

THIERRY GONTIER: HANS BLUMENBERG ȘI LEGITIMITATEA EPOCII MODERNE

Autor: Diana-Elena Moldoveanu | 4 ianuarie 2022



Un articol de Thierry Gontier pentru The VoegelinView

Articol original: Hans Blumenberg: The Legitimacy of the Modern Age

Întrebarea privitoare la „legitimitatea epocii moderne” este un act caracteristic post-modernității, adică unei modernități care este suspicioasă în ceea ce privește propriile sale fundamente. Una dintre formele recurente ale acestei întrebări constă în a chestiona dacă valorile proclamate de modernitate, valorile pe care le considerăm ca aparținând Iluminismului (secularism, autonomia rațiunii, progresul, liberalismul politic etc.) sunt sau nu autentice.

Este modernitatea, conform spuselor lui Nietzsche, o civilizație măreață sau una decăzută? Este un substitut al teologiei creștine sau reprezintă momentul în care sunt create valori? În spatele acestor întrebări aparent cu caracter istoric se află o altă întrebare, și anume una privitoare la destinderea sentimentului de angoasă al acelei modernități prin recuperarea actului intelectual prin care modernitatea însăși a fost inaugurată. Reprezintă acest lucru o restabilire a legăturii pierdute cu o teologie premodernă sau o evoluție în direcția îndeplinirii unui proiect de autonomie proclamat de modernitate?

Acestea sunt probleme abordate cât se poate de bine Eric Voegelin și în mod cert nu vrem să rezumăm poziția sa ca fiind una „antimodernă.” Astăzi aș dori să abordez aceste întrebări din perspectiva lui Hans Blumenberg (1920-1996), prezentată în cartea sa Legitimitatea epocii moderne. În finalul acestui articol voi expune legăturile care se pot stabili între cei doi gânditori.

Lucrările lui Hans Blumenberg se înscriu în general în categoria unei hermeneutici a metaforei. Autorul își propune să înlocuiască istoria tradițională a conceptelor și doctrinelor cu studiul mecanismelor tainice ale metaforelor, simbolurilor și miturilor. Mai precis, scopul este localizarea mecanismelor și schimbărilor de perspectivă care

apar în înțelegerea imaginilor recurente ale istoriei și gândirii – aceasta este ceea ce Blumenberg numește o „fenomenologie a recepției miturilor.”

Folosind această metodă centrală a hermeneuticii metaforei, Blumenberg încearcă să identifice momente de ruptură în istoria gândirii. Este interesat în mod particular de „pragul epocal” (Epochenschwelle), pe care îl reprezintă modernitatea filosofică și a cărui origine se găsește în Renaștere și în Epoca clasică.

Omul demiurgic modern

Într-adevăr, pentru Blumenberg (un discipol al lui Cassirer în acest sens), modernitatea este caracterizată de prezența unui act intelectual specific care nu poate fi redus la antecedentele sale antice sau medievale. Acest act straniu al modernității constă în autoafirmarea Omului și a puterii sale tehnoraționale, înțeleasă ca putere demiurgică ce nu este limitată de universul pre-determinat al posibilităților, ci capabilă să se dezvăluie independent unei game variate de posibilități.

O astfel de hermeneutică a textelor renescentiste, clasice și iluministe se află în opoziție cu o hermeneutică „înapoiată” și anti-modernă a Renașterii și a Epocii clasice timpurii, pentru care „toate conceptele semnificative ale modernității” (pentru a relua și extinde expresia formulată de Carl Schmitt la începutul capitolului al treilea din Teologia politică 1922) au fost formate în creuzetul teologiei scolastice medievale târzii.

Această hermeneutică a dat naștere lecturii textelor medievale și renescentiste care fac de obicei parte dintr-o strategie dualistă de apropiere și denigrare, capabilă să diferențieze pentru moderni între o școală „pozitivă” de gândire, cu originile sale în tradițiile pre-moderne (de cele mai multe ori teologice) și o școală „negativă”, definită uzual după schemele stabilite de Heidegger pe care acesta le introduce urmărind conceptualizarea destinului metafizicului. Mai exact, această școală „negativă” ar rezulta din traducerea acestor noțiuni pre-moderne în afara contextului lor semantic original.

