

Cet article est la suite logique de [celui-ci](#).

## II. Quelques « concepts en histoires » : « être-jeté », « réel », « identité »

« On ne remarque souvent pas du tout qu'un concept est enchevêtré avec l'une de ses histoires.

C'est seulement lorsque cette histoire arrive à son terme, heureux ou funeste, qu'elle entre avec son résultat dans l'histoire conceptuelle ».<sup>1</sup>

C'est sur une histoire toute personnelle que s'ouvre la série des « Concepts en histoires », celle du jeune Blumenberg, apprenant de son père les rudiments de la photographie argentique et du processus de révélation des images, fasciné par cette alchimie de lumière où quelque chose semble naître à partir de rien. « La démarche biblique me semblait parfaitement juste d'un point de vue phototechnique, et la chambre noire me semblait être une imitation de la situation générale de l'univers avant le premier jour de la création »<sup>2</sup>. L'apprentissage du jeune Blumenberg n'a pourtant rien d'une vision mystique – elle relève bien davantage d'une découverte intellectuelle : « quelqu'un qui ne croit pas à la création ne cesse pas pour autant d'en saisir le concept tel qu'il l'a « produit » sous ses yeux dans une chambre noire. Depuis, je pressens au moins la manière dont les concepts surgissent », conclut-il<sup>3</sup>.

Chaque chronique du *Frankfurter Allgemeine Zeitung* nous convie à cette lente révélation des concepts dans la chambre noire de l'esprit, en divers « bains » d'histoires. Blumenberg s'y intéresse tout autant aux concepts classiques de la philosophie (« le moi », « l'intersubjectivité », « le réel », etc.) qu'aux métaphores, aux mythes et aux expressions imagées du « monde vécu », toutes formations d'idées prises dans les rets des histoires apparemment les plus anecdotiques (voire incongrues) et les moins essentielles : l'envoi d'une carte postale, le compte-rendu d'une réunion, la « une » du journal, le choix d'un mot, telle expression enfantine, etc. Impossible d'en faire le résumé intégral, donc. Parmi cette centaine d'histoires (105 précisément), je me contenterai « pour l'essentiel » de faire « osciller avec application [certaines de ces] plaques de verre dans les bacs rectangulaires et plats » de ces quelques pages, en acceptant « les cas limites d'éclairages ratés, et, dans l'entre-deux, le « monde » de ce qui [apparaît] plus ou moins insignifiant »<sup>4</sup>.

- *Histoires de « l'être jeté »*<sup>5</sup>

Nombre de ces articles ont pour motif les voies de la phénoménologie allemande – ces voies que notre auteur a lui-même explorées, avant de se frayer son propre chemin.

Comme le relate Jean-Claude Monod, la thèse d'habilitation de Blumenberg consacrée à *La Distance ontologique* marque un pas de côté décisif par rapport à l'héritage husserlien<sup>6</sup>, tout en se plaçant dans le sillage de Heidegger. Et Monod précise que, si Blumenberg critiqua par la suite très fermement – tant sur le plan théorique que politique – « l'histoire du déclin » heideggérienne, pourtant, il est fort probable « que celle-ci ait bien fourni le cadre premier d'une interrogation sur le sens d'une époque [« Les Temps Modernes »] qui, tout à la fois, met au premier plan le caractère historique de l'être et veut se concevoir elle-même comme dotée d'une valeur ultime. »<sup>7</sup>

Dans les *Concepts en histoires*, Blumenberg s'attache notamment à mettre en lumière les conditions du succès de « l'être jeté » [*Die Geworfenheit*], l'une des notions les plus capitales de cet essai-météorite que fut *Sein und Zeit*. Il ne s'agit pas d'envisager cette notion pour elle-même, mais de la ressaisir dans son contexte historique, contexte lui-même conçu non sous la forme linéaire d'une causalité déterminée (« influences », voire déterminisme historique), mais au contraire comme un cadre ouvert d'éléments, rendant seulement *possible* l'élaboration « réussie » d'une telle notion. Sur un tour plus incisif et dans une forme nettement plus brève, la démarche est analogue à celle de l'enquête consacrée à l'histoire de la révolution copernicienne – de l'article « Copernic dans la conscience de soi des Temps modernes » (1964) à *La Genèse du monde copernicien* (1975)<sup>8</sup> – sauf que l'accent porte moins sur l'histoire des effets de la « *Geworfenheit* » que sur l'histoire de ses conditions de possibilité<sup>9</sup>.

Comme l'écrit Blumenberg : « Être-jeté » fut l'une des marques les plus expressives de l'analyse du *Dasein* sur la voie de la question, jamais résolue, du « sens de l'être ». Répondait à un sentiment profond de ce siècle le fait qu'on n'avait pas été placé avec précaution dans cet « être-là » [...]. Bien des choses ont concouru qui préparèrent un vaste assentiment à l'innovation terminologique de Heidegger »<sup>10</sup>. Quelles furent les conditions de possibilité de la genèse de ce concept, de son succès et, par là-même, de sa longévité ?

