bultmann, qui l'a popularisée, nous avons choisi l'expression de « démythologisation » afin de rendre la formule, associée à Nestle, d'un passage *vom Mythos zum Logos* – que Blumenberg n'a de cesse de récuser. De manière certes assez schématique, mais en respectant la logique même de cette conception, on peut identifier deux façons d'évaluer ce passage : aux partisans d'une déconstruction critique du mythe s'opposent les partisans « romantiques » d'une remythologisation des Temps modernes. En lisant *Arbeit am Mythos*, on peut se demander parfois si cette opposition implicite ne manque pas de nuances : Blumenberg ne se prépare-t-il pas des succès trop faciles en s'en prenant à des schémas un peu naïfs identifiés aux Lumières ? Il en allait de même dans la *Légitimité*, où Blumenberg a pourtant établi qu'il ne suffisait pas, face aux réactions antimodernes, d'admettre des réaménagements partiels : quelques concessions faites à l'historicisme, une certaine dose de romantisme, n'aident pas forcément à consolider un édifice théorique fragilisé. Le propos de Blumenberg dans sa philosophie du mythe est de reprendre les choses à la base. Mais en essayant de formuler l'idée d'un *travail sur le mythe*, on se rend vite compte du bagage intellectuel que l'on porte avec soi, présuppositions sur le mythe qu'il importe de rendre explicites car elles pourraient constituer un obstacle à la lecture de Blumenberg. Elles jouissent de l'anonymité des lieux communs philosophiques. On ne citera pas les auteurs classiques qui les ont inspirés : le lecteur s'y reconnaîtra. Cet ensemble de représentations témoigne en tout cas d'une grande fascination pour le mythe, qui s'est étendue sur plusieurs générations intellectuelles. Son allure parfois fantasmatique s'explique facilement : encore aujourd'hui, le mythe incarne l'*autre* de la raison, et avant tout de la raison *moderne*. Si notre époque représente la pointe avancée d'un mouvement pluriséculaire de démythologisation, l'altérité ne saurait être plus grande. Et ce n'est d'ailleurs pas seulement la vieille méfiance des Lumières qui peut inspirer, aujourd'hui, le rejet du mythe.

Elle s'est d'abord trouvée paradoxalement renforcée par la conviction nostalgique, depuis le XIX^e siècle, que le mythe représente tout ce que la marche triomphale de la modernité a évacué. À cela s'ajoute, on s'en doute, le désastre des mythologies politiques du XX^e siècle.

On peut supposer que l'antithèse opposant mythologie et modernité a été favorisée par une évolution significative au terme de laquelle le terme de mythe en est venu à ne plus simplement désigner les fabulations aberrantes de l'Antiquité, qui n'avaient plus leur place au sein de la nouvelle époque, mais à s'identifier à une vision du monde révolue, à une époque autre dont l'incompatibilité de principe avec les Temps modernes ne faisait pas de doute. On le sait, la différenciation sémantique de *logos* et de *muthos*, contrastant deux formes de discours d'inégale rationalité, remonte à l'époque de Platon. Mais pour Paul Veyne, la particularité des théories modernes du mythe consiste à s'interroger sur la fonction fabulatrice¹ : alors que les Anciens partaient du postulat qu'il existait un fond de vérité dans les mythes, l'important étant de le dégager, des théoriciens comme Fontenelle y verront plutôt des fictions pures. D'où vient alors qu'on ait jamais pu raconter de telles énormités ? La tentation est grande d'expliquer ces récits incompréhensibles par une différente façon de penser et de percevoir, à l'intérieur de laquelle les événements mythiques peuvent passer pour vrais². Il n'est pas à exclure que l'influence de l'ethnologie ait conforté cette supposition d'une vision mythique du monde, et il faut reconnaître que l'invocation philosophique de l'altérité du mythe rappelle plus souvent l'interprétation durkheimienne du totémisme par exemple que les récits merveilleux des Anciens. On peut estimer pourtant que l'application

¹ Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983. p. 69sqq.

² Wolfhart PANNENBERG, « Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 473-525, fait remonter l'idée d'une vision mythique du monde au philologue Heyne (p. 487sqq.).

du concept de mythe aux civilisations extra-européennes pour désigner une forme spécifique et supposément universelle de récit ou de discours soulève d'importantes objections¹.

« Fait social total » d'une société indifférenciée ou, de manière plus classique, « religion de l'art » d'une communauté rassemblée autour de la présentation de sa substance intime, le mythe représente une vision du monde cohérente et symétriquement opposée à l'époque moderne. C'est comme si la raison humaine, en accédant à sa maturité, avait achevé de changer d'antipode. Il suffit presque d'indiquer une caractéristique attribuée au mythe : on obtiendra alors, par inversion, un trait pouvant contribuer à un portrait de la raison moderne. Le modèle de la démythologisation fait fond sur une série d'oppositions structurant l'identité moderne, contemplée en tout cas au miroir du mythe. La rationalité insuffisante de la pensée mythique s'atteste de multiples manières : au concept et à la dérivation rigoureuse, à la légalité abstraite, elle préfère l'image et le récit, plus aptes à agir sur les sens et l'imagination, dont elle est issue ; pleine de contradictions, elle ne s'efforce pas de se donner une allure systématique, puisqu'elle vit au sein d'un monde lui-même fluide, caractérisé par la fusion des êtres. Elle s'accommode sans peine de la fragmentation des cultes locaux, de collections hétéroclites d'esprits individuels. Si elle se montre rétive à l'argumentation et à la vérification de ses énoncés, c'est avant tout parce qu'elle est tournée vers le passé, en tant que pensée des origines. Dans l'ontologie mythique, comme le voulait Eliade, le présent est frappé d'irréalité : il se légitime en tant que répétition d'un archétype supérieur. Déterminisme intemporel qui exclut la possibilité d'innovations culturelles et fait échec à l'autodétermination de l'individu. Le monde du mythe vit sous l'hétéronomie du sacré. Avant de pouvoir émerger grâce à la maîtrise de soi, l'individu fusionne avec la communauté des êtres ou se dissout dans une projection extatique. Loin des calculs pratiques de la science moderne confrontée à une nature matérialisée, il tente d'influencer le monde par la suggestion.

¹ Cf. Pierre SMITH, « Positions du mythe », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 61-81.

Au sein d'un univers enchanté, où résonnent des correspondances secrètes qui tissent des liens entre les esprits, l'homme du mythe s'adonne à un dialogue avec la nature, ensorcelé par ses interlocuteurs sur lesquels il ne saurait porter la main. Il éprouve la réalité immédiate de ses liens insécables avec ses ancêtres. Les fils qui le relient au tout de l'être l'emprisonnent. On ne saurait imaginer de contraste plus important avec le sujet moderne. Ajoutons que l'absence de mesure des figures grotesques du mythe heurte la sensibilité tant esthétique que morale d'une conscience plus raffinée : que l'on pense seulement à la condamnation par Xénophane de l'immoralité des dieux chez Homère et Hésiode, ou à la description par Fontenelle des dieux primitifs, « cruels, bizarres, injustes, ignorants ».

Suivant ce modèle de la démythologisation, c'est une rationalisation multiforme qui nous aurait fait émerger de cet univers : le *logos* grec, bien sûr, mais également les avancées conceptuelles et éthiques du monothéisme (on peut citer à cet égard la thèse wébérienne de la rationalisation de la religion et l'idée d'une « dialectique de la conscience mythique » chez Cassirer), et de manière décisive, la raison autonome des Lumières dont participe la science moderne. Au terme de ce processus, le magma mythique disparaît au profit d'une société différenciée : ce qui était mythe devient philosophie, science, art, religion, politique. Même si l'on peut toujours craindre des rechutes ou dénoncer des îlots d'irrationalité, le pari de la démythologisation semble avoir été remporté : après l'action dissolvante de la raison critique, le mythe ne survit plus que sous forme de contenus déréalisés. Il a été dépouillé de sa splendeur : c'est la thèse de la déchéance poétique du mythe, qui aurait perdu son emprise sur le monde. Ainsi que l'écrivait Roger Caillois : « Le mythe [...] appartient par définition au *collectif*, justifie, soutient et inspire l'existence et l'action d'une communauté, d'un peuple, d'un corps de métier ou d'une société secrète [...] On peut aller plus loin dans cette opposition et affirmer que c'est précisément quand le mythe perd sa puissance morale de contrainte, qu'il devient littérature et objet de jouissance esthétique. C'est l'instant où Ovide

écrit *Les métamorphoses* »¹. Plus près de nous, Manfred Frank a posé au point de départ de ses leçons sur la « nouvelle mythologie » le principe suivant : « Le rôle ou l'un des rôles du mythe, lorsqu'il n'est pas transmis comme simple ornement culturel (*toter Bildungszierat*), s'exerce dans le domaine normatif et a trait à la justification de modes de vie au sein d'institutions sociales »². On comprend aussi que toutes les nostalgies autour du mythe se tourneront justement vers cette puissance perdue : ce qui manque à la modernité, c'est précisément ce dont le mythe a été dépossédé en devenant poésie. Il a perdu sa capacité de servir de système d'explication globale du monde et de fournir aux individus des motifs puissants d'action ; et son esthétisation a précisément eu pour résultat d'ôter du monde la présence vivifiante de réalités poétiques :

*Schöne Welt, wo bist du? - Kehre wieder,
Holdes Blüthenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine fabelhafte Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,
Ach, von jenem lebenwarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück*³.

Là même où l'on postulera l'existence de « mythes contemporains », on partira précisément de cette caractérisation traditionnelle du mythe : d'où la tentative de voir dans les idéologies politiques ou dans la fiction littéraire des équivalents de ce qu'étaient les réalités mythiques pour les Grecs. On cherche ce qui présente, pour la conscience moderne, une effectivité comparable : ainsi, la perspective terminale d'une révolution prolétarienne ou le modèle

¹ Roger CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 154. On peut comparer, par anticipation, cette déclaration de Blumenberg sur l'évolution du mythe grec : « Seule une fausse révérence humaniste peut nous empêcher de voir que la distance entre le huitième chant de l'*Illiade* et les parodies des dieux chez Lucien est davantage temporelle que substantielle » (RM, 18).

² Manfred FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 11 ; trad. par Florence Vatan et Veronika von Schenck, *Le Dieu à venir*, Leçons I et II, Arles, Actes Sud, p. 13.

³ SCHILLER, « Die Götter Griechenlands ».

romanesque d'un Robinson Crusoé offriraient deux exemples typiques, et certes dissemblables, de la nourriture mythique des Modernes¹ – encore qu'ici se pose toujours la question de la compatibilité de ces représentations avec la rationalité de l'époque.

Si Blumenberg procède effectivement à une réhabilitation du mythe, ce n'est pas, loin s'en faut, afin d'inverser la tendance postulée par la théorie de la démythologisation. Ce qu'il conteste, c'est, plus fondamentalement, l'idée d'une irrationalité (ou d'une rationalité simplement provisoire) du mythe, ainsi que la thèse complémentaire d'une rationalisation s'effectuant *au moyen* de la destruction du mythe. Mais si le mythe n'est ni une superstition à dépasser, ni une tentative encore imparfaite de théoriser le monde, il n'incarne pas davantage une sagesse des origines. *Arbeit am Mythos* propose une tout autre conception de la fonction du mythe, et qui amène à poser autrement la question de la présence du mythe à l'époque contemporaine et de sa compatibilité avec la raison moderne. On entrevoit déjà la révision en profondeur à laquelle il faudra soumettre notre conception de la place du mythe dans l'histoire occidentale, dès lors que ses rapports à la théologie et à la science ne se laissent plus concevoir suivant le schéma de la démythologisation. L'actualité du mythe est à chercher ailleurs qu'on ne le croit d'ordinaire : notamment, presque contre toute attente, dans la survivance des figures tirées de la mythologie gréco-romaine, ainsi que dans des phénomènes de « significativité » mythoïde. On a déjà indiqué les raisons historiques externes qui ont contribué à fausser notre conception du mythe. Mais il incombera également à Blumenberg

¹ Pour LÉVI-STRAUSS, on le sait, c'est plutôt la musique qui aurait pris pendant un temps – de Frescobaldi et Bach jusqu'à la révolution sérielle – la relève du mythe en Occident. Plus précisément, « la musique assume les structures de la pensée mythique au moment où le récit littéraire, de mythique devenue romanesque, les évacue » (*L'homme nu*, Mythologiques, 4, Paris, Plon, 1971, p. 583sq.). Contre ceux qui reprochent à l'analyse structurale de réduire le mythe à un jeu formaliste vide de sens, on peut ainsi invoquer l'exemple d'un « langage » similaire, dont les significations intraduisibles ne renvoient à rien d'extérieur, mais font écho aux structures mentales de leurs auditeurs. Les analogies entre mythe et musique sont tellement instructives pour Lévi-Strauss qu'il place sa tétralogie mythographique sous l'égide de Wagner, « le père irrécusable de l'analyse structurale des mythes » (*Le cru et le cuit*, Mythologiques, I, Paris, Plon, 1964, p. 22sq.). Cf. également ses remarques sur le « mythe » de la Révolution française : « La structure des mythes », *op. cit.*, p. 239sq. et *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 303sq. – Signalons par ailleurs l'intérêt de Blumenberg pour le roman : « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans » (1964), *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 47-73.

d'expliquer pourquoi le mythe a pu lui-même induire en erreur quant à sa véritable signification. D'où vient l'illusion que dans la mythe, c'est le plus ancien, le plus originaire qui nous parle ; que le mythe refoulé appelle lui-même à son retour ; qu'en lui, c'est la réalité la plus profonde qui se donne ? Rien de tout cela n'est arbitraire, même si c'est faux.

Le point de départ de la mythologie philosophique de Blumenberg a donné lieu à de nombreux malentendus. De prime abord, il peut sembler nécessiter lui-même des explications plutôt qu'il n'aide à éclairer le mythe. On mesure l'étonnement du lecteur confronté à l'entrée en matière d'*Arbeit am Mythos* : car non seulement cet ouvrage consacré aux possibles contemporains eu égard au mythe comporte de longs développements sur le polythéisme grec et le dogmatisme médiéval, mais il prend son envol grâce à des spéculations anthropologiques dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles laissent croire à un usage sauvage et incontrôlé des données de la paléontologie et de l'ethnologie. Devant ce retour fatal de l'archaïque, on peut concevoir que certains lecteurs de la *Légitimité* aient perçu ici une manière de palinodie. L'apparent romantisme de Blumenberg ne l'amène pas simplement à rêver aux enchantements de l'Antiquité, mais encore à se plonger avec délices dans une remémoration circonstanciée des frayeurs de l'homme archaïque. Pourtant, nous avons déjà vu que la *Légitimité* s'appuyait sur l'hypothèse d'un « état de nature » de l'homme confronté à l'« absolutisme de la réalité », même si les termes pour désigner cela restaient à trouver¹. Mais que dire du statut et de la fonction de cette hypothèse dans le cas du mythe ?

Elle peut déjà se réclamer des appuis théoriques d'une anthropologie de la compensation, mais elle s'inspire avant tout, dans ce cas précis, de ce que l'élaboration des formes mythiques, dans sa longue histoire, tend à nous suggérer : considérer le mythe non comme puissance des origines, mais comme un effort pluriséculaire pour s'arracher au

¹ En 1971, Blumenberg était encore à la recherche de l'expression idoine, comme en témoigne cette paraphrase dans la *Raison du mythe*, où il est demandé de concevoir « le mythe comme distance vis-à-vis de ce qu'il a déjà laissé derrière lui – ce que l'on peut appeler effroi, dépendance absolue, rigueur du rituel et de la prescription sociale ou comme l'on voudra » (RM, 49sq.).

terminus a quo de l'humanité ; c'est ainsi que l'histoire du mythe, si l'on en suit le fil à rebours, en passant des noms et des images mythiques aux menaces informes des origines, nous aide à thématiser le point de départ de toute anthropologie philosophique digne de ce nom : il ne va pas de soi que l'homme puisse habiter le monde. En tant qu'hypothèse historique sur la naissance du mythe, l'idée d'un *status naturalis* reste absolument invérifiable, Blumenberg est le premier à le reconnaître : d'autant plus que, comme nous le verrons, les premiers témoignages que nous possédons, en Occident, sont en réalité des manifestations extrêmement tardives, mesurées à l'aune de l'histoire de l'humanité. Partout, nous ne constatons que des phénomènes de réception – c'est le fameux « travail sur le mythe » –, seules traces qui autorisent à postuler un « travail du mythe » initial qui aurait tout d'abord permis de sortir de l'angoisse informulée de l'état de nature (cf. déjà RM, 28). Mais il faut bien comprendre que cette hypothèse n'est pas un pis-aller : sa fonction n'est pas spéculative. De manière à première vue paradoxale, Blumenberg la contraste avec toute forme de « théorie de l'origine (*Ursprungstheorie*) » (AM, 186), comme en concevraient les Lumières : elles supposent que le mythe se situe exclusivement dans le passé de l'humanité, ce qui conduit à s'intéresser au problème de ses origines. La méthode de Blumenberg est exactement à l'opposé : il porte son attention sur la présence contemporaine du mythe, ce qui l'amène à soulever la question de sa fonction anthropologique. L'hypothèse sur le *status naturalis* de l'homme n'a ainsi d'autre finalité que de nous rendre intelligible le présent. Connaître les origines n'a ici aucune importance. En revanche, l'hypothèse historique sur laquelle on se fonde a des conséquences profondes : pour Blumenberg, c'est là que se trouve l'erreur fatale des Lumières, incapables d'expliquer ni la ténacité des images mythiques, ni les tentatives de remythisation, et cela pour être parties du primitivisme du phénomène.

Indépendamment des suppositions sur les temps lointains, une mythologie philosophique doit ainsi être évaluée à ceci : peut-elle rendre concevable l'effectivité (*Wirksamkeit*) et la puissance d'action (*Wirkungsmächtigkeit*) des éléments mythiques

– qu'ils soient archaïques ou éventuellement en cours de formation. La faiblesse des mythologies traditionnelles [...] me paraît tenir à ce qu'elles introduisent une solution de continuité entre l'histoire documentable des mythologèmes et leur originarité qui se trouve avant toute histoire, la raison de cela étant que, pour des raisons qui relèvent d'une philosophie de l'histoire, elles ont assigné le mythe à une « époque », et cela de manière tellement définitive que tout ce qui vient après ne peut être qu'une spécialité de l'histoire de la littérature et de l'art [...] (AM, 76 ; cf. RM, 12).

Ainsi, loin de spéculer sur les origines du mythe, Blumenberg cherche avant tout à expliquer « en quoi consiste en général la disposition aux modes de représentation mythiques ». L'idée d'un « état de nature » doit servir de fil conducteur pour comprendre l'effectivité passée et présente du mythe¹. Curieuse inversion d'ailleurs : alors que la *Légitimité* voyait dans la technique un phénomène *historique* que l'on ne pouvait faire dériver de la nature de l'*homo faber*, Blumenberg sera conduit à voir dans le mythe une quasi constante, dont *Arbeit am Mythos* accentuera en conséquence le fondement *anthropologique* (nous verrons toutefois que, malgré sa présence ininterrompue, la mythologie occidentale présente une histoire très différenciée).

Rappelons maintenant l'essentiel du point de départ, car il entraîne des conséquences très précises. Blumenberg décrit le saut situationnel de l'homme de la préhistoire émergeant dans la savane. Désormais inadapté à son milieu, il se trouve confronté, sans possibilité de fuite, à un horizon illimité de menaces potentielles qui le désoriente. Mais l'anthropogénèse n'a ici précisément aucune valeur génétique : elle sert plutôt à dramatiser la crise que représente le *status naturalis*, ainsi que la solution qu'il appelle. C'est l'instant de basculement où, plongé soudainement dans une réalité devenue « absolutiste », l'homme se fait de toute nécessité *animal symbolicum* : il cherche à conjurer son angoisse, à parer à son sentiment d'impuissance absolue au moyen de la création de figures mythiques. Dans sa

¹ Cf. Jörg VILLWOCK, « Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs », *Philosophische Rundschau*, n° 32, 1985, p. 77 : « Du point de vue gnoscologique, le "travail sur le mythe" précède le "travail du mythe" comme sa *ratio cognoscendi* ; toutefois, ontologiquement, il a son fondement dans ce dernier, sa *ratio essendi*. Le mythe produit les conditions de son dépassement, qui sont en même temps aussi les présupposés de son maintien ».

généralité, l'idée n'est certes pas nouvelle. *Deos fecit timor* : l'expression, bien connue, provient d'un poème de Stace, la *Thébaïde*. Les frayeurs de l'homme primitif l'auraient poussé à supposer l'existence d'êtres surnaturels. Mais on pourrait facilement se méprendre : car il ne s'agit pas de dire par exemple que, face à un environnement qu'ils ne maîtrisaient pas, les auteurs des premières mythologies auraient cherché les causes des phénomènes naturels, en se satisfaisant d'explications hautement fantaisistes, relevant d'une conception animiste du monde. Chez Blumenberg, c'est très exactement l'*angoisse* de l'homme, se trouvant dans une situation d'attente absolument indéterminée, qui aurait induit un comportement de nature *apotropaïque*. Ici comme ailleurs, « l'angoisse doit être rationalisée en peur [...] Cela ne se produit pas avant tout par l'expérience et la connaissance, mais par des procédés (*Kunstgriffe*) tels que la supposition de ce qui est familier à la place de ce qui ne l'est pas, d'explications pour ce qui est inexplicable, de nominations pour ce qui est innommable. On interpose quelque chose afin de faire de ce qui n'est pas présent l'objet d'une action défensive ou conjuratoire, tendant à fléchir ou à dépotentialiser » (AM, 11). Les créations imaginaires de l'homme archaïque lui permettent de prévoir et d'agir alors même que son inadaptation soudaine l'expose à des menaces imprévisibles. Pourtant, pas plus que le mythe ne constitue une proto-théorie, une science en devenir, il ne saurait s'identifier à une pratique magique. L'important n'est pas d'exercer une action efficace sur les choses, mais simplement de ne pas rester inactif et désorienté. Exposé à l'horizon complètement indéterminé d'un monde étranger, l'« être de manque » n'a d'autre solution que la neutralisation symbolique de son angoisse justifiée. Afin de souligner que le mythe n'a pas de valeur magique ou pratique, Blumenberg l'assigne, par contraste avec la chasse et la cueillette, à l'espace clos de la caverne, où l'imagination mythopoïétique peut se donner libre cours sans souci d'adaptation au monde¹. On devine sans peine en quoi la fabulation mythique participe de la stratégie

¹ Cf. notamment, dans *Höhlenausgänge*, les deux chapitres intitulés : « Die Höhlengeburt der Phantasie » (HA, 29sq.) et « Göttergeburten in Höhlen » (HA, 39sq.)

d'interposition métaphorique propre à la rhétorique : « La " forme " est comprise authentiquement comme moyen d'autoconservation et de consolidation du monde » (AM, 186). Les substitutions métaphoriques ne sont pas le reflet d'une manière encore figurée, par trop sensible, de concevoir les choses : elles ont plutôt pour fonction de rendre familier et de permettre d'imaginer ce qui, autrement, resterait étranger et irrationnel : une explication « sensible » est certes inférieure à une explication portée au concept, mais le mythe ne cherche justement pas à expliquer. On se gardera donc d'attribuer les frayeurs et les images archaïques à une forme d'infantilisme préhistorique. Plus généralement, il faut souligner ici la rationalité du mythe. Ce n'est pas simplement que le mythe représente un comportement rationnel – comme toute conduite humaine adaptée à ses circonstances peut l'être – mais qu'il incarne lui-même une forme de rationalité, une façon de maîtriser des situations typiquement humaines. Se nourrir est un acte rationnel, de même qu'éviter un danger connu, mais pour Blumenberg, raconter et écouter des mythes serait rationnel dans un sens voisin de l'établissement de lois scientifiques. Nous verrons plus loin que cette rationalité mythique n'est pas essentiellement inférieure – en restant par exemple inféodée à la sensibilité : ses particularités, qui peuvent apparaître comme des déficiences lorsqu'on la confronte à d'autres formes de raison, s'expliquent parfaitement dans le cadre de la stratégie d'ensemble du mythe. Faisons d'ailleurs remarquer que la généalogie hypothétique du mythe dans *Arbeit am Mythos* fait remonter l'intentionnalité de la conscience à ce premier effort d'ordonnement du monde : « Tout converge en direction de la réalisation (*Leistung*) du concept » (AM, 10). Nulle volonté à ce niveau d'opposer image et concept, mythe et science, que ce soit pour confirmer les acquis des Temps modernes ou appeler à leur renversement romantique.

Afin de commencer à préciser la stratégie de dépotentialisation propre au mythe, on peut décrire, en suivant une logique idéale, le développement de ses procédés apotropaïques.

Commençons par la personnalisation de l'absolutisme de la réalité. On admet l'existence de puissances supérieures. Pour Blumenberg, ce n'est pas une erreur fondamentale, reposant sur l'ignorance de ses propres capacités (il y a certes cela aussi), mais avant tout le moyen de se donner une prise sur un sentiment général d'impuissance absolue. Rudolf Otto avait très bien su qualifier l'affect de base, mais il présupposait ce qu'il s'agit d'expliquer : l'affectivité puissante mais indéterminée que désigne le sacré constitue une première « interprétation » de l'inadaptation au monde. On se représente ce qui est incontestablement autre, parce que hostile, comme l'Autre, les Autres. Cela signifie déjà une première délimitation : l'effroi inspiré par l'absolutisme se voit transféré par exemple sur des zones ou des objets tabou qui dictent une conduite précise. L'irreprésentable acquiert peu à peu une physionomie, aussi effroyable soit-elle au départ. L'imagination mythique peut s'appuyer sur des formes animales, conférant aux puissances inconnues des identités typiques qui suggèrent déjà des manières de se comporter face à elles. La dépotentialisation de l'absolutisme est déjà en germe dans les premiers gestes apotropaïques : on conquiert une liberté d'agir, on instaure une certaine distance – fût-ce celle qui permet l'imploration ou l'adoration – plutôt que de rester happé, sans voix. Les contraintes que le mythe impose à la vie humaine ne sont que des étapes provisoires dans une stratégie d'ensemble. Le fait de pouvoir nommer et identifier le réel marque logiquement la première étape : en partant de ces noms, on peut élaborer des rites et composer des histoires, qui instaurent une familiarité croissante avec le monde. Selon Blumenberg, notre époque ne comprend plus les catalogues interminables de noms et les généalogies détaillées de certains textes anciens. On y trouve pourtant un procédé mythique caractéristique. La profusion des noms représente en effet un moyen plutôt insouciant (en tout cas, non théorique), mais en même temps exhaustif, de « remplissement » imaginaire : on évite d'être pris au dépourvu, car tout semble porter un nom. Ainsi lorsque Hésiode exhibe sa familiarité avec les puissances du cosmos qu'il désigne à leur émergence du chaos : « Comme

s'il reprenait haleine, le chantre ordonnateur du mythe se réjouit de ce que, de cet abîme, rien d'autre ne sort que ce qu'il sait appeler par son nom et insérer dans son cadre » (AM, 48).

Dans cette logique idéale, on a déjà atteint un seuil décisif avec la mise en récit des puissances mythiques, car « toute histoire confère à la puissance nue un talon d'Achille » (AM, 22) : non seulement parce que la divinité s'expose ainsi aux regards, en donnant à connaître sa vie et ses actions, mais parce que, prise dans un contexte narratif qui la confronte nécessairement à d'autres agents et à des obstacles extérieurs, elle perd de sa puissance. Nous discuterons abondamment de la stratégie de division des pouvoirs propre au mythe : la multiplication des puissances amène leur limitation réciproque. Conformément à cette stratégie, d'ailleurs, la prolifération animiste des divinités peut se surmonter elle-même : si tout est plein de dieux, comme le voulait Thalès, cela signifie davantage leur banalisation que leur présence envahissante. Qu'il suffise pour l'instant de souligner que la division des pouvoirs s'avère la plus rassurante lorsque les histoires que l'on raconte se font humaines, trop humaines : ainsi lorsque, dans la mythologie grecque, la succession sanglante des dynasties s'arrête avec Zeus et que les habitants de l'Olympe s'affrontent désormais, au sein de ce monde plus policé, dans des querelles sans importance, supposément indignes d'eux. Pour Blumenberg, c'est à cela que doit aboutir la *Théogonie* d'Hésiode : elle n'a pas pour thème l'origine du monde, mais plutôt sa solidité, son arrachement définitif au chaos.

L'efficacité du mythe tient à sa présentation distanciée de l'absolutisme surmonté. Car la meilleure façon de dépotentialiser l'étrangeté du monde n'est pas de lui opposer une simple dénégation. Le rhapsode antique ne visait « ni le réalisme d'objets effroyables ni leur oubli total » (AM, 267), mais parlait plutôt de ce qui avait autrefois terrorisé la vie humaine avant de disparaître de la surface de la terre. « Le mythe représente un monde d'histoires qui situent le point de vue de l'auditeur dans le temps de telle sorte que la quantité de ce qui est monstrueux et insupportable diminue à mesure qu'on se rapproche de lui » (AM, 131 ; cf. RM,

17). C'est une autodépotentialisation qui passe par la présentification neutralisante de l'absolutisme : raconter son dépassement permet de le dépasser effectivement, grâce à une prise de distance. Blumenberg se réclame explicitement ici de l'interprétation de la catharsis aristotélicienne par Jacob Bernays, par opposition à la critique platonicienne de la musique et de la mimésis (AM, 132sq. ; RM, 57). Cela suffit à faire comprendre que, dans le domaine de l'affectivité humaine, le mythe ne fait pas partie du problème, mais contribue à sa solution. Il purifie l'émotion grâce à un travail sur soi plutôt qu'il ne l'attise. La distance accordée au spectateur correspond le plus souvent à un éloignement temporel qui, tout en nous immunisant contre les puissances représentées, laisse clairement transparaître l'étendue de la menace dépotentialisée. On peut citer les légendes mettant en scène des monstres terrassés : ainsi de la Méduse, qui ne reviendra plus nous hanter mais qui portait encore, de par son appartenance aux Gorgones, les traces de son émergence incertaine du chaos des origines¹. Nous y reviendrons, mais la doctrine d'Épicure offre l'équivalent spatial de cela, en bannissant les dieux dans les intermondes cosmiques. L'autoprésentation neutralisante des frayeurs passées réalise cela même qu'elle raconte ; elle nous renseigne ainsi sur la téléologie du mythe. C'est ainsi que le « travail sur le mythe » renvoie encore une fois au « travail du mythe ». Mais la question de savoir si ces événements passés – et notamment la succession des différentes générations divines – correspondent effectivement à différentes couches historiques de la mythopoïèse laisse Blumenberg indifférent. Ce qui doit ressortir clairement, c'est le fonctionnement propre du mythe : représenter l'absolutisme afin de le résorber.

¹ À ce propos, Blumenberg aborde en passant la question des arts plastiques en mythologie, et ses remarques aident à réfuter le préjugé voulant que le mythe se caractérise par sa nature imagée, et que son recours à l'image représente une insuffisance conceptuelle : il faut voir d'abord que bien des figures mythiques, aux anatomies proprement tératologiques, sont presque impossibles à représenter visuellement ; l'effroi qui émane d'elles n'en est d'ailleurs que renforcé. Mais cela signifie d'autre part que l'étape de la représentation picturale représente plutôt un progrès dans la neutralisation : ce qui était informe et difficilement imaginable se trouve réduit à une image aux contours précis et qu'on peut dominer du regard.

Si l'on accepte, à l'instar de Blumenberg, de considérer avec le plus grand sérieux l'apport du mythe à la vie humaine, on comprendra que cette conjuration symbolique ne se fasse pas d'un seul coup. « Travail » ici n'est pas un vain mot : il faut supposer un effort continu, au long cours, qui ne prendra jamais fin puisque sa raison d'être continue d'exister. On entrevoit déjà, en prolongeant cette logique idéale de la réduction progressive de l'effroi, pourquoi le travail du mythe comme opération de recouvrement de l'absolutisme de la réalité s'accomplit sous la forme d'un travail sur le mythe, conçu comme réélaboration de mythologèmes transmis par la tradition. Inventer un mythe de toutes pièces, sans racines culturelles, qui nous plongerait d'entrée de jeu dans un monde sublimé, n'aurait aucune force de conviction, faut-il croire (cf. RM, 22) : plutôt que d'éveiller un soupçon d'arbitraire en forgeant de nouveaux récits, l'homme archaïque poursuit ses efforts en retravaillant graduellement les représentations courantes sur les divinités, afin de miner peu à peu les fondements de leur pouvoir. C'est tout à fait conforme à la logique du mythe, et on assiste même à un cercle vertueux : lorsque l'on parvient au stade où les variations sur le mythe se font plus librement, plus ouvertement, ces réécritures poursuivent le travail sur le mythe mais en présupposent déjà les retombées. Pour oser mettre en récit et même ironiser, il faut déjà que les puissances d'autrefois aient perdu de leur aura. Pour Blumenberg, la *parodie* résume bien, en tant que cas-limite, les procédures caractéristiques du mythe. La continuité n'a rien de forcé : car la provocation et la moquerie partagent avec la vénération culturelle la même valeur apotropaïque. Mais avant de se permettre une plus grande familiarité à l'égard de ses divinités tutélaires, on attendra d'être assuré de leur relative impuissance.

« Au cours de cette dépotentialisation par le mythe et la poésie qui travaille sur lui, la forme la plus légère est celle qui a été acquise le plus difficilement » (AM, 351). Voilà déjà un résultat extrêmement important : car si la téléologie du mythe correspond à la dépotentialisation de l'absolutisme représenté en lui, cela suppose en quelque sorte une

histoire *interne* du mythe – non pas le récit d’une *démythologisation* extérieure, mais d’un *travail sur le mythe*. Les conséquences sont évidemment nombreuses pour notre appréciation du mythe et de sa présence à l’époque contemporaine. Blumenberg n’est pas le premier à constater ou à supposer, chez les Grecs ou ailleurs, une transformation graduelle des représentations mythiques qui achève de les affaiblir : on s’imagine au départ un imaginaire chtonien, plein de contraintes, plus près de l’absolutisme initial, et qu’on identifie à la culture primitive – pour constater ensuite, d’Homère à Ovide, une perte d’authenticité irréparable. Le propre du modèle de la démythologisation est de supposer que cette dépotentialisation serait le fait de facteurs extérieurs : par exemple d’une meilleure maîtrise technique (agriculture, poterie, etc.) qui rend le monde moins terrible, de l’élaboration de formes de régulation sociale plus développées, d’échanges avec d’autres cultures qui provoquent une relativisation des croyances. Les progrès de l’esprit humain rejailliraient sur le mythe, qui perdrait peu à peu de sa puissance. La mythologie philosophique de Blumenberg prend le contre-pied de cette position : elle affirme que le thème central du mythe est tout à fait fondé et que la stratégie mythique est adéquate. Il faut distinguer le mythe et son objet – l’absolue dépendance à l’égard d’un monde fondamentalement hostile – qu’il s’est incorporé afin d’y faire pièce : le mythe, comme travail sur le mythe, s’accomplit dans son autodépotentialisation.

« Le monde perd bon nombre de ses monstres. Il devient plus “ amical ”, tout d’abord en un sens certes pas éthique, mais plutôt physionomique. Il se rapproche du besoin de l’homme qui écoute le mythe d’être chez soi dans le monde » (AM, 127). L’important ici n’est pas d’éclairer les consciences, mais d’éclaircir les ténèbres mythiques. Dans cette lancée, l’esthétisation du mythe – ou pour parler en termes moins anachroniques, puisqu’on songe entre autres à Homère et à Hésiode, sa poétisation – n’apparaît donc pas comme une

coupure¹, mais comme un « stade de déconstruction » (AM, 25) avancé. Mais si l'on peut soutenir en effet que le mythe atteint son *telos* dans l'art et la littérature, cela ne signifie pas qu'il soit d'essence esthétique, mais plus simplement que, suivant sa logique propre, on ne saurait imaginer de moyen plus efficace de dépotentialisation que la fictionnalisation qui procure une jouissance désintéressée. Ce n'est pas là l'autosuppression du mythe : c'est moins qu'il s'est rendu désormais inutile qu'il ne nous dispense, par sa présence qu'il recouvre afin de faire oublier l'étrangeté du monde, du travail déjà accompli – c'est le schéma gehlénien de l'affranchissement. Pour cette esthétisation terminale du mythe, Blumenberg a trouvé un symbole insurpassable dans la figure d'Aphrodite surgissant d'une mer d'écume engendrée à la suite de la castration d'Ouranos : devant la Vénus Anadyomène de Botticelli, au terme d'une neutralisation qui a déjà ôté à la scène ses traits les plus horribles, seuls ceux qui sont versés en matière de mythologie peuvent retrouver au fondement de cette image radieuse une blessure abominable. Toute la difficulté, pour une mythologie philosophique, vient de ce que le mythe provoque son oubli – ainsi s'explique « le regard rétrospectif porté sur le mythe par ceux qui profitent de son absurdité prétendue » (AM, 24).

Par sa nouveauté même, cette thèse d'une continuité fondamentale de l'expérience mythique entre les deux pôles de la terreur et de la poésie peut être source de malentendus. On pourrait croire tout d'abord à une conception *esthétisante* du mythe, minorant à dessein les contraintes et les interdits accompagnant à n'en pas douter toute institution religieuse archaïque – et cela dans l'intention d'accentuer les aspects du mythe qui seraient davantage compatibles avec les Temps modernes. Blumenberg proposerait une modélisation idéaltypique du mythe qui en préserverait la spécificité culturelle, tout en évacuant certains éléments jugés dépassés. Il serait en quelque sorte le digne héritier de Karl Philipp Moritz, qui

¹ Pour un avis contraire, cf. CAILLOIS, *op. cit.*, p. 29 : « À l'écart du rite, le mythe perd sinon sa raison d'être, du moins le meilleur de sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu. Il n'est plus déjà que littérature, comme la majeure partie de la mythologie grecque à l'époque classique, telles que les poètes l'ont transmise, irrémédiablement falsifiée et normalisée ».

affirmait, dans sa fameuse *Doctrine des dieux*, que « les poésies mythologiques doivent être considérées comme un langage de la Fantaisie »¹. Mais il apparaîtra de plus en plus clairement au cours de notre exposé que les traits caractéristiques de la « mythicité » enjambent la différence entre divinités « démoniaques » et divinités « poétisées », de même que les différents modes d'adhésion qu'elles réclament : la croyance qui s'attache aux représentations mythiques – nous le verrons mieux grâce à une comparaison avec le « dogme » chrétien – n'est pas ici un critère déterminant, mais plutôt un trait accidentel dont le mythe se débarrasse au plus tôt : ses images rassurantes peuvent agir d'autant plus efficacement qu'il n'est plus nécessaire d'y croire pleinement. D'autre part, soulignons que Blumenberg est loin d'identifier le mythe avec l'art et la littérature dans leur ensemble : même s'il opère un élargissement en direction du tissu culturel invisible du monde contemporain, c'est seulement un ensemble restreint de phénomènes littéraires qui méritent véritablement le qualificatif de « mythique ». Ainsi, si l'on a pu parler parfois à son propos d'une théorie esthétique du mythe, c'est sans doute faute d'un terme plus exact : peut-être pourrait-on parler d'une conception *rhétorique*, fondée dans une anthropologie de la compensation qui demande de penser ensemble terreur et poésie². Plutôt que d'esquisser une « modernisation » assumée

¹ Karl Philipp MORITZ, « Introduction à la *Doctrine des dieux* » (1790-1791), *Le concept d'achevé en soi et autres écrits (1785-1793)*, trad. par Philippe Beck, Paris, PUF, 1995, p. 205.

² Pour PANNENBERG, *op. cit.* p. 483sq., Blumenberg renoue avec l'interprétation « poétique » du mythe qu'on trouve chez Moritz, Friedrich Schlegel et le jeune Schelling, mais en intégrant les résultats de l'ethnologie et de la science des religions, qui y voient avant tout une conscience tournée vers les origines. Mais il faut croire que cette concession n'est pas très importante dans l'esprit de Pannenberg, puisqu'il reproche ensuite à Blumenberg de conférer une actualité littéraire au mythe au prix d'un aplatissement historique et ethnologique, ce qui laisse précisément de côté le problème que constitue le passage de la « nature pré-littéraire du mythe des origines » à la littérature : « Dans une telle perspective, les horizons tardifs littéraires de la tradition mythique ne doivent-ils pas devenir justement incompréhensibles, parce que le problème disparaît de savoir comment le mythique pouvait tout d'abord se transformer en littérature ? Aussi longtemps qu'on ne saurait oublier la découverte de l'arrière-fond mythique-culturel d'une poésie imprégnée par la mythologie, il ne sert à rien de réduire le concept du mythique à cette dernière, afin de renouveler ainsi l'interprétation classique, poétique du mythe » (*ibid.*, p. 484). L'objection ne saurait peser plus lourd, puisque le penseur des métacritiques épocholes se voit ici accusé d'aplanir les discontinuités historiques et d'esquiver le problème de la transformation du mythe, au cœur pourtant d'*Arbeit am Mythos*. Nous avons déjà suffisamment fourni d'éléments pour dénoncer le malentendu : toujours est-il qu'il est très révélateur.

du mythe antique. Blumenberg prétend au contraire à une fidélité historique par-delà les déformations introduites par les modèles dogmatique et scientifique.

Mais une fois les puissances mythiques suffisamment dépotentialisées, pourquoi ne pas simplement s'en défaire complètement, comme d'une béquille provisoire ? La question est mal posée, pour au moins deux raisons. On pourrait soutenir d'abord que l'affranchissement mythopoïétique tend en quelque sorte de lui-même à se rendre compatible avec la position des Modernes : nous l'avons déjà dit, le mythe vise en définitive à engendrer des représentations qui n'engagent à rien, qui n'exigent pas par exemple d'endosser les thèses anchroniques d'une cosmogonie fantastique – elles n'ont donc pas à être démasquées en échange d'un gain de lucidité. D'autre part, de la même façon que l'idée même d'un travail sur le mythe supposait que l'évolution sociale et technique de l'humanité archaïque et antique n'avait pas exercé une influence considérable sur la transformation de la mythologie, de même peut-on déjà supposer que la science et la technique modernes n'apportent pas de modification décisive à la condition anthropologique éclairée par l'hypothèse d'un *status naturalis*. Incontestablement, une connaissance supérieure des phénomènes naturels et une maîtrise technique autrefois inimaginable aident à s'acclimater dans le monde. Mais suffisent-elles à désangoisser face à l'étrangeté irréductible de la nature, fût-elle aménagée en faveur de l'homme ? « Archaïquement, la peur ne se manifeste pas tellement face à ce qui n'est pas connu (*unerkannt*) que, déjà, face à ce qui n'est pas familier (*unbekannt*) » (AM, 40). Le mythe doit ainsi toujours contribuer à pourvoir le monde de sa « valeur appelative ».

Pour les Modernes, le mythe n'est pas superflu (car derrière lui se profile une *terreur* fondamentale), mais il n'est pas non plus nocif (car il vise constamment à sa propre *poétisation*). Mais en quoi consiste la mythicité moderne ? On peut déjà citer l'exemple à la fois le plus évident et le plus étonnant : la survie des figures mythiques de l'Antiquité. Si l'on prolonge en effet la logique de dépotentialisation jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes,

les échos de l'ancienne mythologie qui subsistent dans nos discours – souvent à titre d'allusions désinvoltes – se rattachent en droite ligne aux premières manifestations historiques du mythe. On aperçoit la gageure : si Blumenberg peut apporter la preuve de cette continuité invraisemblable – peut-on parler encore ici, en un sens plus que superficiel, de mythes ? – il aura brillamment confirmé ses thèses. Nous verrons justement que les figures pâlies de la mythologie gréco-romaine, avec leur potentiel sémantique inépuisable, constituent en réalité un phénomène tout à fait fascinant. Comme dans la *Légitimité*, il s'agit d'expliquer une continuité qui ne va pas de soi : les résultats de la théorie des réinvestissements allaient ainsi beaucoup plus loin que le constat, par le substantialisme, d'équivalences formelles dans l'histoire. Comment peut-on expliquer la persistance sans pareille des mythologèmes antiques ? Face à cette tradition ininterrompue, on peut partager la perplexité de Fontenelle : « La religion et le bon sens nous ont désabusés des fables des Grecs ; mais elles se maintiennent encore parmi nous par le moyen de la poésie et de la peinture, auxquelles il semble qu'elles aient trouvé le secret de se rendre nécessaires »¹.

Cette continuité matérielle du mythe, qui devra en même temps, pour être réelle, reposer sur un fonctionnement analogue à travers l'histoire, n'empêche pas non plus l'existence de phénomènes mythoïdes sans renvoi explicite à la culture du passé. Un phénomène très suggestif permet de faire le pont, puisqu'il intègre des références antiques à un contexte riens moins que littéraire : Blumenberg s'intéresse aux noms des planètes, pour lesquels, lorsque le système solaire s'est élargi à partir du XIX^e siècle, on a décidé de continuer à recourir au panthéon gréco-romain. Saisir l'intérêt de cet exemple demande un certain travail d'imagination ; mais l'argument est en gros le suivant : on sait d'avance – une fois d'accord sur le principe – comment nommer ce qui peut surgir dans notre univers, on ne sera pas jamais pris au dépourvu, à l'image d'Hésiode sachant accueillir la diversité des

¹ FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. Jean-Raoul Carré, Paris, Alcan, 1932, p. 35 (cité par Blumenberg : AM, 291).

formes naissant du chaos. On se réfère à un cadre préexistant qui, même s'il a perdu toute validité religieuse ou culturelle, semble avoir existé de tout temps. Il n'y a plus de traces de sa fabrication, il possède donc l'objectivité de ce qui échappe à l'arbitraire – ce qui lui permet justement de voiler l'étrangeté d'un phénomène auparavant inconnu : « Le nom de “ Pluton ”, attribué en 1930, n'est pas une révérence amicale adressée à l'humanisme, mais une liaison tout à fait conséquente entre l'innommé dans sa forme la plus récente – en tant que “ reste ” à peine perceptible, arraché violemment au non-connu –, et son omniprésence archaïque » (AM, 52). Et pas plus qu'un hommage à une certaine sphère de culture européenne, on ne verra dans les noms des planètes un reste de superstition qu'il faudrait éradiquer afin de faire progresser les Lumières – à moins justement de suivre le modèle de la démythologisation dans ses conséquences les plus absurdes. On peut estimer ainsi que la valeur apotropaïque de la science moderne relève autant de la taxinomie que de l'efficacité technique : « Les Temps modernes sont devenus l'époque qui, de manière définitive, a trouvé un nom pour tout. Le mythe avait déjà suggéré ce que la science répète : la conquête, acquise une fois pour toutes, de la familiarité (*Bekanntheit*) tout autour » (AM, 45). Autre exemple : selon Blumenberg, le système freudien de l'*Interprétation des rêves* en 1900, qui renonce au vocabulaire neurophysiologique des écrits antérieurs en faveur d'une dramatisation topographique, peut être dit mythique en un sens non péjoratif. On ne s'en prend donc pas à l'existence chez Freud de personnifications illégitimes ; ce qui doit nous intéresser, c'est plutôt l'effet de familiarité qui vient de la possession d'un vocabulaire pour nommer l'inconscient : « la reconnaissance dans l'inconnu confronte au besoin pressant de voir cela aussi comme ce qui n'a pas reçu de nom et en a besoin » (AM, 65).

2. LÉGÈRETÉ MYTHIQUE, SÉRIEUX DOGMATIQUE ET DUALITÉ GNOSTIQUE

Ce chapitre, comme plus généralement l'analyse comparative du mythe et du dogme chez Blumenberg, aura une double fonction : la tradition chrétienne nous empêche encore aujourd'hui d'accéder à la compréhension du mythe en raison de la dogmatisation rétrospective qu'elle a opérée en y voyant un système de vérités religieuses à son image, aussi diabolique ou grotesque qu'il fût ; la tâche s'impose donc de faire plutôt apparaître les deux logiques hétérogènes qui s'opposent ici. Blumenberg va jusqu'à contester l'unité du domaine mythico-religieux : contre Wilamowitz-Moellendorf, il propose même d'écrire un livre sur l'« incroyance des Hellènes » (AM, 150). La mythologie antique n'apparaît donc pas comme une forme de pensée religieuse en attente de sa rationalisation. D'ailleurs, conformément à la genèse du Moyen Âge proposée dans la *Légitimité*, Blumenberg continue d'affirmer, malgré ses critiques du volontarisme divin, que la logique du christianisme postgnostique n'avait rien d'arbitraire ni d'aberrant. En faisant abstraction de ses liens éventuels avec une vérité sacrée, Blumenberg va considérer les procédures propres du dogme sous l'aspect de leur valeur apotropaïque. L'opposition entre le mythe et la théologie chrétienne, déjà mise en lumière par Nietzsche et certains romantiques, repose selon Blumenberg sur un aperçu légitime (RM, 16) – mais il importe de l'arracher au schéma de la démythologisation, où il risque de se trouver mis au service d'une remythisation antimoderne. Chez Blumenberg, la mise en contraste systématique du mythe et du dogme remplit également une fonction d'éclaircissement historique : car « par opposition au principe mythique de la sinuosité (*Umständlichkeit*), le principe de l'immédiateté, qui a porté le coup de grâce au Moyen Âge, [représente] effectivement la conséquence développée du style dogmatique » (AM, 272 ; cf. RM, 43). La souveraineté directe de la toute-puissance divine, dont l'exacerbation a eu les conséquences

que l'on sait, fournit donc une raison de plus pour porter notre attention sur les procédures sinueuses qui caractérisent le fonctionnement du mythe¹.

Le chapitre « Mythos und Dogma » d'*Arbeit am Mythos*, qui nous servira de source parmi d'autres, est symptomatique quant aux malentendus que le livre de Blumenberg risque éventuellement de susciter. La richesse des « exemples » qui s'y trouvent pourrait sembler invraisemblable, tant s'y télescopent différentes époques et diverses disciplines, des œuvres philosophiques, des articles de foi, des mythes, des anecdotes, des parenthèses savoureuses et des allusions polémiques. Une lecture en diagonale pourrait laisser croire à une érudition débridée au service d'une opposition philosophiquement simpliste, conforme au goût du jour : face à la raideur du dogme, on revalorise la légèreté du dogme et sa pluralité ludique. Qu'en est-il vraiment ? Il est évident que, comme dans la *Légitimité*, le christianisme médiéval sert à Blumenberg de repoussoir historique afin de mettre en valeur la mythologie antique, comme c'était le cas plus tôt pour la technique ; et cette stratégie comparatiste lui évite une confrontation frontale, à valeur éventuellement *kulturkritisch*, entre la science moderne et le mythe – entre lesquels il peut au contraire entamer un rapprochement, par le biais d'un troisième terme qui les exclut tous les deux.

Mais cette démarche réussit en même temps à dégager la logique propre du mythe : le risque est considérable en effet que, face au sérieux absolu d'une religion du salut, le manque de gravité du mythe apparaisse comme un déficit de rationalité. Il n'en est pourtant rien. Au détriment du « fonctionnalisme [...] presque démoniaque » (RM, 14) d'une institutionnalité

¹ C'est ainsi que, nonobstant l'accentuation des présupposés anthropologiques de l'ouvrage aux dépens de sa dimension historique, il faut bien comprendre que l'hypothèse opératoire d'un *status naturalis* doit avant tout servir à éclairer le destin du mythe et des figures mythologiques en Occident – puisque, ainsi que Blumenberg le précise de manière lapidaire, toute théorie du mythe « doit donner à comprendre ce qui s'est passé » (AM, 31). Cela suffit, nous semble-t-il, à décharger Blumenberg de certains reproches que lui adresse Ada NESCHKE-HENTSCHE dans sa vigoureuse recension d'*Arbeit am Mythos* : comme elle y voit une tentative de fonder une « théorie universelle du mythe » grâce « exclusivement au mythe grec », elle attribue à Blumenberg le travers de vouloir dégager un « complexe humain fondamental » en privilégiant, conformément au néohumanisme dans sa variante spécifiquement allemande, des témoignages helléniques (« Hans Blumenberg. Arbeit am Mythos », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 37, 1983, p. 448-453, ici p. 448sq., mots soulignés par l'auteur).

contraignante du mythe primitif, Blumenberg privilégie, suivant en cela de nombreux observateurs – ses deux cautions sont Burckhardt et Nietzsche, mais il aurait également pu citer Renan¹ – la frivolité des récits grecs, l'incohérence insouciante de leurs images. Or à l'instar de ces mythologues modernes qui voyaient dans les créations mythiques le symptôme d'une confusion enfantine entre réalité et fiction, on pourrait estimer que cette demi-conscience de l'irréalité du mythe, qui ne s'offusque aucunement du grotesque de ces fables contradictoires, ne semble pas la marque d'une attitude rationnelle face au monde. Mais nous verrons que cette absence de systématique a partie liée avec la stratégie de dépotentialisation symbolique propre au mythe : la prédilection de Blumenberg pour la légèreté et le jeu des variations mythiques n'est pas une lubie postmoderne, mais s'inspire de l'échec historique du sérieux dogmatique – lequel découle à son tour d'une logique apotropaïque singulière.