Faptul că Blumenberg apără modernitatea nu înseamnă că încearcă să justifice nici dominația totalitară a rațiunii de ordin tehnic asupra ființei, nici religia progresului și escatologia mundană care o acompaniază, nici filosofia subiectivității și limitarea solipsistă a umanității ce rezultă din ea – pentru a sublinia câteva critici care au fost adresate modernității începând cu 1950. Apărarea modernității de către Blumenberg începe prin chestionarea acestor scheme de interpretare recurente din literatura anti-modernă.

Teorema secularizării

Secțiunea de început a Legitimității epocii moderne conține o critică a uneia dintre

primele categorii ale deprecierii modernității, mai precis noțiunea de secularizare sau ceea ce Blumenberg numește „teorema secularizării,” care poate fi exprimată în formula (mai sus citată) a lui Carl Schmitt: „toate conceptele semnificative ale modernității sunt concepte teologice secularizate.”

Există o diferență considerabilă între simpla noțiune de secularizare și expresia generală citată care încearcă să explice modernitatea în integralitatea sa. Critica adusă de Blumenberg nu se adresează tezei descriptive conform căreia un proces de secularizare a avut loc în epoca modernă.

Nu se adresează sau cel puțin nu în mod direct, nici măcar conotației polemice și anti-moderne pe care această teză o poate adopta – „formula standard” care pentru mult timp a constat (și constă încă) în lamentarea cu privire la dezvoltarea seculară a lumii. Blumenberg nu critică niciuna dintre aceste utilizări, tehnici sau argumente.

Discreditarea ideii de modernitate ca proces de secularizare

Ceea ce îl interesează pe Blumenberg este o înțelegere mai recentă a conceptului de „secularizare”, care se prezintă drept o categorie destinată să descrie modernitatea în totalitatea sa. Nu mai este vorba despre o noțiune care își propune să cuantifice o serie de fenomene în istorie, ci, mai degrabă, despre o categorie generală care explică istoria. Conotația depreciativă a acestei categorii este în acel moment extinsă la o condamnare globală a modernității: categoria secularizării devine astfel o „categorie a in justiției istorice”, înțeleasă în trei moduri majore.

Ideea de secularizare conține în primul rând ideea de pierdere, privare sau declin. A spune că fenomenul B este secularizarea fenomenului A (și doar la acest nivel semantic noțiunea de secularizare dobândește un uz tranzitiv) este echivalent cu a spune că B este A minus ceva – sau că B este A privat de dimensiunea transcendenței. O religie seculară (pentru unii religia modernă a statului, istoriei, artei etc.) este o religie care și-a pierdut statutul sacru.

Astfel, modernitatea expropriază noțiunile teologice, transferându-le din contextul lor semantic autentic într-un alt context în care sunt trivializate și li se pierde sensul. Astfel, pentru Karl Löwith, filosofia Iluminismului, cu noțiunea sa de progress istoric, „departe de a îmbogăți șablonul teologic, l-a restrâns prin secularizarea providenței divine, aceasta devenind echivalentă cu previziunea pur umană și cu progresul.”

Cu toate acestea, pierderea are loc pe fundalul continuității. Modernitatea nu constituie o epocă, deoarece nu generează valori noi. „Conceptele importante ale modernității” sunt concepte împrumutate. Modernitatea nu inovează, ci face același lucru (însă nu la fel de bine) precum Evul Mediu teologic al cărui moștenitor este.

Chiar dacă este dificil de exprimat în termeni normativi, acest împrumut creează o

datorie în schimb: ce datorează mai exact cultura noastră creștinismului, într-un sens deontologic? Ar trebui să recunoască această descendență în preambulul său original? Aici descoperim imprecizia generală cu privire la noțiunile de „datorie istorică”, „datoria rememorării” etc.

Modernitatea își exprimă noutatea, pretinzând că reprezintă un nou început, o autogeneză și o creare autentică de valori. Aceasta este cea de-a treia lovitură împotriva modernității dată de categoria secularizării: modernitatea ascunde o minciună. Nu este ceea ce pretinde să fie, mai precis o evadare din religie și o eliberare a umanității – de fapt, nu este mai mult decât o continuare a religiei prin noi metode. Pe scurt, secularismul este o iluzie, iar modernitatea este un mit.

Declin, împrumut și minciună – acestea sunt cele trei axe majore implicite sau explicite ale desfășurării potențialității anti-moderne a „teoremei secularizării.” Blumenberg nu contraatacă pe baza pe acestor teme.