Blumenberg commence par faire résonner le mot dans la langue commune pour y relever un premier sens religieux, que Heidegger réfute certes, mais qui ne pouvait manquer de faire écho aux « vestiges de [...] mémoire croyante » chez beaucoup de ses contemporains. Le terme semble associé à l'idée d'un « abri », « la confiance dans la Providence divine et son dérivé : le caractère naturel de la sollicitude parentale. À cela s'ajoutait l'arbitraire de l'histoire qui faisait que chacun se demandait pourquoi il était tombé dans ce siècle en train d'échouer puisqu'il y avait eu – [...] soupçon sans fondement – de plus agréables « bons vieux temps ». Contre l'illusion de « l'âge d'or »

pourtant, Heidegger souligne bien que l'être-jeté n'a rien d'un événement, mais qu'il structure toujours déjà l'être-au-monde du *Dasein* en sa quotidienneté : « De prime abord, le *Dasein* est toujours déjà retombé de lui-même comme pouvoir-être-soi-même authentique et il est échu sur le « monde ». »<sup>11</sup> Ce « toujours déjà » de l'inauthenticité en fait d'ailleurs notre mode d'existence le plus familier. Nul refuge possible dans la nostalgie, donc. Reste que le malentendu ne constitue pas seulement la rançon du succès, mais aussi (et sans doute bien souvent) l'une de ses conditions les plus fertiles.

Parmi ce faisceau de conditions donc, Blumenberg en « développe » trois significatives, qui semblent à chaque fois nous éloigner davantage du texte de Heidegger pour y revenir de manière inopinée, dans une sorte de mouvement en spirale.

Après avoir évoqué l'atmosphère de désenchantement et le sentiment du déclin de la civilisation - l'on songe notamment au célèbre *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler, paru en deux volumes entre 1918 et 1923 - Blumenberg envisage une seconde attente, plus « formelle », mais néanmoins théorique, qu'il nomme « besoin de symétrie », par rapport à la cohérence de l'essai lui-même. Au *terminus ad quem* de l'être-pour-la-mort devait en effet correspondre le *terminus a quo* de « l'être-jeté », de même que la mortalité, pour le sens commun, correspond à la natalité - correspondance entretenue par « les divers biologismes » des années 1920, régnant sur l'héritage de Darwin. Cette analogie, entre les expressions heideggériennes et celles du biologisme qu'il réfute très explicitement (au §10 de *Être et temps* notamment), n'a rien d'accidentel, de contradictoire ou de suspect, selon Blumenberg. Au contraire, la réfutation par Heidegger de toute réduction de l'ontologie existentielle au biologisme se fait d'autant plus véhémente qu'elle lui ôte pour ainsi dire les mots de la bouche et la déjoue terme à terme.<sup>12</sup> Ainsi, tout comme « l'être-pour-la-mort » réfute par avance toute réduction biologiste au « savoir d'un inévitable arrêt du cœur ou d'une défaillance cérébrale », pareillement, « l'être-jeté » réfute par avance toute réduction biologiste à la « mise bas » qui clôt chez la femelle humaine neuf mois de gestation. Comme le précise en note Marc de Launay : « en allemand, l'aire sémantique de *Geworfenheit* (« l'être-jeté »), *werfen* et du substantif *Wurf*, englobe la mise bas et la portée aussi bien que l'idée générale de « jet », « lancement » (de dés, par exemple). » Mais cette résonance biologique prend, dans le contexte ontologique de l'essai, une signification explicitement polémique. En outre, comme le souligne encore Blumenberg, on ne peut trouver, dans la *Geworfenheit*, aucune trace de « délimitation biologique de la « mise bas », parce que cette dernière a lieu sur un « sol » et qu'elle s'y développe, tandis que « l'être-jeté » se déroule vers une absence de base et y reste explicitement une « chute », « un permanent arrachement à ce qui est le propre » et un « emportement vers le «

On » » dont la finalité lui est accordée dans un « tourbillon »<sup>13</sup>. Ce faisant, l'expression forgée par Heidegger répond à un horizon d'attente qu'elle déçoit, dénonce et déplace en même temps.