L'exigence de vérité exprimée dans le monothéisme n'est pas le signe d'une plus grande rationalité – même dans la science moderne, ce qui importe avant tout, c'est l'ouverture à la vérité, non sa possession –, mais correspond à une nécessité systémique : les promesses sotériologiques de la théologie ne sauraient désangoisser qu'à la condition d'être *vraies*. Le sérieux absolu face à l'existence des divinités n'est pas une constante humaine, mais relève d'une stratégie particulière. Les images rassurantes du mythe, au rebours des vérités révélées, n'ont pas à entrer dans un credo : leur effacement relatif et leur fictionnalisation, à entendre Blumenberg, ne feraient même qu'accroître leur significativité. D'ailleurs, le concept antique de réalité, qui se fondait sur l'évidence momentanée d'intuitions immédiates, fournissait des fondements solides à cette croyance intermittente : « La fascination du mythe venait justement de ce qu'il suffisait d'y jouer, d'y participer le temps du jeu, d'y “ croire ” momentanément,

¹ Cf. Ernest RENAN, « Les religions de l'Antiquité » (1853), *Études d'histoire religieuse*, éd. établie par Henriette Psichari, Paris, Gallimard, p. 35-78. À titre d'exemple : « M. Lobeck croit triompher en démontrant que la religion ancienne n'était qu'un tissu d'anachronismes et de contradictions, qu'on ne saurait trouver deux mythographes qui soient d'accord entre eux sur les dates, les lieux, les généalogies ; mais, en vérité, qu'a-t-il prouvé par là ? Une seule chose, c'est que la mythologie ne doit pas être traitée comme une réalité, que la contradiction est son essence » (p. 57).

sans qu'il devienne norme et profession de foi » (RM, 18). Alors qu'elles seraient impossibles dans le cadre du concept moderne de réalité, qui s'articule autour de la liaison catégoriale du divers, les théophanies antiques ne laissaient alors place à aucun doute – mais restaient sans suite : apparitions indubitables, elles n'entraînaient aucune conséquence pratique pour les auditeurs du mythe. Toutefois, bien qu'il s'intéresse, surtout dans la *Raison du mythe*, aux présupposés ontologiques de la participation antique au mythe, l'intention de Blumenberg n'est pas de restituer une vision mythique du monde qui rendraient les fables antiques « vraies », fût-ce pour leurs premiers destinataires. Ce qui compte avant tout, c'est ce qu'on pourrait appeler le statut de l'énonciation mythique, qui s'accommode parfaitement de la déréalisation des divinités. Blumenberg cite ainsi l'indulgence de Voltaire à l'égard des entités fantastiques des mythologies du monde entier, qui – précisément en raison de leur irréalité et de leur absence de dogmatisme – n'avaient pas tendance à corrompre les jugements spontanés de la morale naturelle ; à l'autre extrême, le pari pascalien résume très bien les rapports entre vérité, esprit de sérieux et salut dans le monothéisme : « C'était un argument du sérieux absolu, la présentation jamais surpassée du calcul dogmatique dans sa pureté : lorsque tout était en jeu, rien ne pouvait être en trop ou trop difficile ou reçu avec trop de précision » (AM, 259).

On peut préciser cela d'abord en contrastant l'épisodicité des récits mythiques, qui mettent en scène des divinités typées, et le récit continu de l'Alliance avec un Dieu unique. Plutôt que de se contenter d'une pluralité d'histoires disjointes, le dogme se soucie d'établir une chronologie unifiée, cohérente et avérée : « La fidélité dans l'Alliance est ce qui ne saurait être établie et fixée que dans la narration d'une histoire vraie, non d'un mythe ; ce qui peut être opposé, en tant que reproche prophétique, à la partie infidèle du contrat, à l'homme. Ce qui importe, ce n'est pas que l'histoire écrite soit vraie, mais qu'elle *doive être vraie* » (AM, 141 ; nous soulignons). La sûreté de notre rapport avec Dieu dépend de son identité

temporelle, attestée dans des témoignage historiques qui montrent qu'il respecte ses engagements. C'est l'une des seules garanties que l'on peut attendre d'un dieu unique, alors que le polythéisme table sur la division des pouvoirs et la puissance relative des divinités (qui s'exposent d'ailleurs, en cas de manquement à leur parole, à des châtiments aux mains de leurs semblables). Conformément à leurs origines lointaines dans la diversité spécifique des formes animales, les dieux grecs affichent des caractères typiques qui s'expriment dans des contextes narratifs isolés. « Les dieux font des histoires, mais ils n'ont aucune histoire » (AM, 148). Il est vrai que l'exigence d'une chronologie historique précise et l'émergence d'une identité personnelle dans le temps¹ représentent une conquête importante de la raison (qu'on retrouve d'ailleurs aussi dans la pensée grecque) ; mais si le mythe, plutôt que de chercher à les unifier, découpe ses récits en épisodes distincts – ce qui permet en même temps d'y adhérer sans suites –, ce n'est pas le signe d'une infériorité intellectuelle, mais simplement d'une stratégie divergente.

On retrouve une opposition analogue en considérant cette fois le christianisme et la Nouvelle Alliance, avec le même risque d'une méprise : car entre les métamorphoses ludiques, trompeuses et fuyantes des dieux grecs et le réalisme de l'incarnation, on pourrait être tenté de conclure à une rationalisation croissante là où il n'y a que deux logiques distinctes à l'œuvre. On a longtemps rapporté le schème de la métamorphose – manifestation exemplaire de la fluidité des formes mythiques – à la confusion d'un esprit incapable de fixer la distinction des substances. Le christianisme ne s'est pas trompé en y voyant le contre-principe de sa logique du vrai : c'est ainsi qu'il a représenté de préférence la métamorphose sous les traits de Satan.

¹ Mircea ELIADE (*Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, p. 152sq.), en opposant, dans le cadre de sa pensée, la répétition archétypale du mythe à l'histoire d'un Dieu personnel, offre une remarque très intéressante pour notre propos, puisqu'elle rejoint l'intérêt témoigné par Blumenberg pour l'idée d'une omnipotence divine. Pour Eliade, la foi judéo-chrétienne, par contraste avec le sens cosmique qui résultait de la réitération d'un archétype, introduit une « nouvelle dimension religieuse », ce qu'illustre à merveille le sacrifice d'Abraham : « Dieu se révèle comme personnel, comme une existence " totalement distincte " qui ordonne, gratifie, demande, sans aucune justification rationnelle (c'est-à-dire général et prévisible) et pour qui *tout est possible* » (p. 163).

La théologie a fini par renoncer à la thèse docétiste d'une incarnation seulement apparente au profit d'un gage impossible à désavouer de la part de la toute-puissance : « La faveur (*Wohlgelittenheit*) définitive et irrévocable des hommes auprès de leur Dieu trouva sa sanction réaliste en ceci que le Dieu lui-même apparaît des deux côtés de la relation : comme pure surpuissance et comme pure impuissance » (AM, 30). Le sérieux de la souffrance du Christ ne saurait offrir de plus grand contraste avec les métamorphoses instables et irréelles des divinités grecques. Mais on l'a déjà vu dans notre première partie : le réalisme de cet engagement absolu de Dieu – dicté par l'anthropotropisme propre à une religion du salut¹ – s'est heurté à des limites certaines du fait de la réception chrétienne de la métaphysique antique, qui pensait la divinité comme *noêsis noêseôs*. C'est la raison principale que Blumenberg invoque dans *Arbeit am Mythos*, mais s'y ajoute évidemment l'exaltation dogmatique de la toute-puissance, qui ne saurait pour ainsi dire avoir les mains liées face à quiconque.

On peut faire un pas de plus en contrastant l'anthropomorphisme des dieux dans le mythe et le dogme : sans une perception adéquate de l'hétérogénéité des logiques à l'œuvre, la comparaison risque fort de se conclure au détriment du mythe, taxé d'une humanisation imparfaite des représentations du divin, qui y confine au grotesque, voire admet des traits relevant de l'animalité. Mais pour Blumenberg, on trouve ici deux sphères distinctes de phénomènes qui, de manière emblématique, ont chacune eu leur théoricien : on peut donner raison à la fois à Feuerbach – pour qui le christianisme, en tant qu'auto-extériorisation provisoire de l'humanité, a contribué à sa prise de conscience – et à Rudolf Otto, qui voit dans le *tremendum* et *fascinosum* du sacré le terreau des manifestations religieuses. On se gardera donc de voir dans le mythe une projection déformante de la conscience humaine ; nous avons

¹ Pour René GIRARD au contraire, la supériorité historique décisive de l'incarnation chrétienne tient précisément à sa fonction de stratégie de dépotentialisation des violences mimétiques. Cf., entre autres, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), Paris, Grasset, 1991.

vu au contraire qu'il fonctionne à partir d'une absorption neutralisante de l'absolutisme de la réalité. Mais nous voilà alors confrontés à un double paradoxe : alors même que l'homme est généralement une créature marginale dans le mythe, les dieux sont faits à son image ; et en même temps, de manière contradictoire, les figures divines ne cessent d'émettre des échos thériomorphes. Verra-t-on dans cette hésitation le signe d'une conquête mal assurée ? Il faut plutôt comprendre que le travail du mythe – et cela s'appliquerait même aux images resplendissantes de la statuaire grecque – n'a pas à aider l'homme à prendre conscience de soi-même comme dans l'anthropologisation feuerbachienne du christianisme, mais à conférer au monde un visage plus accueillant. Cette fonction n'a rien de provisoire ni d'infantile. Dans ces conditions, on peut estimer qu'un pas décisif a été franchi dès lors que l'étrangeté du réel se présente sous les traits familiers de l'humain (ajoutons d'ailleurs que l'anthropomorphisme des divinités rend plus facile de leur inventer des récits). On comprend pourquoi, malgré les réserves des philologues (cf. AM, 131), Blumenberg favorise la thèse d'une origine thériomorphique des dieux grecs : ici aussi, la diversité des espèces a dû servir de support imaginaire à l'établissement de caractères divins. Et si cette transition paraît parfois inachevée ou réversible, l'effet apotropaïque des images divines ne s'en trouve que renforcé, grâce au rappel de ce qui a été dépassé. À un niveau d'esthétisation plus accomplie, Blumenberg propose de voir dans les traits aviaires que Homère prête à ses divinités – sujet d'âpres discussions chez les hellénistes, partagés quant à la nature métaphorique de ces descriptions – un jeu ironique mobilisant des réminiscences culturelles afin de mieux dépotentialiser : « ce n'est pas, chez Homère, une espèce d'incertitude dans ses convictions ou même simplement dans ses opinions, mais la réflexion ludique des formes culturelles et narratives de tout le monde grec, régulées par aucune dogmatique et par presque aucune discipline ecclésiastique. Justement parce que tout cela n'est pas d'un sérieux ultime, cela se tient à la disposition de la légèreté du poète. Le pluralisme des représentations et images –

ainsi, ce qu'il reçoit – se transforme en plurivocité de ce qu'il donne » (AM, 155). Ainsi, le mythe se montre prêt à accueillir cette hésitation significative entre anthromorphie et thériomorphie, et cet exemple montre d'ailleurs parfaitement en quel sens la transformation poétique des formes mythiques développe leur potentiel authentique.

D'ailleurs, ce débat autour de l'humanité du divin – où Blumenberg, sans explicitement la reprendre à son compte, semble prêt à envisager du moins l'hypothèse feuerbachienne d'une aliénation fructueuse de la conscience de l'humanité dans le monothéisme (cf. toutefois LN, 133) – montre bien que la critique du théorème de la sécularisation n'affirme ni n'impose la thèse absurde d'une dénégation globale de l'enrichissement apporté à la culture moderne par la tradition chrétienne. Elle revient simplement à soutenir que le principe d'une exploitation technoscientifique systématisée du réel – qui bouleverse l'histoire humaine et donne son ton à la modernité – ne peut pas s'obtenir par une transformation opérée sur les idées chrétiennes, mais suppose plutôt une nouveauté réelle prenant naissance dans une rupture avec le passé. Et c'est au moyen d'un critère délibérément minimaliste que l'on légitime ce principe, qui ne résulte pas plus d'une sécularisation que d'un mouvement encore plus vaste de démythologisation. Il reste que l'enquête historique de Blumenberg, qui a mis en lumière la logique autodestructrice du christianisme postgnostique et l'orientation antithéologique des Temps modernes, incite néanmoins à soulever la question de la signification du mythe pour les Modernes. On sait que la conjoncture de cette redécouverte philosophique du mythe a pu inquiéter¹, précisément parce qu'elle pouvait sembler mettre en cause les valeurs « sécularisées » de l'Occident moderne. Mais on aura déjà compris que Blumenberg n'appelle pas de ses vœux une renaissance païenne sur les décombres du christianisme. Il est vrai que le critère implicitement imposé au dogme dans *Arbeit am Mythos* – sa capacité de désangoisser cet

¹ cf. Jacob TAUBES, « Zur Konjunktur des Polytheismus », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 457-470.

« être de manque » qu'est l'homme : Blumenberg exclut par exemple d'emblée la viabilité humaine et historique d'une religion encourageant une inquiétude fondamentale – peut sembler réducteur. Il empêche ainsi d'invoquer, contre la stratégie apotropaïque du mythe, les progrès moraux réels qui ont accompagné le monothéisme judéo-chrétien ; mais ce qui donne sans doute à réfléchir, si l'on suit Blumenberg, c'est que le « dogme » médiéval, mis à part ses apports indiscutables, n'est pas arrivé à satisfaire durablement le critère minimaliste de rendre la réalité humainement supportable.

D'ailleurs, toute la démonstration de Blumenberg dans *Arbeit am Mythos* tend à établir que l'anthropotropisme chrétien n'est pas forcément plus humain que l'anthropomorphisme mythique, lequel n'exclut aucunement l'excentricité cosmique de l'homme. Nous le verrons encore davantage en analysant le mythe de Prométhée, mais dans l'interprétation blumenbergienne de la mythologie grecque, l'homme mène une existence presque parasitaire aux marges du cosmos, rassuré par la dépotentialisation polythéiste de la surpuissance divine. Idéalement, c'est en tant que spectateur qu'il jouit de la solidité du monde (ce qui, soit dit en passant – et l'on pourra y voir l'implication politique que l'on voudra – exclut toute valeur eschatologique du mythe : l'homme, cette créature anachronique des Titans, race disparue, n'aurait rien de bon à attendre d'un nouveau changement de régime). « C'est précisément parce que la fonction du mythe est centrée sur la sûreté de l'homme dans le monde que le complexe de ses figures et histoires n'est pas anthropocentrique. L'usufruit (*Nutznießerschaft*) de l'homme est toujours diversement médiatisé par la qualité du monde, qui constitue le thème du mythe » (AM, 152). Examinons pour contraster cette caractérisation du récit de l'Alliance, qui « est d'entrée de jeu une histoire de l'homme, que rien ne précède, si ce n'est la simple préparation du monde en vue de son entrée en scène. Il se trouve au centre des actions du dieu, et tout dépend du comportement du dieu exclusivement à l'égard de l'homme [...] Il en résulte un pathos tout autre que ce qui peut caractériser le mythe » (AM, 142).

L'anthropotropisme dogmatique exige une forme de réciprocité, qui finit logiquement par déboucher sur une dépendance absolue mais incertaine : Blumenberg cite le Dieu jaloux de l'Ancien Testament et l'expérience paulinienne de l'impossibilité de satisfaire à la Loi. En somme, le drame anthropocentrique du monde chrétien est lourd à porter. Pour revenir à la question de la thématization de l'humain dans la religion, Blumenberg reconnaît que la théorie augustinienne du libre arbitre a été utile en ce sens. Mais elle s'est accompagnée d'un fardeau épouvantable, puisque l'homme y réinvestissait la position du mauvais démiurge (soulignons d'ailleurs que si le dualisme mythique de la Gnose faisait participer l'homme à un drame cosmique, ce n'était pas forcément à titre de foyer principal). Au sortir du Moyen Âge, l'anthropotropisme de la théologie s'est trouvée minée par l'exaltation de la toute-puissance divine. Pour Blumenberg, la raison humanisée des Temps modernes est fondée dans le renoncement à toute téléologie anthropocentrique du monde – comme c'était déjà le cas dans le mythe.

Il existe encore un autre domaine où l'opposition entre pensée mythique et pensée dogmatique aide à dissiper des malentendus historiques et à rendre justice à la rationalité propre du mythe. Si l'on considère non plus les représentations du mythe, mais sa forme narrative elle-même, il semble de nouveau en état d'infériorité face à l'abstraction conceptuelle du dogme. Ce terme de Blumenberg pour désigner la version idéaltypique du christianisme peut paraître tendancieux, au regard des connotations négatives qui y sont attachées depuis longtemps. Mais il s'avère en réalité très rigoureux, puisque la rationalité théologique tend naturellement à se constituer en dogmatique, à se développer suivant – la discipline est récente, son objet ne l'est pas – une « histoire du dogme ». L'emploi privilégié du concept correspond à l'exigence absolue de vérité d'une religion du salut. Cela permet de comprendre que la narrativité mythique n'est pas une concession faite à la sensibilité, aux facultés inférieures de l'homme, mais simplement que, nous y reviendrons plus loin, la mise

en récit est un moyen tout à fait efficace contre l'absolutisme de la réalité. Encore une fois, il n'est pas à exclure que la pratique dogmatique ait contribué au développement de la rationalité conceptuelle : Blumenberg semble le suggérer lui-même en citant Nietzsche qui mettait au crédit des disputations scolastiques d'avoir aiguisé l'esprit européen (LN, 442sq.). Mais l'important est toujours de voir que le dogme n'est pas une rationalisation démythologisante du mythe, suivant ce préjugé fatal selon lequel « la prétendue richesse en images (*Bildkräftigkeit*) n'est toujours que l'expression d'une incapacité pour le concept. Elle ne serait ainsi que le stade préparatoire du travail du concept lui-même, travail qui accompagnerait l'histoire universelle ; ce dernier serait alors le remplissage de l'intention gouvernant les noms et images et rites » (AM, 201). Comme plus tôt, Blumenberg fera au contraire valoir une faiblesse inhérente à la raison dogmatique, où la fixité du concept se perd dans des développements vertigineux, alors que le mythe sort renforcé de la variation contradictoire de ses figures. Dans la suite de notre travail, cette conviction de Blumenberg prendra peu à peu des contours précis : « démythologiser » ne revient pas à rationaliser, mais tout au plus à bloquer un travail de symbolisation humainement indispensable.

Avant de parler de la dogmatique chrétienne, il faut souligner les limitations déjà imposées à la figuration du divin dans le monothéisme juif, par son rejet des images et du fait de l'« appréhension vétéro-testamentaire à employer le nom le plus saint » (RM, 16). Blumenberg est loin de méconnaître le trésor des récits bibliques : d'ailleurs, alors même qu'il oppose de manière aussi irréductible le mythe et le dogme, le paradoxe est justement que bon nombre de ses exemples de mythicité sont tirés de la Bible. Bien que ce procédé contribue indéniablement à brouiller les pistes, il n'a rien de contradictoire : et nous verrons plus loin que la théorie de Blumenberg tire plutôt une confirmation éclatante de sa capacité à analyser des formes mixtes, à identifier la présence de deux logiques hétérogènes dans un même texte en précisant leurs rapports concrets. Quant à l'abstraction qui naît avec le monothéisme

judaïque, Blumenberg la rapporte à plusieurs reprises à des contingences historiques qui la font apparaître comme une privation à moitié imposée : l'exil du peuple juif, en compliquant le recours à des présentations plus intuitives, aurait entraîné une cure iconoclaste allant dans le sens même du dogme, mais confrontée à des régressions répétées. Pour Blumenberg, il en naît une certaine « portabilité » des représentations de l'Ancien Testament – ce que le judaïsme partage avec la religion chrétienne, dont le travail conceptuel l'arrache effectivement à des déterminations géographiques étroites.

Dans la présentation qu'en donne Blumenberg, le recours du dogme au concept s'explique par trois contraintes systématiques, et qui paraissent effectivement engendrer une dynamique autodestructrice. Il va de soi que la pensée dogmatique attache la plus grande importance à la vérité et à la consistance de la révélation chrétienne : elle hérite malheureusement de sources bibliques parfois contradictoires, qui nécessitent déjà un travail de maîtrise conceptuelle des difficultés narratives. À cela s'ajoute ce que nous avons nommé l'inflationnisme du sens propre à la théologie médiévale, pour lequel Blumenberg évoque plusieurs causes ; il y a d'abord la rationalisation *a posteriori* des énoncés spontanés d'une religion révélée, mais aussi l'influence d'un concurrent : la mythologie gnostique, dont nous verrons qu'elle a elle-même les moyens de faire monter les enchères, en profitant des explications simplement simulées du mythe. Quoi qu'il en soit, cette dynamique pousse le dogme à se développer et à se préciser, en introduisant des thèses que les premières communautés chrétiennes, dans leur carence spéculative, étaient loin de soupçonner. Il est impératif d'unifier et de concilier les témoignages bibliques entre eux, mais les explications conceptuelles foisonnantes entrent elles-mêmes en contradiction. L'importance de l'enjeu interdit qu'on puisse s'accommoder de cette discordance : et la meilleure façon d'identifier et d'exclure des déviations hérétiques n'est pas de se fier à la malléabilité du récit, mais de s'appuyer sur la précision du concept. Le dogme ne fait qu'un avec cet effort

d'autopurification. Alors que le mythe – ce sera le sujet d'un chapitre ultérieur – non seulement admet des variantes, mais les encourage, toute variation ludique sur des motifs bibliques prend, même de nos jours, une valeur blasphématoire ou du moins parodique¹.

Les restrictions imposées ici à la figuration du divin s'opposent à l'humanité bruyante et désinhibée des habitants de l'Olympe, que leur pluralité, ainsi que leurs liens familiaux et amoureux, disposent à entrer dans des histoires. « La toute-puissance interdit au fond de raconter des histoires à propos de son détenteur. Si on les représente topographiquement, les histoires sont toujours des détours, tandis que la puissance absolue se laisse interpréter au moyen du diagramme du lien le plus court entre deux points » (RM, 43). Dans sa simplicité même, cette contrainte logique ne laisse pas tout de suite apparaître ses conséquences pourtant capitales. La pluralité des dieux, leur puissance relative et leur narrativisation : on peut dire que ces trois aspects s'épaulent mutuellement. Parce qu'ils sont plusieurs, les dieux grecs se limitent réciproquement ; leur impuissance relative les oblige, s'ils veulent parvenir à leurs fins, à contracter des alliances et à manigancer des ruses ; ils sont voués à être « empêtrés dans des histoires », pour reprendre le titre célèbre de Wilhelm Schapp. Cette division des pouvoirs achève de neutraliser l'absolutisme de la réalité. La réhabilitation du polythéisme chez Blumenberg doit être comprise à partir de cette visée apotropaïque de la dynamique narrative du polythéisme antique ; elle n'a pas de valeur métaphorique, comme lorsque Weber théorise l'affrontement impitoyable de valeurs inconciliables ou, plus récemment, lorsque Odo Marquard fait valoir la pluralité libératrice de modèles culturels qui permettent à l'individu d'échapper aux rets d'une unique interprétation totalisante, d'un « monomythe »².

¹ PANNENBERG, *op. cit.*, p. 485, n. 39, fait valoir que tout commentaire de la Genèse atteste des nombreuses variantes des légendes bibliques, ce qui suffirait déjà à affaiblir l'opposition idéaltypique de Blumenberg, avant toutefois de conclure, comme pour confirmer les thèses d'*Arbeit am Mythos* : ces phénomènes « n'ont pas, il est vrai, le sens d'un libre jeu, mais d'un combat pour l'unique vérité (*um die eine Wahrheit*) ». Il écrivait en réaction à la *Raison du mythe*, qui formulait déjà cette analyse de l'histoire du dogme (cf. RM, 21sq.).

² Odo MARQUARD, « Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie » (1978), *Abschied vom Prinzipiellen* (1981), Stuttgart, Reclam, 2000, p. 91-116. Il nous paraît inexact de prêter à Blumenberg, comme on le fait pourtant assez souvent, l'intention explicite d'un élargissement métaphorique du modèle polythéiste

La répartition du monde en domaines de compétence, la discorde qui règne parmi les divinités et les compromis peu glorieux auxquels ils se voient contraints représentent une valeur fondamentale du mythe. Loin de solliciter la faveur des dieux ou de chercher à attirer leur attention, on se contente de les laisser s'empêtrer dans des contextes narratifs qui les entrelacent et les engloutissent. La rationalité du mythe n'a rien ici de déficient : c'est dire que le polythéisme ne doit pas apparaître comme une étape en direction de l'unicité du principe divin, comme un stade intermédiaire entre la dispersion animiste et l'universalité monothéiste. Parmi les témoignages rassemblés dans *Arbeit am Mythos*, on trouve un exemple à la fois probant et savoureux de cette rationalité apparemment fruste du mythe, qui repose néanmoins sur une stratégie efficace de dépotentialisation du divin. Burckhardt citait ce dilemme antique rapporté par Apollodor : le renard thébain était trop rapide pour jamais se faire attraper, alors qu'au chien d'Athènes était garanti le succès à la chasse. Afin d'empêcher la contradiction ici en germe, Zeus tranche dans le vif, en transformant les deux animaux en pierre. Blumenberg imagine la solution qu'aurait proposée la pensée scolastique ou le Talmud : il aurait suffi au Dieu tout-puissant de créer un monde où cette rencontre aporétique ne se produirait jamais (AM, 160sq.). Les procédés improvisés des divinités grecques sont le signe de leurs capacités limitées : même Zeus exerce une domination seulement relative.

La narration mythique suppose ainsi l'impuissance relative des divinités, qu'elle entérine. Il est frappant à cet égard qu'un récit biblique comme l'histoire de la tentation d'Ève, que nous commenterons plus loin dans sa réécriture nietzschéenne, fonctionne à partir d'un début de contre-pouvoir, d'un noyau dualiste. La disproportion qui existe entre Dieu et

qui s'en prendrait à la logique unanimiste d'une idéologie politique. En revanche, il est clair que la sinuosité du mythe fait écho à la nécessité pour l'homme de se rapporter au réel et à autrui de manière indirecte et biaisée ; l'article de 1971 sur l'anthropologie qualifiait même ce rapport de « sinueux (*umständlich*) ». L'exigence consiste à se protéger de l'immédiateté d'un principe tout-puissant. Marquard parle ailleurs, pour décrire ses propres conceptions, d'une « doctrine de la liberté fondée dans une théorie de la division des pouvoirs (*gewaltenteilungstheoretische Freiheitslehre*) » (*Apologie des Zufälligen* [1986], Stuttgart, Reclam, 2001, p. 138).

les hommes exclut d'entrée de jeu les possibilités narratives qu'assure la compétition entre plusieurs acteurs égaux. Comment l'Un et le Tout peut-il engendrer des suites racontables ? C'est la difficulté propre à toute dérivation de ce genre, comme l'attestent suffisamment le néoplatonisme et l'idéalisme allemand, sans parler de certaines formes plus faiblement dualistes de la Gnose. La mythisation du divin – fût-ce sous forme spéculative : Blumenberg cite Schelling et Scheler (AM, 238) – suppose d'attribuer à Dieu un but, donc un manque, de mettre entre parenthèses son omniscience et sa toute-puissance.

L'orientation idéaltypique du dogme ne l'empêche pas d'avoir recours aux moyens du mythe : ainsi, les deux généalogies de Jésus tissent un réseau dense de noms qui vise à susciter une impression de complétude et de familiarité, à la manière des énumérations théogoniques (AM, 46). Plus intéressante toutefois est l'instrumentalisation adroite du mythique au profit du dogmatique que renferme l'exemple suivant : la religion chrétienne du salut refuse les restrictions temporelles et spatiales du mythe afin de prétendre à l'universalité ; elle suppose ainsi un espace-temps homogène, au rebours du mythe qui, nous le verrons en détail plus loin, cherche à lutter contre l'indifférence spatio-temporelle en introduisant des marqueurs significatifs. C'est ainsi que la signification axiale de l'avènement du Christ, césure historique proprement mythoïde, sert à introduire une conception résolument antimythique du temps (AM, 110sq.). Plus généralement, la richesse du symbolisme chrétien s'est développée en dépit de la logique du dogme. Mais le cas le plus fascinant remonte à la crise historique du christianisme des origines : sa « mondanisation » imposée n'a pas simplement exigé d'expliquer le mal cosmique, mais elle a en même temps induit le risque d'une remythologisation de la religion chrétienne. En effet, « le dépérissement de l'*eschatologie* laisse libre cours à l'accroissement de la *mythologie* » (RM, 46), puisque « le monde est la sinuosité *in muce* » (AM, 274). D'après Blumenberg, ce sont l'inspiration iconoclaste des sources bibliques et la réaffirmation augustinienne de la toute-puissance

divine qui ont permis de juguler cette tentation mythique. Mais ce qui demeure alors ressemble à un mythe neutralisé, c'est-à-dire inefficace : le long parcours historique que Dieu s'impose afin de mener l'homme à son salut n'a rien de contradictoire, puisque – ainsi que le soulignait Ockham – la simplicité ne découle aucunement de la toute-puissance divine, même si elle peut convenir à des intellects finis. Nous reprendrons cette question importante lors de notre discussion des mythes philosophiques – ou plus précisément de ce que Blumenberg appelle les *Kunstmythen* ou mythes fabriqués : alors que le mythe peut offrir une saisie intuitive rassurante de questions insolubles, l'histoire du monde se voit ici suspendue à une volonté insondable. Cela revient à mettre un cran d'arrêt à la fonction dépotentialisante de la symbolisation mythique. À l'opposé de la division narrative des pouvoirs dans le mythe, la création ne doit rien apporter d'essentiel au créateur, ce qui n'est guère rassurant pour ses créatures.

Les analyses de Blumenberg dans *Arbeit am Mythos* reviennent en vérité à radicaliser sa critique de la théologie chrétienne dans la *Légitimité*. L'autodestruction du christianisme médiéval pouvait passer pour un accident historique, conditionné par les choix théoriques de l'augustinisme et l'influence perturbatrice de la métaphysique antique ; l'échec semble désormais tenir à la spécificité de la forme dogmatique, qui apparaît ici comme un dispositif voué à l'instabilité. La suggestion n'est pas que le christianisme médiéval n'a pas pu fournir d'images ou de récits, ce qui est évidemment faux ; il pouvait d'ailleurs difficilement s'en passer, pour des raisons aussi bien systématiques qu'anthropologiques ; mais la logique même du dogme contrecarrait ces efforts (cf. AM, 288, où Blumenberg va jusqu'à rapporter la destruction du dogme à son impuissance narrative). Les premiers lecteurs de la *Légitimité* pouvaient avoir l'impression d'une vision très intellectualiste de l'histoire (malgré la relativisation que Blumenberg faisait subir à l'intérêt théorique, à la fois en soulignant la nouveauté de la visée technique et en décrivant l'engendrement *a posteriori*, par une

rationalisation secondaire, d'interrogations jugées pourtant intemporelles). On pouvait même y voir une constante historique plutôt qu'une particularité accidentelle du christianisme postgnostique : des systèmes de pensée se développent avant de s'autodétruire et d'engendrer autre chose. Mais dans *Arbeit am Mythos*, cette dynamique caractérise spécifiquement la pensée dogmatique. Dans la première partie de notre travail, nous avons fait remarquer que l'écho terminologique entre l'absolutisme théologique de la *potentia absoluta* et l'absolutisme de la réalité n'avait rien que de très rigoureux, puisque la configuration néognostique inédite du nominalisme recréait en quelque sorte les conditions du *status naturalis*. Mais si l'on se rapporte maintenant au portrait extrêmement défavorable que Blumenberg en dresse dans sa théorie du mythe, cela signifie que le dogme reconstruit précisément ce qu'il devait détruire : la puissance absolue que le mythe tente de décomposer et de neutraliser se voit au contraire exaltée jusqu'à rendre impossible une solution purement symbolique. Blumenberg refuse l'idée d'une « dialectique des Lumières » : mais sans trahir sans pensée, on pourrait véritablement parler ici d'une « dialectique du dogme ».

On trouve une application particulièrement brillante des thèses de Blumenberg sur le mythe, le christianisme et le gnosticisme, et cela du point de vue tant historique que systématique, dans son interprétation de la logique générative de ce que Jonas appelait, dans son fameux ouvrage de 1933, la « Gnose mythologique ». Dans *Arbeit am Mythos*, Blumenberg reprend, sans la citer mais en lui conférant un élargissement rigoureux, la critique qu'il adressait en 1958 à Jonas : dans sa conception de la Gnose comme transcendantal historique, comme principe de sens propre à l'Antiquité tardive, celui-ci ne pouvait pas comprendre la lignée indépendante du gnosticisme chrétien incarné par Marcion, qui devait sa naissance à une « dynamisation hétérogène » – la crise interne du christianisme survenue à la retombée des attentes d'une fin du monde imminente. En 1979, Blumenberg écrit : « Je n'arrive pas à me faire à l'idée de la génération spontanée du mythe fondamental de la

Gnose » (AM, 215). Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord, l'étude de Jonas laisse entendre que c'est le propre de chaque époque que de s'extérioriser dans un mythe correspondant. Mais c'est méconnaître l'extraordinaire potentiel mythologique de la Gnose, qu'elle doit à son principe dualiste : de même que le polythéisme antique encourageait la mise en récit des aventures divines, la lutte cosmique entre deux puissances opposées offre ici un prétexte narratif particulièrement fécond. Or pour Blumenberg, l'orientation dualiste du gnosticisme marcionite remonte à la contradiction logique qui risquait d'éclater entre la création du monde et la rédemption de l'homme. Marcion n'a pas développé à proprement parler de mythologie, mais il a ouvert une brèche pour cela. Nous voyons ainsi que le christianisme, historiquement et systématiquement, se trouve exposé par cet autre biais au danger d'une mythisation fatale. C'est une possibilité tellement intime que Blumenberg la situe déjà chez Paul, qui renvoyait la difficulté à satisfaire la Loi à l'existence de puissances maléfiques, dont il supposait qu'elles avaient tout d'abord méconnu l'identité du messager envoyé par Dieu. Nulle volonté de tromper ici, mais on voit déjà annoncée la thèse docétiste de Marcion, laquelle restitue la catégorie proprement mythique de la métamorphose et annonce corrélativement cette deuxième catégorie qu'est l'emploi de ruses par des divinités rivales. « On voit comment le mythe fondamental (*Grundmythos*) prédessine les variantes de son espace de jeu » (AM, 212). De Marcion aux formes gnostiques plus tardives, entre lesquelles il n'y a pas forcément de connexion historique, on assiste à l'élaboration logique du noyau dualiste. Le Dieu étranger de Marcion faisait irruption dans le monde de manière purement gratuite ; il y aurait davantage à raconter en faisant de l'homme le détenteur d'un principe cosmique étranger au monde, sa *pneuma*, ce qui expliquerait les tentatives de le récupérer. Blumenberg reconnaît (RM, 46 ; AM, 207sq.) que le mythe gnostique se prête, de manière exceptionnelle, à sa « démythologisation » aux mains de Bultmann : car de manière purement formelle, l'arrivée du messager divin dans un cadre d'attentes préexistantes suffit à réveiller chez l'homme le

souvenir de son origine oubliée. Quant au foisonnement extravagant de fioritures mythiques qui frappait tant Jonas chez des gnostiques comme Basilides et Valentinus, il aurait, selon Blumenberg, sa condition logique dans le canevas dualiste du marcionisme¹.

Quant à Marcion lui-même, Blumenberg émet l'hypothèse paradoxale que sa défaite face à l'Église viendrait en grande partie de sa négligence du mythe ; car son refus docétiste de la réalité de l'incarnation l'a poussé à renoncer à des pans entiers de l'imagerie chrétienne – c'est ainsi qu'il a expurgé les récits inoubliables de la naissance et de l'enfance du Christ, en évacuant du coup la figure puissante de la Mère de Dieu. Mais d'après Blumenberg, l'Église aurait trouvé une raison de plus de pratiquer la dogmatisation conceptuelle dans la nécessité d'exclure cet adversaire hérétique de poids, qui valorisait d'ailleurs l'enseignement de Jésus en paraboles. Plus généralement, le « réinvestissement » de la mythologie gnostique aurait augmenté le fardeau théorique du christianisme médiéval, qui devait maîtriser conceptuellement des questions traitées avec nonchalance par le mythe. Nous avons déjà parlé de l'inflationnisme du dogme : il pouvait soulever des questions démesurées parce qu'il se trouvait déjà en possession de la réponse. Le mythe gnostique le pouvait puisque, comme tout mythe – nous y reviendrons – il n'avait pas à y répondre, et pouvait même court-circuiter ces interrogations tout en ayant l'air d'y répondre. La rationalisation secondaire du récit gnostique, qui en fait – en partie dans le but de faire concurrence au christianisme – un système de réponses à des questions générales, ne doit donc pas nous induire en erreur.

Mais bien plus que la mythologie gnostique, c'est la figure de Prométhée, emblème de la division polythéiste des pouvoirs et mythologème soumis à une réception pluriséculaire dans la culture occidentale, qui viendra valider les options théoriques de Blumenberg. Presque la moitié d'*Arbeit am Mythos* y est consacrée. Nous y reviendrons plus en détail, mais Blumenberg pourrait reprendre à son compte la fameuse phrase de Lévi-Strauss sur

¹ Pour un deuxième exemple d'une possibilité mythique inhérente au christianisme, cf. l'analyse fascinante de la tentative d'Origène de concilier la répétition cosmique et l'action divine : RM, 54sq.

l'égale valeur de toutes les variantes d'un mythologème : « Il n'existe pas de version " vraie " dont toutes les autres seraient des copies ou des échos déformés. Toutes les versions appartiennent au mythe »¹. L'hypothèse d'un travail du mythe se prolongeant comme travail sur le mythe ne conduit pas à rechercher une variante supposée originaire. Mais pour les besoins de notre discussion, on peut affirmer que Blumenberg, parmi quatre types de « réinvestissements » du mythe de Prométhée, va privilégier la présentation de la légende chez Hésiode et avant tout chez Eschyle. Le plus significatif, dans sa relecture de la trilogie antique, c'est l'écart qui se manifeste – et que Blumenberg ne commente pourtant jamais – avec l'interprétation courante de Prométhée comme figure directrice des Temps modernes, incarnant le soulèvement démiurgique d'une humanité technicisée ou bien la génialité esthétique propre au *figulus saeculi novi*. Dans la *Raison du mythe*, Blumenberg abordait déjà ce mythologème au passage ; mais tout en prenant ses distances à l'égard d'une histoire du mythe centrée sur la divinisation de la conscience artistique, il y voyait quand même une sorte d'« emblème caractéristique (*Leitfossil*) » de la modernité². En 1979, l'intérêt se concentre plutôt sur le « sujet tragique de la trilogie d'Eschyle : l'homme dans son indignité ontologique (*Seinsunwürdigkeit*) naturelle » (AM, 369). Cela ne signifie pas toutefois l'absence d'intérêt de ce mythe pour les Modernes : car la légende de Prométhée thématise de manière exemplaire l'absolutisme de la réalité, afin précisément de le surmonter. La *Légitimité* donnait congé à l'idée d'un titanisme démiurgique de la subjectivité moderne, fondée plutôt sur une prise de conscience de l'existence précaire de l'homme. La tragédie antique d'Eschyle et les fondements de la nouvelle époque ont en commun leur renoncement à une téléologie anthropocentrique du monde.

¹ LÉVI-STRAUSS, « La structure des mythes », *op. cit.*, p. 251.

² RM, 26sq. Blumenberg y citait Oskar WALZEL, *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe*, zweite Auflage in neuer Bearbeitung, Munich, Max Huebner, 1932.

Le vol du feu par Prométhée au profit de la race humaine se prêterait certes à une lecture allégorique : c'est le héros civilisateur qui apporte aux hommes la culture. Mais nous avons moins affaire ici à une explication chiffrée qu'à la présentation narrative d'un dépassement. En conférant durablement aux hommes les moyens de se maintenir en existence, Prométhée les arrache à l'absolutisme de leur condition. Dans l'interprétation de Blumenberg, l'homme ne doit pas s'identifier à son bienfaiteur : car il n'appartient pas lui-même aux Titans, il est seulement la créature de cette race disparue, sûr d'attirer sur soi la malveillance de la nouvelle dynastie des Olympiens. Le méfait du Titan n'est pas une révolte démesurée à la gloire de l'humanité ; le Prométhée d'Eschyle concède à Zeus l'inadaptation radicale de ces êtres déclassés, auxquels il a voulu fournir le moyen indispensable d'assurer leur simple survie¹. Pourquoi s'en est-il donné la peine ? Blumenberg souligne que l'image du démiurge divin ayant lui-même engendré ces créatures dans son atelier de potier représente un ajout tardif ; le mythe, comme à son habitude, fait oublier les motivations psychologiques de ses personnages en se lançant dans une narration effrénée (sur les motifs de Prométhée, cf. toutefois GW, 234). C'est un dieu qui intervient ici au profit des hommes, avec pour conséquence toutefois de réaliser un parfait équilibre dans la division des pouvoirs : en imposant l'existence de la race humaine comme un fait accompli à l'Olympe, il n'instaure pas une relation privilégiée de l'homme avec la divinité, mais lui ménage simplement une place assurée aux marges du cosmos. « Comme nulle part chez les Grecs, ce n'est aucunement ici le dieu qui aurait appris quelque chose aux hommes, ce qu'ils devraient savoir sur lui et ce dont ils devraient tenir compte pour leur salut. Prométhée est une figure directrice anthropologique et non pas théologique » (AM, 361). Seul un dieu pouvait contrecarrer la

¹ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, trad. par Louis Bardollet et Bernard Deforge, dans *Les tragiques grecs*. Paris, Robert Laffont, 2001, p. 181 : « Et je parlerai sans tenir aucun blâme sur les hommes, mais en expliquant la bienveillance de mes dons : / Eux premièrement regardant regardaient pour rien, écoutant n'entendaient point, [...] Enfouis ils habitaient comme les êtres de vent, les fourmis, dans des antres, dans des recoins sans soleil. / Ils n'avaient rien ; pour eux point de repère qui l'hiver marque, ou le floral printemps, ou la fruitière chaleur, point d'indice où marcher ; / Mais étaient sans idée tous leurs actes, jusqu'au jour où je leur dis les montées, moi, des astres / Et montrai qu'on démêle leurs difficiles enfoncements ».

volonté de Zeus sans être anéanti : Prométhée sur son rocher n'est pas le symbole d'une démesure coupable, ni d'un châtement immérité, mais l'image d'une résistance à toute épreuve. Qu'il reste prisonnier, prêt à endurer son supplice sans céder, ou que Zeus le relâche, l'important est qu'il incarne l'irréversibilité du résultat. « Le déchiqueté sur le Caucase, qui connaît la secrète vulnérabilité de Zeus, est pour cette raison la figuration prééminente de la division des pouvoirs » (AM, 129 ; cf. 331). Zeus règne sur le cosmos, qu'il préserve de l'irruption de monstres effroyables ; mais en même temps qu'il maintient les affrontements entre divinités au niveau de querelles de courtisans, il n'est pas tout-puissant. L'homme n'a plus à craindre la volonté d'anéantissement de l'Olympien.

Mais la solidité du monde que le mythe présente comme garantie existentielle en réponse à l'incapacité fondamentale de l'homme de survivre dans un environnement hostile n'a rien à voir avec l'ordre cosmique des philosophes antiques. Blumenberg reprend ici à sa façon l'idée indémodable de la dualité grecque, entre la métaphysique du cosmos d'une part et le pessimisme tragique et son « surmontement » dans le mythe d'autre part¹. Dans la trilogie d'Eschyle, c'est Prométhée qui aurait fait don à l'homme de l'espérance, l'aveuglant ainsi sur son « indignité ontologique ». Mais l'intention de Blumenberg n'est pas de renouer avec les origines dionysiaques de la culture par-delà l'écran apollinien de la raison : car l'essentiel est justement de s'arracher au *terminus a quo* de l'absolutisme. On aperçoit donc en quoi, paradoxalement, l'optimisme mélioriste des Modernes peut faire bon ménage avec le pessimisme tragique des Grecs. Alors que l'anthropotropisme dogmatique reconduisait l'absolutisme de la réalité, la reconnaissance de l'excentricité de l'homme dans l'univers mobilise en faveur de son autoconservation. Le pessimisme du péché originel entraînait la

¹ Voir tout le chapitre I de GKW : « Der Kosmos und die Tragödie » (p. 16sq.), où Blumenberg, s'appuyant sur l'analyse de la mythologie grecque chez Burckhardt, rapproche même le mythe de Prométhée de l'anticosmisme de la Gnose (p. 20).

vanité de toute auto-affirmation ; la négativité de l'anthropologie moderne conclura au contraire à sa nécessité¹.

Dans la suite de l'ouvrage, Blumenberg considère au moins deux sortes de réécriture du mythe, qui divergent grandement de la version d'Eschyle – soit en remplaçant la solennité tragique de départ par une frivolité irrespectueuse, soit en adaptant la légende de Prométhée à l'idée d'une bienveillance foncière des dieux. Pourtant, elles permettent de confirmer les analyses de Blumenberg. Lorsque Aristophane, dans les *Oiseaux*, fait de l'insoumis du Caucase un poltron déchu, ou lorsque Lucien recouvre ces images d'une urbanité ironique, on ne s'est pas éloigné d'une prétendue authenticité du mythe originel. C'est même un excellent exemple du travail sur le mythe. L'histoire de Prométhée n'est pas une vérité religieuse, mais une image rassurante : au vu de l'importance des besoins et de la difficulté de la tâche, cela n'a rien de négligeable : l'œuvre d'Eschyle réussit à établir un équilibre perfectionné, convainquant à sa manière, qui intègre l'absolutisme sans l'évacuer à trop bon compte. On peut poursuivre cette dépotentialisation en retravaillant les représentations du mythe. Mais il

¹ On ne saurait imaginer de plus grand contraste avec l'interprétation de Paul RICOEUR concluant à la « prééminence du mythe adamique » (*La symbolique du mal, op. cit.*, p. 285sq.) à l'intérieur d'une typologie comprenant également la vision tragique des Grecs, la Gnose et les cérémonies cosmogoniques des premières grandes civilisations. Nous aurons l'occasion plus loin de porter le débat sur le terrain des principes directeurs d'une philosophie du mythe, mais la divergence d'approche et la dissimilitude des résultats sont déjà extrêmement suggestives. Chez Eschyle, Zeus représente aux yeux de Ricoeur la « problématique du dieu méchant et, si l'on veut s'exprimer ainsi, la culpabilité de l'être » (p. 207) : il incarne le destin impitoyable auquel vient s'opposer, simplement pour en retarder l'échéance implacable, la liberté héroïque de Prométhée. Cette vision presque impensable du divin a son lieu naturel dans la tragédie : « Formuler explicitement la théologie tragique serait pour la conscience religieuse se détruire elle-même [...] Il me semble que dans la pureté de son "type" la vision tragique exclut toute autre délivrance que la "sympathie", que la "pitié" tragique [...] » (p. 213). Par contraste, la spécificité du mythe adamique est de reposer sur une « conception proprement anthropologique de l'origine du mal » (p. 225) qui permet au philosophe réfléchissant à partir de la symbolisation biblique de s'interroger sur la « signification ultime du souffrir » (p. 302). De manière fort intéressante dans notre contexte, Ricoeur, qui se montre d'une virulence peu coutumière en dénonçant la Gnose, la conçoit comme une *rationalisation* du mythe : elle aurait induit, en réaction, une « contre-gnose » : la rationalisation, par Augustin, du mythe adamique sous la figure d'une pseudo-théorie du « péché originel ». Malheureusement, le troisième tome de l'ouvrage, qui devait aborder cette question en détail (cf. p. 17, n. 3 et *passim*), n'est jamais paru (cf. Olivier MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, p. 210). La différence d'appréciation tient évidemment déjà à l'intention du livre : l'élucidation symbolique du mal moral et non la neutralisation apotropaïque du mal cosmique. Nous verrons Blumenberg proposer un usage plus recommandable du récit de la chute d'Adam ; mais il reste qu'en diagnostiquant chez Augustin un transfert monstrueux de la responsabilité du mal physique du cosmos postgnostique sur la liberté humaine, il préparait la question centrale de sa philosophie du mythe : la *Weltqualität*. L'augustinisme détournait le regard d'un problème anthropologique de base plutôt qu'il ne faisait dévier une réflexion mythique sur le mal humain.

faut bien voir que, dans l'optique de Blumenberg, c'est l'ampleur de la vision tragique qui a tout d'abord rendu possible son dépassement comique. Par une logique très conséquente, on passe donc de l'intransigeance d'Eschyle aux bouffonneries d'Aristophane. Une fois l'acquis principal gravé dans les mémoires, les Grecs se doivent d'explorer tous les aspects du mythe : leur désinvolture croissante à l'égard de leur ancien bienfaiteur est le reflet d'une familiarité amicale – on n'a rien à craindre de Prométhée. Au départ, il a certes fallu adhérer à cette image pour qu'elle puisse agir ; mais son efficacité apotropaïque a permis qu'elle s'estompe : « Le souvenir pâli de la figure mythique elle-même, sa perte d'identité manifeste comme moyen de la comédie, relève d'une catégorie de la réception : l'achèvement (*Zuendebringens*) » (AM, 355).

Dans le deuxième cas, l'effort de dépotentialisation – inspiré certes par des motivations doctrinales externes – va jusqu'à renverser le sens premier du mythe, au profit d'une vision conciliante de la bienveillance divine. Ainsi, l'interprétation étymologique des Stoïciens rapproche la *pronoia* de Zeus de la prévoyance de Prométhée, présenté comme son fils ; dans la tentative de Julien l'Empereur de restaurer le système païen, le Titan apporte de plein droit à l'humanité le feu céleste bienfaisant, au sein d'un univers harmonieux. De son côté, l'allégorèse chrétienne aboutit au même résultat d'un effacement complet de l'antagonisme divin, en décelant sous le nom d'emprunt de Prométhée l'identité de l'unique Dieu. Le dualisme resurgit chez Boccace, mais sous une forme apaisée : héros civilisateur des débuts de l'humanité, le « deuxième Prométhée » achève simplement de façonner une forme sortie vierge des mains de son créateur. Par rapport à la version d'Eschyle, il y a certes un certain aplatissement. Ce n'est pas la déformation d'une version plus « vraie » que d'autres, l'obscurcissement d'une vérité originelle ; mais on assiste certainement à l'adaptation symptomatique d'une configuration traditionnelle. Blumenberg n'est pas contre l'allégorèse comme telle, forme de conceptualisation qui peut même poursuivre à sa façon le travail sur le

mythe ; mais l'allégorie rend mal compte de la plurivocité du mythe et de la complexité des « réinvestissements » mythologiques. La valeur du mythe comme réactif historique – ainsi que nous le verrons plus tard – tient aussi à sa résistance : tout mythogème se définit par un ensemble de traits avec lesquels il faut composer. Ainsi, Boccace se voit contraint d'expliquer autrement le châtement infligé à Prométhée : celui-ci se serait retiré au Caucase afin de se livrer en toute tranquillité à la méditation. Ce qui peut nous intéresser dans cette relecture du mythe de Prométhée à la Renaissance, c'est moins la projection assez prévisible de l'amour du savoir sur la figure du Titan que la tentative de dissimulation. On cherche encore à masquer la rupture éphémère : la manière dont on rend compte de traits discordants dans le mythogème est hautement révélatrice. Les modifications apportées par ces différentes versions font en même temps signe vers la situation tragique d'autrefois.

Mais le réinvestissement le plus significatif du mythogème survient lorsqu'il en vient à se confondre – illustration vitale et plurivoque de la valence de la figure – avec une existence tout entière : « Quand je réfléchissais à ce don naturel, quand je découvrais qu'il m'appartenait entièrement en propre et que rien d'étranger ne pouvait le favoriser ou le contrarier, j'étais fort disposé en pensée à fonder sur lui toute mon existence. Cette idée se transforma en une image ; je m'avisai de l'antique figure mythologique de Prométhée qui, séparé des dieux, peuplait un monde du fond de son atelier »¹. Identification des plus fameuses, mais le lecteur d'*Arbeit am Mythos* ne peut manquer de manifester son étonnement lorsque, parvenu à la page 435, Blumenberg fait cette déclaration imprévue : « tout ce qui a été dit jusqu'ici suit une pente, toutes les lignes convergent en direction d'un centre vital caché, à partir duquel le travail sur le mythe pouvait se manifester comme ce qui n'avait pas été en vain. Il n'aurait pas été en vain, s'il pouvait passer dans la totalité d'une vie [...] ».