Secularizarea ca discurs ce oferă legitimitate

Sunt foarte rare momentele în care teoreticienii secularizării, fie că sunt teologi sau filosofi (iar în gândirea germană din 1950-1960 este greu să găsești demarcația dintre cele două categorii), aduc condamnări atât de directe. Noțiunea de secularizare funcționează similar noțiunii heideggeriene de onto-teologie, care deopotrivă legitimează și delegitimează. Aceasta delegitimează sub pretextul legitimării și legitimează doar pentru a delegitima apoi mult mai eficace.

Secularizarea poate adopta aparența unui discurs ce oferă legitimitate. Am putea considera creștinismul deja ca o formă de secularizare – și, în schimb, modernitatea nu ar putea solicita invenția secularizării ca argument în favoarea sa. Acest lucru dă naștere unor forme sinuoase a discursului pe tema secularizării, ca cel al lui Rudolf Bultmann, din rândul teologilor sau Odo Marquard din rândul filosofilor.

Cel din urmă, căruia Blumenberg îi dedică cel de-al cincilea capitol din prima parte a Legitimității epocii moderne și al cărui punct de vedere ar putea părea apropiat de cel al lui Blumenberg, afirmă că secularizarea a avut un efect benefic asupra teologiei, deoarece a realizat teodiceea: prin acordarea umanității statutul de actor real în istorie, în realitate l-a absolvit pe Dumnezeu de producerea răului. Astfel, filosofia istoriei este teologie secularizată sau teologie indirectă: „vorbește despre Om pentru a nu strica imaginea lui Dumnezeu,” iar ateismul pe care îl proclamă sau pe care pretinde că îl proclamă, este un ateism ad maiorem gloriam Dei.

Astfel, hermeneutica secularizării are un caracter denigrator din punct de vedere structural (fără a ține cont de conținut) din momentul în care respinge ideea pe care modernitatea o susține cu privire la noutatea actului său, pentru a reveni la o moștenire

de care nu se poate debarasa (dimpotrivă, a demonstra legitimitatea modernității, pentru Blumenberg, cu siguranță nu ar însemna legitimarea ei prin moștenire sau ca moștenire).

Atacul lui Blumenberg la adresa „secularizării”

Blumenberg atacă direct structura hermeneutică a categoriei secularizării, punând la îndoială afirmația că aceasta explică modernitatea – chiar dacă acea explicație pretinde să fie neutră (Weber, Carl Schmitt în cel de-al treilea capitol al Teologiei politice) sau să legitimizeze (din nou Schmitt în anumite contexte, teologii ale crizei, Marquard etc). Blumenberg utilizează o serie de argumente în prima parte a Legitimității epocii moderne, o bună parte dintre ele fiind argumente ad hominem.

Cele mai impresionante argumente sunt de natură metodologică: categoria secularizării este imprecisă, arbitrară, nu explică nimic, nu poate să definească limitele domeniului său de aplicare etc. Ne face să privim secularizarea conceptelor teologice în orice și în toate (iar uneori chiar și în opusul acestora).

Există și o altă critică mai profundă privitoare la structura hermeneutică a acestei categorii. Dacă o astfel de hermeneutică a istoriei servește unui discurs reacționar, acest lucru se întâmplă deoarece ea însăși participă într-o activitate interpretativă reacționară, aceea a cercetării în „moștenire” sau „dimensiunea sensului ascuns” (după cum o numește Gadamer, expresie care constituie titlul celui de-al doilea capitol al primei părți).

O astfel de hermeneutică este totodată o hermeneutică a suspiciunii. Ne-am obișnuit cu aceasta, în special de la Criza lui Husserl, și chiar mai mult din pricina marilor texte ale lui Heidegger și a ceea ce a decurs din ele. Conform acestei hermeneutici, prezentul este prezentarea unui adevăr alienat – cu ambiguitatea pe care Ereignis-ul lui Heidegger se bazează, mai precis că acel lucru care este ascuns este în mod simultan revelat, revelat ca ascuns etc.

„Știința metaforei” la Blumenberg constituie o încercare de evadare din această schemă a latenței și a dezvăluirii, care se bazează pe o ontologie a substanței (în care aceeași substanță, este conservată în istorie sub diferite forme). Blumenberg nu crede că orice fenomen ascunde ceea ce este el cu adevărat.