En revanche, et bien qu'ici encore Heidegger dénonce toute lecture théologique ou morale de son analytique du *Dasein*, la résonance chrétienne de la « chute » appartient plus positivement au réseau métaphorique de l'« être-jeté ». C'est la troisième condition qu'envisage Blumenberg. S'il évoque la pensée de Rudolf Bultmann, c'est surtout à la formule gnostique des *Excerpta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie qu'il renvoie son lecteur : « Ce qui nous affranchit, c'est la connaissance de ce que nous fûmes, de ce que nous serons ; savoir où nous étions, vers où nous allons, dans quoi nous avons été jetés, vers où nous nous hâtons, de quoi nous serons délivrés, ce que sont la naissance et la renaissance. »<sup>14</sup> En faisant remonter la « chute » à l'acte du démiurge, la Gnose fait de l'éloignement de l'origine non « pas un « acte » peccamineux, mais [...] un malheur [subi], subir le monde et sa traversée comme une passion du *pneuma*, comme « l'essence », digne d'une rédemption, de l'homme fourvoyé dans l'exil du monde, du corps et de l'âme ».<sup>15</sup> Dans ses formules gnostiques, comme dans les écrits antipélagiens d'Augustin ou « la langue de Luther [qui] était familière à Heidegger », l'histoire du salut s'écrit « en des actes passifs » qui ouvrent une voie pour la compréhension de la « passivité de « l'être-jeté » »<sup>16</sup>.

Manque encore une dernière « petite » histoire au concept, bien plus inattendue que les précédentes. Blumenberg guide son lecteur des chemins balisés aux sentes moins frayées, jusqu'à cet ultime détour par le champ métaphorique du « jeu de dés ». En effet, si les références au célèbre « pari pascalien », à celui du « Prologue céleste » du *Faust* de Goethe et au fameux « Dieu ne joue pas aux dés » de Einstein, sont tour à tour passées en revue par Blumenberg, ce n'est que pour mieux faire sentir au lecteur l'amplitude référentielle de la métaphore du « jeu »<sup>17</sup>. La « petite histoire » exhumée de cette vaste stratification d'images est bien moins connue.

Il s'agit d'une lettre du 2 avril 1924, écrite par Rilke, peu de temps après la composition des *Élégies à Duino* (auxquelles Heidegger fera référence bien plus tard)<sup>18</sup>, et qui précède de deux ans l'achèvement du manuscrit d'*Être et Temps*. Bien sûr, un tel document ne saurait constituer un élément d'influence quelconque. Et il ne s'agit pas non plus, ou pas seulement, de décrire l'atmosphère intellectuelle de l'époque, ses attentes, ses conflits et ses legs, mais davantage de « révéler » une convergence aveugle entre le poète et le philosophe, tout en suggérant peut-être la distance infinie qui les sépare. J'emprunterai à cet égard une référence nietzschéenne,

choisie fort à propos par Jean-François Mattei<sup>19</sup> : « Amitié d'astres »<sup>20</sup>. En effet, si le poète éprouve à *sa manière* certaines des déterminations existentielles qui seront explorées par Heidegger dans les expressions de « l'être-jeté » [*Geworfenheit*], de « l'appel » [*Ruf*] et du « destin » [*Schicksal*], il semble que cette expérience creuse un vide astral entre le « berger de l'Être » et « l'habitant de la Terre », qui reçoit « quelque chose du cosmos »<sup>21</sup>.

De quoi parle cette lettre ? Sous le nom de « principe statique », Rilke tend d'abord un miroir à l'absorbement exotique et intensément joyeux de sa mécène et correspondante, « l'indispensable » Nanny Wunderly-Volkart, alors en voyage à Tunis. Mais, comme l'affirme Blumenberg, ce miroir reflète plus profondément encore la condition du poète lui-même, sa tutelle financière, et la manière dont il comprend la nécessité créatrice.

Quel est donc cet étrange principe ? Il s'agit d'un état de repos au cœur de la tourmente, d'une quiétude aussi pleine et pourtant « exposée » que l'œil du cyclone, celle de « la vie, reposant en elle-même, ne sortant pas d'elle-même, cessant de déchoir sans cesse d'elle-même ». « On est alors comme un dé dans un cornet : la main d'un joueur inconnu agite le cornet et l'on en est expulsé ; hors de ce dernier, dans la chute, on est peu de chose ou beaucoup. Mais, une fois effectué le jet, on est remis dans le cornet, et, à l'intérieur, quelle que soit la position qu'on y adopte, on signifie tous les nombres du dé, toutes ses surfaces » : « [...] six surfaces, six chances, de nouveau toutes - et l'assurance singulière de ne pouvoir se jeter soi-même... »<sup>22</sup>

Blumenberg voit dans ce passage l'élaboration quasi mythique du « retour de l'être-jeté vers l'abri », où seraient préservées « toutes les significations mises entre parenthèses par le hasard ». Or, chez Rilke, un tel « suspens » de joie se fonde sur « la fierté de la passivité », qui semble à la fois bien éloignée de la « résolution devançante » ou « décision d'existence »<sup>23</sup> qu'implique, selon Heidegger, l'authenticité du *Dasein*, et pourtant infiniment proche de l'audace d'être-soi-même à laquelle elle répond.