Tournant assez stupéfiant à vrai dire : que penser de cette déduction de la validité historique

¹ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Francfort-sur-le-Main, Insel, 1975, p. 709, trad. par Pierre du Colombier, *Souvenirs de ma vie. Poésie et vérité*, Paris, Aubier, 1941, p. 409.

du mythe par le truchement d'une incarnation singulière ? Disons tout de suite qu'il sera à peine question, dans les deux cents pages que Blumenberg consacre à ce sujet, de l'hymne et du fragment dramatique de la jeunesse de Goethe : mais avant tout de l'échec de cette première identification et des accommodements que Goethe cherchera tout au long de sa vie afin de préserver cette référence (fût-ce par transfert à Napoléon par exemple). Le choix de cette figure tutélaire n'a rien à voir avec le *Goethe-Kult* de l'humanisme littéraire allemand : « Ce n'est pas une vie exemplaire, cette vie d'un directeur de théâtre et collectionneur de tout et de rien, pas la vie d'un guide éventuel qui pourrait mener à la découverte de sens ou à l'invention du sens de l'existence. Mais – je pose en revanche la question – y a-t-il une autre vie que nous aurions vue étalée devant nous avec tant d'entrelacements variés de réalités et d'illusions ? » (*ibid.*). Le ton est donné : nulle exaltation romantique de l'artiste en paradigme de la création de soi, comme auteur démiurgique définissant son propre monde à l'écart de Dieu. Ainsi que Blumenberg l'écrit ailleurs : « On devine que l'autogenèse (*Selbsterschaffung*) débouche au fond encore et toujours sur une affaire esthétique d'autoprésentation (*Selbstdarstellung*). Ce n'est qu'esthétiquement que se laisse réaliser le désir de ne pas être tel qu'on est [...] l'objet esthétique [...] est, à l'encontre de toute facticité, l'identité de la conception et de la manifestation (*Erscheinung*) » (AM, 299). L'autogenèse est dite « esthétique » non pas parce qu'elle aboutit à la belle totalité d'une œuvre d'art existentielle¹, mais en raison de son caractère seulement simulé. L'*homo compensator* ne se trouve pas face à la possibilité de s'engendrer soi-même, mais devant la tâche rhétorique d'une autoconservation de son identité : en s'appropriant des formes d'expression reçues, il se définit, se présente, se met en scène. En 1971, Blumenberg expliquait déjà que, comprise dans toute son extension, « la rhétorique n'est pas simplement un système pour briguer un mandat d'agir, mais pour mener à bien et défendre, dans son for intérieur et face à autrui, une

¹ Cf. Louis DUMONT, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour* (Homo aequalis, II), Paris, Gallimard, 1991, p. 108sq. sur la notion de *Bildung* chez Wilhelm von Humboldt.

conception de soi formée et en formation » (1971b, 119). De manière très significative, il fait référence dans ce contexte à l'ouvrage d'Erving Goffmann : *Stigma. Notes on the Management of a Spoiled Identity*. Bien qu'il occupe une position stratégique dans l'histoire – entre les Lumières, qui n'ont rien compris au besoin de mythe, et la remythisation symptomatique du romantisme, qui s'est imposée grâce à cette défaillance –, Goethe n'apparaît pas, sous cet éclairage désublimé, comme une figure d'exception. On peut se demander si le choix de Blumenberg ne s'est pas porté avant tout sur un milieu intellectuel avide d'automythification, puisqu'il s'emploie à suivre les rivalités anecdotiques et les mises en scène quotidiennes de Goethe, Jacobi, Heine, Lessing et consorts – qu'il raconte avec une ironie certaine, mais sans volonté de « démasquer » de manière radicale.

Enfin, à côté de Prométhée, une autre image, plus philosophique celle-là, représente l'aboutissement conséquent de la logique mythique de dépotentialisation de l'absolutisme : c'est l'autarcie bienheureuse des divinités bannies par Épicure dans les intermondes, lesquelles ne sauraient plus vouloir troubler la vie des hommes. On peut même se demander si la « théologie » d'Épicure n'a pas servi d'inspiration première à la théorie blumenbergienne du mythe. En comparant ses occurrences successives dans l'œuvre, on peut en effet voir se préciser l'idée même d'un travail sur le mythe. En 1965, dans *Die kopernikanische Wendung*, elle servait encore, aux côtés de l'absolutisme théologique, d'illustration – fût-ce sous une forme dédramatisée (*entschärfte*) – de la tendance commune à toute théologie de penser jusqu'au bout l'indifférence des dieux à l'égard de l'homme (KoW, 73). Blumenberg négligeait pourtant l'essentiel : la complétude autarcique des dieux d'Épicure neutralise l'absolutisme, alors que la toute-puissance du dieu unique bouleverse l'anthropotropisme chrétien. Ainsi que nous l'avons déjà vu, Blumenberg suppose que la réception médiévale de la physique aristotélicienne, en entraînant des effets perturbateurs, aurait accéléré ce processus de la décomposition du dogme. Et déjà entre Aristote et Épicure, quelle différence malgré

tout ! Blumenberg interprète le premier moteur péripatéticien comme une rationalisation du divin : pure pensée de soi-même, la divinité ne peut rien vouloir. Tout aussi radical, Épicure emprunte pourtant une autre voie, en portant le travail du mythe à son achèvement : il conserve aux représentations du divin leur « signification humaine (*humanen Relevanz*) » (LN-A, 139 ; LN-B, 198 ; tr. modifiée, 196). Ainsi, la *Légitimité* touche déjà du doigt ce qui fait la spécificité de cette autre « rationalisation » du divin : on ne remplace pas les dieux indisciplinés et immoraux de la mythologie par la vérité métaphysique qui leur correspond, mais on poursuit le travail mythique d'humanisation du monde, avec un bénéfice notable pour l'imaginaire : « Dans le mythe des dieux oisifs, on thématise l'exclusion des motifs métaphysiques de l'incertitude et de la dépendance absolues de l'homme : ce qui appartient à la réalité du monde est neutre vis-à-vis de l'homme » (RM, 61). De même que le souvenir pâli de Prométhée n'était rien d'autre que l'effacement conséquent d'un bienfaiteur de l'humanité, de même chez Épicure l'éloignement décisif de cette image invérifiable ne laisse agir que la significativité rassurante de l'indifférence des dieux : « L'existence de ces dieux ne doit plus rien expliquer ; ils ne promettent rien et ne font rien pour effrayer. Ils remplissent le vide cosmique de l'espace – si proche pour la pensée grecque du néant – avec des images » (*ibid.*, 83 ; cf. AM, 136, 267 et *passim.*).

3. THÉORIE ÉPIGÉNÉTIQUE DES RÉINVESTISSEMENTS MYTHOLOGIQUES

La position de Blumenberg sur la survivance de la mythologie antique pourrait étonner. Face aux figures dépotentialisées de l'Olympe, même ceux qui croient que le mythe est encore parmi nous cherchent son équivalent actuel ailleurs, par exemple dans les romans ou au cinéma : nos « mythes », ce seraient nos histoires, prises comme récits d'orientation ou même comme spéculations cosmologiques ramenées, dans la littérature contemporaine, à l'étroitesse de l'intimité psychique. Mais si l'on voit déjà mieux en quel sens l'effectivité antique du mythe annonçait ses prolongements modernes – et dans ce chapitre, nous verrons même Blumenberg tenter d'expliquer la pérennité des mythes grecs par leur supériorité objective –, cette thèse continuiste ne laisse pas de surprendre chez un auteur s'étant engagé avec tant de fermeté contre toute forme de substantialisme historique. Nous l'avons déjà mentionné : dans la première édition de la *Légitimité*, Blumenberg pouvait justement invoquer, à l'appui de sa critique du substantialisme, la superficialité évidente d'une position qui verrait dans la survie des formes mythiques la trace d'une « tradition substantielle vivante (*lebendige Traditionssubstanz*) » (LN-A, 69). Et dans la *Raison du mythe*, il se défendra contre l'imputation d'une satisfaction à trop bon compte, d'une conscience humaniste se félicitant de la vitalité d'un héritage immortel, à la manière de la « recherche topographique » (*Toposforschung*) inaugurée par Ernst Robert Curtius (RM, 26). Dans la *Légitimité*, cette école d'études littéraires sera plusieurs fois citée comme exemple, à côté du théorème de la sécularisation, d'une théorie substantialiste de l'histoire (LN-B, 37 ; LN-A, 68sq. ; LN-B, 125sq. ; 538sq.). On comprend pourquoi : en s'inspirant pour partie de la conception bergsonienne de la « fonction fabulatrice » au fondement des créations culturelles, Curtius s'était donné pour objectif de rétablir l'unité spatiale et temporelle de la littérature occidentale à l'encontre des divisions nationales et des césures épocholes. Cette « européanisation » de notre image de l'histoire passait notamment par une étude de la littérature latine du Moyen

Âge, véritable chaînon manquant de la tradition¹. On pouvait ainsi mettre à jour la persistance insoupçonnée de certains thèmes et motifs ayant traversé l'histoire.

Face à ce pendant littéraire du théorème de la sécularisation, il convient donc de procéder au réexamen de cette continuité historique du mythe. Comme à son habitude, Blumenberg lui-même n'aborde pas ouvertement la question de ses rapports avec Curtius ; mais il est clair que la difficulté tient avant tout, comme dans la *Légitimité*, à l'indigence épistémologique du modèle substantialiste : sa visée propre l'incite à se satisfaire de la mise au jour de constantes historiques, sans que l'on s'interroge sur leur signification changeante, ni sur les raisons de leur reprise. « [...] Comment s'explique ce fait étonnant qu'aux débuts de notre histoire littéraire connue apparaissent ces icônes (*Ikonen*) qui allaient s'avérer capables de cette survie invraisemblable jusque dans le présent » (AM, 166sq.) ? D'autres variantes du substantialisme chercheront, comme dans le romantisme, à remonter à une révélation originelle, ou postuleront l'existence d'archétypes innés. Mais « la capacité de survie d'une matière fictive devient, dans cette façon d'expliquer, un élément de la nature, et en cela, elle se refuse à toute interrogation ultérieure » (AM, 167 ; cf. AM, 57 ; 302). L'idéal épistémologique du substantialisme tend ainsi à diminuer l'intérêt de la réception du mythe, au profit d'un état initial ou d'un schème intemporel qui expliquerait l'essentiel : nous voilà reconduits vers une « théorie de l'origine ». La tentation devait être forte d'élargir sur ce terrain l'application de l'outillage théorique élaboré dans la *Légitimité*. La validité transhistorique des mythologèmes antiques peut s'expliquer : nous verrons en effet qu'ils résultent d'un long travail de sélection qui a eu pour effet de préserver les figures les plus prégnantes ; c'est en raison de leur valeur narrative optimisée, et non par un simple

¹ Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), 11^e édition, Tübingen/Bâle, Francke, 1993. Sur les implications philosophiques de la recherche topographique, cf. Otto PÖGGELER, « Dialektik und Topik », in R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (dir.), *Hermeneutik und Dialektik*, t. II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 273-310 ; et « Dichtungstheorie und Toposforschung », in Max L. BAUEMER (dir.), *Toposforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 22-135.

phénomène de rémanence, que nous sommes constamment amenés à les réinvestir. Mais dans ces reprises incessantes, il faudra être attentif à « l'interpénétration des tendances formellement opposées de la constance et de la variation, de la liaison et de l'excès, de la tradition et de la hardiesse innovante » (RM, 26).

La réponse de Blumenberg à la question du cheminement ininterrompu des mythologèmes grecs à travers l'histoire est simple mais ingénieuse : s'ils continuent de s'imposer à nous, c'est en vertu de leur significativité, de leur capacité de nous interpeller et de nous fasciner. Leur constance s'explique ainsi par leur prégnance ; mais d'où vient-elle à son tour ? C'est une simple question de perspective historique. Déjà, Hérodote créditait Hésiode et Homère d'avoir donné sa forme définitive au panthéon des Grecs (*Histoires*, II, 53, 5-8). Mais on aurait tort d'y voir la création unique d'une génialité esthétique fournissant inexplicablement, tout au début de notre tradition, les archétypes fondateurs de l'imaginaire occidental. Les romantiques n'ont pas tort de faire remonter les mythes à la nuit des temps : mais c'est qu'ils sont le fruit d'une longue expérimentation qui a trouvé son point d'aboutissement dans notre tradition écrite. Image frappante de ce renversement de perspective, Blumenberg nous demande d'imaginer Homère comme un esprit mélancolique, anxieux de conserver un fonds culturel menacé en le consignait par écrit. L'origine de notre littérature serait déjà une sorte de crépuscule ; elle aurait tiré profit d'une optimisation préhistorique du mythe, dont Blumenberg propose deux modèles théoriques, que nous nommerons rituel (*Raison du mythe*) et rhapsodique (*Arbeit am Mythos*).

Si l'on veut apprécier le mécanisme à l'œuvre dans la narratogenèse des mythes, il faut se représenter convenablement les conditions d'exercice du travail de rhapsode : dans une culture de l'oralité à égale distance des obligations d'une institution ecclésiastique et des contraintes d'une tradition écrite, il fallait séduire le public, libre de ses réactions, grâce à l'art du conteur : « Le rhapsode de l'épopée grecque des débuts m'apparaît tout à fait comme

offrant plaisir et amusement, se réglant avec souplesse et précision sur son public et ses désirs » (AM, 172). L'aède ne cherche pas à conserver le souvenir d'événements fondateurs, mais à plaire au moyen d'un ensorcellement somme toute banal. Mais il s'exerce devant un public qui peut l'arrêter à tout instant : d'où la nécessité de viser constamment à une réaction optimale, de corriger le tir en conservant ces récits à l'efficacité narrative assurée. L'amour des récits, on peut le supposer, remonte effectivement aux débuts de l'humanité : et « [...] cette préhistoire sans histoire a dû pousser à une mise à l'épreuve plus condensée et plus intense de tous les contenus en vue de la sûreté de leur action, que toute l'histoire ultérieure comme " littérature ", surtout comme lecture scolaire canonisée, n'en pouvait effectuer » (AM, 168). Le mythe n'est pas l'invention commune d'un peuple, comme le voulait le romantisme ; la seule décision collective consiste à garder ou à refuser un récit. « Les Grecs ont eu la chance de ne pas recevoir leur mythe de la culture de leurs prêtres. Sinon, il en serait allé d'eux comme du public moderne de spectacles initiatiques, qui doivent céder à toute injonction de leurs " prêtres " sous la menace d'une esthétique métaphysique » (AM, 172)¹.

L'« institution » rhapsodique n'impose pas d'autre contrainte que le plaisir du public et l'autoconservation du rhapsode et de ses récits. De même que, dans une culture de l'oralité, la versification des paroles devait les rendre plus facilement mémorisables, de même les obligations professionnelles de l'aède l'amènent à viser l'efficacité narrative en tant que telle, laquelle a pour effet de maintenir les récits en existence ; sans que le mythe, nous le verrons, ne s'y réduise, sa reprise et ses réinvestissements supposent justement ce cadre narratif optimisé. Dans un contexte davantage culturel, le modèle de la *Raison du mythe* – que nous

¹ On ne peut s'empêcher de rapporter cette autre remarque savoureuse du même chapitre : « L'antinomie entre auteur mélancolique et public avide de plaisirs est la particularité d'une culture alexandrine professionnalisée, qui permet à ses auteurs, protégées dans la réserve des médias et des critiques – et leur fait même honneur d'agir ainsi – de se poser contre leur public et même de le railler s'il ne se laisse pas chagriner » (AM, 170). Cette pique peut surprendre de la part d'un auteur lui-même adepte d'allusions cryptées, qui supposent en tout état de cause un certain degré de spécialisation professionnelle pour être pleinement goûtées ; elle attire en revanche l'attention sur l'intérêt considérable d'une application des conceptions de Blumenberg aux phénomènes de la culture de masse. Car ses genres narratifs, par leur caractère fortement stéréotypé et par leur épisodicité, rappellent à maints égards le mythe ; nous en reparlerons.

commenterons plus tard – reprend l’hypothèse suivant laquelle les récits mythiques auraient d’abord servi à rendre compte de rites préexistants, mais devenus incompréhensibles avec le temps : afin de justifier des gestes énigmatiques – et surtout afin de justifier leur répétition – le « prêtre récitant » a la même visée de prégnance narrative (RM, 32sq. ; cf. AM, 330).

Nous avons peut-être affaire à une conception « esthétisante » ou « rhétorico-esthétique » du mythe chez Blumenberg, mais l’art ne sert aucunement ici – comme dans une « esthétique métaphysique », justement – à renouer avec le sacré. Ce n’est pas le prophète ou le visionnaire qui est la figure déterminante ici, mais le conteur ou le rhéteur ; plutôt qu’une communauté réunie autour de la présentation de sa vérité intime, nous retrouvons des auditeurs unis dans le plaisir du récit. Nous aurions envie de parler ici d’une rhétorique généralisée : sans entendre par là le règne des faux-semblants sophistiques, mais plutôt la réceptivité désintéressée à l’égard de la significativité du mythe. Le rhapsode sollicite le public, qu’il cherche à séduire en faisant appel à cet intérêt universel qu’est le plaisir narratif : il agit sur son auditoire sans faire appel, dans des contextes restreints (politique, juridique, etc.), à des intérêts particuliers (cf. explicitement, AM, 168). On cherche, par la pertinence d’un récit, à interpeller l’homme en tant qu’homme¹.

Les conditions d’ensemble de cette narratogenèse préhistorique sont derrière nous : sans compter le temps d’incubation immense qu’elle suppose, nous avons perdu la réception libre et directe propre à une culture orale. D’après Blumenberg, le bouillonnement confus de formes sans queue ni tête de la mythologie gnostique tenait déjà à un environnement inadéquat, où la puissance narrative du mythe s’altérait sous l’influence de la ferveur

¹ Paul RICOEUR, « Rhétorique, poétique, herméneutique » (1990), dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 479-494, différencie les fonctions de la rhétorique (persuader un auditoire, en faisant appel à une logique du probable et à des *topoi* admis, de préférer telle opinion), de la poétique (plutôt que de respecter les idées reçues, « faire bouger l’univers sédimenté des idées admises » par la « conversion de l’imaginaire ») et de l’herméneutique (« permettre à un texte de *signifier autant qu’il peut* », sans viser à faire prévaloir un avis sur un autre). Ces trois disciplines irréductibles auraient respectivement pour tâche d’argumenter, de configurer et de redécrire. On verra dans la suite de ce chapitre que Blumenberg en souligne au contraire l’unité anthropologique : par la circulation de figures mythiques réinvesties de sens, on cherche à marquer des innovations historiques et éventuellement, en « portant le mythe à son achèvement », à en épuiser le sens.

inconditionnelle des fidèles, « qui le [tenait] loin de tout “ jugement de goût ” » (AM, 324).
 Conséquence plus immédiate : cette explication historique de la prégnance du mythe exclut la perspective d'une renaissance soudaine, de la création spontanée d'une « nouvelle mythologie ». Le Ludovico de Schlegel s'écriait : « Pourquoi ce qui a déjà été ne serait-il pas à nouveau ? D'une autre manière s'entend. Et pourquoi pas de manière plus belle et plus grande ? »¹. C'est seulement si l'on suppose une mythopoïèse inaugurale à l'aube de notre histoire que l'on peut rêver à la résurgence soudaine du mythe grâce à quelque coup de force de l'imagination créatrice. Cette mise au point de Blumenberg – qui est en même temps un plaidoyer en faveur de l'« ancienne mythologie » – rend invraisemblable toute « remythisation » future.

L'impossibilité d'une telle tâche ressort encore davantage si l'on examine la qualité significative propre au mythe, que cette genèse contribue à éclairer : la sélection intersubjective fait en effet émerger des situations narratives prégnantes, qui ne sont donc pas, comme il est arrivé à Lévi-Strauss de l'exprimer ironiquement, des « gloses moralisatrices de la condition humaine »², mais des figures saisissantes, des schèmes tellement suggestifs qu'ils donnent l'impression d'avoir toujours existé. Blumenberg propose comme analogie l'exemple des néologismes, qui doivent s'imposer par une certaine justesse ; ainsi que Kant l'écrivait dans ses réflexions sur l'anthropologie, sans aucune implication cratyliste : « *ein neues Wort findet nicht sogleich aufnahme, wenn es nicht sehr passend ist* »³. Ainsi, on

¹ Friedrich SCHLEGEL, « Gespräch über die Poesie », *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, zweiter Band, erste Abteilung : Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801), Hans Eichner (éd.), Munich/Paderborn/Vienne, Ferdinand Schöningh ; Zürich, Thomas-Verlag, 1967, p. 284-362, ici p. 313 (trad. par Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy et A.-M. Lang, dans *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 289-340, ici p. 312). Sur l'« utopie esthétique » de Schlegel, voir Karl Heinz BOHRER, « Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 52-82. Cf. également AM, 70sq. et 179.

² LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 346.

³ AM, 188sq. ; cf. KANT, *Gesammelte Schriften*, Bd. XV/1, Walter de Gruyter & Co., Berlin/Leipzig, 1923, n° 932, p. 413

suppose la réception apte à identifier, dans les noms comme dans les mythes, cette qualité frappante qui semble leur ôter leur contingence, l'impression qu'ils ont été fabriqués de manière arbitraire – et sans doute, en les imposant à l'usage, à effacer ensuite complètement leur irréalité première. Comme certains noms propres poétiques, les schémas narratifs du mythe sont déjà significatifs par eux-mêmes. Se rappelant le rôle central joué par les qualités sensibles (*sec/humide/mouillé, cru/cruité, etc.*) dans le mythe selon Lévi-Strauss, on se permettra de parler ici métaphoriquement du « jus » narratif des mythologèmes.

Cette « anonymité » phénoménologique des mythes, qui suscite le sentiment tenace de leur non-fingibilité (*Unerfindbarkeit*), est très importante, puisqu'elle permet d'abord d'élucider une méprise capitale : que les mythes nous apparaissent comme originaires, comme immémoriaux, car impossibles à inventer, résulte justement d'un très long processus de sélection qui a fini par les rendre résistants au temps. Ce qui confère à un contenu représentationnel la « qualité mythique », c'est sa « stabilité temporelle » : or on ne confond que trop facilement la résistance au temps de ce qui a été longuement affiné en vue de sa prégnance narrative avec sa prétendue « intemporalité » (AM, 177sq.). Cette première méprise en explique aussi une deuxième : que l'on s'imagine pouvoir, grâce au mythe, replonger dans l'originel ; et aussi que l'on *souhaite* le faire. Projet qui ne va nullement de soi : à supposer que le but du mythe soit de rassurer, pourquoi se sentirait-on tranquillisé en rapportant l'existence actuelle des choses aux temps incertains des origines (même sans accorder à Blumenberg que le *terminus a quo* n'est autre que l'absolutisme d'une réalité insoutenable) ? En réalité, et bien que le processus effectif ait paradoxalement pour effet de suggérer autre chose, c'est le contraire qui est vrai : c'est un phénomène relativement tardif, si on le mesure à l'aune de l'histoire de l'humanité, d'indifférence au temps – et qu'on prend à tort pour une manifestation de l'originale – qui nous sécurise contre l'*a quo* ; l'objectivité familières des noms de lieux par exemple, où le romantisme voulait retrouver une poésie des

origines, marque justement la distance conquise par rapport au *status naturalis*. Nous l'avons déjà entrevu en parlant des noms pour désigner les planètes du système solaire : une grande partie de la valeur apotropaïque du mythe lui vient de son « objectivité », de sa significativité inimitable. C'est elle qui lui permet d'introduire un semblant d'ordre dans le réel. « Si le mythe refuse aussi, et doit refuser, l'explication, il “ produit ” toutefois une autre qualité qui consolide la vie : l'inadmissibilité de ce qui est laissé à l'entière discrétion de quelqu'un, le retrait de l'arbitraire. C'est pourquoi il ne doit pas être soupçonné d'être un artefact » (AM, 143sq.). Voilà pourquoi Blumenberg peut s'en prendre justement à Cassirer dans ce contexte. Il est vrai que la pensée mythique correspond à une forme spécifique d'objectivité – mais qui intègre, à titre de moment constitutif, le passage par une réception intersubjective : non seulement parce que, bien évidemment, aucun nom ni aucune figure ne peuvent s'imposer sans être reçues, mais parce que l'objectivité même qui permet de déterminer l'indéterminé émerge au terme de ce processus de sélection : « Ce n'est certes ni une objectivité théorique, ni une objectivité préscientifique que l'on peut attribuer au mythe ; mais plutôt une “ transférabilité ” intersubjective, qui se tient incomparablement plus près, du point de vue formel, de la validité propre de l'objectivité qu'un quelconque vécu expressif (*Ausdruckserlebnis*) affectivement accentué du type de l'ahurissement devant un dieu de l'instant »¹.

Grâce à leur objectivité significative, les mythes antiques – nous verrons bientôt en quel sens – sont en quelque sorte voués à être constamment repris ; mais avant de considérer le réinvestissement des mythologèmes, qui résout, à l'encontre des thèses substantialistes, le problème central de leur survie à travers l'histoire, il faut aborder brièvement deux problématiques connexes soulevées par la transversalité historique du mythe dans le cadre

¹ AM, 185sq. Blumenberg fait allusion à CASSIRER, « Sprache und Mythos » (1925), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 71-158 (trad. par Ole Hansen-Love, *Langage et mythe. À propos des noms de dieux*, Paris, Minuit, 1973).

d'une conception foncièrement discontinuiste des époques. Elles concernent à vrai dire moins les mythes comme supposées constantes que le destin historique de la pensée mythique elle-même. D'abord, comme nous avons déjà commencé à le voir, Blumenberg suppose que des formes de pensée ultérieures ont partiellement relayé le mythe en réinvestissant certaines de ses problématiques : c'est déjà le cas du dogme par rapport à la Gnose, et il sera question dans un chapitre ultérieur de la connexion logique et historique que Blumenberg établit entre la mythologie grecque et la métaphysique antique. Ces réinvestissements épochoaux ont contribué à une trompeuse « théorisation » ou « dogmatisation » rétrospective du mythe. Mais il y a autre chose. Selon Blumenberg, les modalités de la réception du mythe auraient varié dans l'histoire, conformément aux « concepts de réalité » successifs et sous l'influence également des conceptions changeantes quant à la nature même du mythe. Premier exposé de la mythologie philosophique de Blumenberg, la *Raison du mythe* se consacre explicitement à cette question, bien qu'elle semble étrangement suggérer, en un premier temps, la valeur seulement ancillaire du mythe dans l'enquête : les formes de la réception du mythe permettraient ainsi de dégager et de comprendre différentes conceptions historiques de la réalité, et non l'inverse (RM, 13). Il n'est pas exclu que cette déclaration d'intentions corresponde à un état primitif du texte, qui devait peut-être avoir des dimensions plus réduites à l'origine, sur le modèle de deux articles contemporains aux titres analogues : avant « Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos » (1971) sont en effet venus « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans » (1964) et « Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie » (1968). Si cette hypothèse est fondée, l'ampleur imprévue du texte signifierait ainsi l'importance capitale du thème du mythe pour la pensée de Blumenberg, ainsi que la maturation précoce de ses conceptions de base. Quoi qu'il en soit, tout en soutenant la thèse caractéristique d'une présence actuelle du mythe, l'étude de 1971 met aussi en lumière une certaine affinité du mythe avec le concept de réalité antique, fondé sur l'« évidence

momentanée » de réalités supérieures. Double affinité à vrai dire : d'une part, c'est seulement sous ce concept de réalité qu'on peut penser quelque chose de tel qu'une théophanie, manifestation ponctuelle et sans suite d'une divinité reconnue dans son identité indubitable. D'autre part, la doctrine des Idées de Platon, en articulant certains présupposés ontologiques de la pensée grecque, aurait permis de penser la répétition mythique : de manière paradigmatique, l'Idée du Bien appelle à sa réalisation, à son effectuation réitérée, tout comme les formes mythiques qui font retour sous des formes à la fois principalement identiques et marginalement variables (RM, 36sq.)¹. Cela aurait notamment pour implication que des tentatives de remythisation esthétique ou politique à notre époque exigeraient d'introduire une espèce de « clôture » intuitive autour du mythe, protégé de sa dissolution dans la cohérence globale du réel, soumis pour les Modernes à sa perpétuelle reformulation. Toutefois, il faut tout de suite souligner les limites de cette affinité du mythe avec l'Antiquité. D'abord, ainsi que Blumenberg le fait lui-même observer (AM, 41), l'idée de l'« évidence momentanée » de réalités supérieures immédiatement présentes favorise aussi une conception allégoriste, dans laquelle un sens prétendument définitif vient invalider, à l'encontre de la plurivocité fondamentale du mythe, ses interprétations précédentes. Ensuite – et c'est sans doute la raison pour laquelle *Arbeit am Mythos* abandonne presque entièrement cette problématique – les spécificités du mythe semblent s'expliquer sans recourir à ce facteur historique des concepts de réalité : songeons à l'épisodicité des récits mythiques, au régime de croyance qui les accompagne, ainsi qu'au principe d'autodépotentialisation qui préside au travail sur le mythe. D'ailleurs, ainsi que nous le verrons à l'instant, la répétition des formes mythiques a un fondement rhétorico-anthropologique : si le concept de réalité antique

¹ Soulignons au passage un recoupement intéressant : dans son étude sur l'auteur de *La guerre de Troie n'aura pas lieu* (« M. Jean Giraudoux et la philosophie d'Aristote », *Situations, I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947, p. 76-91), SARTRE a cherché à mettre en évidence les présupposés antiques, plus particulièrement péripatéticiens, de sa vision du réel. Univers littéraire proprement mythoïde à propos duquel Sartre exprime sa perplexité : « Comment un écrivain contemporain a-t-il pu, en toute simplicité, choisir d'illustrer par des fictions romanesques les vues d'un philosophe grec mort trois siècles avant notre ère ? » (p. 90).

s'articule autour de l'itérabilité de modèles archétypaux, il ne conditionne aucunement les réinvestissements mythologiques. Ajoutons enfin que cette affinité particulière entre le mythe et le concept antique de réalité faisait de l'ombre à la deuxième thèse déterminante de l'ouvrage, concernant l'actualité des représentations mythiques. C'est ainsi que *Arbeit am Mythos* retiendra avant tout l'idée d'une antithèse entre le mythe et le dogme. C'est le seul cas d'ailleurs où l'ouvrage de 1979 reprendra presque textuellement un passage de 1971 (AM, 388sq. ; RM, 65sq.), traitant plus précisément des conditions historiques de la survie des mythologèmes au Moyen Âge : l'affrontement sans merci entre le polythéisme et la théologie chrétienne s'étant conclu par le triomphe assuré de cette dernière, les figures mythiques de la culture antique pouvaient être admises, dans les écoles, à titre de simples ornements rhétoriques. Blumenberg présente d'ailleurs cette continuité souterraine¹ comme la condition historique d'une résurgence antidogmatique du mythe à l'époque moderne, notamment chez Nietzsche. On peut estimer d'ailleurs que cette « rhétorisation » du mythe lors de la reprise en main, par le christianisme, d'éléments hérités de la culture antique, convenait tout à fait à son mode d'être propre, même si elle masquait son authentique potentiel critique à l'égard de la théologie.

¹ Sur ce chapitre fascinant de la tradition occidentale, cf. l'étude désormais classique de Jean SEZNEC, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Londres, The Warburg Institute, 1940, p. 7 : « les dieux eux-mêmes ne ressuscitent pas ; car jamais ils n'ont disparu de la mémoire et de l'imagination des hommes ». De son côté, Hans Robert JAUSS, se réclamant de Blumenberg, s'en prend à l'image trompeuse d'une tradition continue, suggérée par une « métaphysique substantialiste de l'histoire » (« Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 187-209, ici p. 187) : les dieux antiques ne survivent pas d'eux-mêmes, en vertu de leur exemplarité, mais grâce à des processus historiques de réception, marqués pendant longtemps par une « réduction allégorique ». Devenues des personifications abstraites et univoques, les divinités reçoivent ensuite une nouvelle vie grâce à leur « remythisation » au sortir du Moyen Âge. Jean STAROBINSKI, dans une étude qui cite d'ailleurs Blumenberg, analyse pour sa part les stratégies rhétoriques complexes autorisées pendant un temps par la survivance profane du mythe : « [...] la dualité du sacré (chrétien) et du profane (environné d'un décor " mythologique ") est disposée de telle manière que l'on peut jouer tantôt sur leur séparation, sur leur exclusion réciproque, tantôt sur leur parallélisme, sur leur isomorphisme » (« Fable et mythologie aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 233-262, ici p. 245). Selon Starobinski, la sacralisation du mythe à partir de Herder allait mettre fin à ce double jeu.

Mais pour revenir maintenant à la dynamique de réinvestissement qui assure la relance continuelle des mythogèmes, on peut soutenir que c'est seulement avec l'avènement de la culture écrite qu'elle se développe pleinement : le travail d'optimisation graduelle propre à l'oralité s'arrête là où il se voit confronté à des sources écrites qu'il ne pourrait que corrompre ; mais cette nouvelle donne culturelle libère une nouvelle possibilité : l'accumulation de variations conscientes qui ne s'annulent pas, mais se font mutuellement écho. La réception du mythe prend une autre forme : l'auteur réagit à ses prédécesseurs en renvoyant à des formes connues par son public. « Ce n'est que lorsque la configuration perdure que la transfiguration prend son essor » (AM, 168). Pour ces reprises du mythe, Blumenberg emploie souvent – bien qu'il observe rarement une terminologie stricte – la notion de « réinvestissement ». Il convient d'expliquer la justesse du terme dans ce nouveau contexte, en soulignant toutefois les différences avec les procédés décrits sous ce nom dans la *Légitimité*. Blumenberg s'était déjà intéressé en 1966 à la persistance, non pas simplement de fonctions systémiques, mais aussi de formes d'expression : c'étaient les phénomènes de « sécularisation linguistique » pouvant accompagner la réoccupation de positions laissées derrière elle par la théologie médiévale. La description qu'il en faisait annonce déjà le modèle culturel de l'engendrement des mythes (l'interprétation narrative de rites devenus incompréhensibles en vue de maintenir leur significativité apotropaïque) :

Je ne considère pas la persistance des éléments de langage empreints de sacré comme un phénomène quasi mécanique propre à leur inertie, mais comme un fait signifiant (*aufschlußhaltigen*) et interprétable. Le réinvestissement des fonctions systématiques dans le processus du changement d'époque conditionne la constance linguistique de multiples façons [...] C'est à la ritualisation que ce processus ressemble le plus : une forme d'action exercée traditionnellement a perdu le contenu de représentation qui la motivait et ainsi sa compréhensibilité, le schéma d'action est disponible pour une interprétation a posteriori et pour une intégration dans une autre configuration du sens qui, de la sorte, se sert avant tout de son caractère incontestable confirmé et s'en assure (LN-A, 51sq. ; LN-B, 88 ; tr. modifiée, 88).

On peut d'abord parler de « réinvestissements » dans le cas de mythes antiques parce que, comme dans la *Légitimité*, il s'agit véritablement de « fonctions » traditionnelles, narratives celles-là ; ainsi, dans la culture occidentale, il existe un rôle prédonné qui correspond à Prométhée. Ce personnage-type existe indépendamment de nous ; il s'impose avec l'objectivité de ce qui remonte à la nuit des temps, d'une figure que tous connaissent. À preuve, Ovide n'a même pas besoin de citer le nom du Titan dans les *Métamorphoses* pour en parler ; et dans son interprétation du mythe d'Érasme, qui met en scène la révolte de Caïn (voir la première partie de notre travail), Blumenberg suppose que la fonction narrative du frère d'Abel tire une bonne partie de sa significativité de coïncider idéalement avec le rôle de Prométhée (pour ces deux exemples, cf. AM, 384 et 402, où « *Umbesetzung* », mis entre guillemets, désigne le procédé). En parlant, à propos de Giordano Bruno, de l'exigence de situer des éléments hérités dans le cadre d'une nouvelle doctrine, nous l'avions réduite à une interrogation toute bête mais incontournable : que dois-je faire avec X ? Songeons ici aux allégorèses chrétiennes : « [...] que faire d'une histoire qui ne se laisse pas non plus simplement nier ? Les mythes ne doivent pas avoir menti, ne serait-ce que parce qu'ils doivent servir de témoins pour les restes d'une vérité ancienne » (AM, 392, qui parle de nouveau de la nécessité de « “ réinvestir ” la fonction de Prométhée »). Le réinvestissement allégorique opéré par le christianisme ne répond pas seulement à l'impératif stratégique de détourner un témoignage encombrant, mais à la conviction, encouragée sans aucun doute par la significativité immémoriale propre aux mythes, que les légendes antiques n'étaient pas que de pures inventions des païens : par-delà les déformations qui l'ont rendue méconnaissable, on retrouve une vérité révélée. Sans que nous soyons en présence d'un archétype inconscient, la réalité culturelle de Prométhée comme figure incontournable de l'imaginaire traditionnel se laisse ainsi reconnaître à ceci qu'on peut y faire allusion sans fournir de nom, ou encore à l'impossibilité d'évacuer tout bonnement ce personnage païen de l'horizon chrétien.

Mais à côté de cette dimension rhétorique commune aux réinvestissements épiques et aux réinvestissements mythologiques, il faut souligner une première différence essentielle, qui tient au mode d'être des mythologèmes : épisodes isolés qui n'engagent à rien et qui se réduisent finalement à leur noyau narratif optimisé, ils peuvent voyager sans encombre dans de nouveaux ensembles, ce qui n'est pas le cas d'un fardeau intellectuel inadapté emprunté à un système de pensée révolu.

Précisément en raison de son élasticité, de sa porosité même, de la transposabilité de ses éléments et de leur simple « contiguïté », la constance du mythe fondamental a rendu possible le phénomène de sa réception. Le mythe n'est pas un contexte, mais un cadre, dans lequel on peut effectuer des interpolations ; de là vient sa capacité d'intégration, sa fonction de « modèle » qui se borne à esquisser les grandes lignes, fonction qu'il possède encore en tant que reste familier qu'on ne fait plus qu'entr'apercevoir (RM, 51).

Autre divergence : à la différence de certains besoins de sens dont Blumenberg émet l'hypothèse qu'ils se maintiennent avant tout grâce à un phénomène de rémanence passagère, la significativité immanente des figures mythiques a été précisément conçue pour fasciner sans relâche, pour stimuler l'imagination. D'où la quasi-pérennité des mythologèmes antiques, qui ne sont pas des constantes inexplicables. Ce ne sont pas des *contextes* qui s'imposent à nous – à la manière d'un cadre de questions hérités du passé ou encore d'une « glose moralisatrice de la condition humaine » –, mais des *cadres* plurivoques. Et ce n'est pas simplement en raison de leur familiarité qu'on les reprend, comme lorsque les Temps modernes réinvestissaient le questionnement eschatologique de la théologie chrétienne afin de mieux s'imposer dans l'environnement culturel de leur émergence ; si l'on recourt encore et toujours aux personnages du panthéon classique, c'est avant tout en raison de leur prégnance à toute épreuve.

Dans notre examen du fonctionnement des mythes, on est ainsi passé de leur fonction apotropaïque fondamentale à l'exploitation de leur potentiel sémantique quasi inépuisable,

sans qu'il y ait d'antagonisme entre ces deux aspects, dont il faut faire au contraire apercevoir l'unité. Nous avons déjà vu comment le travail sur le mythe, par des réécritures successives, pouvait miner de l'intérieur des images d'abord terrifiantes. Ajoutons à cela que les qualités mêmes qui incitent à reprendre et à réinvestir le mythe – ainsi, son objectivité rassurante qui en fait une réalité culturelle incontournable – servent à dépotentialiser l'absolutisme. Le modèle culturel de l'engendrement des mythes illustre bien d'ailleurs la continuité de cette dimension rituelle-apatropaique du sens : des gestes compulsifs qui visent à détourner et à neutraliser s'autonomisent et perdent graduellement leur nécessité impérative, avant de se voir investis d'une signification narrative prégnante qui leur confère à nouveau un poids décisif. C'est ce complexe fonctionnel qui explique que le mythe, dans sa valeur conjuratoire vis-à-vis du réel, soit loin d'être un bloc monolithique où la pensée viendrait s'immobiliser pour de bon : car il se maintient au moyen d'un travail sur le sens¹.

On commence ainsi à apercevoir l'avantage déterminant que procure l'angle d'attaque choisi par Blumenberg : la question de la persistance invraisemblable des mythologèmes antiques nous introduit en effet au cœur du problème du mythe. Car leur survie n'a rien d'accidentel, mais correspond à une qualité cruciale : « Pouvoir encore se maintenir dans la variation, rester reconnaissable, sans insister sur une formule inviolable, se révèle comme mode spécifique de validité » (RM, 21). Nous avons déjà effleuré cela en soulignant la différence entre l'histoire du dogme et le travail sur le mythe : la logique d'orthodoxie propre

¹ Luc BRISSON a également proposé une histoire de la survie du mythe à travers ses réécritures successives et des conditions historiques changeantes. Mais les conséquences qu'il prête au basculement des Grecs dans une culture de l'écrit sont autres. Blumenberg suppose un processus d'optimisation narrative dont on a perdu la trace, et qui aurait engendré les conditions du réinvestissement conscient des mythes en vue d'actualiser leur significativité plurivoque. Brisson entreprend plutôt de défendre l'interprétation allégorique du mythe contre ses nombreux détracteurs : malgré ses résultats parfois absurdes, elle aurait permis un « gigantesque effort d'intégration culturelle » (*op. cit.*, p. 220). Alors que le poète, en tant qu'« éducateur » de sa communauté, était chargé de lui présenter sa propre image, les mythes une fois consignés par écrit ne pouvaient plus s'adapter aux changements de mœurs et de mentalités. Sans même parler des nouvelles habitudes mentales créées par la pratique de l'écriture, il y avait ainsi un décalage culturel grandissant entre les mythes et leurs destinataires – d'où la nécessité de les « sauver » au moyen de l'allégorèse, pratique de conservation qui s'est poursuivie même à l'époque chrétienne.

au dogme décourageait la prolifération des variantes, au profit de l'unique vérité. Mais il y a évidemment plus : car ce ne sont pas tous les récits qui, même dépouillés de leur sanction institutionnelle, appellent à leur reprise incessante, en tirant même leur vitalité d'être ainsi constamment transformés. On pourrait même s'étonner tout spécialement de la conservation des mythes, puisque leur autonomie foncière à l'égard de tout contexte défini devrait plutôt réduire les motifs pressants de les maintenir. Mais les mythes sont des récits d'un genre particulier, qui retournent à leur avantage l'absence d'attaches intimes à une situation précise. Épisodes décontextualisés, ils sont en eux-mêmes significatifs. « La constance de son noyau fait surgir le mythe comme insertion erratique dans des contextes de tradition (*Traditionszusammenhängen*) hétérogènes » (AM, 165). La pratique des mythes révèle ce qui, en eux, incite à les réinvestir. « Les mythes sont des histoires au noyau narratif d'une constance élevée et d'une capacité de variation marginale tout aussi marquée. Ces deux propriétés rendent les mythes aptes à entrer dans la tradition : leur constance occasionne la stimulation (*Reiz*) ressentie à les reconnaître aussi de nouveau dans des présentations picturales ou rituelles, alors que leur modifiabilité est responsable de la stimulation qui vient de la mise à l'épreuve de nouveaux moyens propres de représentation » (AM, 40).

On comprend ainsi l'intérêt de Blumenberg pour les variantes antiques d'un même mythe : leurs contradictions entre elles ne sont pas à mettre au compte d'une volonté défaillante de systématicité, mais plutôt d'une recherche conséquente des possibilités offertes par un unique schéma mythique. « Pour toutes ses réceptions – et à celles-ci appartient déjà l'étape de sa première formation poétique – il n'est qu'un modèle sur lequel on peut s'appuyer et dont on peut disposer avec hardiesse, parce que d'anciennes mises en péril et menaces, cela même qu'il fallait oublier, n'y sont présentes que comme une supposition lointaine » (RM, 18). On ne s'étonnera aucunement du satisfecit accordé par Blumenberg à une figure souvent décriée, symbole supposé de l'inauthenticité d'une époque tardive : Ovide se rapporte ainsi

tout à fait librement à la tradition grecque détachée de son sol d'origine, qu'il a remise en héritage aux époques suivantes qui ne pâtissent pas, elles non plus, de l'indignité des tard venus. « À partir de l'absence véritable d'une relation (*der genuinen Beziehungslosigkeit*) au mythe est née une merveille qui fait s'interpénétrer réception et construction [...] L'imagination européenne est un entrelacement de relations largement centré sur Ovide » (AM, 383).

Il serait opportun d'introduire ici quelques exemples afin de faire progresser l'analyse au-delà de cette caractérisation encore fort abstraite. Le premier nous vient de la *Légitimité* : nous y recourons car Blumenberg y décrivait déjà le potentiel expressif du mythe dans des termes très clairs. Son propos s'insère dans l'examen des attitudes chrétiennes vis-à-vis de la curiosité théorique : Clément d'Alexandrie autorise le gnostique chrétien à s'intéresser à la philosophie païenne, puisqu'elle peut lui être d'un certain secours dans sa quête du salut. Blumenberg s'attarde à son emploi de figures de l'Odyssée déjà rencontrées par exemple chez Cicéron.

Il serait étonnant que dans le riche et coloré paysage de la culture que Clément déroule devant ses lecteurs [...] n'ait pas resurgi une fois encore la figure d'Ulysse [...]. Il se peut que l'appel aux grandes figures de l'imagination et de la mémoire humaines ait à chaque fois pour objet de créer un ornement rhétorique ; mais la validité et la richesse dialectique (*die Gültigkeit und der Spannungsreichtum*) attachées à ces figures contraignent par elles-mêmes l'auteur – apparemment disposé à les traiter sans s'attarder – à découvrir subrepticement sa vision de l'homme et de sa forme d'existence nécessaire et de la soumettre à une expérience de pensée¹.

L'intérêt de cet exemple tient aussi à sa multiplicité, puisqu'il concentre trois allusions de Clément tournant autour de la même figure : Ulysse attaché à son mât, exposé aux chants des sirènes tandis que ses compagnons de voyage, immunisés au préalable contre leur

¹ LN-A, 277 ; LN-B, 340 ; tr. modifiée, 332-333. En traduisant « *es im Gedankenexperiment durchzuspielen* » par « en former un modèle conceptuel achevé », la version française échoue à rendre l'épreuve que constitue précisément la réécriture mythique ici. L'édition de 1966 était encore plus précise, puisqu'elle parlait d'introduire cette vision dans l'« expérience de pensée fixée par le système de positions prédonné » du mythe (*es gleichsam im – durch das vorgegebene Stellensystem festgelegten – Gedankenexperiment durchzuspielen*).

enchantement, poursuivent leur route de manière imperturbable. Chez Clément, il arrive à Ulysse ligoté à son vaisseau de désigner successivement : 1) celui qui, dans sa volonté de faire retour dans son foyer, se cramponne au monde plutôt que de chercher le salut éternel dans sa véritable patrie céleste ; 2) celui qui, à la différence de ses compagnons qui se bouchent les oreilles afin de ne pas se laisser égarer par la sagesse grecque, s'y confronte au contraire et choisit ce qui peut être utile au chrétien pour le mettre à la disposition des autres, sans toutefois s'y attarder outre-mesure ; 3) celui qui s'expose seul au danger de la curiosité et cherche à trouver son salut dans la gnose, démarche qui ne saurait être exigée de tout chrétien.

Curieusement, Blumenberg n'a jamais cherché à formuler les principes suivant lesquels les réinvestissements mythologiques fonctionnent, sans doute par souci de ne pas imposer de limites fixes à une dynamique très souple. Il reste que la plupart des cas qui retiennent son intérêt présentent une certaine cohérence de traits, que cet exemple de 1966 renferme déjà de manière tout à fait représentative. D'abord, il ne faut pas se laisser surprendre par son caractère allusif. Si de tels renvois ponctuels ont fait conclure aux nostalgiques du monde enchanté de l'Antiquité que le mythe se survivait à lui-même sous forme d'ornementation rhétorique, l'exemple cité fait au contraire apparaître ce qu'on pourrait appeler la valeur brachylogique du mythe. C'est une raison de plus pour faire appel à une figure connue de tous : on peut viser un maximum d'effets avec un minimum d'efforts. Sans avoir à se donner le mal de camper un scénario inédit, on peut transformer un mythologème traditionnel en escomptant à juste titre un surcroît de sens du fait d'avoir « revisité » une scène familière. Ce n'est pas en désespoir de cause que Blumenberg a été conduit à privilégier de telles allusions au détriment des grandes refontes littéraires de thèmes mythiques : pour anticiper sur deux exemples clefs, on peut dire qu'entre le « *Mon Faust* » de Valéry, qui développe la complexité de son inspiration au cours d'une œuvre entière, et le raccourci saisissant de Simmel proposant, en une phrase unique, une relecture vertigineuse du

mythe d'Adam, il n'y a pas de différence essentielle. La dynamique du réinvestissement mythologique est la même. Tout aussi importante d'ailleurs aux yeux de Blumenberg est la possibilité historique d'un usage désinvolte de figures qui incarnaient autrefois l'effroi : « Ce que l'on peut “ encore toujours ” faire “ en passant ” manifeste par là son caractère humainement supportable » (RM, 59). Aussi surprenante qu'elle puisse paraître, cette constatation découle de l'idée même d'un travail sur le mythe : la transmutation de notre rapport symbolique au monde ne vient pas de ce que les figures mythiques auraient été arrachées à leur authenticité première, ni de ce que nous serions mieux éclairés quant à la bienveillance de la nature à notre égard ; elle résulte plutôt de l'autodépotentialisation du mythe.

Autre point essentiel : le réinvestissement productif d'un mythologème ne propose pas, à la manière de l'allégorie, une simple correspondance terme à terme, à déchiffrer en quelque sorte comme un rébus, mais prend appui sur une situation complexe, traversée d'une tension interne (la « *Spannungsreichtum* » s'offrant à Clément d'Alexandrie), qu'il soumet à un éclairage nouveau, parfois en faisant ressortir des échos avec un contexte extérieur (ainsi, la situation du chrétien face à la culture grecque). On se trouve devant le noyau situationnel d'une histoire, ancré dans les fondamentaux du monde de la vie : résister à une séduction, précipiter une action, désirer, refuser, comploter ; Ulysse attaché à son mât, la tentation du jardin d'Éden, nous fournissent une multiplicité de motifs, de relations, d'actes, de nécessités pratiques liées à une configuration déterminée. Face à cela, le procédé le plus intéressant ne consiste pas à concevoir des équivalences schématiques, mais à faire preuve d'ingéniosité en changeant le regard qu'on porte sur le mythe, sans pour autant détruire celui-ci. On peut estimer que le terme d'*Umbesetzung*, dans sa signification littérale d'une « redistribution des rôles », convient tout à fait ici. Les variantes de Clément l'illustrent bien : la mise en parallèle allégorisante s'accompagne d'un nouveau point de vue sur les acteurs du drame, qui change le

sens même de leurs gestes. Si réécrire un mythe équivaut à en changer les éléments, le mythogème ne pourrait pas être potentiellement inépuisable : tout au plus pourrait-on imaginer une suite indéfinie de transformations, mais qui nous éloignerait de l'état initial. C'est ce qui se produit chez Lévi-Strauss, lorsque les mythes se pensent eux-mêmes constituant, de permutation en permutation et de recoupement en recoupement, un réseau immense et complexe à l'échelle d'un hémisphère tout entier¹. Chez Blumenberg, la « constance iconique » du mythe reste stable : on peut bien ajouter ou retirer des traits accessoires au besoin, l'essentiel est de réinvestir une situation globale. Dans *Ecce homo*, il suffit à Nietzsche de quelques phrases pour bouleverser complètement le récit biblique de la

¹ En dépit de leur refus partagé de privilégier la recherche de la version originale, supposément plus authentique, des mythes, Blumenberg a fait peu de commentaires sur l'œuvre immense de Lévi-Strauss, et il n'est pas certain que ses quelques remarques (cf. AM, 299sq.) aient vraiment touché à l'essentiel de ce qui sépare les deux auteurs. On n'est pas surpris de voir Blumenberg s'en prendre à l'évacuation de la dimension temporelle dans l'anthropologie structurale (cf. 1974a, 169) : Lévi-Strauss fournirait ainsi une explication « platoniste » de la mythopoïèse, en laissant entendre que l'esprit pourrait engendrer n'importe quel mythe à n'importe quel moment ; à l'opposé, la thèse d'un travail sur le mythe souligne tant la dépotentialisation graduelle de figures autrefois craintes que la référentialité essentielle des réinvestissements mythologiques, qui peuvent faire parfois écho à toute la tradition associée à une figure connue. Toutefois, les choses se présentent un peu autrement si l'on poursuit la comparaison entre Lévi-Strauss et Blumenberg. Les deux auteurs ont consacré leurs œuvres respectives à établir que l'« homme a toujours pensé aussi bien ». Pour Lévi-Strauss, cela signifie de montrer que la « pensée à l'état sauvage » respecte des exigences intellectuelles d'ordre aussi élevées que la « pensée domestiquée » en vue de son rendement par le concept. Seulement, elle procède par des « bricolages », en se servant de qualités sensibles comme opérateurs logiques. Or le fonctionnement même de la pensée mythique chez Lévi-Strauss tend à suggérer qu'un mythe voyage mal en dehors de sa culture d'origine. La fameuse proposition d'étudier ensemble toutes les variantes de la légende d'Œdipe de Sophocle à Freud ne doit pas induire en erreur : elle se voulait d'ailleurs une « démonstration » marchande (« La structure des mythes », *op. cit.*, p. 244) de l'intérêt du modèle structural, non pas une tentative sérieuse d'analyse. Lévi-Strauss « sauve » l'homme sauvage et la pensée mythique en découvrant derrière des absurdités manifestes une logique impeccable. Or tout mythe tire son sens « de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes au sein d'un groupe de transformations » (*Le cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 59). Des sociétés indigènes peuvent ainsi affirmer leur singularité au sein d'un ensemble culturel plus grand en retenant une possibilité logique parmi d'autres au sein d'un groupe de mythes, possibilité qui se trouve dans des rapports significatifs de transformation avec des versions connexes. Mais pour reconnaître des mythes pourtant apparentés, il faut tout un travail d'enquête afin de dégager le système inconscient d'écarts différentiels propre à un groupe de transformations. Cela exige de connaître la « philosophie indigène », c'est-à-dire d'identifier les qualités sensibles significatives pour une culture donnée, ainsi que la position sémantique qu'elles occupent au sein d'un réseau d'oppositions. Ainsi, le jaguar peut être identifié à certains de ses traits significatifs, qui font contraste avec des qualités sensibles associées à d'autres animaux. Pour Lévi-Strauss, les mythogèmes blumenbergiens seraient à n'en pas douter des « restes » lexicaux échappés de leur structure proprement mythique. Alors que dans le travail sur le mythe, on se rapporte de manière libre et consciente à une figure reconnaissable, Lévi-Strauss veut montrer « comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu » (*ibid.*, 20). La rationalité mythique se voit ainsi réhabilitée aux dépens de l'homme : on assiste au formidable déploiement d'une logique gratuite identifiée à un esprit naturalisé. Chez Blumenberg, la pensée mythique ne fait qu'un avec la nécessité d'affranchir l'homme de l'absolutisme de la réalité : voilà sans doute pourquoi elle ne lui a pas suggéré le projet scientifique iconoclaste de « dissoudre » l'homme (*La pensée sauvage*, *op. cit.* p. 294).

tentation d'Adam : il suppose, comble du cynisme, que Dieu, pris de dégoût face à la morne perfection de sa création paradisiaque, décide de relancer l'histoire en apparaissant sous la guise d'un serpent séducteur¹. Nietzsche concilie ainsi le dualisme sous-jacent du mythe avec le monothéisme, en supposant la duplicité d'un Dieu unique. Le terme-fétiche de Blumenberg s'applique parfaitement au procédé, car « c'est la méthode de " redistribution " (*Umsetzung*) de la configuration prédonnée qui la qualifie en tant que mythique » (AM, 195). On fait violence au mythe sans l'affaiblir, bien au contraire². Bien avant Nietzsche, la mythologie barbéliognostique s'était réapproprié le récit du paradis biblique afin d'entreprendre la destruction parodique de l'ordre trompeur du mauvais demiurge : « car le péché originel de la Bible serait la vérité gnostique » (AM, 230). Dans le renversement complet d'une figure culturelle familière, Ève apparaît non pas en séductrice, mais en libératrice. Elle voulait obtenir d'Adam qu'il se réveille de son engourdissement, qu'il atteigne la *gnôsis* dans toute sa nudité. Le réinvestissement s'identifie ainsi à une « transformation du regard » (*Blickwechsel*).