Dimpotrivă, hermeneutica sa se concentrează pe înțelegerea despre sine pe care o epocă și-o construiește plecând de la propriul context în istorie – aceasta constituie o eroare hermeneutică ce se găsește și la Voegelin. Această înțelegere despre sine reprezintă, într-o anumită măsură, adevărul fenomenului: astfel, a spune că modernitatea și-a acordat înțelesul de „epocă” (și chiar că a creat acest concept de epocă pentru a-și înțelege contextul istoric) și a spune că este în mod efectiv o epocă,

reprezintă pentru Blumenberg în mod esențial unul și același lucru.

O rescriere a istoriei modernității

Critica lui Blumenberg este acompaniată de o rescriere a istoriei moderne. Cea din urmă începe în prima parte și continuă în cărțile care urmează cu o analiză a noțiunilor de gnosticism, curiozitate intelectuală și prag epocal. Începând cu capitolul șase, apare o opoziție fundamentală, moștenită de la Cassirer, între *Umsetzung* și *Umbesetzung* între transformarea unei substanțe neschimbate care îmbracă diferite forme arbitrare în istorie și reocuparea unor poziții de răspuns care au devenit vacante (dar care nu pot fi eliberate de întrebările pe care caută să le răspundă).

Modernitatea este astfel un răspuns la o întrebare la care Epoca medievală nu a reușit să răspundă, iar din moment ce răspunsul la o întrebare de obicei implică schimbarea formulării acesteia, putem spune că modernitatea este mai presus de toate o reformulare în termeni noi a întrebărilor puse pe parcursul epocii teologice. Din acest punct de vedere, modernitatea constituie cu adevărat o evadare din teologic și nici o transformare a teologicului într-o formă de teologie mundană. Termenul de „evadare din teologic” trebuie înțeles într-un sens mult mai general, ca o eliberare de orice amenințare pe care transcendența o poate constitui la adresa activității raționale a umanității (nu avem în vedere eliberarea de toate relațiile relative transcendenței, care ar însemna cu totul altceva). Modernitatea nu a dat naștere unor noi zei: tendința sa este să se elibereze de controlul oricărei forme de heteronomie,

Să luăm un exemplu - acela al istoriei înțeleasă ca secularizare a escatologiei. Discuțiile cu Karl Löwith din anii '60 i-au dat lui Blumenberg ideea pentru lucrarea sa. Progresul istoric nu este, pentru Blumenberg, o secularizare a escatologiei iudeo-creștine, în sensul creării unei religii seculare sau al reinvestirii energiei religioase într-un obiectiv lumesc.

Blumenberg evidențiază datoria pe care o are noțiunea de progres istoric față de experiența provenită din noile descoperiri. Acea experiență ne învață că știința nu este un domeniu închis, limitat de Stâlpii lui Hercule întemeiați de marile modele din trecut. Adevărul, spunea Bacon inspirat fiind de Bruno, este „fiica timpului”. Adevărul nu este oferit de dinainte, ci rămâne să fie cucerit, iar anticii adevărați, cei care au atins o vârstă respectabilă, nu sunt anticii, ci modernii care au acumulat experiență de-a lungul istoriei. De asemenea, pentru Blumenberg, istoria este un domeniu deschis posibilității de a se auto-depăși. Departe de a fi înfăptuirea unui absolut, este negarea adevărului care se prezintă ca absolut și definitiv, împiedicând astfel cercetarea și acțiunea umană.

Progresul istoric din perspectiva lui Blumenberg

Noțiunea de progres istoric la Blumenberg nu ia naștere din secularizarea mântuirii

creștine, ci din eliminarea întrebării căreia teologia creștină i-a oferit un răspuns în Evul Mediu. Întrebarea nu se mai referă la modul în care toate relele constitutive ale esenței umane își vor găsi sensul ultim în afara lumii (întrebarea privitoare la mântuire), ci dacă și în ce fel aceste rele, care sunt doar relative unei perioade fixe în istoria umanității (și deci contingente), vor fi reduse, cel puțin parțial.

În acest sens, modernitatea constituie pentru Blumenberg nu o „recădere în gnosticism”, după cum spunea Voegelin, ci o mișcare care depășește gnosticismul. Noțiunea de progres istoric ia astfel naștere nu din certitudinea existenței unui tărâm dincolo de lume, ci din conștientizarea unui caracter provizoriu și relativ al situației umanității în lume; iar dacă există vreo formă de „certitudine” în progres, nu este vorba despre secularizarea credinței în Providență, ci mai degrabă se referă la încrederea omului în propriile sale resurse, care este argumentată empiric.

Nu există niciun caracter „inevitabil” în progresul istoric, argumentează Blumenberg împotriva lui Scholem, ci doar previzibilitate. Același lucru poate fi spus despre noțiunea de infinitate a progresului istoric. Geneza noțiunii moderne de infinit este analizată în prima și cea de-a patra parte a Legitimității epocii moderne, precum și în Geneza lumii copernicane.

Pentru a rezuma, noțiunea modernă de infinit nu implică în sine o zeificare a lumii, ci cuprinde un sens negativ de indefinit – infinitul este „mai mult un predicat al indefinitului decât o împlinire a demnității,” scrie Blumenberg în analiza sa despre Hobbes – și are o însemnătate faptul că Blumenberg alege să se refere aici la Hobbes, mai degrabă decât la Descartes, pentru care ar fi dificil să susțină că infinitul este doar un predicat negativ.

Istoria gândirii moderne trebuie înțeleasă nu ca realizarea unui absolut și nici ca istoricizarea absolutului, ci ca un punct de plecare de la problema absolutului facilitat de dezvoltarea umanității. Aceasta nu încorporează omul într-o perspectivă transcendentă, ci într-o perspectivă a imanenței.

Modernitatea ca teologie secularizată

Un alt exemplu de act al modernității interpretat eronat este acela al statului modern conceput ca secularizare a omnipotenței divine. Este tentant să vezi în reprezentarea modernă a suveranității definite începând cu Jean Bodin ca o putere absolută, o transpunere a potenței absolute a lui Dumnezeu. Dacă discuția cu Löwith i-a furnizat lui Blumenberg punctul inițial de reflecție, Carl Schmitt i-a oferit modelul pentru articularea „teoremei” secularizării, conform căreia „toate conceptele importante ale modernității sunt concepte teologice secularizate.”

Schmitt a clarificat „toate conceptele importante ale teoriei moderne despre stat” și a

limitat folosirea conceptului de secularizare la euristica din domeniul legal – pentru el, această idee implica mai puțin un transfer, cât o analogie structurală. Cu atât mai important este că, într-adevăr, Schmitt nu folosea acest concept în 1922 având în vedere delegitimarea (spre deosebire de Löwith în anii '50).

Să ne aplecăm totuși asupra acestei observații. Schmitt nu este propriu-zis un anti-modern, adică nostalgic după ordinea teologico-politică medievală. În orice caz, chiar dacă ar fi, el subliniază imposibilitatea întoarcerii la o formă de politică conformă cu vechea schemă teocratică. Arhetipul său pentru autoritarismul politic nu este Teodosiu (modelul prințului creștin la Augustin) sau Sfântul Louis, ci Mussolini. Pe scurt, Schmitt nu este un pre-modern. Cu toate acestea, rămâne un anti-modern în sensul în care modernitatea este definită ca eliberarea umanității față de teologic, sau, conform definiției Iluminismului dată de Kant în eseu *Ce este Iluminismul?*, drept „eliberarea omului din supravegherea auto-impusă.”

Înlocuirea religiei cu statul în perspectiva lui Schmitt

Împotriva acestei modernități raționaliste și liberale, Schmitt utilizează resursele furnizate de „teorema secularizării” și în particular, cele legate de ideea de mit (iar denunțarea miturilor modernității liberale constituie fără îndoială registrul în care Schmitt își arată măiestria). Din cauză că pretențiile de autonomie ale modernității nu sunt altceva decât iluzorii, modernitatea Iluminismului este incapabilă să se elibereze de teologic. Mai mult, ne este imposibil să scăpăm de teologic. Singura alegere reală este între o teologie ortodoxă și coerentă din punct de vedere politic, capabilă să se accepte așa cum este și o teologie politică heterodoxă, contradictorie și latentă.