Afin de mieux cerner le fonctionnement caractéristique des réinvestissements mythologiques, nous avons eu recours au contraste avec l'interprétation allégorique du mythe. Dans l'Antiquité, l'allégorèse a notamment servi à défendre Homère et Hésiode contre des accusations d'impiété, en faisant découvrir sous des récits dérangeants de turpitudes divines

¹ NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. par Jean-Claude Hémery, dans *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1974, p. 320 : « Théologiquement parlant – que l'on prête l'oreille, car je parle rarement en théologien – c'est Dieu en personne qui, sa tâche accomplie, prit l'apparence d'un serpent, sous l'arbre de la science : il se délassait d'être Dieu... Il avait tout fait trop beau... Le Diable n'est jamais que le loisir de Dieu – au septième jour de chaque semaine ... ».

² SIMMEL a proposé une variante encore plus courte du mythe du paradis biblique : « La pomme de l'arbre de la connaissance n'était pas mûre ». Le commentaire de Blumenberg est très instructif : « Quelle façon magistrale de réunir une modification minimale et une transformation maximale. Le cadre de l'histoire demeure, auquel on fait seulement allusion, et pourtant la totalité du tout se modifie de manière ironique. Le simple accessoire de théâtre, qui était tout d'abord censé être seulement un attrait interdit et le moyen de devenir divin, se trouve à devenir lui-même l'objet de notre considération [...] Simmel nous détourne du fait que le fruit du paradis nous a coûté le paradis même ; il voudrait savoir ce que valait le fruit par-delà son interdiction et la séduction qu'il exerçait. Il n'était pas mauvais, encore pire : il n'était pas mûr. [...] Ce n'est pas que le gain promis par la séduction ne pouvait pas tenir ses promesses ; même la simple jouissance qu'on aurait pu atteindre en attendant un peu est ratée [...] Tout dépend ici de ce sur quoi on met l'accent » (AM, 234-235).

l'expression dissimulée de doctrines physiques ou morales, ou bien d'événements historiques factuels mais mythologiquement sublimés ; d'autre part, l'expression allégorisante qui fleurira au Moyen Âge et à la Renaissance fera l'objet de critiques sévères, lorsqu'on opposera, dans l'orbite du romantisme, l'expressivité du symbole à la platitude de l'allégorie¹. Or, comme les *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, au début des années 1960, cherchaient à établir que la métaphoricité n'était pas entièrement « monnayable » en conceptualité – les métaphores n'étant pas toujours, était-il écrit, des « rudiments sur la voie *du mythos au logos* » (PM, 10) – on aurait pu s'attendre à voir Blumenberg souligner l'irréductibilité logique du mythe à l'encontre de la supposition naïve qu'il serait convertible en concepts. Pourtant, il s'est bien gardé d'enfourcher ce cheval de bataille légué par le romantisme. Certes, la « théorisation » allégorique du mythe nous induit en erreur, puisqu'elle en fait une forme de science inadéquate ; et l'allégorisme, en supposant aux mythes une ultime signification véritable, méconnaît leur plurivocité essentielle (RM, 35sq.). En revanche, comme pratique d'interprétation, l'allégorèse peut bien contribuer à l'effort de dépotentialisation de l'absolutisme : lorsque le mythe devient « mytho-logie » à l'aide du concept, qui permet de survoler cet univers de terreurs archaïques grâce à sa domestication dans la rhétorique et à l'établissement de catalogues savants, Blumenberg se demande si ce processus d'aménagement ne viendrait pas en dernière analyse « de la poussée formatrice du mythe » s'exerçant en amont (AM, 383)².

Réappropriation créatrice d'un schème mythique familier en vue de lui faire dire encore autre chose, le réinvestissement ne fait en réalité que réagir à la puissance d'évocation

¹ Cf. Tzvetan TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 235sqq.

² Dans son étude classique, Jean PÉPIN (*Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris, Études augustiniennes, 1976) soulignait l'exception que représentait, par rapport aux interprétations allégoriques des Stoïciens, la « technique flottante, agnostique et utilitaire » de Plotin, qui n'hésitait pas à attribuer aux figures mythiques, « non sans désinvolture », « une polyvalence qui n'était pas dans l'habitude des spécialistes classiques de l'exégèse homéro-hésiodique » (p. 198 et 205). C'est tout à fait blumenbergien avant la lettre !

du cadre narratif optimisé du mythologème. Blumenberg cite cette exclamation de Herder justifiant allégoriquement l'intérêt persistant de la légende de Prométhée : le vrai don que le Titan fit aux hommes, c'est sa propre histoire, « une matière si riche pour la formation d'un sens spirituel (*geistigen*) dans ses figures, qu'elle semble nous crier : “ Utilisez le feu que Prométhée vous apporta, pour vous-mêmes ! Faites-le briller avec plus de clarté et de beauté [...] » (AM, 425). Blumenberg aurait également pu s'inspirer d'un texte de Herder de 1767, qu'on fait figurer à juste titre dans la généalogie de l'idée romantique d'une « nouvelle mythologie »¹, mais qui préfigure en même temps, et de manière remarquable, certaines des intuitions blumenbergiennes sur la pérennité de l'« ancienne mythologie ». Devenir nous-mêmes inventeurs d'un nouveau panthéon, expliquait Herder, « suppose deux facultés qu'on trouve rarement ensemble, et qui agissent souvent l'une contre l'autre : l'esprit de réduction et l'esprit de fiction, la décomposition du philosophe et la synthèse du poète ; ainsi l'idée de produire pour nous-mêmes en quelque sorte une mythologie entièrement nouvelle (*eine ganz neue Mythologie*) présente-t-elle de nombreuses difficultés. Mais savoir pour ainsi dire nous en trouver une nouvelle à partir du monde d'images des Anciens, voilà qui est plus facile ; cela élève au-dessus de l'imitateur et distingue le poète. On applique les anciennes images et histoires à des cas plus près de nous : on introduit en elles un nouveau sens poétique, on les modifie ici et là, afin d'atteindre une nouvelle fin [...] ». C'est ce que Herder nomme l'emploi « heuristique » de l'ancienne mythologie, qui n'a rien d'une imitation servile ni d'une ornementation sans vigueur, à condition de faire preuve d'ingéniosité. « Je n'en fait pas usage en raison de leur vérité ; mais de leur consistance (*Bestandheit*) poétique » : peu importe que les figures mythiques nous proviennent des Grecs, des Scandinaves, des Romains ou des

¹ Manfred FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, *op. cit.*, p. 124sqq.

anciens Germains – l’important est qu’elles soient « connues de manière courante sous la forme d’un caractère déterminé », et « décorées de nombreux récits poétiques »¹.

Significativité intrinsèque, recognoscibilité, richesse d’associations sédimentées : voilà ce que les mythologèmes antiques ont à nous offrir. Un contemporain de Blumenberg a proposé une description semblable, mais pour rendre compte cette fois de la « survie exceptionnelle du Kérygme juif » : « un contenu surdéterminé qui ne cesse de donner à penser et qui ne s’explicite que dans la suite des reprises qui lui confèrent à la fois interprétation et rénovation »². Pourtant, derrière cette caractérisation de Paul Ricoeur, se trouve une conception presque opposée du potentiel sémantique des mythes. C’est pourquoi, malgré l’absence d’un dialogue attesté entre les deux auteurs, il vaut la peine d’en dire quelques mots afin de préciser la dynamique en jeu. D’où viendrait la nécessité contemporaine d’une herméneutique du mythe ? Pour reprendre la terminologie employée par Ricoeur au début des années soixante, la « démythologisation » opérée par les Temps modernes n’est pas forcément identique à une « démythisation ». En évacuant à bon droit la fonction étiologique du mythe, la pensée moderne aurait même ouvert la voie à une reconnaissance du mythe en tant que mythe, dans sa valeur de symbole hiérophanique. Mais si l’on veut renouer avec la « sagesse propre » des symboles anciens, on ne saurait désormais faire l’économie d’une médiation herméneutique : « C’est la modalité “ moderne ” de la croyance dans les symboles ; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse »³. Au-dessus des symboles primaires, qui visent, par le biais de leur signification littérale, un sens second qui

¹ Johann Gottfried HERDER, « Vom neuern Gebrauch der Mythologie » (Fragment II de *Über die neuere deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Dritte Sammlung*, 1767), *Sämtliche Werke*, t. I, Bernard SUPHAN (éd.), Hildesheim, Georg Olms, 1967 (reproduction photomécanique de l’édition de Berlin de 1877), ici p. 444 et 427.

² Paul RICOEUR, « Structure et herméneutique », *Esprit*, n° 322, 1963, p. 596-627, ici p. 616sq.

³ RICOEUR, *La symbolique du mal (Philosophie de la volonté, vol. 2 : Finitude et culpabilité, t. II)*, op. cit., p. 326. (Voir aussi « “Le symbole donne à penser” », *Esprit*, n° 275, 1959, p. 60-76, que recoupe en partie la conclusion de la *Symbolique du mal*).

donne à réfléchir, les mythes apportent une couche supplémentaire d'épaisseur narrative (à laquelle peuvent s'ajouter les rationalisations tertiaires des Gnosés). Mais à travers cette fragmentation de ses multiples reflets analogiques, se trouve une « totalité de sens », le « surplus de signification, le "signifiant flottant" que le Sacré constitue »¹. Sur cette conception de la richesse symbolique du mythe, se fonde le projet d'une philosophie qui, tout en s'imposant la rigueur d'un passage par la critique et l'explication, réfléchirait à partir d'un « langage plein » qu'elle répéterait.

L'opposition entre Ricoeur et Blumenberg répond certes à des choix divergents de corpus. Dans son dialogue célèbre avec Lévi-Strauss, Ricoeur se demandait déjà si la différence d'orientation entre structuralisme et herméneutique sur ce terrain ne faisait que refléter deux pôles, qu'il nommait « totémique » et « kérygmatic »², de la pensée mythique. La méthode de Lévi-Strauss conviendrait mieux aux récits mythiques de l'Amérique du Sud, dont la complexité syntaxique vient compenser un contenu passablement insignifiant (*ibid.*, 608). Blumenberg lui-même reconnaît une certaine dualité au sein même du christianisme, entre mythicité biblique et dogmatisme monothéiste. Mais nous nous trouvons malgré tout en présence de deux dynamiques irréductibles. Le travail sur le mythe s'oppose à l'approfondissement graduel d'une expérience hiérophanique indissociable de son expression linguistique. On comprend ainsi la prédilection de Blumenberg pour la thèse de l'origine rituelle du mythe², qui l'insère d'entrée de jeu dans une logique apotropaïque. L'aura du « sacré », zone tabou d'affectivité tendue, représente une première mise en forme de l'absolutisme, dont on s'éloigne en le dépotentialisant d'abord par des gestes conjuratoires, avant que ne viennent s'y superposer des récits chargés de justifier le rituel par leur objectivité

¹ *ibid.*, p. 161. « Structure et herméneutique », *op. cit.*, p. 618, parle plutôt de la « récapitulation du *signifié* » (nous soulignons).

² Sur ce point, il se réclame notamment de l'égyptologue S. SCHOTT, « Ritual und Mythe im altägyptischen Kult », *Studium Generale*, 8, 1955, p. 285-293.

parlante ; en se libérant de sa fonction de commentaire culturel et plus tard de toute contrainte institutionnelle, la significativité du mythe n'en continue pas moins ce travail incessant de neutralisation de l'absolutisme¹. On aura compris que la mythologie philosophique de Blumenberg ne consiste pas à penser à partir du mythe : elle est plutôt une théorie de la « fonction fabulatrice », pour parler comme Bergson, et partant du réinvestissement mythologique, pour autant qu'il participe au travail sur le mythe. Et pas plus qu'une philosophie herméneutique du mythe, Blumenberg ne propose une méthode d'interprétation des mythes, qui permettrait, comme chez Lévi-Strauss, de déchiffrer des récits en apparence absurdes : car les bizarreries du sens littéral ne renvoient pas à une rationalité combinatoire sous-jacente, mais s'expliquent d'abord par leur fonction dans la stratégie d'ensemble du polythéisme antique. Plus près de nous, le réinvestissement des mythologèmes antiques s'effectue justement en raison de leur expressivité : nul besoin donc d'une méthode herméneutique pour en découvrir le sens caché.

Malgré quelques ressemblances, l'écart terminologique est donc décisif : chez Blumenberg, on n'interprète pas, afin de l'approfondir, le « surplus de signification » du symbole ; on réinvestit, en l'enrichissant, le « potentiel d'efficience » (*Wirkungspotential*) (RM, 25) du mythe. Ce qui nous incite à reprendre le mythe, ce n'est pas son épaisseur sémantique qui nous déborde (« le symbole donne : je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens »²), mais la constance iconique d'une figure familière :

¹ Sur ce point, Blumenberg s'oppose autant à l'anthropologie structurale qu'à l'herméneutique des symboles. LÉVI-STRAUSS insiste ainsi à de nombreuses reprises sur la nécessité pour l'ethnologie de renoncer à l'affectivité comme principe d'explication. En conséquence, il s'oppose avec fermeté aux tentatives de voir dans les rites des réponses à des émotions trop fortes. Sa solution consiste à faire du rite la réaction à une « anxiété » d'ordre « épistémologique » : par rapport à la pensée mythique qui a opéré une « rupture initiale » dans notre rapport au monde en introduisant partout des écarts significatifs, l'activité rituelle est secondaire, puisqu'elle essaie sans succès, grâce à des répétitions obsessionnelles, de retrouver la continuité préconçue de la nature (Cf. *L'homme nu*, *op. cit.*, p. 596sq.)

² RICOEUR, « “ Le symbole donne à penser ” », *op. cit.*, p. 61.

L'expression « histoire de l'efficience » (« *Wirkungsgeschichte* ») ne rend pas justice à la situation dont il s'agit ici. La significativité, dont on a déjà eu l'occasion de parler, est un résultat, non pas une réserve constituée : les mythes ne signifient pas « toujours déjà » ce que leur interprétation et leur élaboration en font, mais s'enrichissent à partir des configurations dans lesquelles ils entrent ou auxquelles ils sont rapportés. Ce n'est qu'après-coup qu'on conclut de l'histoire de leur réception à la plurivocité de leur fonds essentiel. Plus ils sont déjà plurivoques, plus ils incitent à l'épuisement de ce qu'ils pourraient « encore » vouloir dire, et d'autant plus sûrement ils gagnent en signification. Dans tout cela, la radicalité demande de temps à autre de faire le dernier pas et de porter définitivement au jour ce qui n'a été que provisoirement effleuré, par pusillanimité (RM, 66).

Pour exprimer cette même dynamique de reprise et d'enrichissement, *Arbeit am Mythos* recourt à une métaphore biologique qui a déjà acquis ses lettres de noblesse en philosophie : « Le caractère inépuisable de la figure mythique devient manifeste à considérer sa réception, mais pas à la manière d'un simple dévoilement (*Sichtbarmachung*) de ce qui pouvait s'y trouver déjà comme préformation. C'est une véritable épigénèse » (AM, 305). Le mythe est significatif, il n'a pas de signification. Sa polysémie n'est pas l'expression d'un trop-plein de sens, mais presque d'un vide ; les réinvestissements successifs ne viennent donc pas le déformer, mais l'enrichir. Cette dynamique découle d'abord de l'efficacité narrative assurée des mythologèmes éprouvés : « Le temps n'efface pas les prégnances, il fait ressortir, sans que l'on doive ajouter : “ ce qui s'y trouve ” » (AM, 79). La richesse du mythe ne lui vient pas de sa sagesse intemporelle, mais de sa puissance d'évocation, et plus précisément de la mise en circulation qui en découle. C'est un cercle vertueux : de nouveaux réinvestissements ajoutent au mythe en l'entourant d'un halo de significations sédimentées, mais tirent eux-mêmes profit de se rapporter à une figure déjà connue qu'ils transforment de manière suggestive. Pourquoi recourir au mythe, et surtout à des mythes déjà existants ? La réponse de Blumenberg tend autant à désublimiser le mythe qu'à le justifier, puisqu'il ne conclut pas plus à l'immortalité de pensées originelles de l'humanité qu'à la survie aussi inutile qu'incompréhensible d'images absurdes. En matière de mythe, on ne prête qu'aux riches : en raisons des échos l'entourant, qui rendent possibles allusions et mises en contraste, Prométhée

nous est devenu indispensable ; en se souvenant de la réécriture parodique de Gide imaginant Zeus reconverti en banquier¹, on se représentera le Titan en bailleur de fonds. La dynamique présidant aux réinvestissements mythologiques met en lumière les avantages décisifs des figures mythiques traditionnelles (on nous pardonnera ces expressions un peu rébarbatives qui viennent suppléer à l'absence, chez Blumenberg, d'une terminologie systématique) : 1) leur recognoscibilité ; 2) leur non-fingibilité ; 3) leur noyau narratif optimisé ; 4) leur valeur brachylogique ; 5) la sédimentation épigénétique des réinvestissements passés. Blumenberg n'en traite jamais, mais on peut supposer qu'une grande partie de la culture de masse a hérité de ce fonctionnement sémantique : si l'hypothèse est juste, l'attrait exercé par les figures stéréotypées du roman policier ou du western ne s'expliquerait ni par leur enracinement profond dans une problématique inépuisable (le Crime, le Mal, le frontiérisme, etc.), ni par l'imagination supposément paresseuse de nos contemporains, mais par leur disponibilité pour des réinvestissements, doublée d'une anonymité rassurante. À la limite, Sherlock Holmes et Billy the Kid présenteraient la même superficialité profonde que Prométhée et Ulysse.

En mettant en évidence cette capacité exceptionnelle des mythologèmes antiques de servir à la fois d'écran de projection et de chambre de résonance aux réinvestissements, Blumenberg donne résolument congé à la conception du mythe-symbole. Mais il nous fournit en même temps les moyens de comprendre les raisons d'une telle méprise, qui tend à suggérer qu'en se confrontant au mythe, on ne ferait en quelque sorte qu'interroger une pensée originelle de l'humanité. Il ne faut pas hésiter à parler ici d'une « illusion herméneutique » propre au mythe, qui en est lui-même le premier responsable. Nous avons déjà vu en quel sens l'optimisation narrative propre à l'oralité – œuvre de longue haleine et dont les résultats parvenus à l'écrit sont relativement récents à l'échelle du « temps du monde » – finissait par engendrer cette objectivité caractéristique de ce qui est si bien trouvé qu'on ne pourrait jamais

¹ André GIDE, *Le Prométhée mal enchaîné*, dans *Romans. Récits et soties. Œuvres lyriques*, Paris, Gallimard, 1958, p. 300-341.

croire qu'on l'ait jamais inventé : résistance au temps qu'on prenait souvent à tort pour l'intemporalité d'un archétype éternel. Cette objectivité anonyme du mythe qui préexiste dans notre culture, jointe à sa plurivocité essentielle (sans compter d'ailleurs la faculté du mythe d'attirer les interrogations métaphysiques, qu'il neutralise bien plutôt qu'il ne tente d'y répondre : on abordera cette question dans un chapitre ultérieur) sont ici à l'origine d'un malentendu analogue : « L'histoire de Prométhée ne répond à aucune question sur l'homme, mais elle paraît refermer toutes les questions qu'on pourrait poser à son propos [...] Le mythe fonctionne dans sa réception comme un lien contraignant à quelque chose d'objectif ; en posant des limites à l'arbitraire illimité grâce à la typique d'un horizon prédonné, il donne l'impression qu'en lui c'est " la chose elle-même " qui se fait valoir. La confusion de ce qui est significatif et de ce qui est vrai n'est pas loin » (RM, 35). La superficialité profonde de mythe aimante interrogations et réponses. On voit ainsi en quel sens la mythologie philosophique de Blumenberg prolonge l'une des intuitions capitales au fondement de la théorie des réinvestissements dans la *Légitimité* : à la place d'un ensemble pérenne de questions auxquelles on chercherait constamment réponse, il faut se représenter une économie complexe d'attentes et de besoins fondée sur une activité symbolique de création, de projection et de réadaptation.

La distinction entre préformation et épigénèse permet à Blumenberg d'aborder au passage la question de la similitude étonnante des récits mythiques de par le monde (AM, 61sq.). La thèse préformationniste peut postuler, à la manière de l'ancienne *Kulturkreistheorie* aujourd'hui tombée en discrédit, la diffusion graduelle des mythes d'origine à partir d'un point géographique initial ; sinon, il ne lui reste que la supposition d'archétypes innés qui, comme toute forme de « platonisme », dit Blumenberg, s'expose au risque de présupposer ce qu'elle doit expliquer. Cela nous ramènerait sans doute au substantialisme. La réponse que Blumenberg suggère à ce problème est surtout intéressante

en ceci qu'elle tend à en minimiser l'importance. La solution est simple, mais l'essentiel est justement ailleurs : il faut se représenter une élaboration mythopoïétique se faisant partout dans le monde, en réponse aux mêmes problèmes et avec les mêmes appuis imaginatifs. La même logique de dépotentialisation pourrait ainsi expliquer qu'il y ait dans tant de cultures des personnages de *tricksters*, dont Prométhée constitue la variante grecque. Blumenberg suppose que les configurations mythiques naissent d'un travail sur des situations humaines de base. Songeons à la tragédie d'Orphée et au destin de la femme de Lot : « on peut tout de suite concevoir anthropologiquement ce qui dote l'interdit de se retourner d'une significativité inépuisable : l'optique frontale de l'homme a pour conséquence que nous sommes des êtres avec de " nombreux dos " et devons vivre avec cette condition qu'une grande partie de la réalité se trouve toujours derrière notre dos et que nous devons la laisser derrière nous » (AM, 193). Explication empirique d'une simplicité déconcertante, mais la thèse d'un travail sur le mythe incite précisément à abandonner le problème de l'origine des mythes. Comme la richesse d'un mythogème provient de son épigénèse, on peut supposer – bien que Blumenberg ne le précise pas – que les personnages de Prométhée et de Loki par exemple ne sont pas identiques, mais manifestent seulement, dans leur qualité de *tricksters*, un certain parallélisme¹. Cette position entraîne d'ailleurs une conséquence intéressante : pour établir la vitalité du mythe, Blumenberg n'a pas la ressource, comme un Eliade², de faire retrouver sous

¹ Soulignons au passage que la stimulation procurée par la prégnance d'une figure mythique et ses échos épigénétiques n'en suppose pas forcément une connaissance approfondie. L'anonymité du mythe s'accommode très bien de vagues réminiscences. Pour découvrir Prométhée, Goethe lui-même a puisé dans un lexique mythologique (AM, 428), ce qui tend par ailleurs à confirmer le précepte artistique voulant qu'une création réussie dépend d'une source d'inspiration point trop contraignante. Dans son rôle de directeur de théâtre (AM, 305), Goethe conseillait d'ailleurs aux spectateurs de se renseigner au préalable dans pareils lexiques. L'essor moderne de la figure de Prométhée ne tient aucunement à une connaissance intime d'Eschyle, auteur encore méconnu à l'époque (cf. TROUSSON, *op. cit.*, p. 247sq. et 309). Les implications quant à la survie actuelle du mythe au sein d'une époque dont la culture scolaire a largement perdu contact avec les sources antiques sont claires, et plutôt rassurantes.

² En s'appuyant sur la psychologie des profondeurs, qui a attiré « l'attention sur la survivance des symboles et thèmes mythiques dans la psyché de l'homme moderne, en montrant que la redécouverte spontanée des archétypes du symbolisme archaïque est chose commune chez tous les humains », l'histoire des religions peut affirmer que « les symboles ne disparaissent jamais de l'actualité psychique : ils peuvent changer d'aspect ; leur

des récits apparemment sans lien avec les mythes antiques des schémas narratifs semblables. Pour que les mythes fonctionnent comme mythes, il faut les reconnaître comme tels (ou en tout cas les réinvestir de manière tout à fait consciente). Il n'y a pas de retour involontaire de formes innées, d'anamnèse inconsciente d'archétypes éternels.

Mais l'intérêt des mythes aux yeux du philosophe s'arrête-t-il à l'établissement d'une théorie anthropologique de la « fonction fabulatrice » ? Si l'on abandonne la perspective d'une herméneutique de la sagesse mythique en faveur de l'étude historique des réinvestissements mythologiques, reste-t-il vraiment autre chose que le simple plaisir érudit de relever les occurrences erratiques d'un même motif, en savourant à l'occasion l'ingéniosité formelle d'un détournement particulièrement adroit ? Blumenberg s'est pourtant livré avec enthousiasme à ce jeu apparemment futile : les huit cents pages de *Höhlenausgänge*, retraçant les avatars historiques de l'allégorie platonicienne de la caverne, en témoignent suffisamment. Mais tout comme ces études en littérature comparée qui ont pu avoir pour nom *Stoffgeschichte*, thématologie, mythocritique, *thematic criticism* ou *Toposforschung* – et qui ont enfin trouvé leur philosophe –, Blumenberg n'est pas à l'abri de l'accusation de platitude. La condamnation de Paul Hazard en 1914 exprimait assez le peu d'estime que ce genre d'enquête peut inspirer : le relevé des mutations accidentelles d'un motif, l'exploitation de correspondances allégoriques prévisibles, ne semblent pouvoir aboutir tout au plus qu'« à des rapprochements curieux, à des différences amusantes »¹.

fonction reste la même. Il n'est que de lever leurs nouveaux masques » (Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 49 et 18).

¹ Cité par TROUSSON, p. 9. Dans sa recension de certaines œuvres tardives comme *La servante de Thrace*, Hannelore SCHLAFFER a émis ce jugement sévère : « En se fondant sur la manière d'introduire la fable, sur ses variations, on peut dégager – c'est l'avis de Blumenberg – l'histoire d'un problème philosophique. Mais l'intuitivité signifie toujours une perte de précision pour la pensée. La méthode de Blumenberg ne vise à rien de plus qu'à l'histoire d'un motif, d'une ornementation. C'est comme si l'on voulait faire dériver l'évolution de l'architecture occidentale de l'emploi occasionnel d'orbes et d'acanthes, ou une histoire du christianisme en partant des références au diable dans les prières, légendes et plaintes » (« Ein Grund mehr zur Sorge. Hans Blumenbergs jüngste Veröffentlichungen », *Merkur*, n° 470, 1988, p. 328-332, ici p. 330). Pour des appréciations plus sympathiques (et à vrai dire plus fines) de la « méthode » blumenbergienne, cf. Ralf KONERSMANN, « Geduld zur Sache. Ausblick auf eine Philosophie für Leser », *op. cit.*, et Manfred SOMMER,

Blumenberg se refuse toutefois à minimiser l'importance des mythologèmes et autres thèmes-motifs traditionnels dans leur fonction de réactifs historiques. C'est d'abord la conséquence de la thèse d'un « travail sur le mythe », qui déplace le centre d'intérêt de la théorie du problème des origines à la question de la réception du mythe. Mais se borner à relever des constantes mythiques dans l'histoire reviendrait à tomber dans le piège d'une épistémologie substantialiste – en négligeant qui plus est le potentiel heuristique formidable des réinvestissements mythologiques. Car les mythes ne traversent pas le temps de manière purement passive, en se contentant de renvoyer le reflet des préoccupations propres à chaque époque : c'est ainsi que le Prométhée technicien succéderait au cours du XIX^e siècle à la figure du poète démiurgique. En réalité, la fascination exercée par les mythes antiques incite à réaliser un authentique travail créateur afin de se les réapproprier ; dans les meilleurs cas, ils rendent d'ailleurs malaisé, en raison de leur prégnance et de leur complexité, de plaquer sur eux des équivalences schématiques. La théorie des réinvestissements visait plus généralement à concilier identité et rupture : dans les réécritures du mythe, il faut saisir la dialectique entre tradition et innovation, identité et écart. Ce n'est pas non plus un simple jeu formel : le noyau narratif du mythe renferme une situation globale complexe qui permet éventuellement d'articuler une conception très riche. Ainsi Blumenberg pouvait-il parler, dans sa lecture de Clément d'Alexandrie, de soumettre une philosophie à l'« expérience de pensée » fournie par les paramètres prédonnés d'une forme traditionnelle. On doit composer avec les contraintes objectives d'une configuration mythique : que faire par exemple d'un trait récalcitrant ? L'herméneutique des symboles ne saurait justement l'apprécier, mais une grande partie de l'intérêt des mythologèmes vient de l'absence de préadaptation entre le mythe et l'idée qu'on lui prête, exposée ici à « l'effet d'irritation de la figure de référence. Il est intéressant de considérer ce qui se produit lorsque plusieurs empreintes préalables se rencontrent » (RM,

« "Sagen zu können, was ich sehe". Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis », *Neue Rundschau*, 109^e année, 1998, p. 78-92.

26sq.). Songeons par exemple à la pluridimensionnalité de la légende de Prométhée, qui intègre plusieurs épisodes (sacrifice aux dieux, vol du feu, châtiment et pourparlers) dont les divers éléments, empruntés au monde de la vie, présentent un fonctionnement différencié (le feu peut servir à cuire, à brûler, à éclairer). Logique complexe qui se met en branle aussitôt qu'on effleure une figure mythique : Blumenberg cite l'exemple de Wilhelm Schlegel affirmant la puissance créatrice de l'artiste prométhéen, soustrait au modèle mimétique classique – mais qui imite pourtant la nature, à l'image du Titan façonnant les hommes en glaise et les animant grâce au feu du soleil. Ce phénomène de « dissonance » permet de comprendre des déclarations autrement assez énigmatiques de Blumenberg comme celle-ci : « Pour une mythologie philosophique, la matière solidement trempée du mythe dans son parcours historique n'a pas comme moindre intérêt qu'en s'appuyant sur la résistance qu'il oppose à la direction et à la vigueur des forces déformantes et destructrices, on peut obtenir des éclaircissements quant aux horizons historiques à partir desquels elles agissent » (AM, 301 ; cf. 397).

Mais l'intérêt des réinvestissements mythologiques pour l'historien de la pensée va au-delà de ce phénomène complexe de réfraction déclenché par la constance iconique du mythe : car la sédimentation épigénétique de la tradition confère à l'opération une véritable profondeur historique, fondée dans la référentialité du mythogème, « rapporté à l'histoire et susceptible de fournir des renvois (*geschichtlich bezogenen und bezugskräftigen*) » (AM, 192). Ici s'atteste la supériorité du fonctionnalisme blumenbergien sur les relevés de constantes historiques dans le substantialisme : comme dans la *Légitimité*, le réinvestissement apparaît ici autant comme un levier heuristique pour l'historien que comme un procédé rhétorique réel chez les auteurs qu'il étudie. En profitant de l'histoire de la réception du mythe, un auteur peut ainsi chercher à marquer sa singularité historique en reprenant une figure connue qu'il transforme à son image. Le fil conducteur d'une même allusion mythologique significative

chez deux auteurs séparés dans le temps permettrait ainsi d'articuler leur différence, que ce soit la visée quasi explicite de l'auteur plus tardif ou une comparaison réalisée *a posteriori*.

Confirmation supplémentaire de la simultanéité idéale des deux volets de notre travail, c'est encore la *Légitimité* qui avait ouvert la voie à cette étude des réinvestissements mythologiques. Blumenberg y montre comment, par une mise en scène littéraire, Pétrarque inscrit son ascension du Mont Ventoux dans le cadre d'une réaffirmation encore mal assurée de la curiosité théorique. Pour trouver un moyen adéquat à l'expression de sa propre ambiguïté dans ce domaine, Pétrarque s'approprie des *topoi* classiques et des réminiscences historiques et littéraires (Philippe de Macédoine, Augustin). Lisons le commentaire de Blumenberg :

La promenade, modeste en comparaison d'autres, est transformée (*stilisiert*) en une entreprise symbolique [...] Cette transposition étonnante de la catégorie de la conversion sur les débuts d'une conscience neuve de la nature et du monde a été prétendument couchée sur papier le soir du même jour, pour devenir consciemment de la littérature, un message tourné dans un sens humaniste (*humanistisch stilisierter Mitteilung*) [...] c'est un cas exemplaire de la prétendue constance des figures littéraires et de la valeur méthodique de leur mise en évidence. Ce que Pétrarque décrit ressemble à un rituel dont les représentations et les justifications qui lui donnent sens ont disparu depuis longtemps mais qui peut continuer à se dérouler comme une séquence bien établie, avec le droit d'agencer librement et de manière neuve son sens (*mit dem Recht der freien und neuen Sinnausstattung*). La présentation de l'ascension du mont Ventoux est l'illustration exemplaire de ce que signifie la « réalité » de l'histoire en tant que réinvestissement de structures positionnelles formelles. (LN-A, 337 et 338 ; LN-B, 397 et 399 ; tr. fr. modifiée, p. 393 et 395)

Cet exemple de 1966 décrit ainsi la réception par Pétrarque de figures traditionnelles, et à tout le moins mythiques, qu'il réinvestit pour mettre en relief sa propre significativité historique et sans doute mieux se concevoir lui-même. Soulignons d'ailleurs à ce propos que la revalorisation blumenbergienne du mythe n'empêche pas la neutralisation critique de telles tentatives de mise en scène. La théorie épigénétique des réinvestissements tente ainsi de se frayer une voie entre le rejet dédaigneux d'ornementations superficielles et l'exaltation spéculative d'archétypes éternels.

Il reste maintenant à considérer un phénomène extrêmement instructif qui, en tant que valeur-limite du travail sur le mythe, demande à « faire le dernier pas », comme l'exprimait Blumenberg dans le passage cité plus haut : le cadre narratif optimisé d'un mythogème et ses strates épigénétiques servent ainsi d'aiguillon à une tentative d'exacerber le potentiel sémantique d'une figure connue – sans jamais réussir à la briser. C'est ce que Blumenberg appelle « porter le mythe à son achèvement » (*den Mythos zu Ende bringen*) : c'est l'autre pôle historique du travail sur le mythe, à côté de l'hypothèse d'un « travail du mythe » initial nous arrachant au *status naturalis* (AM, 295). C'est l'instant où le mythe, à l'autre extrémité de l'histoire, n'aurait plus rien à dire, pour cause d'épuisement. Cette téléologie interne du mythe qui propose de le porter à son achèvement en réponse à sa richesse inexhaustible remplace avantageusement la notion tout autre d'une « démythologisation » extérieure. Pour Blumenberg, Épicure représenterait ainsi déjà l'accomplissement de l'apotropaïsme mythique : l'oisiveté heureuse des divinités épicuriennes, bannies à jamais dans les intermondes, réalise pleinement l'idéal d'une humanisation « physiologique » du monde. Blumenberg ne croit pas aux renaissances historiques, mais les critères mêmes de sa mythologie philosophique manifestent clairement qu'il n'aurait rien à redire à une épicurisation de nos représentations du divin. Dans la *Raison du mythe*, en avouant la difficulté qu'il éprouvait encore à cerner l'idée d'un achèvement du mythe, Blumenberg citait aussi le mythe nietzschéen de l'éternel retour (RM, 31sq.) : malgré des objections de principe dont nous ferons état plus tard, il y voyait une tentative d'exhiber à l'état pur la structure itérative du mythe, que l'on retrouve déjà dans ses origines rituelles et dans sa reprise incessante à travers l'histoire.

Mais les tentatives de porter un mythogème déjà existant à son achèvement constituent l'exemple le plus intéressant. D'où vient la fascination exercée par le mythe et son potentiel sémantique ? Les auteurs qui cherchent à pousser des figures mythiques traditionnelles à bout nous aident à le concevoir. Une fois que l'on aura saisi l'intérêt de

porter le mécanisme du mythe à sa valeur extrême, on aura compris du coup l'intérêt des mythes tout court. Imposer à un mythogème une déformation maximale suscite l'impression qu'on ne pourrait faire davantage violence au mythe : impression vite démentie, puisqu'il sort précisément renforcé de cette épreuve, qui a mis en lumière son élasticité quasi indestructible. Eschyle lui-même, dans une pièce satyrique qui accompagnait les *Perses*, avait paru porter un coup fatal à la solennité de la légende de Prométhée : dans ce qui pouvait apparaître comme une torsion décisive imposée à l'orientation originelle du mythe, on voyait des satyres paniqués se brûler la barbe au don ambigu du Titan.

L'examen de deux exemples montrera en quel sens la tentative de porter le mythe à son achèvement se rapporte d'abord à la structure optimisée du mythogème (c'est ce que l'inversion nietzschéenne du mythe d'Adam permet de mettre en valeur), ensuite à sa richesse épigénétique (la reprise du personnage éminemment moderne de Faust chez Paul Valéry répond à un intérêt de ce genre). En profitant de la familiarité de son lecteur avec la configuration édénique, Nietzsche semblait transformer de fond en comble le sens même de l'histoire humaine et des rapports de l'homme avec la divinité : il suffisait pour cela d'insinuer que le Créateur avait lui-même fait cyniquement dévier son ouvrage dans le dessein de se désennuyer. Il faut suivre les étapes de l'analyse de Blumenberg de près. C'est d'abord l'exemple d'un « mythe total » (*Totalmythos*) : on a vraiment l'impression qu'en quelques phrases, Nietzsche a réussi à exprimer une vision d'ensemble du monde. Cela n'a rien à voir avec les « visions du monde » totalisantes dont certains partisans d'une remythisation politique ont regretté la disparition. Blumenberg saisit ce mythe total sous la catégorie phénoménologique aussi précise que désublimante du « tout est dit » (*Totalität als Nicht-ungesagt-lassen*). Nietzsche n'a pas dévoilé une vérité essentielle, mais restitué une attitude globale à l'égard du monde de manière quasi exhaustive : une fois percée à jour la duplicité du Dieu biblique, il n'y a rien de plus à en dire. Aucune théorie scientifique ne peut susciter

pareille impression. Mais l'intérêt de ce réinvestissement de la scène biblique, qui lui imprime une déformation profonde dont l'effet est d'exprimer une tonalité affective, est ailleurs. Elle nous éclaire en effet sur la légende d'Adam et Ève en tant que « mythe fondamental » (*Grundmythos*) : « Dans son regard jeté rétrospectivement, depuis *Ecce homo* en 1888, sur *Par-delà bien et mal*, Nietzsche fait du mythe du paradis un scandale, et rend en même temps plus évident (*augenfälliger*) que de nombreuses allégorèses ne l'avaient fait auparavant, qu'il y a là, au plus haut degré, un mythe fondamental » (AM, 194). La configuration la plus pure du mythe ne remonte pas à la nuit des temps, mais se devine au fur et à mesure que le mythe s'optimise et s'enrichit dans sa réception. « Le mythe fondamental n'est pas ce qui est donné au préalable, mais ce qui demeure à la fin visible, ce qui peut satisfaire aux réceptions et attentes » (AM, 191). Le réinvestissement de Nietzsche démontre que le paradis biblique est un mythologème radical. N'importe quel récit, n'importe quel mythe, peuvent faire l'objet d'innombrables allégorèses, mais ce n'est pas vrai d'une « redistribution » significative : cela montre déjà en quoi le processus n'a rien de superficiel. On imagine sans peine de quelle manière une déformation maximale peut naturellement viser à exprimer une totalité affective : car elle cherche à porter atteinte à la structure même d'une configuration au plus haut point suggestive. La radicalité du mythe ne fait qu'un avec sa résistance, son endurance face aux tentatives de le porter à son achèvement. On recourt aux mythologèmes classiques (et bibliques) en raison de leur supériorité objective : ils sont les plus connus et les plus indestructibles. En faisant abstraction même du potentiel blasphématoire de son réinvestissement, Nietzsche n'aurait sans doute pas ressenti le même intérêt face à un mythe mineur : quand bien même le lecteur l'aurait reconnu, on peut imaginer que ses contours seraient moins singuliers, plus faciles à méconnaître. On ne pourrait donc s'y attaquer aussi hardiment. En tant que cas-limite de réinvestissement, l'achèvement supposé du mythe nous renseigne donc sur l'intérêt général du procédé : il est

ainsi frappant de constater que les reprises les plus intéressantes de la figure d'Ulysse consistent précisément à la « déformer », c'est-à-dire à porter atteinte aux structures fondamentales du mythogème qui n'en subsistent pas moins, et cela afin d'exprimer une idée globale. Ainsi Dante nous demande-t-il d'imaginer Ulysse, voyageur intrépide à la curiosité répréhensible, se perdant par-delà les limites du monde connu, sans jamais rentrer dans sa patrie (RM, 52 ; AM, 89sq.).

La refonte ingénieuse de l'histoire de Faust sous la plume de Valéry doit retenir notre attention à plus d'un titre. D'abord parce que nous nous trouvons en présence ici d'un mythe éminemment moderne : non seulement en ce sens que la figure de Faust ne remonte pas à l'Antiquité, encore qu'elle possède cette anonymité objective qui singularise les mythogèmes les plus prégnants ; car c'est aussi l'image emblématique de la curiosité moderne, de la soif démiurgique de connaissance propre à l'époque de Bacon. Faust reprend dans *Arbeit am Mythos* le rôle d'« emblème caractéristique » des Temps modernes que Blumenberg assignait à Prométhée dans la *Raison du mythe* (RM, 26 ; sur Faust, cf. déjà LN, 445sq.). Mais le traitement que Blumenberg lui réserve est extrêmement révélateur. Ses réflexions s'inspirent notamment du « *Mon Faust* » de Valéry, œuvre qui brode avec finesse sur un réinvestissement central fort inventif¹. C'est justement à un esprit avisé comme Valéry qu'il faut adresser la question : pourquoi recourir au mythe ? Incarnation de la modernité, Faust n'en est pourtant pas le support imaginaire indispensable. Mais Valéry se rapporte précisément à Faust *en tant que* réactif historique. Toute la signification de son texte, qui formule une position philosophique complexe vis-à-vis de l'époque et de sa philosophie (notamment en prolongeant le dialogue de Valéry avec le cartésianisme), tient à cela. On

¹ Voir l'analyse proprement littéraire qui commence à la page 307 d'*Arbeit am Mythos*. À noter que Blumenberg projetait dans les années soixante d'écrire une étude sur Valéry ; il en a fait l'annonce dans un bel article de 1964, qui devait en faire partie : « Socrates und das "objekt ambig" ». Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes » (1964), *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 74-111.

introduit à dessein une transformation maximale au sein d'une tradition connue, singulièrement marquée par la pièce de Goethe. En élisant Faust comme représentant mythique – pour des raisons assez évidentes qui ne doivent pas nous retenir –, les Temps modernes ont donné le branle à une dynamique épigénétique fructueuse. « Ce que signifie de se mesurer à cette matière est indiqué par la plénitude de la réception au cours de tout juste trois siècles depuis le vieux *Faustbuch* et le *Docteur Faustus* de Marlowe. Nous ne saurions presque rien de la significativité de la figure, si ce travail sur elle ne l'avait pas “ porté au jour ” (“ *erschlossen* ”) ou n'avait ajouté à cela par “ invention ” » (AM, 307). Le renversement imposé au mythologème doit évidemment en conserver la relation-clef, sans laquelle la légende de Faust deviendrait méconnaissable : Valéry déroule toujours le récit d'une tentation, mais c'est cette fois un Faust blasé et rêveur, revenu de tout, dont l'attitude risque fort de corrompre Méphistophélès, à qui il fait notamment remarquer que les conquêtes déjà réalisées de la science moderne dépassent maintenant tout ce que le diable serait en mesure d'offrir. La portée de l'exemple de Valéry est claire : cette réécriture n'aurait pas de raison d'être sans la constance iconique et la richesse accumulée de la figure – sans qu'on puisse dire non plus que Valéry se livre à un jeu purement formel. Pour décrire les mutations de la culture moderne, une telle reprise s'avère plus intéressante que de fabriquer un nouveau mythe de toutes pièces. « Lorsqu'un mythe doit être porté à son achèvement parce que c'est à partir de lui seul qu'il est possible de démontrer de manière convaincante ce qui contraint à cette “ finalisation ” (“ *Finalisierung* ”) et ce qu'elle signifie, tout dépend du potentiel de significativité déployé ou produit dans la réception » (AM, 305). Les tentatives d'« achever » le mythe nous permettent ainsi de mieux apprécier la dynamique des réinvestissements mythologiques, précisément parce qu'elles tentent de la pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences¹. Cette phrase que nous venons de citer concerne le *Votre Faust* de Michel

¹ Blumenberg aurait pu citer ces deux extraits de « *Mon Faust* » à l'appui de son interprétation. Dans sa préface,

Butor, qui va encore plus loin en thématissant l'obligation de se rapport au mythologème grâce à une mise en abyme. L'œuvre met en scène les réactions de Butor à qui on a passé commande d'un livret d'opéra : « Un Faust ! ... Mon Dieu ! ... Pourquoi pas ? »¹. À l'époque de Goethe déjà, Lessing et Heine nourrissaient chacun le projet de consacrer une pièce au personnage ; cette concurrence littéraire en germe fait écho à une remarque d'Achim von Arnim dans la préface à sa traduction de l'œuvre de Marlowe : on n'a « pas encore écrit assez de Faust » (AM, 309).

Si l'on peut comprendre d'où vient l'incitation à surenchérir dans la réception d'un mythologème (on pourrait aussi citer les variations de Gide et de Kafka sur Prométhée, difficiles à surpasser dans leur mise à nu des structures de la légende), on apprécie mieux du coup l'intérêt du mythe, aux yeux mêmes des Modernes. La relation essentielle qui unit le mythe à sa réception multiforme suggère d'y participer à notre tour. Comme dans la *Légitimité*, l'argument principal de Blumenberg peut paraître déconcertant à première vue : si nous l'avons bien saisi, il consiste moins à montrer que le mythe serait indispensable pour l'homme, au moyen d'un « argument transcendantal » contraignant, qu'à souligner simplement sa désirabilité. L'histoire de Prométhée ou de Faust n'est pas un archétype des origines de l'humanité qui nous continuerait à nous ensorceller, mais elle n'est pas non plus une ornementation superficielle. Il est vrai sans doute que les personnages mythiques de l'Antiquité peuplent un pourcentage infinitésimal de nos récits modernes, encore que l'analyse du mythe puisse avoir une valeur paradigmatique pour comprendre le

Valéry écrit ainsi : « Tant de choses ont changé dans ce monde, depuis cent ans, que l'on pouvait se laisser séduire à l'idée de plonger dans notre espace, si différent de celui des premiers lustres du XIX^e siècle, les deux fameux protagonistes du *Faust* de Goethe ». Quelques pages plus loin, il fait dire à son personnage principal : « On a tant écrit sur moi que je ne sais plus qui je suis. Certes, je n'ai pas tout lu de ces nombreux ouvrages, et il en est plus d'un, sans doute, dont l'existence même ne m'a pas été signalée. Mais ceux dont j'ai eu connaissance suffisent à me donner à moi-même, de ma propre destinée, une idée singulièrement riche et multiple [...] » (*Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 1960, p. 276 et 283).

¹ Michel BUTOR et Henri POUSSEUR, *Votre Faust. Fantaisie variable, genre opéra*, Paris, Cahiers du CERM, 1968, p. « g ».

fonctionnement du tampon culturel qui sépare l'homme de l'absolutisme de la réalité. Mais malgré son objet nettement circonscrit, la mythologie philosophique de Blumenberg ne manque pas de profondeur, loin s'en faut : si l'on est prêt à admettre la thèse d'un travail sur le mythe, elle transforme notre conception de l'histoire occidentale tout aussi profondément que la substitution, dans la *Légitimité*, de l'auto-affirmation humaine à l'autoposition de la raison naturelle.

Cette théorie épigénétique des réinvestissements mythologiques reste malheureusement assez peu connue. Mais on peut souligner en guise de conclusion l'accueil qu'elle a reçue chez un contemporain et ami de Blumenberg. En étudiant la réception littéraire des figures mythiques, Hans Robert Jauss s'est réclamé à de nombreuses reprises de Blumenberg : la notion décisive pour lui est celle d'un enrichissement graduel et « dialogique » des mythologèmes. Mais il faut souligner en même temps l'orientation différente que Jauss, en sa qualité de critique littéraire, lui prête : son intérêt porte davantage sur des œuvres et leurs auteurs que sur des figures anonymes. « Ce que l'on appelle le “ dialogue des auteurs ” devient ainsi un “ polylogue ” entre l'auteur ultérieur, son prédécesseur détenteur de la norme et le mythe qui joue le rôle de tiers absent »¹. En outre, Jauss soumet ses analyses de la réception d'un mythe dans des œuvres successives à une « herméneutique de la question et de la réponse »² : l'auteur qui reprend un mythologème va lui conférer sa pertinence actuelle en le rapportant à de nouvelles interrogations ; ainsi, la tentative de Kleist de surenchérir sur Molière dans sa réception du personnage d'Amphitryon

¹ Hans Robert JAUSS, « Befragung des Mythos und Behauptung der Identität in der Geschichte des “Amphitryon” » (1979), dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 534-586 (repris sous le titre blumenbergien de « Von Plautus bis Kleist. Amphitryon im dialogischen Prozeß der Arbeit am Mythos » dans W. HINDERER (dir.) : *Kleists Dramen – Neue Interpretation*, Stuttgart, 1981, p. 114-143.), ici p. 535 (trad. par Maurice Jacob dans JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 219-275, ici p. 219 ; voir aussi les remarques de Jauss sur Blumenberg dans la préface au recueil, p. 39sq.).

² JAUSS, « Hiobs Fragen und ihre ferne Antwort (Goethe, Nietzsche, Heidegger) » (1981), dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 450-466, ici p. 462 (trad., *op. cit.*, p. 119-137, p. 132).

consistera à problématiser de manière encore plus aiguë le thème de l'identité. De manière révélatrice, Jauss rapproche l'idée blumenbergienne de l'incitation à « porter le mythe à son achèvement » de la théorie célèbre de Harold Bloom sur l'« anxiété de l'influence »¹. La surenchère mythologique s'identifierait ainsi à cette modalité de la réception littéraire que Bloom pense sous le nom de « tessère », qui consiste à « compléter par antithèse », en reprenant avec une radicalité sans appel un motif déjà présent chez d'autres auteurs. Mais chez Bloom, ce n'est qu'une façon parmi d'autres – il en identifie six² – de se démarquer, non sans antagonisme, d'une tradition envahissante. Un poète « fort », désireux de prouver son originalité créatrice alors même qu'il arrive trop tard dans l'histoire pour ne pas accuser une dette à l'égard de ses prédécesseurs, se choisit un interlocuteur-clef (comme Marlowe pour Shakespeare), qu'il cherche à éclipser de diverses manières : en faisant violence à la tradition, il réaffirme ainsi son autonomie. Cette référence de Jauss à Bloom permet de souligner une dernière fois, par contraste, la spécificité de la thèse blumenbergienne : l'achèvement du mythe n'est pas une figure parmi d'autres de la réception littéraire, mais fait apparaître, en y succombant complètement, une incitation particulière propre aux « mythes fondamentaux ».

¹ JAUSS, « Goethes und Valéry's "Faust" (oder : Über die Schwierigkeit, einen Mythos zu Ende zu bringen) » (1976), dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 505-533, ici p. 505 (trad., *op. cit.*, p. 186-218, ici p. 187). Cf. aussi « Befragung des Mythos und Behauptung der Identität... », *op. cit.*, p. 569 (trad., p. 259).

² Harold BLOOM, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry* (1973), Second Edition, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997. Voir p. 14sq. pour la typologie. Le poète trop tardif peut ainsi vouloir corriger seulement en partie la direction empruntée par son prédécesseur (c'est la figure que Bloom nomme *clinamen* d'après Lucrèce), ou bien afficher une humilité extrême qui rejaillit sur son rival (*kenosis*), ou encore paraître s'ouvrir généreusement dans sa maturité à l'œuvre de son prédécesseur, mais de manière à suggérer, par sa domination rétrospective, une influence historique s'exerçant en quelque sorte à rebours (*aphophrades*), etc.