Teologia politică liberală este prinsă într-un embargo. În cel mai rău caz se refugiază în incoerența politică a monarhiei democratice, o transpunere seculară (de asemenea, incoerentă și contradictorie) a teologiei unui *Deus sive natura*. Dacă este coerentă cu ea însăși, modernitatea liberală tinde către ateism. Pentru Schmitt, liberalii nu sunt altceva decât niște adepți fricoși ai lui Bakunin sau leniniști (în schimb, Schmitt nu își ascunde fascinația față de nihilismul radicali autentici). Cu toate acestea – iar aceasta este esența problemei – ateismul în sine nu este o modalitate de scăpare din calea teologiei. Rebeliunea împotriva lui Dumnezeu nu înseamnă eliberarea de religie.

În final, decizionismul al statului, mult lăudat de Schmitt, ce se bazează pe porunca relațională a simplei supunerii, reprezintă o teologie seculară de succes. Are succes pentru că recunoaște implicațiile păcatului originar, care se răsfrânge la nivel politic prin inabilitatea Omului de a se auto-guverna și de a fonda o lume a păcii universale.

De asemenea, succesul său provine, mai presus de toate, din faptul că acesta părăsește respectuos ideea împlinirii Împărăției lui Dumnezeu în loc să pretindă realizarea sa lume și în istorie. Din acest punct de vedere, virtuțile cetățeanului sunt cele ale unui creștin,

și anume smerenia, supunerea și răbdarea. Când Blumenberg îl confruntă pe Schmitt, nu confruntă numai „teorema secularizării”, prezentată în limite foarte restrânse în cel de-al treilea capitol al Teologiei politice (acesta fiind motivul pentru care Blumenberg își intitulează capitolul „Teologia Politică I și II”), ci confruntă întregul proiect schmittian.

Critica lui Blumenberg la adresa lui Schmitt

Blumenberg înțelege acest proiect retroactiv: inițial în relație cu teoria lui Carl Schmitt din 1926 (definirea ostilității drept categorie fundamentală a politicului), mai apoi, în anii '30, înainte de 1934 (când apără principiul unei dictaturi prezidențiale capabilă să țină partidele radicale la distanță) și după 1934, momentul în care și-a afirmat suportul pentru nazism. În acord cu Denis Trierweiler, credem că această confruntare este esențială. Blumenberg a descris-o indirect în ediția din 1966 și direct în ediția din 1973 – răspunzând la obiecțiile ridicate în „cea de-a doua” Teologie politică din 1969.

Să ne oprim asupra a două argumente esențiale din critica lui Blumenberg, care este una dintre rarele critici, împreună cu cea a lui Voegelin, care au atacat proiectul schmittian dintr-o perspectivă conceptuală. Prima diferență de opinie o constituie semnificația conceptului de suveranitate modernă. Pentru Blumenberg, aceasta nu implică substituirea puterii absolute a lui Dumnezeu cu cea a omului. Nu este vorba despre transpunerea unui model, ci despre abandonarea problematicii autorității, prin înlocuirea autocrației cu puterea impersonală a rațiunii. Noțiunea de suveranitate, având o conotație teologică, a fost astfel folosită drept o „acoperire” pentru eliberarea din schema teocratică.

Pentru Blumenberg, orice discurs de zeificare, de trecere în infinit și de absolutizare (a lumii, istoriei, statului etc.) de la începutul modernității are mai presus de toate o valoare retorică și polemică. Acestea nu definesc în niciun caz limitele modernității. De fapt, politica modernă și-a propus mai degrabă, cel puțin începând cu Hobbes, să suprimă suveranitatea în atributele ei voluntariste și heteronome; iar dacă, după cum credea Schmitt în 1926, politica trebuie să dispară odată cu suveranitatea (sau politicul, în dimensiunea sa heteronomă), atunci politica (sau politicul) va fi fost doar o etapă în formarea modernității.

Auto-guvernarea societății și autonomia individului, care stă la baza acestei concepții, nu este în final o iluzie, ci constituie într-adevăr limita modernității. Blumenberg se arată foarte liberal în acest punct. Astfel, modernitatea nu constă în afirmarea politicului, ci, din contră, abandonează absolutismul politicului, care este la început exprimat strategic numai pentru a combate de pe poziții egale un alt absolutism – cel religios.