4. RAISON MYTHIQUE, RAISON DES LUMIÈRES : LES INSTITUTIONS RHÉTORIQUES ET LA MODERNITÉ

Même si l'on aperçoit mieux maintenant sur quelles bases repose la thèse « compatibiliste »¹ de Blumenberg quant à la coexistence des images mythiques et des principes modernes, il faut revenir ici, afin d'interroger plus directement cette harmonie affirmée, sur les réserves que pouvait inspirer au départ la tentative d'*Arbeit am Mythos*. En esquissant le projet d'une philosophie du mythe inspirée d'une anthropologie de la compensation, Blumenberg semblait à vrai dire accumuler les handicaps dans sa volonté de relégitimer les Temps modernes. On sait que Gehlen déjà, lorsqu'il a ajouté à son œuvre une théorie des institutions religieuses de l'homme archaïque, avait précisément pour intention de tendre un miroir critique à la « culture de la subjectivité » moderne. Ce tournant social de sa pensée venait corriger une déficience des premières versions de son anthropologie, où il rapportait, à l'instar de Bergson et de Scheler, les idées religieuses de l'« être de manque » à sa fantaisie individuelle ; c'était là pourtant opérer un « court-circuit » des institutions sociales², qui sont indispensables à l'homme en raison même de sa plasticité pulsionnelle et de son ouverture indéterminée au monde. Nous verrons dans ce chapitre comment Gehlen conclut, de l'importance des habitudes et des comportements prévisibles pour stabiliser l'homme et réguler la vie sociale, à la nécessité d'« institutions » soustraites à la discussion et fonctionnant comme de véritables « instincts secondaires » – tout le contraire donc de la déliquescence de la subjectivité moderne, qui se contente de jouer avec de simples représentations psychologiques privées de toute force de contrainte.

Les résultats de Gehlen seront aussi brillants qu'inadmissibles. On comprend donc le démontage critique médusé que sa pensée a suscité chez deux contemporains de Blumenberg.

¹ Pour reprendre une expression de Robert PIPPIN, « Modern Mythic Meaning : Blumenberg Contra Nietzsche », *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 286-307.

² GEHLEN, *Der Mensch*, p. 383sqq.

Pour Jürgen Habermas, qui est revenu sur cette question dans plusieurs publications s'étendant sur une quarantaine d'années, Gehlen représente « le penseur le plus conséquent d'un institutionnalisme dirigé contre les Lumières »¹, le repoussoir absolu d'une philosophie de la discussion. De son côté, Karl-Otto Apel suggère de lire le deuxième tome de sa *Transformation der Philosophie* comme une réponse à la « provocation » de Gehlen : en invoquant contre leur auteur les thèses gehléniennes sur le caractère essentiel du langage pour l'homme, il fera ainsi valoir l'importance centrale, dans une « société ouverte », de la « méta-institution postarchaïque du langage, c'est-à-dire de la discussion rationnelle (*vernünftigen Gesprächs*) de tous les hommes »².

Or il faut reconnaître que l'unique référence à Gehlen dans *Arbeit am Mythos* (AM, 152) se contente de citer avec approbation une comparaison littéraire proposée dans *Urmensch und Spätkultur*, où il est dit que l'anthropomorphisme divin n'entraîne aucunement l'anthropocentrisme des actions du dieu, « qui n'est pas un Ariel ». Mais nous avons vu plus tôt que Blumenberg exprimait en 1971 la crainte d'une rechute fatale de l'anthropologie de la compensation dans l'« absolutisme des institutions » de Gehlen. Et on conçoit sans peine que le terrain du mythe soit parmi les plus adaptés à l'examen de cette possibilité, puisque le modèle de la démythologisation tend précisément à associer la pensée mythique à des formes institutionnelles contraignantes, protégées contre toute mise en cause par la rationalité

¹ Jürgen HABERMAS, « Nachgeahmte Substantialität » (1970), *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 2^e édition, p. 107-126, ici p. 107 ; cf. aussi « Der Zerfall der Institutionen » (1956), *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 2^e édition, p. 101-106 ; « Anthropologie », *Das Fischer Lexikon : Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1958, p. 18-35 ; « Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen », *Zeit der Übergänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 63-82. Voir aussi Axel HONNETH et Hans JOAS, *Social Action and Human Nature*, translated by Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, qui aide à comprendre pour quelles raisons George Herbert Mead apparaîtra, au sein de cette mouvance, comme une caution anthropologique plus fiable que Gehlen.

² Karl-Otto APEL, « Arnold Gehlens "Philosophie der Institutionen" und die Metainstitution der Sprache », *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 4^e édition, 1991, p. 197-221, p. 219 et 221 pour les citations. Cf. aussi les références à Gehlen dans *Réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, trad. par M. Canivet, Louvain/Paris, Peeters, 2001, notamment p. 18sqq.

discursive. Quoi qu'il en soit de l'existence d'un débat implicite avec Gehlen dans *Arbeit am Mythos* – même si l'on peut estimer que le terme emblématique d'« institution » n'y surgit pas par hasard – l'important est de voir si la variante blumenbergienne de l'anthropologie de la compensation peut contourner cet écueil¹. Nous commencerons donc par résumer la pensée sociale de Gehlen, avant de passer au thème des « institutions » mythiques chez Blumenberg. Nous verrons d'une part que la frivolité du mythe le rend « contraire aux institutions (*institutionswidrig*) » (AM, 203), mais d'autre part que les mythologèmes hérités de la tradition antique participent d'un « affranchissement » institutionnel d'un autre genre. Ces institutions ajustées aux requisits d'une philosophie de la rhétorique sont parfaitement conformes avec les principes de la modernité ; seulement, pour en bénéficier en conscience, la raison des Lumières devra reconnaître qu'elle n'est pas seule, en renonçant définitivement au modèle de la démythologisation.

L'intérêt persistant de *Urmensch und Spätkultur* tient pour une grande partie à ses descriptions de la vie moderne. On ne songe pas ici à ses dénonciations hyperboliques du subjectivisme contemporain, mais plutôt à ces analyses qui développent, afin de nous aider à concevoir par analogie les « catégories » anthropologiques des sociétés archaïques, une véritable phénoménologie sociale des institutions modernes. Elle s'insère dans le droit-fil des intuitions détaillées dans *Der Mensch* : en tant qu'être de manque, l'homme doit se construire lui-même, notamment en structurant sa vie pulsionnelle. On assiste ainsi, au niveau social cette fois, à un phénomène d'affranchissement compensatoire qui remplit une nécessité vitale mais libère en même temps pour des fonctions plus élevées. L'argument général derrière les

¹ Pour une mythologie philosophique, la parenté avec Gehlen peut paraître d'autant plus compromettante que ce dernier n'hésitait pas à citer avec faveur, dans la première édition de *Der Mensch* (1940), les élucubrations néomythiques de l'idéologue nazi Alfred Rosenberg : « *Die Antwort ist damit gegeben, daß wir, im allgemeinsten Sinne, von Führungssystemen sprechen wollen, ein Ausdruck, der dem von Alfred Rosenberg gebrauchten des "Zuchtbildes" sehr nahesteht* » (Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, Gesamtausgabe*, Band 3.2, éd. Karl-Siegbert REHBERG, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, p. 710 ; voir aussi les commentaires de Rehberg, p. 752sqq.).

analyses de Gehlen semble se résumer à ceci : alors que la société doit pouvoir compter sur la stabilité et la régularité du comportement des hommes, l'individu de son côté a besoin d'être « affranchi » de l'obligation d'avoir à prendre sans arrêt, dans sa vie quotidienne, des décisions qu'il aurait en outre à motiver. La solution consiste à *extérioriser* les motivations de l'homme dans des comportements habituels enracinés dans ce que Gehlen appelle des « stabilisateurs extérieurs »¹. Par leur existence même, les institutions existant en dehors du sujet confèrent à son comportement en société la régularité nécessaire, et elles tendent à s'autonomiser, en assumant peu à peu une signification intrinsèque. Il peut s'agir de simples objets ou de cadres de travail. Gehlen cite ainsi l'exemple d'un atelier ou d'un bureau pour écrire. Une table de travail est davantage qu'un instrument commode, car elle encourage, par sa présence même, la reprise quotidienne d'une même activité. De la même façon, les outils finissent par s'attacher phénoménologiquement des consignes quant à leur maniement (Gehlen parle d'une « *Soll suggestion* ») : c'est ainsi que, indépendamment des résultats obtenus par leur usage, on peut ressentir une certaine contrariété à les voir utilisés autrement que ne le suggère leur emploi habituel. Cette description des institutions contemporaines cherche évidemment à arracher une première concession aux théoriciens contractualistes : il faut reconnaître que les motifs ayant présidé à la naissance d'une institution ne sont plus forcément ce qui les maintient en existence, et c'est très bien ainsi ; en effet, l'automatisation des conduites et l'autonomisation des « institutions » qui l'accompagne permettent d'enrichir nos pratiques par de nouvelles motivations surajoutées. Ainsi, la curiosité théorique, une fois la satisfaction de nos besoins initiaux assurée par automatisme, peut s'émanciper de sa valeur purement utilitaire. Si l'on demande à un paysan pourquoi il laboure un champ, explique Gehlen, il répondra peut-être – mais il aura tort – que c'est afin de manger. Ses motivations immédiates tiennent en réalité davantage à l'habitude et au maintien de son identité. Les

¹ GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, op. cit. p. 26.

institutions remplissent ainsi une fonction d'affranchissement compensatoire ; et sans soutien extérieur, de simples idées ne sauraient se maintenir (Gehlen donne l'exemple du monarchisme en France, qui s'est éteint au bout de deux ou trois générations). Mais cela n'empêche justement pas la création de nouvelles finalités sociales.

Toutefois, la visée principale de l'ouvrage est incontestablement de disqualifier les formes de vie modernes en leur opposant – avec quelles implications pratiques, on ne le précise pas – les institutions de l'homme archaïque. La critique adressée par Gehlen au subjectivisme contemporain ne consiste pas seulement à dire qu'il mine les institutions sociales (ou plutôt qu'il résulte lui-même de leur désintégration, qui livre les individus à leur « intériorité », c'est-à-dire au désordre pulsionnel), mais aussi qu'il ne saurait en créer. Pourquoi ? La raison est assez simple : la variabilité même du comportement « rationnel-expérimental », qui doit s'adapter à des circonstances et à des objectifs toujours changeants, rend impossible de fonder une institution extérieure stable. Gehlen ne met nullement en cause cette attitude pragmatique face au réel ; mais le fait est que l'utilitarisme moderne – dont les philosophies contractualistes constituent le prolongement théorique – nous privent désormais de toute autre possibilité d'action. L'analyse du totémisme archaïque doit fournir au contraire l'exemple d'une conscience « idéative », créatrice d'institutions. On ne saurait rendre ici l'ensemble de la démarche de Gehlen, qui émet la supposition que l'homme des origines avait acquis le sentiment d'une « entente secrète » avec la nature. L'édification corrélative, dans l'anthropogénèse, des facultés propres de l'homme et de son environnement explique sans doute cette impression pour le moins trompeuse. Toujours est-il que l'homme archaïque réagit à ce sentiment d'une satisfaction durable de ses besoins en adressant sa gratitude à une figure imaginative représentée sous les traits d'un gros animal, vis-à-vis de laquelle il adopte un comportement rituel et prémagique de présentification (*prämagisch-rituellen, darstellenden Verhalten* : *ibid.*, p. 58). Cela peut nous rappeler l'affranchissement décisif

apporté dans *Der Mensch* par la parole, l'imagination et la pensée, qui permettaient d'agir sans modifier dans l'immédiat les objets du monde. En imitant rituellement son animal totemique, l'homme se rapporte à la stabilité même du monde et à l'objet imité dans son pur « être-ainsi ». Le sens même de l'action implique l'obligation de la répéter périodiquement : autonomisation qui induit le risque qu'elle dégénère ensuite en s'instrumentalisant (comme pratique magique ou comme moyen de parvenir à l'extase). Mais cette institution religieuse fondamentale comporte une « finalité secondaire objective (*sekundäre objektive Zweckmäßigkeit*) » qui la maintient en existence : sans qu'elle ait été visée délibérément, ce comportement présente en même temps une certaine utilité, puisque le respect de l'animal totemique incite à en prendre soin, favorisant ainsi son élevage. Le mimétisme totemique est ainsi un comportement « *sans finalité, mais obligatoire* (*zwecklosen, aber obligatorischen*). Un tel agir est exclusivement humain, la théorie de cela constitue rien de moins que le fondement de toute théorie de la culture » (*ibid.*, p. 155). Par contraste avec de tels « stabilisateurs externes », Gehlen cite les fondements mal assurés des institutions politiques et juridiques modernes, qui tiennent « à la validité abstraite de systèmes normatifs imprimés » (*ibid.*, p. 208).

Cette comparaison pour le moins ambiguë, confrontant, comme l'annonçait le titre de l'ouvrage, deux pôles opposés de l'histoire humaine, aurait pour fin de proposer un éclairage sur le subjectivisme moderne, sans chercher à formuler des suggestions concrètes : position que Gehlen justifie en arguant de sa volonté d'exclure « tout ce qui est platonicien, tout ce qui relèverait d'une agitation à but pédagogique (*Pedagogisch-Agitorisch*) » (*ibid.*, p. 10). La méthode de Gehlen dans *Urmensch und Spätkultur* ne consiste pas à demander à son lecteur de se transporter en imagination dans l'esprit archaïque, mais à établir des catégories anthropologiques fondamentales qui permettent de concevoir objectivement la naissance des premières institutions. Un tel procédé indirect n'est pas seulement justifié par l'immense

distance temporelle et culturelle qui nous sépare de l'homme des origines. Plus fondamentalement, Gehlen cherche à échapper aux illusions de la conscience historique caractéristique des Modernes : ils s'imaginent pouvoir saisir par la réflexion les valeurs et les croyances d'autres époques et d'autres cultures, mais leur prétendue « compréhension » ne leur livre que de simples représentations vidées de leur force de motivation, à l'image des opinions purement subjectives qui dominent dans notre société marquée par l'effondrement des institutions. L'« époque du subjectivisme » ne comprend plus ce que sont des idées *vécues*, incarnées dans des institutions : c'est pourquoi Gehlen a recours, pour éviter la connotation psychologique désormais attachée aux termes d'idée ou de valeur, à l'expression d'« idées directrices » (*ibid.*, 257 ; en français dans le texte). La désinstitutionnalisation moderne nous porte à croire que des représentations subjectives pourraient fournir des motifs adéquats d'agir, ce qui n'est pas le cas. Il importe de bien saisir la radicalité de la suggestion de Gehlen : il ne fait pas qu'opposer la nécessité de « convictions » intimes à des contemporains déboussolés ; c'est d'ailleurs là un terme subjectiviste qu'il récuse. Son analyse ne fait pas simplement valoir la nécessité humaine et sociale d'habitudes quotidiennes et de cadres institutionnels. Il ne faut pas hésiter à l'affirmer, l'idéal qui se dessine dans cette critique de la possibilité même de prendre du recul par rapport à ses vécus (« die *Zurücknehmbarkeit* der Erlebten », *ibid.*, 111) ressemble fort à une véritable robotisation de l'homme, téléguidé par des « instincts » (cf. *ibid.*, 23) sociaux de substitution. Gehlen n'hésite d'ailleurs pas à écrire que le simple fait pour une civilisation de comprendre d'autres formes de culture entraîne la relativisation désastreuse de ses propres idées directrices, ce qui « aide à faire de son monde et de sa société quelque chose qui appartient au passé » (*ibid.*, 259sq.).

L'écart avec les options philosophiques et le modèle culturel de Blumenberg ne saurait être plus important. Formé à l'école de la phénoménologie, dont il continue à partager l'idéal

théorique d'une « déconstruction des évidences qui vont de soi (*Abbau von Selbstverständlichkeiten*) » (1971b, 114), Blumenberg se réclame en outre, dans sa défense des Temps modernes, de cette « conscience historique » stigmatisée par Gehlen, en s'appliquant même le terme mal vu d'historicisme. Et nous avons déjà pris la mesure de la tendance de sa théorie de la tradition, non sans excès, à faire des contenus culturels, sinon des vécus représentationnels, en tout cas une sorte de monnaie d'échange qu'on peut mobiliser assez librement pour persuader dans les débats d'idées, suivant le modèle rhétorique décidément plutôt individualiste des réinvestissements. Mais malgré des différences importantes qu'il reste à relever, le modèle gehlénien de l'automatisation et de l'enrichissement des vecteurs institutionnels porte une certaine lumière sur la théorie des réinvestissements, dont les fondements anthropologiques ne font pas de doute. Dans la *Raison du mythe*, en partant de l'interprétation *a posteriori*, par des récits mythiques, de rites devenus incompréhensibles, Blumenberg formule « une règle herméneutique plus générale, qui demande à inverser le rapport entre motif et action, entre question et réponse ». Il s'oppose ainsi à la conception intellectualiste d'une *philosophia perennis* où des interrogations théoriques toujours identiques accueilleraient des tentatives successives de solution :

Que l'homme produise constamment dans ses actes et ses textes cela même qui lui est incompréhensible et que pourtant ou précisément pour cela il répète et ritualise, mais que ce faisant il ne parvienne que tardivement et de manière accessoire au besoin de se procurer des garanties quant au sens et à l'intelligibilité de ce qu'il fait là – c'est une intuition difficilement accessible dans le cadre d'une époque qui réclame des assurances théoriques constantes. L'homme ne sait pas ce qu'il fait, ou bien il a oublié le contexte pratique dans lequel se tenait une action ; mais un jour, il veut savoir ce que cela signifie. Ce faisant il tient ce qu'il ne comprend pas pour une ancienne réponse, à laquelle il reste simplement à chercher la question qui lui convienne. S'il en est bien ainsi, on comprend que dans un tel contexte les questions soient plus significatives que les prétendues réponses (RM, 34)

Dans ce même ouvrage toutefois, Blumenberg situait dans le voisinage du *terminus a quo* de la terreur ce « fonctionnalisme aussi sévère et presque démoniaque » (RM, 14), où la mythologie recouvrait d'un voile impénétrable des façons de faire ayant perdu leur raison d'être, les retirant ainsi à l'exigence d'être justifiées. La dynamique d'émancipation propre au travail sur le mythe cherche en conséquence à passer graduellement de la « puissance de la répétition » à la « joie de la variation » (RM, 34). Gehlen citait déjà, dans *Urmensch und Spätkultur*, le cas antique de la « pérégrination des divinités » (*op. cit.*, 85) comme exemple d'institutions investies d'un nouveau sens en migrant d'un peuple à l'autre (à côté de l'état démocratique comme « vêtement européen » !).

Pour ce qui est toutefois de la force de contrainte du mythe, Blumenberg propose un renversement de perspective qui ne manque pas de vraisemblance : on aurait ainsi tendance à concevoir un récit mythique des origines, formulant des vérités tant cosmologiques que morales, comme plus contraignant – car immunisé contre des arguments logiques – qu'une explication conceptuelle. Mais il faut voir en même temps en quel sens le foisonnement contradictoire et insouciant des variantes narratives du mythe le rend fondamentalement inapte à prescrire des comportements étroitement balisés. En parlant de Voltaire, qui faisait valoir que la frivolité des représentations mythiques laissait indemne le jugement moral naturel, Blumenberg écrit ainsi : « Le mythe vit de la légèreté de cette supposition que la capacité d'expliquer le monde et le besoin de fonder son comportement en lui n'importent pas » (AM, 260). Rappelons ici encore une fois que l'abandon du modèle de la démythologisation n'implique pas de renoncer à d'autres formes de rationalité que la pensée mythique : rien n'interdit de chercher à réfléchir sur sa conduite et à théoriser le monde ; simplement, la logique d'autodépotentialisation du mythe n'y tend pas, pas plus que vers l'établissement de règles strictes. D'ailleurs, nous avons vu de quelle manière la forme conceptuelle du dogme devait précisément permettre d'identifier les adhérents à la saine

doctrine et les partisans de déviations hérétiques¹. À Burckhardt qui supposait que la frivolité du mythe grec découlait de l'absence d'un sacerdoce veillant à la pureté des vérités religieuses, Blumenberg demande si ce ne serait pas à l'inverse « la volatilité de ce qu'il fallait surveiller [qui] aurait rendu inutile la fonction même de gardien » (RM, 17).

Entre la réhabilitation alarmante de la rigidité des institutions totémiques chez Gehlen et la défense blumenbergienne de la frivolité du mythe, il existe ainsi une opposition frontale. Mais si l'on veut apprécier la viabilité du modèle de l'anthropologie de la compensation pour une relégitimation de la conscience moderne, toute la question est de savoir si une telle antithèse est même possible dans le cadre de présupposés communs. Aux yeux de Jürg Haeflinger, l'affranchissement mythopoïétique mis en valeur par Blumenberg paraît ainsi peu défendable : « L'analogie proposée par Blumenberg entre la théorie de l'être de manque et une doctrine des institutions faible est un faible argument contre la complémentarité, estimée nécessaire à la vie par Gehlen, de l'être de manque et du pouvoir institutionnel »². La théorie des institutions de Blumenberg contredit certes les conclusions de Gehlen, mais est-elle pour autant contradictoire ? Nous voudrions suggérer au contraire que c'est Gehlen qui fait ici preuve d'incohérence. Mais il faut d'abord reconnaître que les raisonnements des deux auteurs, bien qu'opposés, tiennent du moins jusqu'à un certain point. Si leurs résultats divergent, c'est d'abord en raison du point de vue adopté dans chaque cas, et que reflète leur vocabulaire : pour décrire le dilemme de l'homme, Blumenberg parle bien plus souvent de l'« absolutisme de la réalité » que de l'« être de manque ». Cette préférence terminologique –

¹ Que Blumenberg se borne à citer cet unique exemple des débats théologiques au Moyen Âge pour l'opposer à la désinstitutionnalisation visée par la légèreté du mythe est assez significatif quant à son évitement de la dimension *sociale* des formes de pensée mythique et dogmatique. Des travaux marquants ont pourtant établi le rôle-clef que pouvait jouer le christianisme au sein d'une « histoire *politique* de la religion », dont l'issue aidait d'ailleurs à comprendre la survie des vérités chrétiennes en tant que simples *croyances*. Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

² Jürg HAEFLINGER, *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, Berne, Peter Lang, 1996, p. 109 et p. 103sq. sur l'inspiration gehlénienne de l'anthropologie de Blumenberg.

si elle peut correspondre aussi à la volonté d'éviter un terme si étroitement associé à un autre penseur – est en même temps suggestive : on envisage la question en quelque sorte de l'intérieur, du point de vue de l'homme confronté à l'absolutisme. De là on en vient naturellement à formuler le projet général d'un « affranchissement vis-à-vis de l'absolu », pour reprendre l'expression de Marquard. À l'inverse, le terme de Gehlen tend à présenter l'homme lui-même, avec sa constitution déficiente, comme le véritable problème à résoudre : il apparaît d'emblée comme « un être voué à la discipline (*ein Wesen der Zucht*) : discipline sur soi-même, éducation, dressage (*Züchtung*) comme se-mettre-en-forme et demeurer-en-forme »¹. Sans vouloir tomber dans la caricature, il nous semble indéniable que ce portrait laisse entendre la nécessité d'une reprise en main énergique : d'où l'idéal gehlénien d'une « consommation » de l'individu par les institutions². Pour Blumenberg, le problème n'est pas de savoir comment « dresser » l'homme, mais de vivre avec l'étrangeté fondamentale du monde. En voyant dans l'idéal d'*Urmensch* une régression humaine, le retour au *terminus a quo* sous la forme d'un « absolutisme des institutions », Blumenberg n'avait-il pas raison de pointer une contradiction chez Gehlen ? N'est-ce pas effectivement un point d'aboutissement paradoxal à l'unique processus d'affranchissement compensatoire qui fait l'humanité de l'homme ? Certaines formules de Gehlen semblent même le reconnaître, puisque le grand théoricien de l'anthropologie de la compensation met en garde contre « un danger culturel immanent » qui naîtrait précisément d'un « affranchissement trop grand (*eine zu große Entlastung*) ». L'humanisation de l'homme semble naturellement tendre vers un relâchement vital auquel il faut poser un cran d'arrêt : ce sont des « dangers liés à l'affranchissement (*Entlastungsgefahren*) »³. Mais les institutions inspirées par la pensée contractualiste des

¹ GEHLEN, *Der Mensch*, op. cit., p. 32.

² *Urmensch und Spätkultur*, op. cit., p. 8, 97, 208.

³ GEHLEN, op. cit., p. 133 (voir aussi 134 et 241sq.) ; *Der Mensch*, op. cit., p. 314.

Lumières mènent-elles véritablement au chaos pulsionnel ? Un passage révélateur d'*Urmensch* incite plutôt à penser qu'un idéal extérieur est venu colorer les analyses de Gehlen : « [...] les organisations conformes à un but (*Zweckrichtungen*) restent liées à la mesure de leur utilité, elles n'atteignent ainsi jamais complètement cette autonomie qui, reprise à l'intérieur de l'homme, l'élève au-dessus de lui-même, l'affranchit de sa propre contingence, lui donne une détermination »¹. Les institutions modernes empêcheraient donc surtout d'atteindre à la dignité qui vient à l'homme lorsqu'il se laisse « consumer » par une affaire importante – idéal héroïque qui perd un peu de son éclat lorsqu'on songe aux engagements plus que douteux de Gehlen en période de guerre.

On comprend ainsi que l'auteur d'*Urmensch und Spätkultur* n'ait pas perçu la logique d'autodépotentialisation qui préside aux réinvestissements mythiques, bien qu'il envisageait lui-même l'interprétation, par des récits secondaires, de rites en perte de légitimité : « c'est justement alors que fleurit la mythologie, jusqu'à ce que, dans le cas-limite, le rite disparaisse et les mythes de leur côté virent en poésie » (*op. cit.*, p. 224). Gehlen ne le dit pas explicitement, mais toute son analyse du maintien de l'institution totémique grâce à sa finalité secondaire objective le suggère : c'est le début d'une perte d'authenticité. Le soin mis par Blumenberg à éloigner la fabulation mythique de toute visée théorique ou pratique n'est pas sans rappeler la distinction que Gehlen établit entre l'agir expérimental-rationnel et le comportement rituel de présentification. Mais alors que la « conscience idéative » à l'œuvre dans la fondation du totémisme doit garantir aux yeux de Gehlen la stabilité de l'institution, et partant la possibilité d'une stabilisation institutionnelle de l'être de manque, la logique apotropaïque du travail sur le mythe vise à affranchir l'homme de l'absolutisme de la réalité en le faisant accéder à la « liberté des histoires » (RM, 23). On peut apporter des précisions analogues en ce qui concerne le mode d'être des réalités mythiques. Prométhée et Faust, chez

¹ *Urmensch und Spätkultur*, *op. cit.*, p. 251.

Blumenberg, sembleraient à première vue correspondre trait pour trait à l'idéal institutionnel de Gehlen : ces figures s'imposent à nous à titres de cadres objectifs, en dissimulant leur propre contingence pour rester agissantes – c'est comme si elles existaient depuis toujours. Mais l'« horizon prédonné » fourni par les divinités antiques n'a plus rien de commun avec la rigueur des contraintes archaïques, encore trop peu affranchies de l'absolutisme initial qu'elles tentaient déjà de conjurer. Afin de pouvoir continuer à hanter notre imaginaire, les mythes fondamentaux se drapent d'une objectivité apparemment intemporelle : mais ce ne sont plus que des paramètres imposés à l'imagination poétique, et comme pour l'objectivité des noms entrés dans l'usage courant, « ce serait exagéré de désigner cela déjà tout à fait comme “ légitimité ” ; c'est la qualité plutôt triviale – une “ prémodalité ” – des noms appartenant au monde de la vie, qui vont de soi (*es ist die eher triviale Qualität – eine “ Prämodalität ” – der Selbstverständlichkeit lebensweltlicher Benanntheit*) [...] » (AM, 63).

C'est là une avancée remarquable par rapport au point de départ gehlénien de l'anthropologie de la compensation. Mais la question de la compatibilité des images mythiques avec les « idées directrices » des Temps modernes n'est pas encore résolue par là. Car ce n'est pas simplement parce qu'elle a méconnu le sérieux du travail réalisé par le mythe pour venir à bout de l'absolutisme de la réalité que la raison des Lumières s'en est méfiée : comme sa propre naissance remonte à une rupture avec le passé, elle se conçoit avant tout comme raison critique – d'où ses affinités avec le modèle de la démythologisation.

« Rationnel devait alors être ce qui demeurerait une fois que la raison, comme organe servant à la découverte des illusions et contradictions, aurait enlevé les sédiments accumulés par les écoles et les poètes, les mages et les prêtres, donc par les séducteurs en tout genre. Ces deux choses porteraient le nom de “ raison ” : l'organe de la destruction critique et le résidu dégagé par lui » (AM, 54). Pour prévenir tout malentendu, précisons que Blumenberg reconnaît le bien-fondé de cette attitude générale : « toute économie de ce qui n'est pas fondé devient

suspecte, lorsqu'elle se présente comme la sommation de se soumettre émise par ce qui n'est pas susceptible d'être fondé, et devient ainsi le foyer de nouvelles angoisses » (AM, 180). Mais aussi inoffensives qu'elles soient à y regarder de près, les figures de la mythologie antique ne sont pas passées par le filtre de la raison critique : elles résultent d'un long travail souterrain d'élaboration dont le statut reste difficile à articuler pour la pensée moderne. Ainsi Fontenelle pouvait-il nourrir l'espoir de « réinvestir » la vacance créée par la disparition des anciens préjugés antiques grâce à ses entretiens didactiques (AM, 291sq.). N'est-il pas même inévitable que toute fiction traditionnelle apparaisse à la raison des Lumières comme un résidu inutile et à proprement parler irrationnel ? D'où le projet excessif mais symptomatique de genres littéraires adaptés aux connaissances scientifiques du jour.

Il convient donc de rappeler que la rationalité ne s'identifie pas tout entière à la dissolution critique ni à la fondation ultime, et en outre que la modernité a d'excellentes raisons pour faire sienne cette maxime. C'est ainsi que la question de la survie des mythologèmes antiques amène Blumenberg à proposer une reformulation ambitieuse des critères modernes de rationalité, qui prend la forme d'un nouveau concept d'institution. Ces développements d'*Arbeit am Mythos*¹ tiennent en peu de pages, mais c'est certainement la partie la plus controversée de l'ouvrage, certains lecteurs n'ayant pas hésité à y voir un prétexte de Blumenberg pour se livrer à un peu de *Kulturkritik* néoconservatrice. Cette nouvelle théorie des institutions se trouve néanmoins dans le droit-fil de ses écrits antérieurs sur l'auto-affirmation moderne et l'anthropologie. Toute la difficulté de ce texte tient en un sens à l'existence de deux niveaux d'analyse que Blumenberg met en relation : il faut d'abord défendre l'optimisation orale des mythologèmes antiques contre la critique des Lumières. Ils sont le fruit d'un lent travail aveugle qui tend en outre à se masquer : « Le mécanisme de la

¹ Sur ce thème, voir la belle étude du traducteur américain de Blumenberg, Robert M. WALLACE : « Blumenberg's Third Way : Between Habermas and Gadamer », in Thomas R. FLYNN et Dalia JUDOVITZ (dir.), *Dialectic and Narrative*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 185-195 (notes p. 336-339).

sélection est justement de nature à ne pas fournir en même temps, dans ses résultats, l'explication de leur viabilité (*Lebenstauglichkeit*), mais bien plutôt, afin de mettre leur fonction à l'abri – au moyen de la prémodalité de ce qui va de soi – à la tenir à l'écart précisément de celui qui ne doit penser à rien d'autre qu'à ce qui lui est présenté » (AM, 184). Et s'il faut exclure les figures mythiques de la lutte contre les préjugés infondés, les modèles rhapsodique et rituel font en même temps comprendre que le processus d'optimisation ne vise aucunement à engendrer une vérité supérieure, mais simplement une significativité éprouvée. En outre, ainsi que nous l'avons déjà souligné au passage, cette narratogenèse s'oppose aux utopiques esthétiques : le temps de la mythopoïèse originelle est irrévocablement révolu. Cette plongée dans la préhistoire de l'espèce humaine – tous ces développements appartiennent à un chapitre intitulé « La déformation de la perspective temporelle (*Die Verzerrung der Zeitperspektive*) », qui doit faire apparaître les mythes comme le fruit tardif d'une longue tradition oubliée – permet à Blumenberg d'aborder aussi la question des institutions fondamentales de l'humanité, qui ont rendu la vie tout d'abord possible. Pour une anthropologie de la compensation, qui explique la précarité de l'existence humaine par l'absence d'instincts de survie, cet effort civilisationnel représente un acquis capital de la raison. Avec l'ethnologie, Blumenberg est amené à souligner la diversité extraordinaire, proprement inimaginable *a priori*, des formes de vie humaine élaborées au cours de l'histoire : aucune génialité esthétique ne pourrait espérer faire concurrence. L'épreuve imposée par le temps aux institutions humaines existantes a au moins permis de faire ressortir leur viabilité, comme elle avait sélectionné les configurations mythiques en vue de leur significativité.

Il est donc permis de supposer que ce qui a été institué au cours de l'histoire humaine, bien que n'ayant jamais fait l'objet d'une fondation en raison explicite, n'est pas dénué de rationalité ; à cela s'ajoute la constatation qu'il peut être rationnel de ne pas chercher à tout fonder : l'argument de Blumenberg consiste ici à faire valoir que le temps dont l'homme

dispose au cours d'une vie ne suffit pas pour tout réexaminer et tout refonder, ni pour faire table rase afin de repartir à zéro. En raison du caractère controversé des thèses défendues dans cette section, nous préférons citer Blumenberg lui-même avant de le commenter :

Mais il ne faut pas être conservateur pour voir que l'exigence de destruction « critique » et de fondation ultime subséquente conduit à des fardeaux de preuve qui, s'ils étaient effectivement admis et assumés avec le sérieux avec lequel on les affirme et on les réclame, ne laisserait nulle part de place pour ce que ce processus doit apporter à l'existence réfléchie (*für die einsichtige Daseinsbewegung*). La sélection à long terme de constantes est donc précisément la condition pour qu'on puisse tenter des risques partiels à titre de « *trial and error* ».

Il existe un luxe de la fondation, qui présuppose d'entrée de jeu ou à tout le moins admet que seuls ceux qui ont reçu cela comme mission professionnelle (ou se sont conféré cette mission) sont en mesure de l'accomplir. Toutefois, si l'activité de pensée n'est légitime pour les Lumières que si chacun l'accomplit par soi-même et pour soi-même, c'est alors l'unique chose qu'il faut exclure de la capacité humaine de déléguer des actions. Il s'ensuit en outre que ce que chacun, de manière incontournable, doit faire soi-même et pour soi, ne doit absolument pas être une « tâche infinie (*unendliche Aufgabe*) ». À ce titre, ce serait une contradiction insoluble avec la maigre finitude de la vie individuelle que chacun qui pense pour soi a pour soi-même (AM, 181).

Selon la bienveillance dont on fait preuve ici en tant que lecteur, on peut voir dans ce passage une tentative de retourner la raison des Lumières contre elle-même, ou bien un effort pour reformuler la rationalité moderne en renonçant à un idéal fondationnaliste excessif : comme elle ne peut s'empêcher de déléguer des tâches à autrui, toute vie humaine singulière doit s'accommoder d'institutions préexistantes qu'elle n'aura jamais le temps de fonder en raison ; le raisonnement de Blumenberg a en même temps pour conséquence, en invoquant l'autonomie de la pensée individuelle qui exclut la délégation de cette dernière tâche à des « professionnels » de la fondation, d'étendre cette restriction à la société tout entière. Mais ce qui sert de principe ultime à ce renoncement au fondationnalisme n'est autre que l'idéal des Lumières de penser pour soi-même.

On pourrait sans doute être tenté de voir là un aplatissement important de l'autonormativité moderne, ou pire encore, le détournement cynique de l'héritage des

Lumières. Il nous semble pourtant que cette reformulation, où l'autonomie de la pensée individuelle sert de principe pour limiter l'autofondation systématique, peut néanmoins servir à décrire le fonctionnement effectif de sociétés modernes en état de constante autotransformation : « Sous le titre d'« institutions » se trouve avant tout une régulation des situations relatives au fardeau de la preuve. Là où il existe une institution, la question de sa fondation n'est pas d'elle-même constamment aiguë et le fardeau de la preuve se trouve toujours chez celui qui se soulève contre la régulation donnée avec elle » (AM, 184). Ce principe qui pourrait sembler à première vue conçu pour décourager toute tentative de réforme n'exclut pourtant que la volonté d'une remise à plat proprement révolutionnaire : jusqu'à ce qu'on soulève une objection précise à l'encontre d'une institution existante, la vie suit son cours ; on peut compter sur la rationalité minimale de ce qui existe, malgré des inadaptations induites par des évolutions sectorielles décalées ; le temps nous manque pour tout reprendre à la base, mais c'est en étant affranchi de la tâche de tout refonder – et souvenons-nous que le contexte explicite renvoie aux grandes institutions de base qui ont arraché l'humanité au *status naturalis* – qu'on peut entreprendre des modifications partielles. Blumenberg cite l'exemple d'une contestation réussie : Thalès de Milet, qui a obtenu qu'on revienne sur des choix élémentaires quant aux formes de la vie humaine¹.

On retrouve des thèses semblables chez des contemporains de Blumenberg. De la manière la plus succincte, Odo Marquard avait ainsi exprimé la contrainte existentielle que la

¹ Un exemple tiré de l'actualité la plus immédiate aide à illustrer les implications de ce modèle, qui tend en définitive à montrer que la modernité bien comprise – c'est-à-dire comme auto-affirmation de la raison humaine – n'entraîne aucunement les excès de la pensée fondationnaliste ou constructiviste poursuivie jusque dans ses conséquences les plus extrêmes. Ainsi, de même que la raison des Modernes n'exige pas d'éradiquer toutes les images traditionnelles de la mythologie antique, quoi qu'ait pu penser Fontenelle, de même elle ne conduit pas à disqualifier radicalement des institutions sociales de base comme le mariage et la famille qui, simplement pour ne pas avoir été « construites » rationnellement dans tous leurs traits, accuseraient la même absurdité supposée que toutes les traditions ancestrales. En revanche, rien dans ce modèle régulateur n'empêche par exemple de soulever la question, le moment venu, de l'accessibilité de ces institutions aux conjoints de même sexe. Au contraire, la théorie blumenbergienne des institutions permet justement de faire le tri entre l'exigence révolutionnaire d'une refondation radicale de la société et des propositions de réforme, aussi importantes soient-elles. Que la légitimité des institutions modernes dépende précisément de leur capacité d'être remises en question n'est pas contredit, mais au contraire pris en compte, par ce modèle placé sous le principe ultime de l'autonomie de la pensée.

mortalité impose à la modernité : « Parce que nous mourrons trop rapidement pour des transformations totales et des fondations totales, nous avons besoin d'usages (*Üblichkeiten*) [...] »¹. De son côté, Niklas Luhmann, en arguant de la complexité croissante des sociétés contemporaines, dont plus personne ne pouvait prendre la mesure, a voulu réhabiliter le « *statu quo* comme argument » : « Il semble qu'un conservatisme d'un nouveau genre, à contre-cœur, un conservatisme pour cause de complexité (*ein Konservatismus aus Komplexität*) se propose comme solution » – attitude inédite qu'il faut distinguer autant de la tradition inquestionnée d'une société qui n'aperçoit pas encore d'autres possibilités que les siennes que du traditionnalisme volontariste de ceux qui réaffirment le passé comme valeur².

Mais il faut souligner aussi que cette théorie des institutions dans *Arbeit am Mythos* fait écho à des thèmes typiquement blumenbergiens : d'abord, on conçoit que cette relativisation du fondationnalisme moderne ait été préparée par la *Légitimité*, qui remplaçait l'autoposition de la raison naturelle par l'auto-affirmation de la raison technoscientifique – et privilégiait en conséquence, dans son interprétation de Descartes, l'idéal de la méthode aux dépens du *cogito*. Mais nous avons vu également que pour Blumenberg, la situation éthique des Modernes se laissait penser sous le signe d'une pérennisation inattendue de la « morale par provision » : renvoyé au progrès infini des connaissances, l'*homo compensator* ne pouvait pourtant remettre les exigences de l'action à plus tard. Dans ces conditions, il peut paraître tout à fait sensé de s'en tenir en grande partie à ce qui existe déjà en matière de normes de conduite. Mais l'affinité entre la nouvelle théorie des institutions et la raison humaine des Temps modernes est encore plus intime : bien que Blumenberg ne le souligne jamais, sa description des institutions comme régulateurs du fardeau de la preuve n'est pas loin de

¹ Odo MARQUARD, « Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung », *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 17.

² Niklas LUHMANN, « Status quo als Argument » (1968), *Universität als Milieu*, Bielefeld, Haux, 1992, p. 16-39, p. 19 pour la citation.

coïncider avec sa définition de la rationalité moderne comme autoconservation. Rappelons cette phrase de 1970 : « Ce principe universel abstrait se laisse comprendre avant tout comme une proposition concernant le fardeau de la preuve. Il contrôle ce pour quoi on peut exiger une fondation. Ce qui a besoin d'être questionné, ce n'est pas l'existence persistante, mais la modification de tout objet ou état quelconques » (1970, 186¹).

Il nous importait avant tout de faire ressortir ici la cohérence des options philosophiques de Blumenberg : abstraction faite pour l'instant de sa fonction immédiate, qui est de réhabiliter les mythologèmes antiques aux yeux de la raison des Lumières, cette théorie des institutions n'est ainsi aucunement un corps étranger dans *Arbeit am Mythos*, et elle prolonge même de manière conséquente la défense des Temps modernes de 1966. Nous sommes conscients que l'unité de l'œuvre pourrait éventuellement servir à la rejeter dans son ensemble. Mais on pourrait encore pousser l'examen des positions de Blumenberg jusqu'à se demander s'il n'aurait pas pu reprendre à son compte la formule provocatrice d'Odo Marquard, qui se présente comme « un traditionaliste de la modernité »². Ce n'est pas une notion contradictoire, d'abord parce que la modernité est en effet solidement entrée dans les mœurs ; ensuite parce que l'adhésion de Marquard n'invoque pas l'autorité de la tradition comme vérité remontant *in illo tempore*, mais se borne à profiter de l'affranchissement anthropologique conféré par les usages en place. Mais s'agit-il d'être moderne simplement par habitude ? Ce serait là non seulement une position philosophique indigente, mais elle aurait tendance à fragiliser l'esprit moderne. On peut à tout le moins formuler l'exigence de pouvoir expliquer pourquoi l'on se veut moderne et comment on l'est devenu. En réalité, la position de Marquard se laisse résumer par le titre de son recueil de 1994 : *Skepsis und*

¹ En 1976, Odo MARQUARD citait déjà l'étude sur l'autoconservation dans un contexte de philosophie pratique, en même temps que l'article de Luhmann mentionnée ci-dessus : « Ende des Schicksals ? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren », repris dans *Abschied vom Prinzipiellen*, *op. cit.*, p. 67-80 (voir p. 77 sur Blumenberg).

² Odo MARQUARD, « Einheit und Vielheit », *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart, Reclam, 1994, p. 31-44, ici p. 37.

Zustimmung, qui conjugue un scepticisme généralisé et une adhésion à la raison moderne. Mais on conçoit quelle place peut revenir aux institutions dans un tel cadre : une modernité qui se conçoit elle-même comme une « tradition » relative peut aussi s'accommoder d'usages non fondés dans la raison naturelle. Toutefois, même si l'expression d'un « traditionalisme de la modernité » n'est pas aussi paradoxale qu'elle n'en a l'air, il est incontestable qu'une dissonance demeure, qui laisse penser que quelque chose d'essentiel s'est perdu dans cette formulation. Blumenberg ne va certes pas aussi loin dans la provocation. Mais cette comparaison avec Marquard aide à comprendre en quel sens le choix de légitimer la rupture moderne avec le nominalisme en recourant au critère minimaliste de l'autoconservation pouvait préparer la théorie des institutions esquissée dans *Arbeit am Mythos*¹.

À vrai dire, ces idées étaient déjà annoncées dans l'article de 1971 sur la signification humaine de la rhétorique, où Blumenberg avait soulevé la question de savoir si la chute de l'anthropologie de la compensation dans l'absolutisme des institutions était inévitable. Comment penser l'autonomie de l'homme, qui doit agir bien qu'il soit privé de l'intuition d'idéalités pratiques ? « La rhétorique produit (*schafft*) des institutions, là où les évidences font défaut » (1971b, 110). Alors que Gehlen faisait valoir la nécessité d'« idées directrices » à l'encontre du subjectivisme moderne, Blumenberg cherche plutôt à montrer que la raison moderne, au rebours d'un fondationnalisme débridé, peut faire usage d'institutions en tant que phénomènes de délégation : « C'est un réalisme rigide de l'immédiateté qui veut soi-même tout décider ou co-décider, en refusant le bénéfice des institutions, qui est d'éviter d'avoir soi-même à prendre part à tout » (AM, 13). Blumenberg ne dit pas que des possibilités sociales autres doivent être impensables, faute de pouvoir être légitimées de manière à motiver

¹ David INGRAM voit au contraire dans les développements d'*Arbeit am Mythos* sur l'optimisation des institutions dans l'histoire une nouvelle « stratégie de légitimation » des Temps modernes, présentés comme le résultat d'une lente évolution à concevoir sur le modèle de la sélection naturelle (cf. « Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography », *op. cit.*, p. 10sqq. ; et « Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism : Blumenberg on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age », *op. cit.*, p. 178sqq.).

adéquatement, mais refuse plutôt la nécessité de tout justifier – ou plutôt de s'arrêter pour justifier exhaustivement. Les institutions ne doivent pas être soustraites à la critique ; simplement, on ne peut pas les révoquer toutes en même temps : voilà un exemple d'affranchissement institutionnel incomparablement plus raisonnable que l'idéal archaïsant de Gehlen.

Il faut dire quelques mots pour conclure d'un article remarquable de 1963, intitulé « *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* ». Blumenberg s'y porte à la défense de la technique moderne grâce à un argument anthropologique qui rappelle incontestablement l'affranchissement institutionnel procuré par les mythologèmes antiques, ou encore par ces phénomènes analysés par Gehlen lui-même dans son examen des institutions contemporaines. Ce texte n'a pas pour moindre intérêt de se situer par rapport à la critique formulée dans la phénoménologie de Husserl contre les dérives technicistes de la pensée moderne. L'article se tourne d'abord vers Husserl dans l'espoir d'échapper à l'opposition trop exclusive entre nature et technique : ces domaines relèvent tous les deux, pour la phénoménologie, du monde constitué. Husserl permet un utile déplacement de la problématique, en mettant en opposition intuition théorique et formalisation technique. Déjà chez les Grecs, la *technê* pouvait désigner ces activités apprises par imitation, où le savoir-faire ne s'appuyait sur aucune réelle compréhension des éléments en jeu. Chez Husserl, c'est l'imprudence de la science moderne – au premier chef de Galilée – qui aurait imprimé une dérive formalisatrice fatale à la téléologie de la conscience théorique de l'humanité européenne¹. Le correctif que Husserl propose à cette perte de sens consiste à se remémorer les actes de la subjectivité ; car ce sont eux qui portent véritablement les résultats d'une science qui n'est plus désormais transparente à elle-même, mais s'est transformée en simple calcul. Blumenberg fait au contraire valoir que la séparation entre la philosophie, qui défait

¹ Voir HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1995, § 9 ; et aussi GWK, 469sqq.

les évidences, et la science technicisée était « nécessaire et légitime » (1963, 42). Il y a un *telos* propre à l'objet technique que Husserl n'a pas perçu. Ainsi de l'exemple d'une sonnette électrique : on déclenche l'effet, dont les conditions précises, dans leur complexité, nous sont cachées, afin de suggérer que cela reste à notre disposition à tout instant ; l'effet répond à une action non spécifique, qui peut être accomplie par n'importe qui, sans qu'il y ait de rapport nécessaire entre l'effet et le déclencheur (il arrive ainsi, écrit Blumenberg, qu'on confonde la sonnette d'une porte et la minuterie d'une cage d'escalier) :

Ce qui est toujours-prêt (*das Immer-Fertige*), ce qu'on peut déclencher et appeler en appuyant sur un bouton ne justifie pas son existence, ni à partir de son origine théorique ni à partir des besoins et des impulsions de la vie, qu'il prétend servir. Il reçoit sa légitimation lorsqu'on commande, décroche, relaie, met en marche [...] L'idéal de telles manipulations est de revêtir le produit artificiel de l'évidence de ce qui va de soi (*mit Selbstverständlichkeit*) ; cela fait taire toutes les questions quant à savoir si c'est nécessairement sensé, digne de l'homme, ou de quelque manière justifiable. La réalité artificielle, ce corps étranger parmi les choses déjà existantes de la nature, retombe à partir d'un certain point dans l'« univers des évidences qui vont de soi » (« *Universum der Selbstverständlichkeiten* »), dans le monde de la vie (1963, 36).

Ainsi, il semble que les objets techniques se soustraient, de par leur mode d'apparaître propre, à l'exigence de légitimation, à l'attention même : ils s'imposent par leur simple présence, par leur accumulation, leur prolifération – qui peut ainsi avoir, soit dit en passant, des causes plus profondes que la marchandisation capitaliste. Cet enveloppement de la vie quotidienne par la technique n'aurait ainsi rien de fondamentalement alarmant. Blumenberg n'y reviendra malheureusement jamais dans son œuvre, mais la présence inquestionnée de la technique offre ici l'exemple d'une « institution » typiquement moderne. Contre Husserl, l'article souligne que l'effort infini exigé tant par la méthode scientifique que par la conscience phénoménologique est incompatible avec la capacité d'une vie humaine : d'où le renoncement volontaire d'une certaine technique au remplissement intuitif. Blumenberg ajoute aussi que la théorie, qui dissout impitoyablement le premier monde de la vie, appelle en quelque sorte par

sa virulence l'antidote de la vie quotidienne technicisée : « cette sphère dans laquelle nous ne posons *pas encore* de questions devient identique à celle dans laquelle ne nous posons *plus* de questions » (1963, 37). L'affranchissement le plus évident offert par la technique est de nous libérer de l'effort physique ; mais on pourrait parler ici d'un « affranchissement phénoménologique », qui nous évite de réeffectuer pour nous-mêmes les visées intentionnelles au fondement des remplissements intuitifs originels. Chez Gehlen déjà, les raccourcis symboliques du monde perceptuel jouaient un rôle fondamental en nous dispensant d'avoir à reprendre à la base notre travail d'exploration sensorimotrice. Blumenberg pour sa part appelle à donner congé à la prééminence existentielle de l'idéal théorique, incompatible avec la science moderne et avec la finitude de l'homme : « La *perte* de sens, dont Husserl a parlé, est à la vérité un *renoncement* au sens imposé de manière conséquente par la prétention théorique elle-même » (1963, 42). En 1952 pourtant, l'article « Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode » pouvait encore nourrir l'espoir tout à fait husserlien de remettre la modernité dans le droit chemin – même si c'était déjà pour réagir à l'infinetisation néfaste de la méthode scientifique –, et cela en renouant avec le sens originel de la démarche cartésienne : « la possession de soi accomplie de l'homme en vertu de la raison » (1952, 138). Le repositionnement de Blumenberg entre-temps fait clairement apercevoir que la légitimation des Temps modernes dans les écrits de sa maturité implique de renoncer à certains idéaux inadaptés.

5. SIGNIFICATIVITÉ ET SCIENTIFICITÉ

L'attrait des mythes ne fait qu'un avec leur significativité (*Bedeutsamkeit*). Afin d'approfondir cette notion capitale, Blumenberg emprunte une voie détournée, qui consiste d'abord à élargir sa théorie en y accueillant des phénomènes proprement « mythoïdes ». On obtient alors une définition à la fois plus précise et plus large du mythe, qui nous permettra ensuite de soulever de nouveau la question de sa compatibilité avec les Temps modernes, plus précisément de sa fonction au sein d'un monde supposément « désenchanté » par les sciences de la nature. L'emploi du terme « significatif » chez Blumenberg couvre déjà toute l'étendue du domaine mythique tel que nous l'avons décrit jusqu'à présent : la « significativité » peut désigner le « jus », le potentiel narratif d'un mythogème optimisé (RM, 35 et *passim*) ; sa présence objective en tant que « position » narrative dans notre culture (AM, 402) ; la distance vis-à-vis de l'absolutisme qu'il met en scène, afin éventuellement de nous procurer une jouissance quasi esthétique (AM, 128 ; 293 ; 343). Il s'agit maintenant d'étendre cette qualité apotropaïque à des phénomènes qui n'appartiennent pas au fonds culturel gréco-latin, ni même à la littérature. Ce que Blumenberg a en vue pourrait d'abord déconcerter, même si l'analogie avec les mythogèmes antiques deviendra pour finir assez évidente : il songe ici à des coïncidences anecdotiques dans la vie de tous les jours. Ce choix inattendu, qu'il faudra expliquer, en dit déjà long sur les options théoriques de Blumenberg : ce qu'il recherche sur le mythe, ce que celui-ci peut offrir aux Modernes. Même si l'on quitte le domaine des productions narratives, des *Göttergeschichten*, il ne s'agit aucunement de déceler dans notre réalité quotidienne les traces d'une « vision du monde » mythique, de retrouver dans notre perception immédiate les pulsations d'une nature animée : l'attention de Blumenberg se porte sur la structure événementielle du monde de la vie, pleine d'heureux hasards qui donnent par exemple à une anecdote tout son « sel ».

En guise d'illustration, reprenons l'exemple même de Blumenberg. À la page 80 d'*Arbeim am Mythos*, peuplé jusque-là de divinités antiques, il introduit sans crier gare une « aventure bien particulière » de Goethe, auteur appelé à prendre une place prépondérante dans la deuxième moitié du livre. Ce fait divers réel se laisse résumer en quelques mots, précisément en raison de sa prégnance narrative presque schématique. Il prend son départ dans la fameuse affaire du collier qui compromit la reine Marie-Antoinette et le charlatan Cagliostro, à la veille de la Révolution. Ainsi qu'il le raconte à un cercle d'amis quelques mois après la première de sa pièce *Der Groß-Coptha*, inspirée par cette affaire qui avait d'ailleurs provoqué chez lui un premier pressentiment de bouleversements historiques à venir, Goethe a voulu profiter de son voyage en Italie deux ans après le scandale pour se renseigner auprès de la famille de Cagliostro. Se présentant comme un Anglais de passage, il s'est introduit chez la mère et la sœur du charlatan, qui vivaient dans des conditions misérables, délaissées par leur parent en fuite. Et pendant un certain temps, il leur enverra de l'argent, se faisant passer pour l'intermédiaire de Cagliostro, jusqu'à ce que l'annonce de son procès à Rome rende cette fiction intenable. Avant de rompre tout contact, conclut Goethe devant son cercle d'amis, il leur doit encore une dernière somme – dont l'assistance suppose qu'il s'agit des droits d'auteur de sa pièce. Anecdote facile à retenir puisque le « clou » de l'histoire referme une boucle : l'argent que cette affaire a généré en honoraires littéraires retourne à sa source réelle. « Manifestement l'identité latente de l'argent est sans importance pour la prise en considération biographique ou réaliste de ce que Goethe lui-même nomme, avec une de ses expressions pour la “ significativité ”, une “ aventure bien particulière ”. [...] Pour les auditeurs, cette histoire acquiert sa significativité par la clôture du cercle, suivant lequel, par des métamorphoses successives, revient à Palerme ce qui en était tout d'abord parti » (AM, 82).

Convenons-en, l'exemple de Blumenberg paraît passablement incongru. La consistance littéraire de cette anecdote est extrêmement mince. Tout au plus semble-t-elle pouvoir fournir la matière d'une brève nouvelle, voire d'une histoire drôle. Mais il faut bien voir ce que la mythicité est censée nous apporter ici, et en réponse à quels besoins. De manière *a priori* invraisemblable, les événements s'ordonnent ici de manière à constituer une configuration parlante. La significativité n'a pas à nous bouleverser : « à cela appartient tout ce qui possède une prégnance, par opposition à l'indifférence, mais aussi à l'évidence foudroyante par exemple de l'acte mystique » (AM, 78). De telles coïncidences ont pourtant pour effet d'ôter au temps et à l'espace leur indifférence de principe (Blumenberg cite ainsi Leibniz, qui concluait à leur irréalité foncière en invoquant leur exclusion du principe de raison suffisante). On comprend alors pourquoi cette significativité du monde réel correspond à des phénomènes quasi-narratifs : en eux, le temps et l'espace ne semblent plus extérieurs aux actions et aux événements qu'ils accueillent. Considérons la liste, qui ne se veut pas exhaustive, des « moyens d'action » (*Wirkungsmittel*) de la significativité : « la simultanéité, l'identité latente, la circularité, le retour du même, l'action réciproque de la résistance et de l'intensification de l'être, l'isolement du degré de réalité poussé jusqu'à l'exclusion de toute réalité concurrente » (AM, 80).

Pour nous aider à saisir cette notion de significativité – terme qu'il entoure souvent de guillemets –, Blumenberg ne se fait pas faute de renvoyer à ses précédents chez Dilthey, Heidegger et Erich Rothacker. Disons-le sans ambages : ce procédé citationnel est tellement inhabituel dans l'œuvre de Blumenberg qu'il ne saurait qu'éveiller des soupçons chez ses lecteurs aguerris. Et de fait, si ces références ne manquent pas d'intérêt, elles nous éloignent peut-être de l'essentiel. Chez Dilthey, qui attribue à la vie humaine une structure dynamique caractéristique, l'unité d'une biographie individuelle forme ainsi un « ensemble interactif » en mouvement perpétuel, à l'intérieur duquel un événement particulier peut devenir

« significatif » en tant que partie du tout¹. De manière apparemment plus pertinente pour notre propos, *Être et Temps* oppose à la significativité du monde du *Dasein* l'angoisse qui fait irruption lorsque l'intramondain n'apparaît plus comme significatif². Mais le rapprochement ne saurait faire oublier la différence systémique à vrai dire irréductible entre une analytique existentielle et une mythologie philosophique inspirée des thèses de l'anthropologie de la compensation. Les remarques de Blumenberg, non dénuées d'ironie, le reconnaissent implicitement : « Les rapports de fondation que l'“ ontologie fondamentale ” de Heidegger offre comme orientation aux ouvertures du “ travail du mythe ” [...] Ce serait là, en employant les décors (*Versatzstücke*) descriptifs du fonds *post-lebensphilosophisch* de la philosophie, un exemple de la tentative de parvenir à une phénoménologie de la significativité comme une qualité apotropaïque vis-à-vis du saisissement (*Benommenheit*) livré à l'“ absolutisme de la réalité ” » (AM, 124sq.)

Il se pourrait que ces renvois explicites à Dilthey et à Heidegger (nous reparlerons de Rothacker plus loin) dissimulent un jeu de pistes : nous voudrions en tout cas formuler l'hypothèse que la comparaison la plus éclairante – suggérée par des allusions transparentes de Blumenberg – renverrait en l'occurrence à la troisième *Critique* de Kant. Nous avons déjà vu comment l'optimisation orale des mythologèmes s'opérait grâce au « “ jugement de goût ” » (AM, 234) porté dans le cadre d'un processus intersubjectif de sélection, qui retenait les configurations mythiques les plus prégnantes : leur significativité ne leur venait pas de faire écho aux intérêts personnels de leurs auditeurs, mais tenait à leur pure efficacité narrative. D'autre part, les coïncidences fortuites qui confèrent à des événements quotidiens leur significativité tranchent sur l'indifférence spatio-temporelle de la nature : « Il est

¹ Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, p. 281sqq.

² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993 ; trad. Martineau, §§ 18 et 40. Cf. également Emmanuel LÉVINAS, « La signification et le sens » (1964), *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 15-70.

invraisemblable qu'entre en scène dans la réalité comme résultat de processus physiques quelque chose de sensé (*Sinnhaftes*). C'est pourquoi des formes empreintes d'invraisemblance prennent valeur d'indicateurs de ce qui est sensé. Dans le cas le plus familier, c'est le beau naturel (*das Natur-Schöne*) [...] » (AM, 84sq.). Ensuite, la significativité mythique ne saurait jamais être purement subjective : la figure de Prométhée parvient à nous affecter parce qu'« elle n'est justement pas ressentie comme inventée » (AM, 78). Et si les récits littéraires aspirent au fond à la même significativité événementielle que les incidents frappants de la vie quotidienne, ils doivent quand même respecter des limites de vraisemblance : c'est ainsi que la fiction ne saurait égaler la réalité en matière de coïncidences anecdotiques. En parlant de la significativité, Blumenberg écrit ainsi : « Son cas-limite – ou déjà le cas d'un dépassement de ses limites – est le bon vieux “jugement de goût”, qui unit la pure subjectivité de son origine et l'exclusion de toute controverse venant de la prétention objective qui s'élève et qui n'est jamais satisfaite (*und nie sich erfüllenden*) [...] Dans la significativité, la composante subjective peut certes être plus importante que l'objective, mais l'objective ne peut jamais tomber à zéro. Comme validité conçue (*ausgedachte Wertigkeit*), la significativité doit s'effondrer » (AM, 77). Pourquoi cela ? C'est que la satisfaction procurée par ces heureux hasards de la vie vient en majeure partie de l'impression qu'ils font naître : c'est comme si l'enchaînement spontané des événements, en adoptant une forme pour nous suggestive, s'accordait de lui-même à nos besoins subjectifs de sens.

Veut-on une confirmation extérieure de cela ? En 1955, Blumenberg envisageait déjà deux réactions contrastées au « bouleversement copernicien » : l'homme n'est plus au milieu du monde, mais se trouve devant une nature désormais muette. Mais si c'est l'œuvre de Kant qui a entériné la séparation moderne entre subjectivité et objectivité, entre nature et liberté, il avait déjà tenté une médiation dans la *Critique de la faculté de juger* : « Dans le vécu esthétique, le subjectif a une valeur dans le monde (*weltgültig*), alors que le réel mondain (*das*

Weltwirkliche) devient centré sur le sujet » ; à cela s'oppose la tentative anti-newtonienne de restaurer l'existence « cosmocentrique » de l'homme : « Ce qui, pour le philosophe et sa prétention théorique, ne pouvait être qu'un " heureux hasard " – et pourtant une Idée nécessaire de l'unité possible de notre connaissance – est pour *Goethe* la réalité et la certitude d'un rapport immédiat à la nature ». Combat d'arrière-garde dont Blumenberg laisse clairement entendre qu'il est aussi « vain » qu'« erroné »¹.

Ce rapprochement avec Kant aide à faire comprendre en quoi l'exigence humaine de significativité va bien plus loin qu'un simple jeu formaliste. Devant l'indifférence spatio-temporelle (qui est, nous y reviendrons, l'une des manifestations les plus caractéristiques de l'absolutisme de la réalité à l'époque de la science), les phénomènes de significativité anecdotique suggèrent – mais sous une forme épistémologiquement neutralisée – qu'au creux de leur densité événementielle se dessinent déjà les prémices d'un accord spontané avec le monde. Il est vrai que la significativité du mythe est à proprement parler vide ou intransitive : « Que signifie cela ? Cela signifie déjà sans un " quoi " » (AM, 85). Et l'on peut songer ici au fameux débat opposant Ricoeur et Lévi-Strauss. À Ricoeur qui faisait valoir ce critère emprunté à l'herméneutique des symboles : « [...] si je ne me comprends pas mieux en les comprenant, est-ce que je peux encore parler de sens ? », la réponse de l'anthropologie structurale s'est faite volontairement provocatrice : « Qu'est-ce que le sens selon moi ? Une saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris en particulier n'offrirait une saveur comparable ». Lévi-Strauss n'interprète pas les mythes mais accède à leur logique structurelle sous-jacente : l'ethnologue peut alors contrôler ses résultats à la manière d'un chimiste, en s'efforçant de capter subjectivement l'épiphénomène sémantique qui s'y dégage comme un parfum. Conclusion de Ricoeur : « [...]

¹ BLUMENBERG, « Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte », *op. cit.*, p. 646sq. pour la comparaison entre Goethe et Kant.

vous êtes dans le désespoir du sens [...] Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntactique d'un discours qui ne dit rien »¹. Blumenberg serait-il également victime d'un « désespoir du sens » ? Si l'on applique le critère fort utile d'un sens qui « agrandit [...] la compréhension que j'ai de moi-même ou des choses », force est de reconnaître que la significativité, comme signification intransitive, n'y convient aucunement. Mais la significativité n'est justement pas identique au sens. Notre comparaison avec la troisième *Critique* permet de comprendre en quoi cette significativité formalisée, dans le cadre d'une philosophie du mythe, correspond parfaitement comme solution à l'*Unheimlichkeit* du réel. La théorie épigénétique de Blumenberg se distingue ainsi de nouveau de l'herméneutique des symboles : les réinvestissements mythologiques peuvent avoir chacun un « sens », mais ils gravitent autour de la « significativité » du mythogème. Les thèses de Blumenberg n'interdisent pas de donner un sens à sa vie et à ses actions ; mais une mythologie philosophique s'intéresse aux couches « primitives » de l'expérience, qui rendent le monde tout d'abord habitable, en nous « affranchissant » pour d'autres activités.

Cette significativité purement formelle exerce pourtant une réelle fascination ; si l'on veut se convaincre de la justesse des descriptions de Blumenberg et de leur valeur analytique, il suffit de considérer la figure de sens de la circularité close et de l'identité latente, dont Blumenberg a très bien su éclairer le caractère pour nous paradoxal : d'où vient l'attrait presque hypnotique que l'on peut ressentir devant le retour du même, schème qui peut se présenter sous des formes anodines – on repense à l'affaire du collier chez Goethe – ou bien marquer la fatalité d'un destin qui emprisonne ? Par son invraisemblance qui tranche sur l'indifférence de l'espace et du temps, il rassure en suggérant un début d'ordre dans le monde. La théorie blumenbergienne de la significativité permet de saisir les besoins qui trouvent ici leur satisfaction, et fournit en même temps un critère rigoureux pour déceler des phénomènes

¹ Claude LEVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, n° 322, 1963, p. 628-653, pp. 641, 652-3 et 640 pour les citations.

« mythoïdes » à l'extérieur du champ traditionnel des divinités antiques – chez Freud par exemple. De telles découvertes n'ont pas valeur de disqualification, comme le voudrait le modèle de la démythologisation : mais en rappelant l'essentielle vacuité de ces figures, Blumenberg contribue à les démystifier.

La répétition n'est pas simplement un « moyen d'action » parmi d'autres pour neutraliser l'absolutisme, elle apparaît également, et la plupart des auteurs s'accordent sur ce point, comme une modalité emblématique de la pensée mythique. Ainsi Éliade voit-il dans l'éternel retour du même la possibilité pour l'homme archaïque de conjurer l'irréalité du temps présent en participant à un passé mythique réactivé : « les choses se répètent à l'infini, et, en réalité, il ne se passe rien de neuf sous le soleil. *Mais cette répétition a un sens [...]* elle seule confère une *réalité* aux événements »¹. Chez Horkheimer/Adorno, c'est cette même figure qui permet de dénoncer la rechute des Lumières dans le mythe : le positivisme fait renaître une pulsion de répétition fatale qui confirme la réalité existante dans son exclusivité absurde. « Car la mythologie avait représenté dans ses figures l'essence de ce qui existe (cycles, destin, domination de la nature) comme la vérité et renoncé à l'espoir. Dans la prégnance de l'image mythique comme dans la clarté de la formule scientifique l'éternité des faits trouve une confirmation et la réalité brute est exprimée comme le sens qu'elle entrave »².

¹ Mircea ÉLIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, op. cit., p. 134sq.

² Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Francfort-sur-le-Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988, p. 33 ; trad. par Éliane Kaufholz, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 43. L'interprétation du mythe chez Horkheimer et Adorno présente une ressemblance importante avec la pensée de Blumenberg, puisqu'on suppose que la raison s'affirme déjà au sein du mythe afin d'arracher l'homme aux puissances chtoniennes du destin. Mais le paradoxe ici est que la rationalité du mythe n'exclut pas l'irrationalisme de la pensée moderne, qui finit par basculer dans l'immobilisme hypnotique des origines. Ainsi que Joachim von SOOSTEN l'avait déjà fait remarquer (op. cit., 83), une dialectique des Lumières serait déjà inconcevable dans l'optique de Blumenberg en raison de la différence catégoriale entre le mythe et la raison instrumentale : « Ainsi, le mythe ne vise pas, à ses yeux, la domination de la nature, mais la *conquête d'une distance*. Ce qui est en jeu, ce n'est pas la suprématie du sujet vis-à-vis de la nature, mais la *dépotentialisation* de l'absolutisme de la réalité ». À l'encontre de la vision noire et désespérée de cet écrit de Horkheimer/Adorno, un contemporain de Blumenberg a cherché à faire valoir une conception plus riche et différenciée de la raison moderne. Mais dans son interprétation du mythe, Jürgen HABERMAS reprend sous sa forme la plus classique, et sans aucunement l'atténuer, le modèle de la démythologisation. C'est ainsi que l'examen du mythe, dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (Bd. 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 72sq.), sert explicitement à faire ressortir par contraste des traits

Blumenberg ne fait pas exception, puisqu'il compte la répétition – au même titre que la métamorphose ou la sinuosité – comme une catégorie mythique fondamentale. Les raisons de ce choix sont moins claires : il semblerait que le mythe, en accord avec ses origines dans le culte (AM, 70 ; 346), porterait en lui la suggestion de sa propre itérabilité. C'est ainsi que les mythes fondamentaux demandent, en vertu de leur significativité, à être réinvestis ; et c'est ainsi aussi – nous y reviendrons – que le mythe nourrit l'illusion de sa présence latente, comme s'il annonçait une « remythisation » à venir. Soulignons toutefois que Blumenberg ne voit pas dans la répétition mythique – sauf dans le cas de rationalisations secondaires (RM, 33, n. 46), et ce diagnostic vaudrait évidemment pour les thèses d'Éliade – une tentative pour lui incompréhensible de faire revivre le temps des origines.

inaperçus de la pensée moderne. L'originalité de cette tentative est ailleurs : elle peut en effet opposer un nouveau principe universaliste à ceux qui mettent en garde contre la tentation d'évaluer des visions traditionnelles du monde à l'aune de la seule rationalité scientifique et technique de la modernité. Il y a ainsi une « fermeture » pragmatico-formelle de la « compréhension mythique du monde », ce qui n'est d'ailleurs pas un hasard : dans la conception de Habermas, le mythe se définit par sa conception totalisante, concrétiste et fusionnelle du monde. Les hommes encore englués dans le mythe ne sont pas encore à même de voir que leur image du monde est une simple interprétation. C'est le point de départ d'un long processus d'apprentissage qui, à travers le mythe, la religion, la métaphysique et la modernité, parvient enfin à une vision décentrée du monde. Ce n'est pas faire injure à l'un des plus grands penseurs contemporains que de regretter ici le rôle plutôt convenu de repoussoir que le mythe joue ici. On peut d'ailleurs s'étonner de voir Habermas citer Lévi-Strauss comme caution ethnologique afin d'affirmer que la pensée mythique repose sur la confusion entre nature et culture (*ibid.*, 79) – alors que Lévi-Strauss a consacré presque toute son œuvre à réfuter ce qu'il appelle l'« illusion totémique », qui consiste à voir dans la logique des qualités sensibles propre à la pensée sauvage une forme de confusionnisme archaïque (voir notamment *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962). Comme Blumenberg refuse précisément de définir le mythe comme une « époque » archaïque dans l'évolution humaine, la comparaison est plutôt difficile. Mais on conçoit que sa conception métacritique de l'histoire s'oppose profondément au schéma défendu par Habermas. Il est intéressant à cet égard de considérer une tentative ambitieuse de formuler une « histoire pragmatique de l'esprit humain » inspirée notamment par Habermas (Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991). C'est au cours de son interaction avec le monde que l'homme apprend à adapter sa conduite, de manière différenciée, aux exigences du réel. On voit par contraste que chez Blumenberg, l'absolutisme de la réalité – qu'il ne faut justement pas aborder de manière « réaliste » – empêche d'emblée de penser un apprentissage graduel dans l'histoire : la rupture moderne est ainsi provoquée par l'autodestruction d'un autre système de pensée. D'autre part, Ferry identifie les mythes aux discours narrativo-interprétatifs : « une couche profonde que, sans connotation péjorative, on peut dire archaïque ». Fait intéressant, cela le conduit à revaloriser cette sédimentation discursive en raison de sa fonction compensatoire : les « symboles des mythes anciens [...] sont peut-être indispensables, en tant que moyens pour les individus de maîtriser, à l'âge adulte, la situation qui résulte du fameux " désenchantement du monde " » (« Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », in Alain RENAULT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. V : *Les philosophies politiques contemporaines (depuis 1945)*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 231-288, ici p. 262sq.). Dernier point, et qui donne beaucoup à réfléchir : dans le modèle de la démythologisation réinterprété par Habermas, les Temps modernes, précisément en raison de leur ouverture pragmatico-formelle, ont en quelque sorte plus de comptes à rendre. Pour Blumenberg au contraire, la rupture avec la pensée médiévale libère la rationalité moderne des exigences d'un fondationnalisme démesuré.

Toutefois, comme la différence d'appréciation entre Éliade et Horkheimer/Adorno pouvait déjà le suggérer, la circularité cosmique est devenue insensée aux yeux de la plupart des Modernes, pour qui elle évoque « le traumatisme d'une absurdité nihiliste » (RM, 53). La métaphysique antique pouvait pourtant situer son idéal de rationalité dans les Idées platoniciennes appelant à leur réalisation réitérée et dans le mouvement circulaire unissant repos et mouvement (1962e, 115 ; RM, 51sq.). Si de nombreux auteurs ont coutume de situer la rupture décisive avec cette conception dans le monothéisme et sa représentation linéaire de l'histoire du monde¹, Blumenberg insiste, de manière révélatrice, sur le concept proprement moderne de réalité, ouvert à des possibles non encore actualisés.

On sait d'autre part que les théoriciens de la démythologisation ont souvent vu dans la tragédie antique le début d'un passage du mythe à la raison, du destin aveugle à l'initiative et à l'imputabilité personnelles. Il est donc intéressant de voir le traitement que Blumenberg réserve à l'histoire tragique d'Œdipe, qu'il rapproche de la *Cruche brisée* de Kleist : ce qui est véritablement mythique ici, c'est l'identité latente qui fait boucle. Lancé sur les traces d'un méfait, un enquêteur découvre qu'il est lui-même le coupable. Mais comme le « concept postchrétien de liberté » (AM, 100) exclut la fatalité de puissances qui aveuglent, la version de Kleist nous propose le portrait farcesque d'un arroseur arrosé. De la même façon, Blumenberg a émis l'hypothèse que la mythicité de l'*Ulysse* de Joyce ne tenait pas à ses échos superficiels avec les épisodes de l'*Odyssée*, mais à un travail sur la structure formelle du mythe : on ferait quand même miroiter, par leur refus ironique, des traits de significativité mythique. Ainsi, lorsque Bloom-Ulysse fait retour chez lui, accompagné de Stephen-Télémaque, on apprend que Molly-Pénélope songe déjà à tromper son époux avec le nouveau venu. Cette interprétation s'oppose explicitement à la lecture que Wolfgang Iser avait

¹ Cf. la critique, chez Augustin, de la conception antique du temps, qui pousse au désespoir car elle n'apporte pas de réponse à la question du salut : LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, *op. cit.*, p. 177sq. – Voir aussi ÉLIADE, *op. cit.*, p. 152sqq.

formulée lors du colloque du groupe « Poétique et herméneutique » au cours duquel Blumenberg avait tout d'abord présenté la *Raison du mythe* : Joyce n'introduit pas des ruptures stylistiques, des formes vides appelant à leur remplissage par un « lecteur implicite », mais renvoie, d'une manière elle-même significative, à l'impossibilité d'un cadre classique de « confirmation du sens (*Sinnbestätigung*) »¹.

La recherche de significativité aide aussi à comprendre pourquoi Freud décidera de renoncer aux avantages scientifiques d'une théorie moniste en faveur d'un dualisme pulsionnel mettant aux prises Éros et Thanatos, les forces de la vie n'étant toutefois ici que des moyens de préserver l'organisme de dangers externes afin de mieux garantir son retour immanent à l'origine inorganique de la nature. Cet exemple figure en bonne place dans les deux grands écrits de Blumenberg sur le mythe (RM, 47sq. ; AM, 101sq.), d'abord parce qu'il nous fait assister en quelque sorte à la naissance d'un mythe moderne, ce qui permet d'entrevoir les besoins de sens en jeu ; ensuite, sans doute, parce qu'il souligne très bien l'ambivalence d'une telle figure à nos yeux. Le grand mythe cosmique détaillé dans « Au-delà du principe de plaisir », malgré son issue fatale, a séduit de nombreux contemporains : « la structure circulaire close de ce schéma paraît offrir quelque chose comme une certitude protectrice, sur laquelle on peut compter – fût-elle la certitude de la mort. La fascination de telles esquisses, qui simulent la richesse de sens grâce à une figure au fond insensée mais prégnante, a toujours su se maintenir » (RM, 48). Cet exemple illustre en retour la puissance analytique du modèle blumenbergien, qui peut indiquer de manière précise la présence d'une structure mythique formelle ainsi que les besoins auxquels elle satisfait. On songe ici aux analyses brillantes que Roland Barthes avait consacré aux mythes contemporains : son élargissement de la notion de mythologie s'accompagnait également d'une théorisation

¹ Voir AM, 94sq. ainsi que Wolfgang ISER, « Der Archetyp als Leerform. Erzählschablonen und Kommunikation in Joyces "Ulysses" », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 369-408.

poussée ; mais, différence importante, le fonctionnement du mythe comme « système sémiologique second » le rendait indissociable d'un détournement idéologique destiné à transformer la « culture petite-bourgeoise en nature universelle » : « Quel est le propre du mythe ? C'est de transformer un sens en forme. Autrement dit, le mythe est toujours un vol de langage »¹.

L'intérêt de cette théorie de la significativité tient aussi à ce qu'elle nous permet d'aborder sous un nouvel angle la question des rapports entre le mythe et la modernité. Jusqu'ici, nos analyses n'ont pas eu pour conséquence de porter ce thème au premier plan, conformément d'ailleurs à la démarche de Blumenberg, qui repose sur une conception transhistorique plutôt irénique du mythe : du Prométhée des Grecs au Prométhée de Goethe, l'autodépotentialisation du mythe garantit sa continuité fonctionnelle à travers l'histoire, ainsi que sa compatibilité implicite avec les options des Modernes. Dans ces conditions, la question de savoir quelles transmutations historiques la réception du mythe a pu subir devient secondaire. Mais voici qu'apparaît, sinon un antagonisme, du moins une complémentarité spécifique. Nous l'avons déjà abondamment vu, et les déclarations explicites de Blumenberg ne laissent place à aucun doute : parmi les motivations d'ordre historique, anthropologique et conceptuel qui le poussent à s'intéresser au mythe, n'y figure pas la volonté *kulturkritisch* de réenchanter le monde. Pourtant, l'idée se fait jour ici que le mythe pourrait à tout le moins remédier à des déficits modernes de sens. Car les moyens d'action de la significativité s'avèrent surtout efficace contre la face d'étrangeté du monde à l'époque de la science. Les frayeurs archaïques d'un monde inconnu suggéraient pour seule issue l'heureuse indifférence des divinités à notre égard ; mais ce qui fait précisément problème désormais, c'est l'indifférence que le monde de la pensée scientifique nous manifeste. Son espace-temps parfaitement homogène, infini et indifférencié, devient inquiétant et insondable. La structure

¹ Roland BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 217.

événementielle prégnante des configurations significatives exerce une fonction apotropaïque vis-à-vis de cette indétermination du monde. Ce besoin n'a rien d'archaïque ; et Blumenberg insiste à plusieurs reprises pour dire que des formations néomythiques comme la cosmogonie pulsionnelle de Freud seraient inconcevables en l'absence des renoncements imposés par la science empirique, qui nivelle l'espace-temps et fragmente notre connaissance du monde.

La tentation peut être grande de ramener cette idée à des schémas connus, et de concevoir le mythe comme contre-pouvoir archaïque, prémoderne, chargé de réenchanter le monde – l'homme ne pouvant en quelque sorte vivre que de modernité. On pourrait même voir ici une manière de condamnation de la science : par un retour ironique des choses, elle aurait dompté l'étrangeté du monde de manière à faire surgir une nouvelle forme d'absolutisme. Ce seraient donc les effets déshumanisants de la technoscience qui pousseraient à recourir de nouveau au mythe. Mais rappelons d'abord que la thèse d'un « travail sur le mythe » n'appelle précisément pas à un retour du mythe, qui est resté présent parmi nous. D'autre part, il est tout à fait significatif que Blumenberg se retienne de parler d'un « absolutisme » de la science¹. Ce n'est pas une trahison ou un échec de la modernité si l'on multiplie les moyens de dépotentialiser l'absolutisme de la réalité.

Si l'on veut concevoir les nouvelles fonctions assumées par le mythe à l'époque moderne, il semble que la « théorie de la compensation » élaborée par Odo Marquard puisse nous fournir des indications précieuses. Elle revient à affirmer que la modernité est en mesure de sécréter ses propres contre-poisons en réponse aux effets pervers qu'elle engendre. Marquard fait remonter cette conception – dont Blumenberg ne s'est jamais réclamée explicitement – à Joachim Ritter et à sa philosophie néohégélienne de la « scission positive » : malgré les risques qu'elle comporte, la société moderne ne représente aucunement un déclin,

¹ Contrairement à Joseph Leo KOERNER, qui parle du « *third great absolutism, that of theoretical distance* » (« Ideas About the Thing, Not the Thing Itself : Hans Blumenberg's Style », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, 1993, p. 1-10, ici p. 8).

puisqu'elle est en elle seule que la « liberté de la subjectivité » devient réelle pour tous. Et si elle nous met en porte-à-faux avec la substantialité du monde traditionnel, il faut maintenir cette scission, qui rend tout d'abord possible la condition plurielle des Modernes. Ritter lui-même l'a très bien exprimé dans son article de 1963 sur la fonction esthétique du paysage moderne :

Nous connaissons actuellement les attaques d'une philosophie qui condamne la civilisation moderne pour son « exploitation destructive de la terre » et sa « déshumanisation de l'homme ». Nous subissons dans le même temps l'influence d'une sociologie pour qui la civilisation n'a d'autre réalité que celle, artificielle, des institutions rationnelles au sein desquelles l'aliénation de l'homme par rapport à son être propre et au monde dont il est historiquement issu ne saurait que croître. En regard de ces deux courants, les liens qui unissent historiquement la nature objective de la société et la nature-paysage médiée par l'esthétique prennent une signification universelle. Ils donnent à comprendre que cette même société – qui apporte à l'homme la liberté en réifiant la nature – pousse également l'esprit à développer des organes spécifiques permettant de maintenir présente et vivante la richesse de la condition humaine [...] On ne saurait prendre parti pour l'un ou pour l'autre de ces deux courants [...] la philosophie a pour devoir de saisir l'unité de ces forces apparemment opposées et de comprendre ainsi la raison inhérente à notre monde. En toute simplicité (*nüchtern*), elle fait valoir un point de vue plus fort et plus riche que les errements des opinions¹.

Dans sa sobriété volontaire, la théorie de la compensation se veut ainsi aux antipodes de toute remise en cause romantique de la vie moderne. Mais on pourrait estimer que le terme de « compensation » est encore trop négatif, puisqu'il laisse entendre qu'on recourt un peu à contre-cœur à des remèdes indispensables, mais sans intérêt propre. Il s'agit pourtant de savoir apprécier des innovations culturelles, mais en comprenant leur genèse comme une réponse à des déficits spécifiques de la modernité : c'est en quelque sorte un bien pour un mal. Ainsi, les sciences historiques réagissent à leur manière, qui est typiquement moderne, à l'abstraction et à l'absence de traditions de la société moderne. Il n'est pas question de

¹ Joachim RITTER, « Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft » (1963), *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974, p. 141-163, ici p. 163, trad. par Gérard Raulet, *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, Besançon, Les Éditions de l'Imprimeur, p. 87sq.

revenir sur ces choix constitutifs de la nouvelle époque, mais simplement de rester ouverts à la dimension historique de l'existence humaine. De la même façon, l'appréciation esthétique des paysages naturels compenserait l'objectivation scientifique de la nature. « Au monde moderne appartiennent ainsi ces deux choses : les pertes de réalités *et* leurs compensations »¹. En s'inspirant directement de Ritter², la publication de Marquard qui a suscité le plus d'échos – au point qu'on ait pu parler, à voir les réactions véhémentes qui l'ont suivie, d'une *Kompensationsstreit* – porte sur la fonction compensatoire des sciences de l'esprit, qu'il présente comme des « sciences narratives (*erzählenden Wissenschaften*) ». Ainsi que Ritter le faisait déjà remarquer, les sciences de l'esprit n'ont rien d'une survivance au sein de notre monde technicisé, puisqu'elles sont justement plus récentes que les sciences de la nature. Pour Marquard, elles doivent remédier à des pertes relevant du « monde de la vie », en racontant des histoires qui sensibilisent à la coloration du réel, qui conservent une familiarité avec le passé ou qui proposent une pluralité de modèles d'orientation empruntés à notre fonds culturel³. L'objection la plus fréquemment adressée contre cette conception était qu'elle faisait superbement fi de la fonction *critique* des sciences humaines ; ce reproche n'a pas à nous retenir ici, puisque Blumenberg ne s'est jamais exprimé sur cette question, sans compter que son oeuvre d'historien de la pensée fait une large place à la rationalité

¹ Odo MARQUARD, « Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung » (1989), *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, op. cit.*, p. 15-29, ici p. 21.

² Joachim RITTER, « Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft » (1963), *Subjektivität, op. cit.*, p. 105-140.

³ Odo MARQUARD, « Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften » (1985), *Apologie des Zufälligen, op. cit.*, p. 98-116. Citons quelques contributions marquantes à la *Kompensationsstreit* : Ruth GROH et Dieter GROH, « Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese », *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 150-170 ; Jürgen HABERMAS, « Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen », *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, p. 153-186 ; Wolfgang KERSTING, « Hypolepsis und Kompensation – Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart », *Philosophische Rundschau*, n° 36, 1989, p. 161-186 ; Herbert SCHNÄDELBACH, « Kritik der Kompensation », *Kursbuch*, n° 91, 1988, p. 35-45 ; Ernst TUGENDHAT, « Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard », dans *Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 453-463.

objectivante de l'*explication* historique. Mais les critiques de Marquard ont également soulevé un enjeu plus général : de la même manière par exemple qu'une société traditionaliste non occidentale peut chercher à importer la technique moderne, de même les « conservateurs culturels » en Occident auraient fait leur paix avec la technoscience industrialisée et son autonomisation irréversible. Chez Marquard, la modernité risquerait ainsi d'apparaître uniquement comme un processus de modernisation technique et économique, s'imposant de l'extérieur à une vie sociale-historique traditionnelle qu'il s'agirait essentiellement de protéger contre des assauts extérieurs. « L'idée d'une émancipation sociale, du ressort d'une philosophie de la révolution, est-elle mise de côté comme dépassée (*erledigt*), le progrès technique-industriel peut alors se voir affirmé sans nuances dans une perspective restauratrice »¹. Il ne nous appartient pas de nous prononcer sur cette querelle, même si l'on peut faire remarquer au passage que la dimension d'historicité entretenue par les sciences historiques, même dans la définition restrictive de Marquard, n'a précisément rien de traditionaliste, avec ses effets de dépaysement et son pluralisme fondamental. Mais quelques années avant l'éruption de la *Kompensationsstreit*, Jürgen Habermas dressait dans une optique semblable le portrait idéaltypique des « néoconservateurs », dans le cadre d'une typologie des « trois conservatismes » :

[...] ce sont eux qui adoptent en fin de compte à l'égard des conquêtes de la modernité, l'attitude la plus positive. Ils se félicitent du développement de la science moderne, pour autant que celle-ci ne sorte de son domaine que pour faire avancer le progrès technique, la croissance capitaliste et une administration rationalisée. Pour le reste, ils préconisent une politique désamorçant les forces explosives de la modernité culturelle. L'une de leurs thèses dit que la science, si on la conçoit correctement, est désormais sans effet sur les orientations au sein du monde vécu. Une autre thèse déclare qu'il convient, autant que faire se peut, de tenir la politique à l'écart d'une justification morale-pratique (*von Forderungen moralisch-praktischer Rechtfertigung*). Et une troisième thèse affirme l'immanence totale de l'art, elle conteste qu'il possède une valeur utopique et rappelle sa nature

¹ Ruth GROH et Dieter GROH, *op. cit.*, p. 160.

d'apparence pour mieux enfermer l'expérience esthétique dans les limites de la vie privée¹.

En faisant abstraction de sa vigueur polémique, il faut bien reconnaître que cette constellation de traits n'est pas sans rappeler la position de Blumenberg² : nous avons déjà analysé les raisons qui l'ont amené à concevoir, et à légitimer, les Temps modernes avant tout comme « technoscience » – en disqualifiant radicalement les philosophies spéculatives de l'histoire, condamnation qui s'est ensuite étendue à toute théorie « nostrocriste » de l'évolution de l'humanité. Et si sa théorie des institutions rhétoriques n'entérinait aucunement l'autorité de la tradition, elle prenait acte d'une pérennisation de la « morale par provision » : l'inachèvement perpétuel de la science moderne et la finitude de la vie humaine rendait nécessaire de s'appuyer au moins partiellement sur des coutumes existantes. De manière encore plus frappante, sa mythologie philosophique se livre à une « anthropologisation » résolue du domaine esthétique au sens large : les mythes ne doivent avoir ni résonance sociale, ni potentialité métaphysique. Ce dernier trait permet d'ailleurs de marquer une différence essentielle avec ceux que Habermas, en citant le nietzschéisme français, présente sous le terme de « jeunes conservateurs » : la revalorisation de la légèreté du mythe, chez Blumenberg, n'a ainsi rien à voir avec l'ontologisation d'une subjectivité ludique et décentrée qui sert ici à rompre avec le monde moderne en radicalisant les intuitions de la modernité

¹ Jürgen HABERMAS, « Die Moderne – ein unvollendetes Projekt » (1980), *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, p. 444-464, ici p. 463sq., trad. par Gérard Raulet, *Critique*, octobre 1981, n° 413, p. 950-967, ici p. 966sq.

² Cf. ce jugement sévère de Christoph JAMME, *Introduction à la philosophie du mythe, II. Époque moderne et contemporaine*, trad. par Alain Pernet, Paris, Vrin, 1995, p. 138sq. : « Il n'y a chez Blumenberg pas de critique de la raison instrumentale ; un regard esthétisant évacue bien plutôt le sérieux du faire-histoire ; la liberté de converser est comprise comme moyen de salut contre l'eschatologie marxiste [...] L'homme apparaît comme l'être inadapté par principe [...] C'est sur l'arrière-plan de cette anthropologie que s'explique aussi la forte coloration politique qui marque l'interprétation du mythe chez Blumenberg : il s'agit d'une question de puissance (à quoi déjà renvoie le seul vocabulaire des catégories de domination, comme " absolutisme " ou " répartition des pouvoirs ") [...] chez Odo Marquard] il ne s'agit rien moins que de justifier idéologiquement l'ordre social et politique existant. Marquard s'avère être un théoricien de l'État libéral (à l'inclusion du libéralisme économique), son intention est de légitimer la société de la concurrence au nom d'une polymythie éclairée ».

esthétique. Exprimons tout de même notre regret que le critère habermassien d'une modernité inachevée conduit en définitive à estomper les observations pénétrantes que renferme cette typologie des « trois conservatismes » : « jeunes conservateurs », « vieux conservateurs » et « néoconservateurs » se retrouvent ainsi tous du mauvais côté de la barrière ; et Blumenberg voisine au moins virtuellement avec Léo Strauss et Georges Bataille.

Mais il faut montrer aussitôt en quoi la mythologie philosophique de Blumenberg se démarque de la théorie de la compensation : il convient d'abord de rappeler que le mythe n'est pas un phénomène spécifiquement moderne, bien qu'il puisse s'adapter à des besoins changeants. D'autre part, Marquard accentue à dessein – comme l'atteste son choix de termes, qui prête à confusion – l'affinité entre l'« anthropologie de la compensation » et la « théorie de la compensation » dans le monde moderne : « la théorie de la compensation relative à l'homme se poursuit dans la théorie de la compensation relative aux phénomènes humains [...] L'homme est l'être vivant qui compense »¹. Et si l'on voulait utiliser notre rapprochement avec Ritter et Marquard afin de caractériser la théorie blumenbergienne du mythe, on pourrait dire qu'en s'attachant avec ténacité aux thèses d'une *Kompensationsanthropologie*, elle aboutit à une version « faible » de la *Kompensationstheorie*. Expliquons-nous. L'insistance de Blumenberg sur la nécessité fondamentale, pour l'homme, de s'arracher au *terminus a quo* de sa condition empêche le mythe d'apparaître comme un *correctif* apporté aux principes modernes. En conséquence, Blumenberg n'appelle ni à la resacralisation d'un monde dédivinisé, ni plus simplement à son réenchantement. On ne met pas en opposition la maîtrise désenchantée du réel d'une part et l'expérience du sacré ou l'ouverture à la coloration préscientifique du monde de l'autre. La science moderne et le mythe travaillent tous les deux en vue du même objectif : la dépotentialisation de l'absolutisme de la réalité. Leur différence d'approche ne doit pas faire conclure à une rivalité entre deux principes antithétiques ou

¹ Odo MARQUARD, « Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs », *op. cit.*, p. 57.

mutuellement exclusifs. Le mythe ne compense pas les pertes entraînées par la science, mais la seconde à sa façon – éventuellement en introduisant des rééquilibrages, en vertu même de sa logique distinctive, mais toujours avec la même finalité en vue. Ce sont certes « deux formes hétérogènes du rapport au monde » (AM, 33) : mais pour Blumenberg, c'est là plutôt la garantie de leur compatibilité au sein d'un effort commun. Si le mythe devait nous aider à renouer avec le sacré, alors que la science cherche à dominer le réel, il y aurait à tout le moins une tension, fût-elle féconde¹. Si le mythe nous aidait comme la technoscience à habiter le monde, mais à titre seulement de proto-théorie et, comme magie, de proto-technique, il y aurait clairement incompatibilité. Or lorsque Blumenberg signale des cas où se manifeste la vitalité du mythe en dépit de la science moderne, ce n'est pas afin de pointer l'insuffisance de cette dernière, ou encore d'épingler une régression inquiétante, mais très exactement afin d'établir l'hétérogénéité des logiques à l'œuvre : « Si [les mythes] étaient l'expression du manque de science ou une explication préscientifique, alors ils auraient dû se rendre d'eux-mêmes inutiles au plus tard avec l'arrivée de la science dans sa capacité de réalisation croissante. Le contraire fut le cas » (AM, 303). Si le mythe survit, c'est parce qu'il tente de faire autre chose : dépotentialiser l'absolutisme au moyen de sa neutralisation symbolique. Cela n'exclut pas des effets d'interférence, mais encore faut-il savoir les analyser. En tant que gage de l'Alliance, le récit biblique de l'arc-en-ciel n'était pas une explication préscientifique, mais le signe rassurant d'un dépassement de l'ancien absolutisme. Et si elle a pour effet de détruire cette vision mythique, l'explication scientifique de l'arc-en-ciel ne la remplace pas à proprement parler : « La théorie n'obtient [...] que ceci : le phénomène ainsi percé à jour a perdu pour l'homme sa “ significativité ” ». Cela n'empêche pas des phénomènes mythoïdes

¹ Cf. RICOEUR, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 324sq. : « Le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré, perte de l'homme lui-même en tant qu'il appartient au sacré. Cet oubli, nous le savons, est la contrepartie de la tâche grandiose de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire [...] par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés ».

de redresser les choses : « Que le paysagiste romantique ait de nouveau reconquis l'arc-en-ciel pour une autre sorte d'expérience en l'enlevant à son absence éclairée de signification, cela nous procure de la jouissance. Maintenir le phénomène au niveau de sa racontabilité ou imagéité (*auf der Ebene der Erzählbarkeit oder Bildbarkeit*) n'est pas devenu superflu en raison d'une quelconque lucidité théorique [...] » (AM, 294). Sur bien des points, la rationalité philosophico-scientifique a manifesté sa supériorité incontestable, en tant déjà que moyen apotropaïque : la mise en évidence de la régularité des phénomènes cosmiques ne nous permet pas de les maîtriser par la technique, mais elle nous épargne d'avoir à les dépotentialiser par des gestes de conjuration symbolique. Et on pourrait justement se demander alors si la science, en nous permettant d'expliquer les phénomènes naturels et de transformer le monde, n'aurait pas dû supplanter entièrement le mythe dans sa fonction de neutralisation apotropaïque. Sans doute la réponse renvoie-t-elle à ce que nous avons appelé le « pessimisme tragique » commun à l'auto-affirmation moderne et à la sagesse précosmique des Grecs : la « surpuissance » du réel diminue certes avec la technoscience, mais pas son étrangeté fondamentale. Le pouvoir de l'homme de modifier le monde à son image rencontre des limites, et il ne reste parfois que la possibilité d'un travail sur soi, d'une dépotentialisation symbolique de l'absolutisme de la réalité¹.

¹ Dans le monde germanophone, où l'ouvrage de Leslek KOLAKOWSKI sur la présence actuelle du mythe a rencontré un écho pleinement mérité, on n'a pas manqué de relever des ressemblances avec l'auteur d'*Arbeit am Mythos*. Comme Blumenberg, Kolakowski part d'un concept élargi du mythique qui permet de démontrer l'existence du mythe au sein du monde contemporain. Et il a pu signer cette phrase typiquement blumenbergienne : « Le phénomène de l'indifférence du monde, compris comme *quidditas* du monde, prête à l'ensemble des efforts humains un même sens, qui ne peut être que le suivant : tenter de surmonter l'indifférence de manière permanente » (*Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, aus dem Polnischen von Peter Lachmann, Munich, R. Piper, 1973, p. 94 ; voir tout le chapitre VIII sur ce thème). La technologie échoue à désamorcer cette indifférence, car si elle contraint la nature à nous obéir, celle-ci nous reste étrangère. Or si Kolakowski n'appelle pas à une remythisation romantique à l'encontre des tendances dominantes du monde moderne, c'est pour mieux établir la dimension mythique indéracinable de l'existence humaine. Le mythe confère à l'expérience son sens en la rapportant à une réalité inconditionnée qu'on ne saurait décrire, par exemple dans l'amour. Le mythe représente ainsi le pôle métaphysique permanent de notre rapport au monde. Cette comparaison avec Kolakowski tend à confirmer notre analyse : c'est la thèse anthropologique radicale d'un absolutisme de la réalité qui permet à Blumenberg d'ôter à la revalorisation du mythe sa valeur *kulturkritisch* ; le mythe n'a aucune raison de nous faire renouer avec cet absolu « absolutiste » qu'est le *terminus a quo* de la condition humaine, qu'il doit plutôt dépotentialiser à l'instar de la science moderne. L'indifférence du monde chez Kolakowski ne va pas jusqu'à mettre en question la possibilité pour l'homme d'exister en son sein : c'est plutôt qu'il ne répond

On se gardera donc de voir dans le mythe un contre-pouvoir archaïque, comme si la modernité était obligée de transiger avec ses principes en faisant des concessions à une nature humaine décidément rétive aux rationalisations trop poussées. La suggestion d'une incompatibilité du mythe avec les Temps modernes provient en dernière analyse du modèle de la démythologisation, qui conçoit le mythe au mieux comme une manière encore inadéquate de résoudre un même problème technico-théorique, et présente la raison philosophique et scientifique comme le résultat d'une conquête remportée sur les images du mythe. La conception métacinétique de l'histoire chez Blumenberg conduit plutôt à supposer une hétérogénéité entre le mythe, la métaphysique, le dogme et la science. Et si le dogme impose de toute nécessité des thèses sur le monde et sur l'homme, le mythe ne chasse pas sur les mêmes terres que la science : il n'y a donc aucune raison de supposer *a priori* une incompatibilité entre le *logos* mythique et le *logos* scientifique. C'était déjà l'avis d'Épicure, pour revenir une dernière fois sur cette figure-clef de la théorie blumenbergienne du mythe : la physique d'Épicure n'est certes pas la technoscience moderne, mais elle fait bon ménage avec sa doctrine des dieux. Les deux versants de sa philosophie se complètent. L'atomisme désamorce les craintes que peuvent inspirer les phénomènes naturels, tout en ménageant une marge de manœuvre à la liberté humaine grâce à une petite dose de hasard ; les divinités bannies dans les intermondes offrent une image rassurante de l'indifférence du divin, et peuvent même servir de modèle pratique en illustrant à quoi ressemble le bonheur du sage (RM, 60sq.).

Si l'incompatibilité du mythe et de la modernité ne va donc aucunement de soi, la présence du mythe à l'époque de la science doit quand même faire l'objet d'une explication spécifique. On ne saurait accuser Blumenberg ici d'une conception anhistorique : le mythe

pas aux attentes de sens de l'homme (cf. l'analyse phénoménologique de la douleur que propose l'ouvrage : c'est certes l'expérience d'un décalage entre le réel et mes besoins, mais non pas la preuve d'une inadéquation fondamentale de l'homme).

n'est pas éternel ; il n'a pas la superbe indifférence d'une constante anthropologique face aux changements qui surviennent dans l'histoire. Ce n'est ni un primitivisme structurel de l'esprit humain, ni un besoin métaphysique indéracinable. Si la rationalité mythique a su se faire une place au sein de la modernité, c'est qu'elle constitue encore un « outil » valable. Si notre interprétation de Blumenberg est juste, l'important pour lui n'est pas d'établir la nécessité moderne du mythe, mais simplement de donner à voir sa présence parmi nous et sa rationalité adéquate.

Ainsi, significativité mythique et scientificité moderne n'entretiennent pas des rapports d'antagonisme. Il faut attirer l'attention ici sur un fait remarquable. Outre Dilthey et Heidegger, Blumenberg citait également le « principe de significativité » (*Satz der Bedeutsamkeit*) formulé par Erich Rothacker, qui entendait ainsi distinguer la signification conférée aux choses dans le monde historique et culturel de l'homme du sens qu'elles reçoivent dans le monde objectivé des sciences exactes (AM, 77). Or il se trouve que dans un article nécrologique consacré à Rothacker, Blumenberg n'a pas pu s'empêcher de prendre ses distances avec la volonté de valoriser un monde « préscientifique » dont les sciences de la nature n'auraient aucun pressentiment : c'est par exemple la forêt où l'on se promène en jouissant d'un paysage vibrant. Le théoricien de l'absolutisme de la réalité met un bémol : « c'est plutôt – qu'il me le pardonne – un monde de l'art, de l'expérience traversée par la révélation (*Sichtbarmachung*) esthétique, que le monde des choses comme on peut les reconstruire dans la simple vision et le simple vécu »¹. La significativité envisagée par Rothacker se détache sur fond d'une opposition avec les sciences de la nature. Cela aurait pour conséquence de favoriser une conception compensatoire du mythe, chargé de nous faire reprendre contact avec un monde préscientifique idéalisé. C'est ainsi que Walter Bröcker, avec qui Blumenberg avait fait ses études, fait valoir que la vérité poétique de l'*Illiade* relève

¹ BLUMENBERG, « Nachruf auf Erich Rothacker », *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1966, p. 70-76, ici p. 72.

de l'art plutôt que de la religion ; il confère à la mythologie d'Homère le rôle de l'imagination « transcendante », manifestant le monde véritable à égale distance du monde scientifique et du monde de l'imagination « transcendante » de la religion primitive des Grecs et du christianisme : « Le monde poétique n'est pas seulement plein de couleurs, de résonances et de parfums, il est dominé de part en part par la tonalité affective (*Stimmung*) » ; c'est au fond le seul monde réel pour l'homme, mais l'existence d'un monde scientifique à ses côtés risque d'« empoisonner » le « monde poétique de la vie, corrélat de la nature humaine »¹.

Il nous semble que c'est en grande partie afin d'éviter pareille confrontation entre les sciences de la nature et le mythe poétique que Blumenberg, lorsqu'il traite du besoin de significativité mythique ravivé par le nivellement scientifique de l'espace et du temps, concentre toute son attention sur les sciences de l'histoire (RM, 48sq. ; AM, 112sqq.). La *Légitimité* l'avait déjà entrevu : alors que les recherches de l'historien moderne aboutissent à mettre en évidence des transitions insensibles et des faisceaux de causalités aveugles, notre besoin de sens face à l'histoire nous amène à identifier des événements-clefs et des personnages marquants, ainsi qu'à introduire des délimitations temporelles précises (règnes, décennies, tournants). Pour Blumenberg, cette mise en forme de l'histoire n'a pas simplement à faciliter le maniement ou la saisie des données historiques ; nous avons affaire ici à une véritable amplification mythique de faits et gestes historiques, qui sert moins à enchanter le monde qu'à lutter contre l'indifférence du temps et de l'espace. « Mythique » n'est pas synonyme de mystification : la significativité ne sert pas des intérêts individuels qui voudraient réécrire l'histoire à leur façon, mais répond avant tout au besoin universel de voir le monde prendre acte en quelque sorte de ce qui survient en son sein. La satisfaction procurée par cela est désintéressée, même si elle peut contribuer à confirmer une interprétation de l'histoire. C'est ainsi que l'on s'intéresse aux coïncidences temporelles entre

¹ Walter BRÖCKER, *Theologie der Ilias*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 10 et 63 pour les citations.

des événements. En renvoyant par exemple la naissance de Jésus à l'époque précise où la Judée devient une province romaine, on donne l'impression que la marche des événements annonce de manière prégnante le rayonnement du christianisme à partir de Rome. L'histoire moderne ne crée pas ce besoin, mais en le frustrant, elle peut le rendre plus aigu. Il est intéressant de voir en même temps comment la mythisation de l'histoire s'adapte aux conceptions des Temps modernes. Puisque c'est désormais l'homme lui-même qui fait l'histoire, on va mettre en valeur des marqueurs historiques où intervient l'action humaine (la prise de la Bastille, Luther qui affiche ses thèses), alors que l'Antiquité pouvait accorder plus de poids à des phénomènes cosmico-naturels (la naissance ou la mort d'un grand homme reçoit un écho céleste, etc.). « Ce qui, après les Lumières apportées par la science et le remplacement des signes par la découverte de légalités, demeurait encore possible comme simultanéité, c'était la coïncidence d'événements de spécificité diverse, d'événements personnels et d'événements relevant de l'histoire universelle, d'événements intellectuels et politiques, d'événements spéculatifs et d'événements grossièrement réalistes » (AM, 122).