Concepția lui Blumenberg despre modernitate

Cea de-a doua secvență a acestei confruntări cu Schmitt se referă la sensul auto-afirmării rațiunii umane, înțeleasă totodată de Blumenberg drept actul fondator al modernității și acela prin care modernitatea se legitimează ca o nouă epocă. Carl Schmitt vede o formă de zeificare a umanității aici – și, deci, un fel de hybris teologic. În finalul Teologiei politice (1969), caracterul egoist și diabolic al acesteia este împins până la extrem, nu fără a afișa un anumit grad de fascinație față de acest tip de nihilism.

Reluând concepte stabilite în anii '30 (într-un context foarte diferit), Blumenberg susține, împotriva lui Schmitt, că auto-legitimarea nu este decât, în cel mai bun caz, o legalizare (în același fel în care normele legale sunt, din punct de vedere juridic, stabilite în interiorul unui sistem legal închis), în timp ce legitimarea este construită prin referire la o moștenire precum o cutumă, un sentiment național etc. Blumenberg răspunde prin a face o distincție între auto-afirmare și auto-legitimare. Epoca modernă nu se auto-legitimează. Ea este legitimă prin prisma necesității survenite în urma impasului cauzat de criza Evului mediu târziu și de eșecul teologiei în a răspunde la întrebarea pe care ea însăși a formulat-o.

În mod paradoxal, pentru Blumenberg, chiar conceptul de legitimare (prin moștenirea istorică) este abandonat de modernitate; aceasta nu abandonează problematica fondării, ci se eliberează de ea. Astfel, problema nu este una de auto-afirmare, care diferă de auto-legitimare, ci mai degrabă aceea a unei legitimități care se distanțează de problema legitimării.

În acest sens, putem spune că Blumenberg înțelege modernitatea prin prisma postmodernității sau chiar că modernitatea reprezintă pentru el o proto-postmodernitate. S-a spus de multe ori că postmodernitatea a adoptat o perspectivă mult mai distantă și ironică cu privire la valorile modernității.

Cu toate acestea, în realitate, aceste valori nu au fost presupuse ca fiind absolute de către modernitatea însăși. Numeroase analize ale textelor lui Bruno, Descartes, Leibniz și chiar Hegel au arătat această distanțare, începând cu Renașterea, față de orice valoare absolută, atât imanentă și transcendentă. Iluminismul, în concepția lui Blumenberg, nu celebrează într-atât triumful raționalității, ci mai degrabă inițiază (asumat și cu discernământ) problemele provocate de această nouă raționalitate.

Modernitatea ca întrebare ce începe cu omul

Pentru Blumenberg, modernitatea nu este devotată unor reguli dogmatice (așa cum este pentru Voegelin). Nu este un răspuns la probleme teologice eterne formulat de umanitate (în sensul că Omul și nu Dumnezeu ar constitui răspunsul la aceste întrebări), ci, mai degrabă, o interogație ce începe cu Omul și încrederea legitimă pe care o ar

avea-o în abilitățile sale raționale. Ceea ce Blumenberg spune despre conceptul modern de infinit poate fi afirmat cu privire la toate conceptele importante ale modernității - că „servește...mai puțin la soluționarea vreunora dintre marile întrebări tradiționale, cât la erodarea ei.”

În acest moment, putem spune că, prin mijloace diferite, Blumenberg redescoperă unele dintre observațiile lui Voegelin, a cărui interpretare a modernității o critică drept recădere în gnosticism, în timp ce clarifică (paradoxal) că obiecția sa nu privește exprimarea din prisma a ceea ce a vrut autorul într-adevăr să zică, astfel recunoscând existența unui acord fundamental în ciuda diferențelor de suprafață. De fapt, cei doi gânditori susțin modernitatea compromisului, contrar „modernității fără limite,” care, pentru Voegelin, și-a găsit cea mai completă expresie în diversele forme de totalitarism. Pentru Blumenberg, este totodată o chestiune care merge dincolo de caracterul estetic conferite de Schmitt sau Heidegger (printre alții) pentru a dezvălui adevărata semnificație a modernității, care stă, fără îndoială, în afirmarea rațiunii, dar a unei rațiunii ce se preocupă de propriul său potențial, în timp ce întoarce spatele oricărui exces raționalist absolutizant.

Imagine: Anicet Charles Gabriel Lemonnier - „A reading of Voltaire’s tragedy L’Orpheline de la Chine in the salon of Madame Geoffrin” (1812); Sursa: SnappyGoat

Acest articol a fost tradus cu acordul publicației Voegelin View.