Ainsi a-t-on prétendu que Hegel avait terminé sa *Phénoménologie* au milieu des coups de canon de la bataille d'Iéna. Le mythe ne repose pas sur une doctrine cosmologique qui unirait les êtres par des liens invisibles ; il nous fournit ici une sorte de cristallisation historique, une coïncidence ayant valeur de symbole (symbole voulant dire ici, de manière déflationniste, « purement symbolique »). On retient une telle coïncidence lorsqu'elle se produit, à moins de l'inventer discrètement ; mais le fait est que son expressivité anecdotique n'établit rien. Si Blumenberg insiste sur la nécessité de rester vigilants – la science historique doit constamment défaire ce qui se tisse ici –, et si sa théorie du mythe nous donne les moyens de repérer de tels phénomènes de mythisation historique, le scepticisme amusé qui les accueille est déjà le signe de leur neutralisation épistémologique. C'est le *bene trovato* des Italiens.

Ainsi Blumenberg peut-il écrire à propos de la légende d'un affrontement entre Hésiode et

Homère devant le roi d'Aulis : « Les Grecs savaient que le requisit décisif de l'isochronie des deux chantres faisait défaut à cette histoire d'une compétition ; mais ce qu'on pouvait gagner en prégnance grâce à la confrontation à Aulis, et qui fit d'elle un mythe souvent répété et varié, valait la peine pour eux de renoncer à la rigueur historique » (AM, 176).

On comprend désormais clairement que le mythe, pour Blumenberg, n'apporte pas la promesse d'un réenchantelement des Temps modernes. Mais on pourrait même aller plus loin. Il ne serait en effet pas exagéré de prétendre que le recours de Blumenberg au mythe doit au contraire permettre d'entériner le *désenchantement* de l'époque moderne, de renforcer son renoncement « positiviste » à la métaphysique. Idée paradoxale à première vue, mais qui s'impose assez rapidement à considérer la fonction de sa théorie du mythe au sein de l'œuvre. L'anthropologie de la compensation, en échappant à ses origines gehlénienne, prend la forme d'un « affranchissement vis-à-vis de l'absolu », pour reprendre la description de Marquard. En conséquence, Blumenberg, s'exprimant dans le vocabulaire de la phénoménologie, peut proposer dans *Naufrage avec spectateur* de « compléter l'examen de ce que nous devons réaliser en tant qu'accomplissement de l'intentionnalité de la conscience, par l'évaluation plutôt anthropologique de ce que nous pouvons nous permettre comme accomplissements (*Erfüllungen*) » (SZ, 100, tr. 108sq.). C'est de nouveau Odo Marquard qui a théorisé une idée semblable sous le titre humoristique d'une « diététique de l'attente de sens », partant du présumé que « l'expérience des déficits de sens ne doit pas toujours provenir d'un manque de sens, mais [qu'] elle peut aussi naître d'une attente démesurée de sens »¹. Au risque de se voir accusé de fournir une apologie du non-sens moderne, on se demandera donc, avec Blumenberg et Marquard, si le sens « emphatique » qui remplit certains de nos contemporains de nostalgie a jamais existé, et s'il est même désirable : « Seule la désignation des phénomènes de manque permet de croire qu'on sait ce que signifient les expressions

¹ Odo MARQUARD, « Zur Diätetik der Sinnerwartung » (1984), *Apologie des Zufälligen*, op. cit., p. 33-53, la phrase citée se trouvant à la p. 40.

construites avec le mot “ sens ”, comme s’il n’y avait rien de plus compréhensible [...]

Sigmund Freud a dit, à fort juste titre, que celui qui demande quel est le sens de la vie est malade. Il s’ensuit qu’il faut le soigner, et non le satisfaire ; et s’il n’est pas soigné, alors il faut le consoler »¹. La significativité mythique n’est pas une version appauvrie du sacré, mais elle nous offre l’exemple d’un remplissement de sens plus modeste. *L’homo compensator* n’a pas besoin d’un sens qui l’écrase. « Nous nous sommes pas trop habitués aux traits caractéristiques de ce qui “ subjugué ” dans la donation esthétique ; cela doit nous obséder de telle ou telle manière, à la fin en prétendant d’avoir cessé d’être “ esthétique ” » (RM, 59). La mythologie antique n’était pas ce monde enchanté dont rêvait Schiller, pas plus que le christianisme médiéval n’offrait un cadre de sens rassurant. Il n’est pas invraisemblable que la réévaluation de ces deux constellations historiques chez Blumenberg n’ait en partie pour fonction de couper court aux nostalgies antimodernes. Par ailleurs, la théorie des réinvestissements a évidemment pour conséquence de relativiser les besoins de sens engendrés par le dogme médiéval, puisque la réponse y a précédé la question, laquelle s’est ensuite maintenue par rémanence. Blumenberg ne semble pas admettre que l’introduction, aussi accidentelle puisse-t-elle être, de questions ou d’interrogations plus « hautes » puisse être un progrès. N’aboutit-on pas ici à une modernité privée d’espoir ? Pourtant, la nouvelle époque a su donner naissance à des idéaux proprement modernes d’égalité et d’authenticité ; et même le fait qu’un idéal ne serait pas humainement réalisable n’est pas une objection dirimante contre lui. Mais il faut dire que l’attention de Blumenberg se porte presque exclusivement sur les attentes de sens léguées aux Temps modernes par les époques antérieures. Surtout si ces besoins sont historiques, on se gardera de conclure à la nécessité ou à la simple possibilité de les satisfaire dans le cadre des présuppositions de la nouvelle époque. On pourrait se demander si le réductionnisme anthropologique de Gehlen ne refait

¹ BLUMENBERG, *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit., p. 59, trad. p. 66sq. (voir tout le chapitre intitulé « Sinnlosigkeitsverdacht », p. 57sq., trad. p. 64sq.).

pas surface ici pour conforter le renoncement des Temps modernes à la métaphysique. Blumenberg n'est pas un « positiviste » naïf qui serait complètement insensible à la réalité historique de telles attentes¹. La métaphorologie blumenbergienne a un rôle à jouer ici, en rendant explicites des demandes de sens adressées au monde, et éventuellement projetées sur l'activité scientifique. Blumenberg parle d'« attentes relatives au sens d'une spécificité qu'on peut saisir uniquement au niveau métaphorique » (SZ, 92, tr. modifiée, 99), ou encore de « questions de nature présystématique, dont la plénitude intentionnelle a pour ainsi dire “ provoqué ” les métaphores » (PM, 15). Il s'agit de décisions de nature préthéorique, largement implicites, aux fondements invérifiables mais qui tentent d'embrasser le tout de l'expérience. *Die Lesbarkeit der Welt* retrace ainsi l'histoire de la notion suivant laquelle le monde s'offrirait à nous à la manière d'un livre à déchiffrer, en avertissant son lecteur d'entrée de jeu : « Si l'on s'en tient au catalogue kantien des grandes questions ultimes, ce n'est plus très urgent de se demander : “ Que pouvons-nous savoir ? ”. Notre désillusionnement quant à ce qui s'est avéré comme savoir possible exige de se demander : “ Que voulions-nous savoir au juste ? ” »². Cela n'a rien d'une fureur iconoclaste. Mais il reste que la philosophie n'a pas ici à multiplier les offres de sens, mais plutôt à entamer un travail de deuil. Pour l'exprimer par un jeu de mots que permet la traduction française d'*Umbesetzung*, l'antidote aux réinvestissements inadaptés de besoins traditionnels serait ainsi ce que la psychanalyse conçoit comme le *désinvestissement* libidinal d'un objet aimé et perdu.

Mais si l'essentiel pour l'*homo compensator* est de pouvoir élire domicile dans le monde en neutralisant son absolutisme, alors les Temps modernes ne sont pas si mal placés

¹ Voir le dernier chapitre de F. J. WETZ, *Hans Blumenberg zur Einführung*, op. cit., p. 157sqq., dont le titre est déjà très expressif : « *Illusionslose Aufklärung mit nüchternen Verlustempfindlichkeit* ».

² BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt* (1981), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 9. (Cf. déjà 1974a, 164).

historiquement. Leur incapacité métaphysique et leur insuffisance dogmatique sont une rupture moins grande qu'on ne pourrait l'imaginer. Blumenberg semble être d'avis que, mises à part des hypothèses scientifiques en constante évolution et des fictions théoriques comme les siennes¹, la modernité n'est pas en mesure d'imposer un système d'explication du monde qui indiquerait à l'homme sa place dans le réel. De là on pourrait conclure à la nécessité de vérités fictionnelles de remplacement et d'idéologies : le mythe interviendrait ici comme système de vérités cosmico-naturelles. Or Blumenberg cherche à établir que le travail sur le mythe sert simplement à dépotentialiser symboliquement l'absolutisme, sans poser de thèses théoriques ou pratiques sur le monde. Le mythe n'a pas à remédier à des pertes liées au monde de la vie en restaurant un semblant de vie substantielle – fût-ce à la manière très sobre, « compatibiliste », de la théorie de la compensation. L'importance du mythe pour la modernité, à en croire Blumenberg, viendrait moins de son altérité, en tant que correctif salutaire aux excès de la nouvelle époque, que des affinités insoupçonnées entre les deux formes de rationalité. Ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant, ni les Temps modernes, ni le mythe ne peuvent répondre à des questions métaphysiques : ils pourront donc les évacuer d'un commun accord.

¹ cf. Barbara MERKER, « Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens : Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, 1999, p. 68-98. On pourrait soutenir que l'hypothèse d'un *status naturalis* représente la réponse conséquente des Temps modernes à la question schélérienne de la « place de l'homme dans le monde » : il n'en a pas. C'est une espèce d'« anthropocosmologie » qui souligne en même temps l'impossibilité de telles formations. En dernière analyse, le recours au modèle anthropobiologique de Gehlen fournit les moyens de *dénaturaliser* le sujet moderne, sans pour autant en faire un demiurge façonnant souverainement le réel hors du phénomène. C'est ainsi que la confrontation de Blumenberg avec l'antimodernisme typiquement moderne de Gehlen représente une épreuve plus que circonstancielle : tous deux présupposent la détéléologisation du réel ; reste donc à établir que les Modernes peuvent supporter la conscience de la contingence de leur culture, sans devoir la supprimer au moyen de constructions idéologiques fictives.

6. LES MYTHES ARTIFICIELS ET LES REMYTHISATIONS DOGMATIQUES

Il nous reste maintenant, afin de compléter notre examen de la mythologie philosophique de Blumenberg, à considérer deux catégories de mythes qu'il nomme respectivement les *Kunstmythen* et les *Remythisierungen*. Quant à ce premier terme, que nous rendrons par « mythe artificiel » ou « mythe fabriqué », on aperçoit déjà en quoi il suggère une exception intéressante, puisque Blumenberg semble généralement postuler la nécessité d'une narratogenèse à très long terme afin de conférer au mythe la « prémodalité de l'évidence ». Mais il faut ajouter que *Kunstmythos* sert le plus souvent chez lui à désigner ce qu'on appelle parfois des « mythes philosophiques ». Si Blumenberg emploie rarement cette expression, c'est sans doute que le mythe, comme tel, n'est jamais philosophique : des mythes inventés comme les légendes de Platon peuvent intervenir dans un argument philosophique, mais même à ce titre ils ne font que tirer profit de la capacité de tout mythe à *court-circuiter* les interrogations métaphysiques : « Le mythe n'a besoin de répondre à aucune question ; il invente, avant que la question ne devienne aiguë et afin qu'elle ne le devienne pas » (AM, 219). Quant aux « remythisations », dont nous parlerons en second lieu, on aurait déjà pu déduire du terme son sens surtout négatif chez Blumenberg : la notion qu'il faille ressusciter le mythe repose selon lui sur un malentendu funeste. Mais qu'est-ce qui, dans le fonctionnement même du mythe, suggère sa puissance latente ? D'où vient le désir, fort étranger à la légèreté constitutive du mythe, d'introduire dans le monde un mythe ultime, « à coefficient dogmatique » (comme le disait Blumenberg en parlant du pari pascalien), qui fournirait à l'existence humaine son expression définitive ? C'est sans doute par ce biais qu'on pourrait analyser les tentatives de remythisation idéologique, même si Blumenberg – il faut bien le reconnaître – ne nous fournit pas les moyens de penser l'enracinement social et institutionnel du mythe (mais sans doute pourrait-il soutenir que la tentative d'instrumentaliser le mythe à des fins politiques n'est pas, comme telle, mythique, de même

que les *Kunstmythen* obéissent à leur logique propre avant de prendre éventuellement place à l'intérieur d'un raisonnement spéculatif).

Notre approche des mythes artificiels n'est pas facilitée par le modèle de la démythologisation, qui sert souvent de fil conducteur à l'histoire de la philosophie occidentale : en méconnaissant l'hétérogénéité de leurs préoccupations, on laisse ainsi entendre que la pensée grecque aurait réalisé de manière plus adéquate l'intention qui guidait le mythe, dans sa double fonction de philosophie de la nature et de spéculation métaphysique. Mais si l'on considère la première percée du *logos* grec, prétend Blumenberg, la différence d'avec les moyens du mythe semble encore minime ; et alors même que cette similitude de surface ne permet pas de constater une supériorité décisive, elle contribue à masquer la véritable rupture. « [...] le saut se trouva-t-il réellement entre ce " muthos " qui avait dit que la Terre reposait sur l'Océan ou en émergeait, et ce " logos " qui avait traduit cela dans la formule universelle tellement plus terne : tout vient de l'eau et en conséquence en est constitué. La possibilité de comparer les formules soutient la fiction qu'il y va ici du même intérêt, simplement de moyens fondamentalement différents d'y satisfaire » (AM, 34). Autrement dit, on pourrait se croire en présence de deux méthodes – l'une imagée, l'autre conceptuelle – de satisfaire le même intérêt théorique ; mais cette impression détourne l'attention de l'invention historique que représente la pensée grecque. Cela n'a rien d'accidentel, puisque Blumenberg suppose que la philosophie a été obligée de « réinvestir » les positions systémiques du mythe afin de faire concurrence, en s'imposant du coup des obligations inadaptées : « Ainsi les fausses interprétations qu'une époque fait de l'époque précédente deviennent aussi des obligations pour elle ; elle doit se comprendre comme la

rectification d'une tentative erronée, mais portant sur la bonne affaire (*der richtigen Sache*) » (AM, 34 ; cf. LN-B, 77)¹.

La pensée grecque méconnaît ainsi son rapport historique au *logos* mythique : elle ne naît pas d'une rupture avec le mythe, ni de son dépassement immanent ; la philosophie n'émerge pas des images mythiques comme un papillon sorti de sa chrysalide, se dépouillant de formes empruntées à la sensibilité. Blumenberg demande à concevoir ce tournant épochal autrement. L'introduction d'une nouvelle forme de rationalité aurait été rendue possible par les conquêtes mêmes du mythe. On assisterait ici à un phénomène d'affranchissement anthropologique : en domptant le monde, le mythe aurait engendré la sérénité nécessaire à l'attitude théorique face au réel. Il est ainsi extrêmement significatif qu'on ait attribué à Thalès de Milet le mot suivant : « le monde est plein de dieux ». À condition de se défaire de nostalgies romantiques, on peut y lire, non pas la célébration de l'enchantement du réel, mais au contraire la constatation désabusée de sa banalité croissante. « Trop de dieux altèrent le divin », pourrait-on dire (RM, 22 ; cf. AM, 29sq.) : la division polythéiste des pouvoirs atteint son summum lorsque la prolifération des divinités les condamne à l'indifférence. Ainsi, ce ne serait pas la transcendance du dieu monothéiste, déréalisant le monde par son retrait, qui aurait porté le coup fatal à l'animisme, mais le mythe en suivant sa logique propre : on peut dire en exagérant à peine que, comme « travail sur le mythe » – c'est-à-dire sur l'absolutisme de la réalité porté à la représentation –, il travaille avant tout à désenchanter le monde.

¹ Conséquence inattendue du critère employé par Blumenberg, qui interroge ici les formations de l'esprit eu égard à leur potentiel apotropaïque, la philosophie antique apparaît dans le contexte de cette discussion presque comme l'ancêtre de la technoscience moderne (ce qu'il ne saurait pourtant admettre) : car abstraction faite du fardeau métaphysique qu'elle s'est imposé, elle se présente comme moyen spécifiquement théorique de dépotentialiser les angoisses suscitées par la nature. Mais de la même façon qu'on a pu reprocher à Blumenberg de réduire la rationalité moderne à la science, on pourrait se demander si son examen du *logos* grec ne néglige pas un fait central : « La raison grecque, c'est celle qui permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique, sur les hommes, non de transformer la nature. Dans ses limites, comme dans ses innovations, elle apparaît bien fille de la Cité » (Jean-Pierre VERNANT, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 373-402, ici p. 402). Nous avons déjà signalé par ailleurs que le point de vue adopté par Blumenberg dans son enquête sur le mythe empêchait de soulever la question de l'apport éthique du monothéisme judéo-chrétien à la vie humaine.

Transition en douceur, donc, ce qui fait contraste avec la rupture métacinétique provoquée bien plus tard par le nominalisme médiéval. Mais Blumenberg laisse entendre que le réinvestissement du mythe par la métaphysique n'aurait pas été sans effets pervers, comme lorsque la pensée scientifique moderne a cherché à rivaliser avec la théologie chrétienne. La métaphysique a compris de travers les explications simplement simulées du mythe ; en conséquence, elle va placer la barre plus haut, en cherchant à fonder l'inconditionné (pour l'exprimer dans une terminologie plus moderne). Le mythe ne paraît « primitif » que si on le confronte à des exigences qui ne sont pas les siennes. Il y a une double méprise symétrique touchant ses affinités avec la métaphysique : ce n'est pas une pensée des origines, puisque loin d'attirer notre attention sur les causes dernières de l'univers, il cherche à recouvrir de telles interrogations d'un voile narratif qui les fait taire. Inversement, il n'accuse pas une impuissance spéculative à laquelle la pensée philosophique viendrait remédier : on peut bien être « frappé par l'inconscience avec laquelle le mythe se place à la lisière de ces questions-abîmes, sans qu'on les lui pose » (RM, 35) ; mais c'est en quelque sorte la nonchalance de celui qui n'a pas à se débattre avec de telles difficultés.

Qu'est-ce que cela signifie ? Pour se donner un point de départ, on peut exprimer la chose de manière un peu provocante : aux yeux de Blumenberg, le mythe ne donne pas à penser, il empêche de penser. Il simule une réponse, ce qui n'est pas la même chose qu'offrir une réponse insuffisante. Le narrateur du mythe n'explique pas, il raconte, et il faut savoir distinguer une tentative inadéquate d'explication d'un récit tout à fait adapté. Avant de crier à l'irrationalisme, il faut bien saisir la pointe anti-métaphysique de toute cette discussion : il est vrai que les mythes doivent endormir la conscience, mais Blumenberg ne renoue pas ici avec le caractère inquestionnable des institutions géhléniennes. Son analyse ne porte pas sur des mythes étiologiques devant empêcher la mise en cause de pratiques sociales. Il songe très précisément à ces questions portant sur l'inconditionné, que la pensée scientifique moderne

exclut d'emblée (cf. AM, 145sq. ; RM, 43sq.). La narration mythique possède le moyen de couper court à des régressions à l'infini, puisque « le mythe fait échouer l'interrogation (*Nachfragen*) sur le mur de ses images et histoires : on peut s'interroger sur la prochaine histoire, sur la suite de l'histoire, s'il y en a une. Sinon, cela reprend au commencement » (AM, 286sq.). Si l'on ne perçoit pas cette volonté de tuer les spéculations cosmologiques dans l'œuf – autrement dit, si l'on ne saisit pas le « jeu de langage » suivi par le narrateur mythique – son insouciance paraît manquer aux critères d'une rationalité minimale, puisqu'il ne sait que répéter le même enchaînement narratif, en l'agrémentant le cas échéant d'un foisonnement de péripéties adventices. Blumenberg donne tort ici à Cassirer, qui attribuait au mythe une hypertrophie de l'explication causale. Dans ce cas, il faudrait conclure à l'existence d'un véritable abîme entre les dérivations hasardeuses, multiples et contradictoires du mythe et son exigence épistémologique insatiable. En réalité, c'est plutôt une façon de donner le change : on suscite une impression de complétude en remplissant (*besetzen*) des places qui resteraient autrement vides (AM, 144 ; 225). On se gardera donc de voir dans les enchaînements narratifs du mythe des succédanés de dérivation conceptuelle ; et il ne faudrait pas non plus mesurer les récits mythiques à l'aune des critères psychologisants du roman moderne. Le mythe se donne rarement la peine d'indiquer les motivations de ses personnages : pourquoi Prométhée vient-il au secours des hommes ? Ce n'est que plus tard, par une rationalisation secondaire, qu'on supposera qu'il les avait façonnés de ses propres mains. L'enchaînement narratif ne doit pas servir d'explication ; il cherche plutôt à entraîner l'imagination à contourner les abîmes de la métaphysique, sans qu'elle se doute même des dangers évités. Et il ne le fait pas non pas aveuglément, par des incantations irrationnelles, mais en stimulant l'esprit grâce à un récit qui tient l'auditeur en haleine. Blumenberg a très bien décrit ce phénomène d'envoûtement narratif à propos du *Kunstmythos* d'Anselme (qui s'insère toutefois dans un cadre dogmatique déformant, nous y reviendrons) :

Le respect devant la beauté de l'invention narrative fait taire la question de savoir à quelle fin le Dieu, à qui on attribue la plénitude de tous les accomplissements en soi-même [...] devait en général entretenir de tels chœurs de jubilation. Et pourquoi celui qui avait pu déjà, sans suppléments humains, se procurer la distribution angélique de sa musique, ne pouvait pas tout de suite remplacer les anges déchus par de nouveaux anges. [...] Le mythe n'avait pas besoin de se laisser poser la question de savoir pourquoi le plan éternel avait, à la place de nouveaux anges, risqué l'aventure de leur remplacement par des hommes. Il lui suffisait de diriger le regard sur la lacune insupportable dans les rangs des chœurs de jubilation, afin de faire s'ensuivre la narration : ici quelque chose devait survenir en toute sinuosité (*mit aller Umständlichkeit*), afin d'y porter remède. C'est de nouveau un trait mythique lorsqu'une histoire, comme dernière, maintient occupée (*besetzt*) la perspective qui pourrait s'ouvrir à quelque chose de plus, aux abîmes, au bord du monde, à ce qu'on ne doit pas interroger, et occupe ses auditeurs, à bout de souffle, avec tout ce qui suit (AM, 276sq.).

Le mythe s'avère ainsi capable de neutraliser des questions en y apportant des réponses simplement simulées, qui vont rapidement se perdre dans les détails d'un récit porté par sa propre dynamique narrative. Ce procédé se laisse rapporter sans peine à la fonction apotropaïque générale du mythe : on ne « raconte pas afin de répondre à des questions, mais afin de dissiper le malaise et l'insatisfaction à partir desquels des questions peuvent tout d'abord se former » (AM, 204). Mais des réserves peuvent subsister. Cette stratégie de neutralisation obéit certes à une logique propre ; on ne saurait l'accuser de répondre maladroitement à des questions qu'elle vise d'entrée de jeu à enterrer. Mais quand bien même on restreindrait son champ d'application aux questions métaphysiques, cette attitude défaitiste ne porte-t-elle pas préjudice à la rationalité ? Blumenberg laisse plutôt entendre qu'elle n'a rien d'humainement choquant, en demandant par exemple de relativiser l'attitude du savant professionnel, qui peut précisément s'enorgueillir de s'exposer à un questionnement infini. Mais il faut bien comprendre la rationalité de l'offre mythique : le « remplissage » (*Besetzung*) ici opéré n'est pas un blocage irrationnel. On n'explique pas le monde, mais on le rend plus saisissable : c'est la substitution métaphorique qui caractérisait déjà les premières étapes logiques du mythe. Blumenberg a trouvé une excellente illustration de cela dans le

journal de voyage de Flaubert. En Égypte, lorsqu'il passe devant un empilement de pierres parfaitement rondes, on lui explique que c'étaient à l'origine des melons, que Dieu a transformés en pierre. Il cherche à savoir pourquoi – sans obtenir de réponse, puisque la légende ne cherche qu'à rapporter la rotondité inhabituelle des pierres à la rotondité familière des melons. « C'est un recours au monde de la vie, à quelque chose de familier qui s'y trouve, et on ne songe pas un instant au fait que Dieu devait déjà avoir à intervenir dans le cas des melons. Cet éclat d'un mythe ne fait qu'un unique pas du monde de la vie à l'inhabituel, et le récit alors s'arrête. [... Flaubert] a contrevenu à la règle du jeu du monde mythique. On n'exige rien de lui, au contraire, on lui offre quelque chose, ce qui, par rapport à un fait étonnant, ne peut être qu'un supplément » (AM, 287). La neutralisation mythique des questions correspond à une offre de significativité : on en sort en quelque sorte gagnant.

Une comparaison avec le dogme permet de comprendre que l'alternative, dans ce domaine, n'est pas entre une réponse et son évitement, mais entre la narration et l'impossibilité de raconter. En exaltant la toute-puissance divine, le dogme ne tend pas seulement, suivant sa logique interne, à rendre vaine toute interrogation sur les raisons de la création : lorsqu'il fait une place à la narrativité mythique, il empêche de raconter davantage. Les récits n'admettent pas de variation ni d'enrichissement ; plus important, ils ont pour seul acteur une volonté absolue insondable. La sinuosité mythique, lorsqu'elle se fait dogmatique, n'a plus rien de rassurant (cf. RM, 45sq.) : elle n'offre aucune prise sur le monde. Ainsi, on ne peut pas raconter d'histoires pour savoir comment on en est venu aux hypostases de la Trinité : « le dogme rappelle le besoin mythique, qu'il éveille, aussitôt à la raison » (AM, 290). De la même façon, la phrase qui raconte que Dieu créa le Ciel et la Terre n'offre évidemment aucune révélation sur les coulisses de la création ; mais bien qu'elle n'explique rien, elle inspire un sentiment de confiance dans le monde. Toutefois, le récit reste figé : on ne peut pas en dire davantage. C'est une sorte de verrouillage anti-apotropaïque de la significativité

mythique. Pour Blumenberg, le commentaire d'Augustin n'a rien d'accidentel : si l'on soulève la question de savoir pourquoi Dieu a agi ainsi, on ne saurait recevoir pour réponse que le *quia voluit*. Blumenberg analyse également une phrase hybride de Basilides, qui raconte l'histoire d'un dieu non-existant qui engendre un monde non-existant à partir du néant, en produisant une graine qui contient le monde en germe. Alors que le premier membre de la phrase, empreint de mysticisme, s'affiche d'emblée comme incompréhensible, le deuxième offre un point d'attache pour la narration, qui peut s'inspirer des étapes de la croissance organique.

Mais si l'on comprend en quel sens l'*Unbefragbarmachung* (AM, 145) relève de la significativité mythique, cette théorie semble néanmoins apporter une modification importante à la conception que Blumenberg se fait de l'historicité des besoins de sens. L'idée du réinvestissement *a posteriori* de positions systémiques créées presque accidentellement suggérerait que certaines attentes du moins finiraient par s'éteindre. Or les développements de Blumenberg laissent clairement entendre qu'il y aurait des interrogations métaphysiques quasi universelles. Sinon, pourquoi le mythe aurait-il à en empêcher le surgissement ? Il y aurait ainsi un penchant métaphysique indéracinable chez l'homme, que Blumenberg conçoit, de manière très kantienne, comme un besoin de remonter à l'inconditionné. Lorsqu'il fait état des restrictions antimétaphysiques imposées aux Temps modernes par la science, Blumenberg cite en tout premier lieu l'impossibilité de penser des totalités. Mais afin de s'orienter dans le monde, l'homme doit chercher à se rapporter au tout de l'expérience. C'est ainsi que les *Paradigmen zu einer Metaphorologie* ont introduit l'idée des « métaphores absolues », conçues explicitement sur le modèle du symbole comme présentation indirecte d'une Idée chez Kant. Le « dépérissement de la métaphysique » appelait, en guise de remplacement, le travail quelque peu désenchanté d'une « métaphorique » (PM, 193). Mais nous n'avons pas affaire ici à des propositions théoriques, simplement à des points d'appui. Un exemple

remarquable de cela se rapporte au tournant copernicien. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, l'idée du géocentrisme comme signe visible de l'élection de l'homme n'est pas une notion médiévale, mais une réaction postcopernicienne. Il n'y avait pas seulement des raisons systématiques à cela (dont des thèses empruntées à la physique d'Aristote) : « En réalité, le christianisme n'était jamais vraiment en manque d'une métaphore cosmique pour déterminer le lieu de l'homme dans le monde ; une théologie en *sait* bien trop sur l'homme, sa position dans le monde et sa détermination, pour qu'elle eût en plus ces positions de problème vides dans lesquelles une métaphore absolue pouvait s'insérer » (KoW, 134).

On aperçoit d'autre part quelles sont les raisons qui pourraient inciter un philosophe à mettre à profit cette capacité du mythe de neutraliser des questions métaphysiques de manière significative, en fournissant à son auditeur l'impression de disposer d'un point de saisie intuitif. Ici se confirme encore une fois l'avantage de la méthode choisie par Blumenberg, qui est de restituer la continuité de l'expérience mythique. Curieux résultat : l'anthropologie explicitement antiplatonicienne de Blumenberg croise de nouveau Platon¹. Car c'est l'apotropaïsme même du mythe, indispensable à l'*homo compensator*, qui explique pourquoi on pourrait chercher à vouloir formuler des mythes portant sur des réalités qui échappent au discours philosophique, soit parce qu'elles sont hors d'atteinte (ainsi du Bien et du destin de l'âme), soit parce qu'elles concernent le devenir sensible : « [...] moi qui parle et vous qui êtes mes juges sommes d'humaine nature, de sorte que, si, en ces matières, on nous propose un mythe vraisemblable, il ne sied pas de chercher plus loin » (*Timée*, 29d, trad. Luc Brisson et Michel Patillon, Paris, Flammarion, 1992). Le mythe pose un cran d'arrêt aux régressions à l'infini, mais il n'interdit pas d'y rattacher ensuite des dérivations conceptuelles. Blumenberg

¹ L'expression même de « mythe artificiel » souligne que c'est là une exception. Nous avons vu que Blumenberg cherchait à montrer que les qualités propres au mythe résultaient d'un processus d'engendrement quasi impossible à imiter. Toutefois, dans les rares cas où l'on a réussi à « fabriquer » un mythe, c'était toujours en s'appuyant sur des configurations fondamentales du monde de la vie : ainsi l'allégorie de la caverne chez Platon repose-t-elle sur le schème d'une montée vers la lumière (AM, 194 ; cf. 175).

reprend dans *Arbeit am Mythos* une proposition de lecture de l'*Épître aux Romains* (5, 12) qu'il avait déjà formulée à l'encontre de Bultmann en 1954 (1954b, 129). Plutôt que de dire que l'humanité avait hérité du péché d'Adam – l'unicité de la rédemption correspondant alors à l'unicité de la transgression, mais au prix de quelles difficultés logiques ! – il aurait suffi d'invoquer le péché originel pour expliquer comment la mort était entrée dans le monde : la durée limitée d'une vie humaine suffirait alors à expliquer le péché chez les hommes. « La première partie de la proposition aurait été mythique, la deuxième rationnelle, car elle contient l'éclaircissement évident (*einsichtige Aufklärung*) de cela : une volonté infinie ne supporte pas une vie finie [...] Cette voie, consistant à énoncer de manière mythique ce qu'on ne peut pas expliquer, ce qui est explicable étant alors la conséquence évidente (*einsichtige*) de cela, la dogmatique théologique ne l'a pas empruntée [...] en présupposant un mythe minimal – au sens du rapport platonicien entre *muthos* et *logos* – [...] on aurait pu offrir [la] compréhension d'une rapport de fondation » (AM, 286)¹.

L'intérêt du philosophe pour les mythes s'explique également par leur expressivité propre. Nous l'avons vu dans le cas des réécritures nietzschéenne et simmélienne de la légende du paradis biblique, débouchant sur un « mythe total » capable de satisfaire au critère du « tout est dit ». Il s'y exprimait aussi le désir de porter le mythe à son achèvement : de telles tentatives sont vouées à l'échec, mais permettent en même temps d'identifier un « mythe fondamental », dont le cadre éprouvé résiste à ces torsions pour donner voix à une tonalité d'ensemble. Formuler la dernière version d'un mythe semble suggérer la fin du mythe lui-même, mais aboutit en réalité à enclencher une dynamique de surenchère : à l'instar de Valéry, on réinvestit un mythe en tenant compte de son histoire sédimentée. Or ce procédé

¹ cf. PLATON, *Phédon* (trad. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991) : « Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours – si du moins l'âme est vraiment une chose immortelle – voilà au contraire, me semble-t-il, ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit qu'il en est ainsi [...] Et tout cela, il faut en faire pour soi-même comme une incantation – c'est bien pourquoi d'ailleurs, depuis un bon moment, je n'en finis pas avec ce mythe » (114cd ; cf. LN, 287sqq. ; ainsi que AM, 319sqq. sur la métépsychose chez Schopenhauer et Kant).

risque de basculer dans un autre phénomène qu'il reste à expliquer : c'est ce que Blumenberg appelle les « mythes ultimes » (*Letztmythen*). La rivalité repose ici sur une volonté d'exclusivité : on veut avoir le dernier mot. Chez les philosophes modernes, on donne ainsi naissance à des entités mythiques abstraites, qui ont pour nom le Moi, le Monde, l'Histoire, l'Inconscient ou l'Être (pour reprendre les exemples de Blumenberg). On veut énoncer une dernière fois tout ce qu'il reste à dire sur le monde. « Tout est dit » – une fois qu'on sait cela, il n'y a essentiellement plus rien à demander. Or « dans le mythe, il ne se produit rien de total ni de définitif (*geschieht das Totale und das Endgültige nicht*) ; c'est là un produit de l'abstraction dogmatique » (AM, 296). À l'intérieur de cette typologie fort originale, qui comprend les mythes artificiels, les mythes fondamentaux et les mythes de la totalité, les mythes ultimes paraissent ainsi contrevenir à la légèreté et à l'épisodicité propres au mythe. Qu'en est-il vraiment ?

L'exemple de la *Doctrine de la science* (AM, 295sq.) est instructif à plus d'un titre. En quoi la philosophie de Fichte constitue-t-elle un mythe, et plus précisément un mythe ultime ? Pour qui méconnaît la spécificité du point de vue transcendantal¹, elle pourrait certes apparaître comme un récit fabuleux, une véritable cosmogonie égologique ; mais ce serait là un « mythe » au sens courant et péjoratif du terme. Soulignons plutôt que la pensée fichtéenne participe pleinement de la logique d'intensification propre aux figures successives de l'idéalisme allemand² ; d'où son aptitude à illustrer le mécanisme de surenchère qui caractérise les mythes ultimes. Le cas de Fichte peut aussi nous intéresser puisqu'il semble offrir un démenti à l'interprétation blumenbergienne de la subjectivité moderne, placée sous l'égide d'une anthropologie de la compensation. Nous avons déjà vu comment, dans ses

¹ Cf. Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 3, zweite Auflage, 1923, p. 126sq. (traduction du tome 3 par le Collège de philosophie, revue par Chr. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1999). Cassirer faisait déjà justice de l'interprétation concevant la doctrine de la science comme une ontologie métaphysique du moi, plutôt qu'une tentative, assez fidèle à l'inspiration du criticisme, de maintenir le point de vue transcendantal.

² cf. Louis DUMONT, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, *op. cit.*, p. 48sq.

lectures de Descartes et de Nicolas de Cues, Blumenberg s'était efforcé de prévenir la possibilité d'une généalogie du sujet moderne ancrée dans une conception idéaliste de la spontanéité. De la même façon, il voudra présenter, dans la *Genèse du monde copernicien* et ailleurs, l'idéalisme allemand comme une réaction postcopernicienne au déclassement de l'homme : on peut deviner ainsi sans peine « l'avantage inestimable que tire le sujet idéaliste de ne pas se laisser effrayer par l'expérience cosmique d'être perdu dans l'espace et le temps infinis » (AM, 297). Conformément à cette évaluation générale, qui ne manque pas de désinvolture, Blumenberg voit plus spécifiquement dans la théorie fichtéenne du moi une réponse au doute cartésien ; et au terme historique du « travail sur le mythe », Fichte voudrait aller jusqu'à éradiquer complètement l'absolutisme de la réalité, au profit du pôle unique de la subjectivité. C'est là une tentative d'autogenèse esthétique dont on peut penser que la vie mythifiée de Goethe présente une version atténuée.

Mais pour Blumenberg, la question de fond est la suivante : d'où vient l'esprit de sérieux qui commande aux mythes ultimes ? Si l'on voit de quelle manière les mythologèmes fondamentaux peuvent constituer une incitation à la surenchère esthétique, et si l'on peut concevoir que le renoncement de la science moderne à la saisie de totalités rend encore plus désirable la capacité mythique d'exprimer le tout, cette volonté d'imposer une vérité définitive par le mythe ne va pas de soi. Tous les efforts de Blumenberg pour relégitimer la rationalité du mythe consistaient à montrer que sa fabulation insouciant n'était pas la marque d'une rigueur moindre, d'une demi-conscience du vrai, mais d'une stratégie efficace de dépotentialisation. Dans ces conditions, les mythes ultimes apparaîtront forcément comme des formes hybrides, « à coefficient dogmatique ». On pourrait estimer que le procédé manque de finesse : comme il l'avait fait pour les philosophies spéculatives de l'histoire, Blumenberg rapporte des excès typiquement modernes à l'« absolutisme de la vérité » (RM, 27) du dogme, qui pousserait à l'émulation. Mais en faisant même abstraction de

l'inadaptation de la légèreté mythique à pareils usages, il faut voir que dans l'esprit de Blumenberg, ni le méliorisme moderne, ni l'économie historico-anthropologique des besoins de sens ne suffisent à expliquer que l'on cherche à énoncer, de manière insurpassable, et comme si toute l'existence en dépendait, des vérités ultimes sur l'homme et le monde¹.

C'est la philosophie de Nietzsche qui fournit l'illustration la plus probante des thèses de Blumenberg. Le mythe de l'éternel retour du même (RM, 28sq. ; AM, 270sq.) repose en effet sur la redécouverte du potentiel antidogmatique du mythe, intuition aussitôt compromise sous la pression d'un « absolutisme de la vérité ». Ainsi que nous l'avons déjà vu, la figure nietzschéenne présente en quelque sorte l'itérabilité mythique à l'état pur, qu'elle oppose en tant que principe cosmique à la linéarité de l'histoire chrétienne, marquée par l'événement unique de l'Incarnation. Il revient ici à l'homme – ou plus précisément au surhomme, seul à même d'assumer ce fardeau – de justifier le monde en y adhérant de telle sorte qu'il puisse vouloir en même temps sa répétition infinie. Construction hautement blasphématoire, mais qui n'est pas sans rappeler, par la responsabilité ultime qu'elle fait endosser à l'homme, la solution augustinienne à la crise gnostique (AM, 273 ; LN-A, 87 ; LN-B, 147) – à cette différence près que ce n'est plus une théodicée, mais une cosmodicée. Nietzsche renoue ainsi, au rebours de la rationalité moderne comme autoconservation intransitive, avec l'exigence de fonder radicalement l'être du monde. « La question en pointe (*Spitzenfrage*) de la tradition

¹ Par les enjeux qu'elle soulève, cette question de l'« absolutisme » des mythes modernes – y compris des tentatives de remythisation idéologique à des fins politiques – est d'une importance primordiale. Au fond, le diagnostic esquissé ici par Blumenberg engage toute son interprétation des Temps modernes et du mythe. Dans leur lecture pourtant très fine du *Mythe nazi* (Paris, Éditions de l'Aube, 1991), Philippe LACOUÉ-LABARTHE et Jean-Luc NANCY n'hésitaient pas à écrire : « L'idéologie du sujet (ce qui, peut-être, n'est qu'un pléonasme), c'est cela le fascisme, la définition valant, bien entendu, pour aujourd'hui » (p. 25). Concevant la subjectivité moderne comme volonté d'emprise, dans le sillage de Heidegger, ils n'ont aucun mal à y rattacher l'idéologie, au sens arendtien d'une logique historique totale et unifiée. Le mythe raciste du nazisme s'explique plus immédiatement par la difficulté identitaire de l'Allemagne, séduite par le mythe en tant qu'« instrument mimétique » permettant d'assurer une identité. C'est ainsi l'aboutissement du « volontarisme intellectuel et esthétique » d'une nation jadis morcelée et désireuse de se construire comme sujet. Mais le nazisme s'articule plus précisément comme « mythe du mythe », le mythe aryen du soleil est le « mythe de la force formatrice elle-même », réalité archétypale qui se réalise elle-même en se rêvant telle. On n'a aucun mal alors à identifier dans cette auto-effectuation d'une réalité archétypale le « Sujet absolu, auto-créateur » (p. 66). Sans préjuger des conclusions d'une relecture de l'idéologie nazie qui s'inspirerait des thèses de Blumenberg, on peut déjà affirmer que l'argumentation que nous venons de résumer perdrait toutes ses prémisses.

métaphysique, le *cur aliquid potius quam nihil ?*, ne pouvait jamais recevoir de réponse. L'idée nietzschéenne du retour est son " réinvestissement " par un mythogème » (AM, 275). L'illuminé de Silvaplane épouse ainsi l'esprit de sérieux absolu. L'incohérence même de cette tentative tend à confirmer le bien-fondé des thèses de Blumenberg, qui peut déceler deux logiques à l'œuvre au sein d'une formation hybride : « L'idée du retour conjugué – aussi paradoxal que cela puisse sembler par rapport à Nietzsche – le réalisme de la dogmatique christologique, du point de vue formel, avec l'une des catégories du mythe, la sinuosité » (AM, 271sq.). Cette analyse de Blumenberg présente d'ailleurs un intérêt supplémentaire : *La raison du mythe* citait la célèbre étude de Löwith sur l'éternel retour (RM, 29), mais simplement pour faire confirmer de l'importance centrale de cette idée dans la pensée de Nietzsche. Il est pourtant inconcevable que Blumenberg n'ait aperçu la portée fondamentale du désaccord qui existe ici entre les deux interprètes : pour Löwith, on le sait, cette figure nietzschéenne se présentait également sous un double aspect ; elle était tout à fait symptomatique de l'existence bicéphale de l'homme moderne, partagé entre ses présuppositions chrétiennes et ses réminiscences antiques. Or la volonté antichrétienne de Nietzsche de revenir à la pensée païenne échoue précisément parce qu'elle reste de part en part postchrétienne. Dans le cadre intellectuel qui est encore celui de Nietzsche, la réalité cyclique du cosmos, toute naturelle pour les Grecs, inspire l'effroi ; et il la soumet à sa préoccupation toute chrétienne pour l'avenir et la volonté humaine. Sa doctrine « se brise en deux parce que la volonté de rendre éternelle l'existence contingente de l'*ego* moderne n'est pas compatible avec la vision d'un cycle éternel du monde naturel »¹. On voit ici quelles répercussions la valeur transhistorique du mythe chez Blumenberg peut avoir sur sa conception de l'héritage culturel des Modernes : Nietzsche ne tente pas d'être à la fois grec et

¹ Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, op. cit., p. 239, tr. 272.

chrétien, il compromet sa découverte de la légèreté mythique par des concessions faites à l'hypothèque du dogmatisme¹.

Mais pour aborder maintenant plus directement la question du danger d'un « mythe de l'état »², d'idéologies politiques irrationnelles imposées grâce au mythe, on peut estimer que Blumenberg nous donne les moyens de formuler des diagnostics finalement assez précis, même s'il en traite plutôt allusivement : 1) on est ainsi en mesure d'identifier certains des besoins qui sont en jeu, et que les « remythisations » peuvent instrumentaliser ; 2) on verra à l'instant ce qui, dans le mythe, peut suggérer aux auteurs de « nouvelles mythologies » idéologiques qu'ils pourront y trouver ce qu'ils cherchent ; 3) l'échec programmé des remythisations tient à la difficulté de fabriquer des mythes : on tente de *simuler* ce qu'on ne

¹ Cette interprétation de l'éternel retour du même fournit l'occasion de soulever la question plus générale des rapports de Blumenberg avec Nietzsche. Nombreux sont les indices qui pourraient tout d'abord faire croire à une réelle affinité entre les deux auteurs : sachant que « la rhétorique est l'essence de la philosophie de Nietzsche » (AM, 272) – référence que Blumenberg ne pouvait ignorer en choisissant d'associer sa propre pensée à la réhabilitation anthropologique de cette discipline –, on pourrait même voir dans le fameux texte intitulé « Vérité et mensonge au sens extra-moral » l'illustration, certes volontairement fantaisiste, des idées de Blumenberg : la métaphoricité fondamentale du rapport humain au réel y apparaît ainsi sur fond de l'insignifiance risible de l'homme au sein du cosmos. Disons-le sans ambages : le tournant rhétorique que Blumenberg imprime à l'autoconservation moderne n'est pas sans rappeler l'esthétisme nietzschéen de la volonté de puissance. Pourtant, Blumenberg, et cela dès 1966, ressent le besoin de marquer leur différence irréductible, en recourant à un terme caractéristique qui vaut chez lui condamnation : Nietzsche donne dans un « absolutisme de l'art » (LN-A ; LN-B. 156 ; tr. 154). En quel sens ? Dans la *Légitimité*, Blumenberg convoque Nietzsche comme témoin historique tardif afin de faire apparaître la connexion entre auto-affirmation moderne et détéléologisation. Parfois, explique-t-il, des transformations marquantes de la conscience humaine mettent quelque temps avant de trouver leur expression. Or si Nietzsche explicite ce nœud conceptuel, c'est afin d'appeler à son dépassement : la science a permis de rompre avec le Moyen Âge, mais elle comporte encore un reste de téléologie par la valeur qu'elle continue d'accorder à la vérité. Nietzsche néglige entièrement la technique en faveur de l'accroissement de la puissance du sujet dans l'art. Or « la substitution de la "volonté de puissance" à la conservation de soi n'est que le renversement en son contraire de l'idée que la réalité est sans égards vis-à-vis de ses membres, le postulat que la vie doit être sans égards vis-à-vis de la réalité » (LN, 157 ; tr. 155). L'absolutisme de l'art supplante l'absolutisme de la réalité, en donnant tort à la pusillanimité de l'affirmation technoscientifique. Voilà d'ailleurs pourquoi, sur le versant du mythe, Nietzsche peut tirer de tout autres conclusions que Blumenberg. Il souhaite faire revivre le sentiment du pessimisme tragique contre le *logos* de l'homme socratique et la beauté apollinienne. Le mythe n'est pas le moyen de surmonter le *terminus a quo*, mais de renouer avec lui. Pourquoi cela ? « La réponse est simple : parce qu[e Nietzsche] connaît au préalable la consolation métaphysique pour cela : c'est l'art » (AM, 369). Malgré des ressemblances superficielles, l'autoconservation blumenbergienne, sous les espèces de la technique moderne et du travail sur le mythe, n'a ainsi rien à voir avec une « volonté de puissance » esthétisée.

² Cf. Ernst CASSIRER, *The Myth of the State*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1946, ainsi que Manfred FRANK, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, II. Teil, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.

pourra jamais recréer ; 4) l'idée même d'un « travail sur le mythe » fournit des critères internes pour dénoncer de telles remythisations absolutistes.

Dans sa réévaluation du mythe, Blumenberg devait en même temps expliquer la source de méprises traditionnelles. La significativité mythique pouvait ainsi prêter à confusion : là où elle n'était que résistante au temps, débarrassée de ses scories au cours d'un long travail de sélection, on pouvait la croire intemporelle ; la superficialité profonde des mythes fondamentaux, écrans de projection hors pair, pouvait faire naître l'impression qu'on interrogeait des archétypes ; on pouvait également prendre la neutralisation obstinée d'interrogations métaphysiques dans le mythe pour la manifestation d'une pensée des origines. Or Blumenberg laisse parfois entendre que les remythisations idéologiques tentent d'exploiter une semblable ambiguïté : nous avons déjà vu qu'en raison même de leur significativité, les mythologèmes semblent inviter aux réinvestissements ; d'autre part, leur efficacité apotropaïque ne peut que profiter des lointains échos de l'absolutisme surmonté, puisque le soulagement de l'auditeur est d'autant plus grand qu'il a pu entrevoir les dangers ainsi conjurés. La conception romantique du mythe reposerait ainsi sur un énorme malentendu : alors que le mythe reste présent parmi nous afin de neutraliser le *terminus a quo* latent, elle y voit une puissance archaïque tapie dans l'ombre, prête à faire retour ; et la réussite même du mythe, qui a fait oublier les angoisses du *status naturalis* de l'homme, permet alors de nourrir le fantasme nostalgique d'une rechute vertigineuse dans le chaos des origines (AM, 14sq. ; RM, 58). « Ce mécanisme est d'un potentiel aussi formidable que funeste. C'est précisément cet archaïque des origines faisant retour qui peut être simulé, la réception du mythe devenant alors cette anamnèse compulsive de la latence grâce à laquelle Freud explique le transfert de tous les affects archaïques sur le père des origines rétabli comme divinité monothéiste » (RM, 25). Les remythisations voudraient voir attribuer au mythe autre chose que l'objectivité d'une figure significative qui doit nous affranchir de l'absolutisme : la vérité archaïque dans sa

puissance originaire. C'est un détournement de la significativité mythique, mais qui rencontre rapidement ses limites : non seulement l'impression que l'on veut susciter est trompeuse, mais on ne peut pas fabriquer de l'objectivité mythique par un coup de force. On peut tenter de la *simuler*, c'est le mot que Blumenberg emploie presque toujours dans ce contexte. C'est ainsi que des figures comme Bachofen et Alfred Rosenberg tenteront d'accéder à la non-fingibilité du mythe en s'appuyant sur l'objectivité reconnue d'une « scientificité ritualisée » (AM, 77sq.). Mais la significativité ne se décrète pas. Blumenberg peut ainsi citer un célèbre canular littéraire du XVIII^e : la poésie supposément immémoriale du barde écossais Ossian fut vite démasquée (AM, 177).

Il faut bien voir que cette ambiguïté du mythe, qui encourage les tentatives d'instrumentalisation idéologique de la significativité, n'est pas réelle, mais tient à un simple effet de suggestion. Nous avons déjà eu l'occasion de le constater en considérant la fascination exercée par la répétition cyclique : en même temps qu'elle fait voir l'importance du mythe pour l'homme, la mythologie philosophique de Blumenberg exerce un effet « déflationniste », puisqu'elle met à nu les ressorts cachés des *simulations* néomythiques. Or devant les risques encourus, on pourrait malgré tout être tenté de renoncer complètement aux images du mythe, en s'interdisant toute figuration, à l'instar de la pensée utopique, représentée entre autres par Adorno et Heidegger (AM, 245sq. ; RM, 53sq.). Mais « l'interdiction utopique des images réclame la soumission, en refusant les histoires » (AM, 246). Il est tout à fait révélateur que Blumenberg puisse reprocher à l'auteur d'*Être et Temps* à la fois de donner dans une épuration utopique des figures et de formuler une remythisation à coefficient dogmatique. Le résultat est finalement le même. Si nous acceptons la thèse d'un « travail sur le mythe », démythologiser ne revient pas à libérer la raison, mais à priver l'homme d'images, à le livrer à l'informe inquiétant. De la même façon, le verrouillage de la significativité mythique dans le dogme empêchait la symbolisation de fonctionner.

En réalité, c'est au « travail sur le mythe » de fournir le critère adéquat de son bon usage. Blumenberg accepterait sans doute que l'on parle de régressions mythiques, à condition d'entendre par là non pas une régression vers le mythe, mais une régression à l'intérieur même de la symbolisation mythique, lorsque son détournement ou sa défaillance nous ramène vers le *terminus a quo* de l'absolutisme. Blumenberg emploie à plusieurs reprises l'expression assez inquiétante d'un « échec des Lumières » (*Scheitern der Aufklärung*) (cf. AM, 55 ; LN, 102sq. ; GW, 396sq.) ; mais elle ne désigne pas ce qui serait une véritable autodestruction des Temps modernes, mais plus modestement l'apparition du romantisme et de l'historicisme dans l'histoire, qui ont su s'imposer, de manière symptomatique, en profitant de besoins négligés par la raison des Lumières. La frustration des besoins mythiques favorise la « vulnérabilité (*Anfälligkeit*) pour la remythisation » (AM, 116). Dans *Arbeit am Mythos*, il arrive à Blumenberg de faire écho aux réflexions de Thomas Mann sur le « mythe allemand » : « Est-ce que cela facilite le sens de la vérité, lorsqu'on ne prétend qu'à une possession modeste de vérité ? Le concept est-il à la hauteur de l'élimination de la réserve d'images ou faut-il simplement attaquer le monopole de l'administration des images, réinvestir le besoin systémique (*Bedürfnisstelle*) inextirpable par autre chose, par le mythe humanisé ? » (AM, 256). Suivant le principe selon lequel « les vacances sont toujours remplies (*besetzt*) » (AM, 269), on optera plutôt pour le travail humanisant du mythe. Le mythe sert à « remplir » ou à « occuper » l'esprit (*besetzen*) : en raison sans doute de l'écho avec *Umbesetzung*, Blumenberg emploie souvent ce terme pour désigner la présence apotropaïque du mythe, dans sa fonction il est vrai peu exaltante de « bouche-trou » anthropologique. Gehlen lui-même y avait fréquemment recours pour expliquer la nécessité pour l'homme de structurer son économie pulsionnelle indéterminée grâce à des images empruntées au monde extérieur : c'était un emprunt déclaré au vocabulaire et à la pensée de Kant, qui expliquait dans la

Critique de la raison pure que l'entendement doit « garnir » le sens interne de représentations externes¹.

Ce besoin d'images mythiques fait écho à la condition humaine. Il ne serait pas exagéré, au terme de notre travail, de présenter l'ensemble de l'œuvre de Blumenberg comme une critique de la raison dans l'histoire, sous la double figure de la raison mythique et de la raison humanisée de la technoscience moderne. Mais la question se pose alors : d'où vient la déraison ? De la part animale de l'homme ? D'un aveuglement historique et social ? D'une immaturité de l'esprit humain ou de la raison elle-même ? Pour Blumenberg, la déraison qui menace l'homme n'est au fond rien d'autre que l'absolutisme de la réalité. Ainsi, « il n'y a pas de triomphes définitifs de la conscience sur ses abîmes : la culture (*Bildung*), la tradition, la rationalité, les Lumières, signifient moins ce qui a été accompli *une fois* de manière radicale et peut être accompli *une fois pour toutes*, que, bien plutôt, l'effort que l'on peut constamment redéployer afin de dépotentialiser, découvrir, dénouer, retransformer en jeu » (RM, 24).

¹ Cf. Arnold GEHLEN, *Der Mensch, op. cit.*, p. 341 et *passim*. Sur ce passage de l'Esthétique transcendantale, cf. notre étude : « La théorie kantienne de l'auto-affection », *Kant-Studien*, 95/1, 2004, p. 53-85. Cf. AM. 437 : après avoir cité Goethe parlant de ces régions « où la raison ne suffisait pas, et où on ne voulait pourtant pas laisser régner la déraison », Blumenberg poursuit : « Jamais n'a-t-on énoncé de manière plus précise les raisons pour lesquelles la raison revient à des besoins qu'elle éveille elle-même, sans pouvoir les satisfaire dans sa discipline régulière ; non pas afin de s'appropriier malgré tout, de manière subreptice, le trop-plein auquel on a renoncé, mais afin d'empêcher que la déraison prenne possession de ce qui n'a pas été occupé (*ibers Unbesetzte*) ».

CONCLUSION : LES ENFANTS DE PROMÉTHÉE

Une image empruntée au mythe antique : celle de Prométhée, placée d'ailleurs au centre d'*Arbeit am Mythos* par Blumenberg, paraît apte à traduire l'unité anthropologique de sa double réévaluation de l'auto-affirmation moderne et de la fabulation inaugurée dans notre tradition par les Grecs. Encore faut-il savoir par quel biais l'appréhender. Contre l'idée d'un soulèvement démiurgique dans la technique, Blumenberg faisait ainsi valoir, comme racine historique et source de légitimité de l'humanisme de la pensée moderne, la découverte de la précarité fondamentale de l'existence humaine. L'homme n'est pas un Titan ; il se laisse plutôt saisir sous l'aspect d'une créature de cette race disparue : son étrangeté au monde ne conduit pas à un espoir sotériologique, pas plus qu'on ne peut vouloir évacuer celle-ci complètement par une domination souveraine des difficultés du réel. Les prouesses de la science moderne et les récits significatifs d'une dépotentialisation des dieux visent simplement à rendre le monde habitable, sans faire miroiter la perspective d'une téléologie anthropocentrique de l'univers.

On n'aurait pas tort de se demander si cette pensée – encore qu'elle reste peu connue – ne correspond pas à l'air du temps. Et même si l'on se retient de lui imputer des arrière-pensées idéologiques, il n'est pas difficile d'identifier des échos spécifiquement contemporains de l'anthropologie blumenbergienne. Dans son apparent excès, la thèse d'une inadaptation radicale de l'homme au monde semblerait refléter on ne peut mieux la sinistrose d'une conscience contemporaine fragilisée : c'est ce que Christopher Lasch a analysé sous le vocable de *survivalism*¹. L'image extrême d'un alarmisme archaïque ne doit-elle pas une partie de son pouvoir de fascination au sentiment répandu d'un délitement des institutions sociales ? Gehlen pour sa part n'avait de cesse de stigmatiser le manque de réalisme des

¹ Christopher LASCH, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York/Londres, W. W. Norton, 1984.

sociétés modernes ; mais chez Blumenberg, c'est ce que Gehlen aurait appelé une « expérience de seconde main » qui se voit érigé au rang d'idéal anthropologique. « Si la réalité était à considérer et à manier de manière "réaliste", on l'aurait depuis toujours considérée et maniée ainsi » (1971b, 133). Dans sa philosophie de la culture, Blumenberg s'expose certainement au reproche de prôner une évacuation esthétisante de la réalité, surtout sociale et politique. Il s'y exprime, de manière on ne peut plus actuelle, l'exigence d'un rapport « médiatisé » au réel. Et la manière dont la tradition culturelle se présente chez Blumenberg rappelle inmanquablement les pratiques citationnelles de la création contemporaine : c'est le recyclage de formes décontextualisées, qui vise des effets de reconnaissance intertextuelle. On semble vouloir remédier à l'accélération de l'histoire et à l'obsolescence des formes éthiques traditionnelles en fournissant des points de repère purement formels. Est-ce vraiment là ce qu'on pourrait appeler la « nature humaine » ? Ou encore une image fidèle des débuts de l'époque moderne chez Bacon et Descartes ? Nous n'avons nullement la volonté ici de « démasquer » une construction idéologique ; mais il importait de thématiser au passage des affinités incontestables avec l'évolution actuelle de la culture. C'est d'ailleurs le gage d'une pertinence plus immédiate : songeons à ce que la théorie blumenbergienne du mythe pourrait apporter à une étude sur ces pratiques créatrices de signification que sont l'art contemporain, la publicité et le monde des médias¹.

Une autre mesure de la pertinence actuelle d'une philosophie se trouve dans sa postérité immédiate. Mais on se gardera de conclure à la stérilité d'une pensée sans héritiers

¹ Cf. récemment Yves MICHAUD (*L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Stock, 2003), qui constate l'émergence d'une « situation d'esthétique généralisée » (p. 165) dans laquelle l'effacement de l'œuvre d'art au profit d'« expériences » rappelle ces phénomènes universels de la société humaine que sont les rites, les performances et les parures : « Il y a fort à parier que dans cette voie-là on aboutisse à un relativisme serein et à une anthropologie esthétique plus soucieuse des conduites esthétiques que des œuvres [...] » (p. 21). Cf. de même, Jean-Marie SCHAEFFER, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992, qui souligne l'épuisement de la grande « théorie spéculative de l'Art », et fait valoir l'intérêt d'une perspective désacralisée faisant droit à la diversité de la dimension esthétique. Ce n'est pas sans rappeler le sort que l'anthropologie de Blumenberg réserve au mythe, en l'arrachant à son exaltation romantique.

proclamés. Des accidents de parcours, la pente d'un tempérament, ainsi que les nécessités internes des problématiques poursuivies ont contribué à renforcer la clôture d'une œuvre singulière, qui est peut-être déjà un anachronisme à cet égard. Mais entre s'enfermer orgueilleusement dans un hermétisme mystificateur et inviter à la collaboration scientifique dans le cadre d'un programme de recherches formalisé, il y a une marge importante. Signalons simplement le succès rencontré par certaines expressions blumenbergiennes, qui ont fait florès dans la langue savante allemande : si l'on peut parler couramment de la « légitimité des Temps modernes », du « travail sur le mythe » ou encore de la « lisibilité du monde », c'est peut-être symptomatique d'une influence souterraine et éclatée. Mais on pourrait déjà mentionner, à titre indicatif, quelques pistes de recherche suggérées par l'œuvre de Blumenberg : 1) Il faut en premier lieu attirer l'attention sur la valeur paradigmatique du mythe, conçu comme « institution » au service de l'humanisation du monde, pour l'élaboration d'une véritable philosophie de la culture. Il revient à Blumenberg d'avoir rendu visibles de tels phénomènes, qu'il conçoit sous la catégorie d'une « prémodalité de l'évidence » : c'est tout le tissu culturel invisible du monde humain et social qu'il permet ainsi d'étudier¹. 2) En dépit de ses thèses extrêmes sur l'altérité fondamentale du passé humain, on pourrait soutenir que Blumenberg, dans sa théorie anthropologique de la réception, nous fournit en même temps les moyens d'approfondir les rapports entre l'historicité de l'époque moderne – qui, en tant que *Neuzeit*, ne peut esquiver la question de son rapport au temps – et la tradition. 3) Le modèle historique que Blumenberg oppose à la théorie substantialiste de la sécularisation a déjà fait ses preuves comme point de vue fructueux pour interroger les attitudes constitutives de la modernité, leurs fondements rationnels autonomes en même temps que leur contingence historique. Pensons à tout l'intérêt que représenterait, dans cette optique précise, une étude sur les racines antiques et chrétiennes de l'*amour* moderne. Nous

¹ Cf. Ralf KONERSMANN, « Kultur als Metapher », in Ralf KONERSMANN (dir.), *Kulturphilosophie*, Leipzig, Reclam Verlag, 1996, pp. 327-354.

citons cet exemple à dessein, car il permettrait de répondre à une question soulevée par la radicalité de l'anthropologie de la compensation : y a-t-il une forme pleinement moderne de confiance, de sérénité, d'ouverture intersubjective au monde et à autrui ? La thématization des premières couches mythiques de l'expérience chez Blumenberg empêchait d'aborder ce problème : mais une fois assurés les « affranchissements » de base, peut-on s'abandonner à l'existence ?

Rappelons une dernière fois ce principe directeur de Blumenberg : « Dans la mesure où la philosophie est la déconstruction des évidences qui vont de soi (*Selbstverständlichkeiten*), une anthropologie “ philosophique ” doit prendre pour thème la question de savoir si l'existence physique n'est justement pas uniquement le résultat de ces réalisations qu'on attribue à l'homme comme “ essentielles ”. Le premier énoncé d'une anthropologie serait alors : il ne va pas de soi que l'homme puisse exister [...] » (1971b, 114). Curieuse réduction phénoménologique à vrai dire, qui n'a pas pour conséquence, loin s'en faut, d'ouvrir l'homme à l'expérience de l'être. Mais il faut bien voir que la thèse à première vue déconcertante d'un absolutisme de la réalité ne fait qu'articuler de manière très conséquente « ce par quoi nous sommes des Modernes, c'est-à-dire [...] l'expérience indépassablement tragique d'un monde dépourvu par lui-même de raison au singulier comme de raisons au pluriel »¹. Dans sa défense des Temps modernes, Blumenberg entreprend, presque paradoxalement, de radicaliser la fermeture tant décriée du sujet face au réel. Il espère ainsi obtenir des arguments permettant d'immuniser la nouvelle époque contre le reproche de s'engager dans une dialectique autodestructrice. L'humanité de l'homme peut-elle s'affirmer sans transcendance ? C'est le pari que fait Blumenberg. Si grande que soit son insistance sur l'absolutisme du réel et sur l'angoisse constitutive de l'existence humaine, il a d'abord en vue l'exigence de rendre le monde habitable pour l'homme : « Avoir un monde est

¹ Alain RENAULT, « Une éthique de l'autonomie », *Débat sur l'éthique. Idéalisme ou réalisme* (avec Charles LARMORE), Paris, Grasset, 2004, p. 43.

toujours le résultat d'un art [...] » (AM, 13). Tout au long de son parcours mythico-historique, il reste ainsi fidèle à la rationalité des Lumières : « La puissance de la raison humaine n'est pas de *rompre* les limites du monde de l'expérience pour nous ménager une issue vers le monde de la transcendance mais de nous apprendre à *parcourir* en toute sûreté ce monde empirique, à l'habiter commodément »¹.

¹ Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, trad. par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 47.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE HANS BLUMENBERG

Par souci de rendre perceptible la chronologie de l'œuvre, nous indiquons les écrits de Blumenberg suivant l'ordre de leur première parution. Ne sont cités ici que les textes consultés ; pour une bibliographie presque exhaustive, on se reportera au travail de Peter Behrenberg et David Adams, in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 426-451 (font évidemment défaut les publications posthumes parues par la suite).

1950 — *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Habilitationsschrift zur Erlangung der venia legendi, engereicht an der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

1951 — « Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem », *Studium Generale*, 4^e année, n° 8, 1951, p. 461-467.

1952 — « Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode », *Studium Generale*, 5^e année, n° 3, 1952, p. 133-142.

1953a — « Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich ? », *Studium Generale*, n° 3, 1953, p. 174-184.

1953b — « Technik und Wahrheit », *Actes du XI^e congrès international de philosophie*, vol. II : Épistémologie, Amsterdam/Louvain, Nauwelaerts, 1953, p. 113-120.

1954a — « Kant und die Frage nach dem "gnädigen Gott" », *Studium Generale*, n° 9, 1954, p. 554-570.

1954b — « Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns », *Philosophische Rundschau*, n° 3/4, 1954, p. 121-140.

1955 — « Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte », *Studium Generale*, n° 8, 1955, p. 637-648.

1957a — « Autonomie und Theonomie », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1957, p. 788-792.

1957b — « Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt », *Studium Generale*, n° 10, 1957, p. 61-80.

1957c — « "Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen », dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 55-103.

- 1958 — « Epochenschwelle und Rezeption », *Philosophische Rundschau*, n° 6, 1958, p. 94-120.
- 1959a — « Hylemorphismus », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1959, p. 499-500.
- 1959b — « Individuation und Individualität », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1959, p. 720-722.
- 1959c — « Kontingenz », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1959, p. 1793-1794.
- 1959d — « Rudolf Bultmann : Geschichte und Eschatologie », *Gnomon*, n° 31, 1959, p. 163-166.
- 1960a — « Naturalismus. I. Naturalismus und Supranaturalismus », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1960, p. 1332-1336.
- 1960b — « Optimismus und Pessimismus. II. Philosophisch », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1960, p. 1661-1664.
- 1960c — *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.
- 1961 — « Das dritte Höhlengleichnis », *Studi di Ricerche di Storia della Filosofia*, n° 39, 1961, p. 705-722.
- 1962a — « Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche », in Helmut KUHN et Franz WIEDMANN (dir.), *Das Problem der Ordnung (VI. Deutscher Kongreß für Philosophie, Munich, 1960)*, Meisenheim am Glan, Hain, 1962, p. 37-57.
- 1962e — « Die Vorbereitung der Neuzeit », *Philosophische Rundschau*, n° 2/3, 1962, p. 81-133.
- 1962b — « Substanz », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. VI, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1962, p. 456-458.
- 1962c — « Teleologie », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. VI, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1962, p. 674-677.
- 1962d — « Transzendenz und Immanenz », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. VI, Tübingen, Mohr Siebeck, 3^e édition, 1962, p. 989-997.
- 1963 — « Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie », dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 7-54.
- 1964a — « Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, n° 5, 1964, p. 339-368.

1964b — « “Säkularisation”. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität » in H. KUHN et F. WIEDMANN (dir.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, Anton Pustet, 1964 (Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie, 1962), p. 240-265 (voir aussi procès-verbal de la discussion, p. 333-338).

1964c — Participation aux discussions (Poetik und Hermeneutik, 1), procès-verbal in Hans Robert JAUB (dir.), *Nachahmung und Illusion*, Munich, Fink, 1964, p. 181sq, 184sq, 186, 192sq, 195, 199sq, 208sq, 219sq, 222sq, 226sq, 235sq, 243sq, 245.

1964d — « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans », *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 47-73.

1964e — « Socrates und das “ objet ambigu ”. Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes », *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 74-111.

1965a — « Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit », in Galileo GALILEI, *Sidereus Nuncius. Nachricht von neuen Sternen*, herausgegeben und eingeleitet von Hans Blumenberg [1965], Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002, p. 7-75.

1965b — *Die kopernikanische Wende*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1965.

1966a — « “Contemplator Caeli” », in Dietrich GERHARDT, Wiktor WEINTRAUB et Hans-Jürgen zum WINKEL (dir.), *Orbis Scriptus. Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, Munich, Fink, 1966, p. 113-124.

1966b — *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966.

1966c — « Nachruf auf Erich Rothacker », *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1966, p. 70-76.

1966d — Participation aux discussions (Poetik und Hermeneutik, 2), procès-verbal in Wolfgang ISER (dir.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, Munich, Fink, 1966, p. 400sq, 402, 407sq, 414-416, 422sq, 437-439, 447, 456sq, 459, 461-463, 481-484, 492sq.

1966e — « Sprachsituation und immanente Poetik », in Wolfgang ISER (dir.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, Munich, Fink, 1966, p. 145-155, repris dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 137-156 (édition citée).

1968a — Participation aux discussions (Poetik und Hermeneutik, 3), procès-verbal in Hans Robert JAUB (dir.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, Munich, Fink, 1968, p. 535sq, 540sq, 546sq, 553-555, 604-606, 614, 646sq, 648sq, 664sq, 669-674, 691-693, 699sq, 702.

1968b — « Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie », *Schweizer Monatshefte*, n° 2, 1968, p. 121-146.

1970 — « Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität », in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, 1996, p. 144-207.

1971a — « Beobachtungen an Metaphern », *Archiv für Begriffsgeschichte*, n° 15, 1971, p. 161-214 (les p. 195-199 ont été reprises dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 157-162, sous le titre « Paradigma, grammatisch »).

1971b — « Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik », dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 104-136.

1971c — « Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 11-66.

1972 — « The Life-World and the Concept of Reality », in Lester E. EMBREE (dir.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, p. 425-444 (traduction de Theodore Kiesel).

1973a — *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, III^e partie. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973. (Repris dans *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988).

1973b — « Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, n° 4, 1973, p. 3-10.

1974a — « Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974 », dans *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 163-172.

1974b — *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, I^{re} et II^e parties. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973. (Repris dans *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988).

1975 — *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort-sur-le-Main, 1996.

1976a — *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, IV^e partie. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1976. (Repris dans *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988).

1976b — « Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels », in Hannes BÖHRINGER et Karlfried GRÜNDER (dir.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1976, p. 121-134.

1979a — *Arbeit am Mythos*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996.

1979b — *Schiffbruch mit Zuschauer*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997.

- 1981a — *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.
- 1981b — *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1999.
- 1986a — « Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium », *Akzente*, n° 1, 1986, p. 53-73.
- 1986b — *Lebenszeit und Weltzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001.
- 1986c — « Religionsgespräche », *Akzente*, n° 1, 1986, p. 53-73.
- 1987a — *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987.
- 1987b — *Die Sorge geht über den Fluß*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987.
- 1988 — *Matthäuspassion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.
- 1989 — *Höhlenausgänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996.
- 1996 (POSTHUME) — *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart, Reclam, 1996.
- 1998 — *Lebensthemen*, Stuttgart, Reclam, 1998.
- 2002 — *Zu den Sachen und zurück*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002.

II. ÉTUDES SUR BLUMENBERG

- ADAMS, David, « Metaphors for Mankind. The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology », *Journal of the History of Ideas*, n° 52, 1991, p. 152-166.
- « Ökonomie der Rezeption. Die Vorwegnahme eines Nachlasses », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 369-386.
- AGARD, Olivier, « La légitimité des "avant-dernières choses". La discussion Blumenberg/Kracauer sur la Modernité », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 227-247.
- BAMBACH, R., « Hans Blumenberg », in Julian NIDA-RÜMELIN (dir.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis von Wright*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart, Alfred Kröner, 1999, p. 113-118.
- BEHRENBURG, Peter, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- « Three Explorations of the Relation Between Politics and Myth. Vico, Cassirer, and Blumenberg », *New Vico Studies*, n° 9, 1991, p. 17-28.

- BETZLER, Monika, « Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der "Umbesetzungen" : Ein Porträt », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 49, 1995, p. 456-471.
- BODEI, Remo, « Navigatio Vitae. Métaphore et concept dans l'œuvre de Hans Blumenberg », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 211-225.
- BOLZ, Norbert, « Hans Blumenberg : Höhlenausgänge », *Philosophische Rundschau*, n° 37, 1990, p. 153-157.
- BOUSMA, William J., « Work on Blumenberg », *Journal of the History of Ideas*, n° 48, 1987, p. 347-354.
- BRAGUE, Rémi, « La galaxie Blumenberg », *Le débat*, n° 83, 1995, p. 173-186.
- BRETH, Ulrich, « Hans Blumenberg. Arbeit am Mythos », *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, n° 35, 1985, p. 96-101.
- BRAUN, Hermann, « Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt. Kosmologisches Defizit im Denken der Neuzeit », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 387-408.
- BÜRGER, Christa, « Arbeit an der Geschichte », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 493-507.
- BUSCHE, Jürgen, « Warum Carossa ? Hans Blumenbergs Hommage an einem fast vergessenen Dichter », *Neue Rundschau*, 109^e année, 1998, p. 94-98.
- CARCHIA, Gianni, « Platonismus der Immanenz. Phänomenologie und Geschichte », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 327-338.
- DICKEY, Laurence, « Blumenberg and Secularization : "Self-Assertion" and the Problem of Self-Realizing Teleology in History », *New German Critique*, n° 41, 1987, p. 151-165.
- DIERKEN, Jörg, « Intransitive Selbsterhaltung. Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses », in Martin BERGER et Michael MURRMANN-KAHL (dir.), *Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende*, Gütersloh, Christian Kaiser, 1999, p.19-40.
- DIERSE, Ulrich, « Hans Blumenberg : Die Zweideutigkeit des Menschen », *Reports on Philosophy*, n° 15, 1995, p. 123-129.
- FABER, Richard, *Der Prometheus-Komplex : Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984.

- « Von der “Erledigung jeder Politischen Theologie” zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs » in Jacob TAUBES (dir.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn, Schöningh, 1983, p. 85-99.
- FELLMANN, Ferdinand, « Ein Denker und kein Dichter. Die Isolierung eines Philosophen : Hans Blumenberg gegen seine Verehrer verteidigt », *Frankfurter Rundschau* du 3 mars 1998, p. 7.
- FOESEL, Michaël, « Du symbolique au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricoeur », *Esprit*, n° 301, janvier 2004, p. 193-211.
- « La nouveauté en histoire. Hans Blumenberg et la sécularisation », *Esprit*, n° 265, juillet 2000, p. 43-50.
- « Les origines controversées de la philosophie de l’histoire : Hans Blumenberg et Karl Löwith », *Esprit*, n° 292, février 2003, p. 168-176.
- FRÜCHTL, Josef, « Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 226-243.
- GADAMER, Hans Georg, « Hans Blumenberg : Die Legitimität der Neuzeit », *Philosophische Rundschau*, n° 15, 1968, p. 201-209.
- GEYER, Carl-Friedrich, « Auf der Suche nach dem Grundmythos », *Stimmen der Zeit*, n° 105, 1980, p. 497-500.
- « Rationalitätskritik und “neue Mythologien” », *Philosophische Rundschau*, n° 33, 1986, p. 210-241.
- GOLDSTEIN, Jürgen, « Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 207-225.
- GREISCH, Jean, « Umbesetzung versus Umsetzung. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d’après Hans Blumenberg », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 279-297.
- GROH, Ruth, « Der Mythos vom entzweiten Gott. Carl Schmitt und Hans Blumenberg », *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, p. 156-184.
- HAEFLINGER, Jürg, *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs*, Berne, Peter Lang, 1996.
- HAVERKAMP, Anselm, « L’inconceptualité de l’être. Le lieu de la métaphore d’après Blumenberg. Esquisse d’un commentaire », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 269-278.
- « Paradigma Metapher, Metapher Paradigma – Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White) », in Reinhart HERZOG et

Reinhart KOSELLECK (dir.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (Poetik und Hermeneutik, 12), Munich, Fink, 1987, p. 547-560.

— « Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt », in Hans BLUMENBERG, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 435-454.

HRACHOVEC, Herbert, « Blumenberg : Truly Memorable Memories », *History of the Human Sciences*, vol. 7, n° 4, p. 61-72.

HÜBENER, Wolfgang, « Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne », in Jacob TAUBES (dir.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn, Schöningh, 1983, p. 57-76.

HÜBNER, Kurt, « Die nicht endende Geschichte des Mythischen », *Scheidewege*, n° 16, 1986/87, p. 16-29.

HUDSON, Wayne, « After Blumenberg : Historicism and Philosophical Anthropology », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, 1993, p. 109-116.

HUNDECK, Markus, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Bonn, Echter, 2000.

INGRAM, David, « Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography », *History and Theory*, n° 29, 1990, p. 1-15.

— « The Copernican Revolution Revisited : Paradigm, Metaphor and Incommensurability in the History of Science – Blumenberg's Response to Kuhn and Davidson », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, 1993, p. 11-35.

— « Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism : Blumenberg on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age », in Thomas R. FLYNN et Dalia JUDOVITZ (dir.), *Dialectic and Narrative*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 165-183 (notes p. 333-336).

KELLEY, Donald R., « Epimetheus Restored », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, p. 97-107.

KIRSCH-HÄNERT, Johannes, *Zeitgeist – Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1989.

KODALLE, Klaus-Michael, « Arbeit am Mythos als Strategie der Entängstigung », dans *Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Ferdinand Schöningh, 1988, p. 29-36.

KOERNER, Joseph Leo, « Ideas About the Thing, Not the Thing Itself : Hans Blumenberg's Style », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, 1993, p. 1-10.

KÖHNE, Werner, « Zeitzeugenschaft im Verborgenen. Der Philosoph als Seismograph der geistigen Situation der Zeit », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 409-425.

KONERSMANN, Ralf, « Geduld zur Sache. Ausblick auf eine Philosophie für Leser », *Neue Rundschau*, 109^e année, 1998, p. 30-46.

— « Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der historischen Semantik », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 121-141.

KOPPERSCHMIDT, Josef, « Höhlen-Rhetorik. Anmerkungen zu Hans Blumenberg und seinem philosophischen Interesse an Rhetorik », in Thomas MÜLLER (dir.), « *Nicht allein mit den Worten* ». *Festschrift für Joachim Dyck zum 60. Geburtstag*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 214-222.

KRAJEWSKI, Bruce, « The Musical Horizon of Religion : Blumenberg's *Matthäuspasion* », *History of the Human Sciences*, vol. 6, n° 4, p. 81-95.

KRAY, Ralph, « Mimesis exhaustiv. Die "Lesbarkeit der Bilder" in metaphorologischer Hinsicht », *Philosophische Rundschau*, n° 42, 1995, p. 242-253.

LESSING, Hans-Ulrich, « Bemerkungen zum Begriff der Bedeutsamkeit bei Hans Blumenberg », *Reports on Philosophy*, n° 14, 1991, p. 28-33.

LÖWITH, Karl, « Hans Blumenberg : *Die Legitimität der Neuzeit* », *Philosophische Rundschau*, n° 15, 1968, p. 195-201.

LUFT, Sandra Rudnick, « Hans Blumenberg's Use of *Verum/Factum* : A Vichian Perspective », *New Vico Studies*, n° 5, 1987, p. 149-156.

MACHO, THOMAS, « Hermeneutik der Tränen. Notizen zu Hans Blumenbergs "Matthäuspasion" », *Neue Rundschau*, 109^e année, 1998, p. 61-77.

MACINTYRE, Alasdair, « *The Legitimacy of the Modern Age* ». *American Journal of Sociology*, n° 90, 1985, p. 924-926.

MARQUARD, Odo, « Entlastung vom Absoluten », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 17-27.

MATALA DE MAZZA, Ethel, « Goethe-Dämonologie. Anmerkungen zu Hans Blumenberg », in Karl EIBL et Bernd SCHEFFER (dir.), *Goethes Kritiker*, Paderborn, Mentis, 2001, p. 153-171.

— « Trauerarbeit im Welttheater. Kulturtechniken der Selbstbehauptung bei Hans Blumenberg », *Szenographien. Theatralität als Kategorie der Literaturwissenschaft*, Gerhard NEUMANN, Caroline PROSS et Gerald WILDGRUBER (dir.), Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 2000, p. 283-306.

MERKER, Barbara, « Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens : Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, 1999, p. 68-98.

MEYER, Martin, « Figuren der Lebenswelt. Bücher von Hans Blumenberg », *Merkur*, n° 36, 1982, p. 1110-1121.

MONOD, Jean-Claude, « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », *Revue germanique internationale*, n° 10, 1998, p. 215-230.

— *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

MOXTER, Michael, « Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 184-203.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada, « Hans Blumenberg. Arbeit am Mythos », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 37, 1983, p. 448-453.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich, « Platonverlesungen. Eigenschatten – Lächerlichkeiten », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 341-368.

PALTI, ELÍAS JOSÉ, « In Memoriam : Hans Blumenberg (1920-1996), An Unended Quest », *Journal of the History of Ideas*, n° 58, 1997, pp. 503-524.

PANNENBERG, Wolfhart, « Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg » (1968), *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 2. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 114-128.

— « Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 473-525.

PIPPIN, Robert, « Blumenberg and the Modernity Problem », *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 265-285.

— « Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos » in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens : Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, 1999, p. 99-117.

— « Modern Mythic Meaning : Blumenberg Contra Nietzsche », *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 286-307.

RAUCHENBERGER, Barbara Elisabeth, « Mythos Bewältigung. Zu Hans Blumenbergs Arbeit am Mythos im Kontext seiner Werkgeschichte », in Gerhard LARCHER (dir.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne ?*, Graz/Wien/Köln, Styria, 1997, p. 404-418.

RECKI, Birgit, « Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 142-163.

RENN, Joachim, « Verbindlichkeit der Geschichten. Die Geschichte der Neuzeit als eine Genealogie narrativer Geltung », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 307-326.

RORTY, Richard, « Against Belatedness. The Legitimacy of the Modern Age, by Hans Blumenberg », *London Review of Books*, 16 June – 6 July 1983, p. 3-5.

ROUX, J.-P., « Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* », *Revue de l'histoire des religions*, n° 198, 1981, p. 447-449.

RUDOLPH, Enno, « Geschichte statt Wahrheit. Zur Metakritik der historischen Vernunft », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 288-306.

— « Metapher oder Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer », in Reinholdt BERNHARDT et Ulrike LINK-WIECZOREK (dir.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 320-328.

— « Mythos – Logos – Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg », in Oswald BAYER (dir.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart, Calwer, 1990, p. 58-79.

SCHLAFFER, Hannelore, « Ein Grund mehr zur Sorge. Hans Blumenbergs jüngste Veröffentlichungen », *Merkur*, n° 470, 1988, p. 328-332.

SCHULZ, Peter, « Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 244-265.

SIEP, Ludwig, « “Unbegriffliches” in der praktischen Philosophie? », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 44, 1990, p. 635-646.

SOMMER, Manfred, « “Sagen zu können, was ich sehe”. Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis », *Neue Rundschau*, 109^e année, 1998, p. 78-92.

SOOSTEN, Joachim von, « Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs “Arbeit am Mythos” », in Oswald BAYER (dir.), *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart, Calwer, 1990, p. 80-100.

SPARN, Walter, « Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie », *Theologische Rundschau*, n° 49, 1984, p. 170-207.

STOELLGER, Philipp, « Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens. Hans Blumenbergs Metaphorologie des Lebens und phänomenologische ars moriendi als ars vivendi », in R. ELM, K. KÖCHY, M. MEYER (dir.), *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*, Munich, Alber, 1999, p.244-288.

— *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

THOMÄ, Dieter, « Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben : Spannungsverhältnisse », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 266-287.

TIMM, Hermann, « “Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg”. Nostrozentrische Kosmologie – nautozentrische Metaphorik », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 55-67.

TRIERWEILER, Denis, « *Polla ta deina*, ou comment dire l’innommable. Une lecture d’*Arbeit am Mythos* », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 249-268.

— « Un autisme de la réception. À propos de la traduction de la *Légitimité des Temps modernes* de Hans Blumenberg en France », *Esprit*, n° 265, juillet 2000, p. 51-62.

TURNER, Charles, « Liberalism and the Limits of Science : Weber and Blumenberg », *History of the Human Sciences*, vol. 6, no. 4, 1993, p. 57-79.

VILLWOCK, Jörg, « Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zu Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* », *Germanisch-romanische Monatschrift*, n° 36, 1989, p. 83-91.

— « Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs », *Philosophische Rundschau*, n° 32, 1985, p. 68-91.

WALLACE, Robert M., « Blumenberg’s Third Way : Between Habermas and Gadamer », in Thomas R. FLYNN et Dalia JUDOVITZ (dir.), *Dialectic and Narrative*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 185-195 (notes p. 336-339).

— « Progress, Secularization and Modernity : The Löwith-Blumenberg Debate », *New German Critique*, n° 22, 1981, p. 63-79.

WETZ, Franz Josef, « Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 28-54.

— « Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs “Arbeit am Mythos” », *Neue Rundschau*, n° 109, 1998, p. 47-60.

— *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1993.

— et TIMM, Hermann, « Vorwort », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 9-13.

WINCH, Peter, « In and Out of the Cave », *Times Literary Supplement*, October 13-19, 1989, p. 1127-1128.

YACK, Bernard, « Myth and Modernity : Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory », *Political Theory*, n° 15, 1987, p. 244-261.

ZILL, Rüdiger, « Wie die Vernunft es macht. Die Arbeit der Metapher im Prozeß der Zivilisation », in Franz Josef WETZ et Hermann TIMM (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 164-183.

— « Zwischenruf. Splendid isolation », *Frankfurter Rundschau* du 17 mars 1998, p. 10.

III. AUTRES PUBLICATIONS

ABEL, Günter, « Nietzsche contra "Selbsterhaltung". Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr », *Nietzsche-Studien*, n° 10/11, 1981/82, p. 367-407 (comprend le procès-verbal d'une discussion).

ALSBERG, Paul, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresde, Sibyllen-Verlag, 1922.

ANGEHRN, Emil, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996.

— « Zwischen Menschen und Göttern. Subjektwerdung im Mythos », in Edgar PANKOW et Günter PETERS (dir.), *Prometheus. Mythos der Kultur*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1999, p. 63-74.

APEL, Karl-Otto, « Arnold Gehlens "Philosophie der Institutionen" und die Metainstitution der Sprache », *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 4^e édition, 1991, p. 197-221.

ARENDT, Hannah, « The Crisis in Culture : Its Social and Its Political Significance », *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1968, p. 197-226.

— *The Human Condition* [1958], Chicago, University of Chicago Press, 1998.

ARON, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1938], Paris, Vrin, 1969.

ASEMISSEN, Hermann Ulrich, « Helmut Plessner : Die exzentrische Position des Menschen », in Josef SPECK (dir.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, t. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 146-180.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

BAUMGART, Ralf, et EICHENER, Volker, *Norbert Elias zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1997.

BIENENSTOCK, Myriam, « Qu'est-ce que l'«esprit objectif» selon Hegel ? », *Revue germanique internationale*, n° 15, 2001, p. 103-126.

BLOOM, Harold, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry* (1973), Second Edition, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997.

BÖHLER, Dietrich, « Arnold Gehlen : Die Handlung », in Josef SPECK (dir.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, t. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 230-280.

BOHRER, Karl Heinz, « Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 52-82.

— « Vorwort », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 7-11.

BRAGUE, Rémi, *Europe, la voie romaine*, édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1999.

— *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, nouvelle édition révisée, Paris, Fayard, 1999.

BRISSON, Luc, *Introduction à la philosophie du mythe, I. Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996.

BROCHARD, Victor, « Les mythes dans la philosophie de Platon » (1901), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recueillies par V. Delbos, Paris, Vrin, 4^e édition, 1974, p. 46-59.

BRÖCKER, Walter, « Der europäische Nihilismus und die kantische Philosophie », *Studium Generale*, n° 7, 1954, p. 545-554.

— *Theologie der Ilias*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975.

BULTMANN, Rudolf, « Antwort an H. Thielicke », in Hans-Werner BARTSCH (dir.), *Kerygma und Mythos, I. Ein theologisches Gespräch*, fünfte, erweiterte Auflage, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1967, p. 221-226.

— « Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung » (1941), in Hans-Werner BARTSCH (dir.), *Kerygma und Mythos, I. Ein theologisches Gespräch*, fünfte, erweiterte Auflage, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1967, p. 15-48.

— « Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend », in Hans-Werner BARTSCH (dir.), *Kerygma und Mythos, I. Ein theologisches Gespräch*, fünfte, erweiterte Auflage, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1967, p. 122-138.

CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man* (1944), New Haven et Londres, Yale University Press, 1970.

— *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 3 : *Die nachkantischen Systeme*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923.

— *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [1916], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

— *The Myth of the State*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1946.

— *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, t. 1 : *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hambourg, Meiner, 1995.

— « Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie », *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, éd. Rainer A. Bast, Hambourg, Felix Meiner, 1993.

— *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

— *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

— *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [1942], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.

CHARBONNIER, Georges, *Entretiens avec Lévi-Strauss* [1961], Paris, 10/18, 1973.

CHENET, François-Xavier, « L'instrumentalisation de la raison », in Jean-Marie PAUL (dir.), *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno et la Dialectik der Aufklärung*, Nancy, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy, 1996, p. 37-50.

COMMELIN, P., *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Garnier, 1960.

CURTIUS, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* [1948], 11^e édition, Tübingen/Bâle, Francke, 1993.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

DERRIDA, Jacques, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 247-324.

DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

— « Une mythologie sans illusion », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 27-60.

- DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1997.
- DIRSCHAUER, Stéphane, « La théorie kantienne de l'auto-affection », *Kant-Studien*, n° 95, 2004, p. 53-85.
- DROZ, Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992.
- DUMONT, Fernand, *Le lieu de l'homme* (1968), Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 1994.
- DUMONT, Louis, *Idéologie allemande. France-Allemagne et retour (Homo aequalis 2)*, Paris, Gallimard, 1991.
- DUMOUCHEL, Daniel, « Descartes : discours et méthode », *Philosophiques*, XXIII, n° 2, 1996, p. 373-387.
- *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris, Vrin, 1999.
- EBELING, Hans, « Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität », in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, 1996, p. 7-40.
- ELIADE, Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.
- *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.
- FELLMANN, Ferdinand, « Mythos und Moral bei Giordano Bruno », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik, IV)*, Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 241-256.
- FERRY, Jean-Marc, « L'anthropologie philosophique : un héritage des métaphysiques humanistes pour les sciences humaines », *Revue de synthèse*, IV^e S., n° 4, oct.-déc. 1986, p. 361-384.
- *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996.
- « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », in Alain RENAUT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. V : *Les philosophies politiques contemporaines (depuis 1945)*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 231-288.
- *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, t. 1 : *Le sujet et le verbe*, Paris, Cerf, 1991.
- FICHTE, J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, tr. fr. par A. Renaut, Paris, PUF, 1984.
- FONTENELLE, Bernard le Bouyer de, *De l'origine des fables* [1724], éd. Jean-Raoul Carré, Paris, Alcan, 1932.

FRANK, Manfred, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, II. Teil, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988.

— *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

FREUD, Sigmund, « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, trad. par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 145-171.

— *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970.

— *Totem et tabou*, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1981.

— *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Taschenbuch, 1994.

FUHRMANN, Manfred, « Die lateinische Literatur der Spätantike. Ein literarhistorischer Beitrag zum Kontinuitätsproblem », *Antike und Abendland*, n° 13, 1967, p. 56-79.

— « Vorbemerkung des Herausgebers », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 9-10.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

GEHLEN, Arnold, *Der Mensch : seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Auflage, Wiesbaden, Quelle und Meyer, 1997.

— *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Gesamtausgabe, t. VI, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2004.

— *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Francfort-sur-le-Main/Bonn, Athenäum, 1964.

GEYER, Carl-Friedrich, *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), Paris, Grasset, 1991.

GOETHE, Johann Wolfgang, *Dichtung und Wahrheit*, Francfort-sur-le-Main/Leipzig, Insel Verlag, 1975.

GOFFMANN, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963), Penguin, 1976.

GREEN, André, « Le mythe : un objet transitionnel collectif. Abord critique et perspectives psychanalytiques », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 99-131.

GROH, Ruth, et GROH, Dieter, « Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese », *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 150-170.

HABERMAS, Jürgen, « Anthropologie », *Das Fischer Lexikon : Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1958, p. 18-35.

— « Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg », *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, p. 9-40.

— « Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen », *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, p. 153-186.

— « Die Moderne – ein unvollendetes Projekt » (1980), *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, p. 444-464.

— « Nachgeahmte Substantialität » (1970), *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 2^e édition, p. 107-126.

— « Philosophie und Wissenschaft als Literatur ? », *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1988, p. 242-263.

— « Stoischer Rückzug vom historischem Bewußtsein » (1963), *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 2^e édition, p. 195-216.

— « Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen », *Zeit der Übergänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 63-82.

— *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1 : *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (1981), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997.

— « Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 405-431.

— « Der Zerfall der Institutionen » (1956), *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, 2^e édition, p. 101-106.

HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par Wolfgang Brockmeier, Paris, Gallimard, 1962.

— *Essais et conférences*, tr. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.

— *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1991.

— « Lettre sur l'humanisme », trad. par Roger Munier, *Questions, III*, Paris, Gallimard, 1966.

— *Nietzsche*, t. II, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. par J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.
- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993.
- HÉNAFF, Marcel, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991.
- HENKEL, Michael, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hambourg, Junius, 1998.
- HENRICH, Dieter, « Die Grundstruktur der modernen Philosophie » (1976), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 96-121.
- « Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit » (1973), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 303-313.
- « Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über "Die Grundstruktur der modernen Philosophie" » (1976), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 122-142.
- HENRY, Michel, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- HERDER, Johann Gottfried, « Vom neuern Gebrauch der Mythologie » (Fragment II de *Über die neuere deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Dritte Sammlung*, 1767). *Sämtliche Werke*, t. I, Bernard SUPHAN (éd.), Hildesheim, Georg Olms, 1967 (reproduction photomécanique de l'édition de Berlin de 1877), p. 426-449.
- HESSE, Heidrun, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1984.
- HONNETH, Axel, « Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 11-69.
- et JOAS, Hans, *Social Action and Human Nature*, translated by Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- HORKHEIMER, Max, *Éclipse de la raison*, tr. fr. Jacques Debouzy et Jacques Laizé, Paris, Payot, 1974.
- « Vernunft und Selbsterhaltung » (1942), in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 41-75.
- et ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], Francfort-sur-le-Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- HÜBNER, Kurt, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck, 1985.

ISER, Wolfgang, « Der Archetyp als Leerform. Erzählschablonen und Kommunikation in Joyces "Ulysses" », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 369-408.

JAMME, Christoph, *Geschichten und Geschichte. Mythos in mythenloser Gesellschaft*, Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Erlangen/Iéna, Verlag Palm & Enke, 1997.

— « *Gott an hat ein Gewand* ». *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart* (1991), mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.

— *Introduction à la philosophie du mythe, t. 2 : Époque moderne et contemporaine*, trad. par Alain Pernet, Paris, Vrin, 1995.

JAUB, Hans Robert, « Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 187-209.

— « Befragung des Mythos und Behauptung der Identität in der Geschichte des "Amphitryon" » (1979), dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 534-586 (repris sous le titre blumenbergien de « Von Plautus bis Kleist. Amphitryon im dialogischen Prozeß der Arbeit am Mythos » dans W. Hinderer (dir.) : *Kleists Dramen – Neue Interpretation*, Stuttgart, 1981, p. 114-143.)

— « Eine doppelte Konjunktur : Goethe und Napoleon – Valéry und Blumenberg », *Akzente*, 37^e année, 1990, p. 216-219.

— « Goethes und Valérys "Faust" (oder : Über die Schwierigkeit, einen Mythos zu Ende zu bringen) » (1976), dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 505-533.

— « Hiobs Fragen und ihre ferne Antwort (Goethe, Nietzsche, Heidegger) » [1981], dans *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 450-466.

JONAS, Hans, *Gnosis und spätantike Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*, 3., verbesserte und vermehrte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

KAMBOUCHNER, Denis, « La culture », in Denis KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, 1995, vol. 3, p. 445-568.

KANT, Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation d'Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995.

KERSTING, Wolfgang, « Hypolepsis und Kompensation – Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart », *Philosophische Rundschau*, n° 36, 1989, p. 161-186.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* [1972], traduit du polonais par Peter Lachmann, Munich, R. Piper & Co., 1974.

KONERSMANN, Ralf, « Kultur als Metapher », in Ralf KONERSMANN (dir.), *Kulturphilosophie*, Leipzig, Reclam Verlag, 1996, pp. 327-354.

KRISTEVA, Julia, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987.

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 3e édition, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1996.

LACAN, Jacques, *Le séminaire. Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Seuil, 1978.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, et NANCY, Jean-Luc, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.

LANDMANN, Michael, « Polytheismus », *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, Munich/Bâle, Ernst Reinhardt Verlag, 1963, p. 104-150.

LASCH, Christopher, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York/Londres, W. W. Norton, 1984.

LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel, « La signification et le sens » (1964), *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 15-70.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

— *Le cru et le cuit (Mythologiques, 1)*, Paris, Plon, 1964.

— *L'homme nu (Mythologiques, 4)*, Paris, Plon, 1971.

— *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

— *Race et histoire (1952)*, Paris, Gonthier, 1961.

— « Réponses à quelques questions », *Esprit*, n° 322, 1963, p. 628-653.

— *Le totémisme aujourd'hui (1962)*, 6^e édition corrigée, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

— « Une petite énigme mythico-littéraire », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 133-141.

LÖWITH, Karl, « Das Verhängnis des Fortschritts », in H. KUHN et F. WIEDMANN (dir.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, Anton Pustet, 1964 (Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie, 1962), p. 15-29.

— « Vicos Grundsatz : verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1968, 1. Abhandlung.

— « Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1960, 4. Abhandlung.

— « Weltgeschichte und Heilsgeschehen » (1950), *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 240-279.

— *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (*Sämtliche Schriften*, Bd. 2), Stuttgart, Metzler, 1983.

— *Wissen, Glaube und Skepsis* (1956) (*Sämtliche Schriften*, Bd. 3), Stuttgart, Metzler, 1985.

LÜBBE, Hermann, « "Orientierung". Zur Karriere eines Themas », in Hermann LÜBBE (dir.), *Der Mensch als Orientierungswaise ? Ein interdisziplinäre Erkundungsgang*, Fribourg/Munich, K. Alber, 1982, p. 7-29.

LUHMANN, Niklas, « Status quo als Argument » (1968), *Universität als Milieu*, Bielefeld, Haux, 1992, p. 16-39.

MARQUARD, Odo, *Abschied vom Prinzipiellen* (1981), Stuttgart, Reclam, 2000.

— *Apologie des Zufälligen* (1986), Stuttgart, Reclam, 2001.

— « Aufgeklärte Polytheismus – auch eine politische Theologie ? », in Jacob TAUBES (dir.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn, Schöningh, 1983, p. 77-84.

— « Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs », in G. FREY et J. ZELGER (dir.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Bd. 1, Innsbruck, Solaris, 1983, p. 55-66.

— *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

— *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart, Reclam, 1994.

— « Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis », in Nobert W. BOLZ et Wolfgang HÜBENER (dir.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1983, p. 160-167.

— « Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, IV), Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 257-263.

MESURE, Sylvie, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990.

MICHAUD, Yves, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Stock, 2003.

PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris, Études augustiniennes, 1976.

PLESSNER, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975.

PÖGGELER, Otto, « Dialektik und Topik », in R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (dir.), *Hermeneutik und Dialektik*, t. II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 273-310.

— « Dichtungstheorie und Toposforschung », in Max L. BAEUMER (dir.), *Toposforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 22-135.

PÖHLMANN, Egert, « Der Mensch – das Mängelwesen ? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen », *Archiv für Kulturgeschichte*, n° 52, 1970, p. 297-312.

POUILLON, Jean, « La fonction mythique », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980. p. 83-98.

POULAIN, Jacques, *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Cerf, 2001.

QUILLIEN, Jean, « Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt », in André LAKS et Ada NESCHKE (dir.), *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1990, p. 69-117.

REHBERG, Karl-Siegbert, « Zurück zur Kultur ? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften », in Helmut BRACKERT (dir.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990, p. 276-316.

RENAN, Ernest, « Les religions de l'Antiquité » (1853), *Études d'histoire religieuse*, éd. établie par Henriette Psichari, Paris, Gallimard, p. 35-78.

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

— « *Essais et conférences*, 1954 », in François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Evelyne PISIER (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, p. 319-325.

— *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997.

— *Sartre. Le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

— *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

— et FERRY, Luc, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

— et LARMORE, Charles, *Débat sur l'éthique. Idéalisme ou réalisme*, Paris, Grasset, 2004.

— et MESURE, Sylvie, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

— *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

— *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

— « Rhétorique, poétique, herméneutique » (1990), dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 479-494.

— « Structure et herméneutique », *Esprit*, n° 322, 1963, p. 596-627.

— *La symbolique du mal (Philosophie de la volonté, vol. 2 : Finitude et culpabilité, t. II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

— « “Le symbole donne à penser” », *Esprit*, n° 275, 1959, p. 60-76.

RITTER, Joachim, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974.

RODI, Frithjof, « Bedeutsame Sachverhalte und prägnante Aussagen », *Reports on Philosophy*, n° 14, 1991, p. 18-25.

RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

— *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.

SALANSKIS, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

SARTRE, Jean-Paul, « M. Jean Giraudoux et la philosophie d'Aristote » (1940), *Situations, I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947, p. 76-91.

SCHLEGEL, Friedrich, « Gespräch über die Poesie », *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, zweiter Band, erste Abteilung : Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801), Hans Eichner (éd.), Munich/Paderborn/Vienne, Ferdinand Schöningh ; Zürich, Thomas-Verlag, 1967, p. 284-362.

SCHMITT, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922/1934), 7. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

— *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (1970), 4. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (1983), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.

— « Kritik der Kompensation », *Kursbuch*, n° 91, 1988, p. 35-45.

- « Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie », in Ralf KONERSMANN (dir.), *Kulturphilosophie*, Leipzig, Reclam Verlag, 1996, p. 307-326.
- SCHOLTZ, Gunter, « Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffes der hermeneutischen Philosophie », *Reports on Philosophy*, n° 14, 1991, 9-16.
- SCHOTT, S., « Ritual und Mythe im altägyptischen Kult », *Studium Generale*, 8. Jahrgang, Heft 5, p. 285-293.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, *La fabulation platonicienne*, seconde édition revue et mise à jour, Paris, Vrin, 1968.
- SEZNEC, Jean, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Londres, The Warburg Institute, 1940.
- SMITH, Pierre, « Positions du mythe », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 61-81.
- SOMMER, Manfred, « Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip ? » [1976], in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, p. 314-343.
- SPAEMANN, Robert, « Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie » [1963], in Hans EBELING (dir.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, 1996, p. 76-96.
- STAROBINSKI, Jean, « Fable et mythologie aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 233-262.
- STIERLE, Karlheinz, « Mythos als "Bricolage" und zwei Endstufen des Prometheus-Mythos », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik, IV)*, Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 455-472.
- TAUBES, Jacob, « Der dogmatische Mythos der Gnosis », in Manfred FUHRMANN (dir.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik, IV)*, Munich, Wilhelm Fink, 1971, p. 145-156.
- « Zur Konjunktur des Polytheismus », in Karl Heinz BOHRER (dir.), *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, p. 457-470.
- TAYLOR, Charles, *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press, 1991.
- THIES, Christian, *Gehlen zur Einführung*, Hambourg, Junius, 2000.
- TODOROV, Tzvetan, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977.
- TROUSSON, Raymond, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne [1964]*, 3^e édition corrigée, Genève, Droz, 2001.

TUGENDHAT, Ernst, « Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard », dans *Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 453-463.

VALÉRY, Paul, « "Mon Faust" (Ébauches) », *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 1960, p. 276-403.

VERNANT, Jean-Pierre, « Le mythe au réfléchi », *Le temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 21-25.

— *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique*, nouvelle édition, Paris, La découverte, 1996.

— « Raisons du mythe », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La découverte, 1974, p. 195-250.

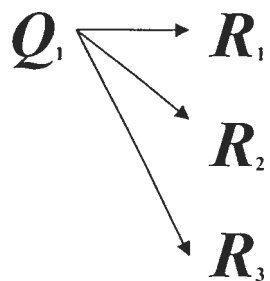
VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.

WALZEL, Oskar, *Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe*, zweite Auflage in neuer Bearbeitung, Munich, Max Huebner, 1932.

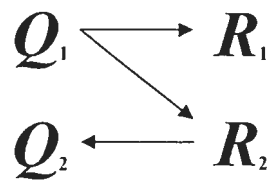
WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. par Jacques Chavy, révisée par Louis Dumont et Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1967.

ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie, *Le monde de la vie*, 1. *Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995 ; 2. *Schütz et Mead*, Paris, Cerf, 1996 ; *Le monde de la vie*, 3. *Après le tournant sémiotique*, Paris, Cerf, 1996.

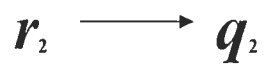
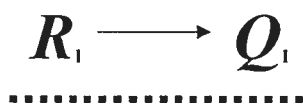
Tableau 1. Dynamique des questions et des réponses
--



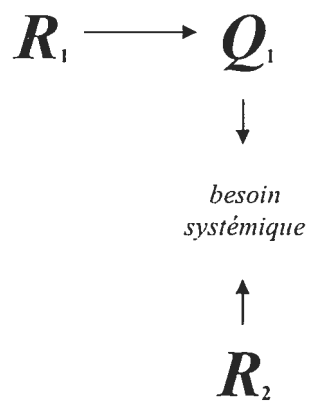
Philosophia perennis



Réinvestissement
légitime



Sécularisation de l'attente
eschatologique



Économie des attentes
de sens