Ainsi le « principe statique » ne reflète-t-il pas seulement la facticité de l'existence du poète (entretenu, qui plus est, par sa lointaine mécène), mais aussi la fulgurante saisie de sa vocation poétique, celle-là même qui vient de le terrasser lors de l'inspiration cosmique des *Elégies à Duino* et qui, tout en l'ayant profondément *altéré*, le rend ainsi à lui-même. « Je suis de nouveau le contemporain de moi-même », peut-il enfin écrire. Par la métaphore du « jet de dés » et l'esquisse du mythe du « principe statique », Rilke exprime l'abyssale donation de sens qui préside à « l'être jeté » : « celui qui a été jeté, a été appelé. Simplement, pas par le Dieu de Job », conclut Blumenberg.<sup>24</sup> S'agit-il

pour autant de celui de Heidegger ? Je laisse aux « herméneutes nés » le soin de répondre à cette question.

- *Histoires « réalistes »*

Contre toute attente, l'ambiance du mythe colore à son tour le concept de « réel », qui trouve moins sa source dans l'élément « concret » de la chose même, que dans ce qui nous en reste (la trace, l'empreinte), voire dans ce qui reste de nos attentes, aussi fantaisistes soient-elles. Blumenberg s'attache à décrire ce paradoxe, *cum grano salis*, à travers deux articles, intitulés « Réalité - être plus réel sans apparaître »<sup>25</sup> et « est réel ce qui laisse des traces »<sup>26</sup>. Deux libres méditations autour de la notion de réalisme, plongée dans le bain révélateur des histoires les plus insolites, où croyances et témoignages se mêlent.

D'abord, une histoire de monstre. Le monstre du Loch Ness, dont l'apparition avait été vainement anticipée par de nombreux observateurs, munis d'appareils d'enregistrement sophistiqués, durant l'été 1977<sup>27</sup>. Contre toute attente, déclare Blumenberg, le premier résultat de cette tentative de démystification avait été de corroborer les témoignages antérieurs, par l'absence même de tout « prétexte concret ». Comme si l'attente insatisfaite, loin d'infirmer les pseudo-apparitions passées, en augmentait le crédit, *via* la privation même de nouveaux éléments spectaculaires. L'histoire peut sembler mineure et risible. Blumenberg en tire au contraire une première leçon, riche de sens, quant à la flèche qui rive la cible du « réel » à l'intensité de notre intérêt. L'attente - qu'elle soit celle d'un monstre ou d'un rhinocéros - constitue un singulier état de conscience, capable de susciter un objet possible, hors du néant sur lequel se fixe notre attention. « La perception de *ce qu'il n'y a pas* finit par nous convaincre davantage de la possibilité *qu'il existe tout de même*, parce qu'il ne va pas du tout de soi qu'on fasse porter notre attention *sur ce qui n'existe pas*. »<sup>28</sup>

Cette force de l'attente n'est pas toujours source d'erreur, loin s'en faut, puisque « les théoriciens font souvent leurs plus importantes découvertes en remarquant une lacune dans le réseau des phénomènes. »<sup>29</sup> Ainsi, comme l'écrit Blumenberg dans sa *Théorie de l'inconceptualité*, ce n'est qu'en 1794 que « Dalton décrit pour la première fois la cécité aux couleurs. L'Antiquité et le Moyen Âge n'avaient jamais remarqué qu'elle existait. »<sup>30</sup>

Il faut ajouter que l'attente peut aussi se révéler fertile au plan esthétique, comme le suggère avec humour l'artiste belge Francis Alÿs, trente ans après l'observation (non)



concluante du Loch Ness, dans son action urbaine *Looking up* en 2001 (ill. 1). Cette action obéit au principe-clé d'une série amorcée en 1997 sous le titre de *Paradox of Praxis*, principe selon lequel « sometimes doing nothing leads to something » [parfois, le fait de ne rien faire mène à quelque chose]. Immobile au cœur de l'agitation urbaine, l'artiste fixe obstinément un point invisible dans le ciel, jusqu'à ce qu'un attroupement de passants vienne se former autour de lui, les uns cherchant à comprendre « ce qui se passe », les autres « ce qu'il y a à voir », cependant que l'artiste disparaît *incognito* de l'agrégat humain qu'il vient d'engendrer *ex nihilo*, ou plutôt *ex sola consideratione sua*, par la seule force de son attention.

ill. 1. Francis Alÿs, *Looking Up*, 2001.

De l'histoire du monstre écossais, Blumenberg tire encore une autre leçon, fondée sur cet adage : « L'homme n'est pas seulement un être réaliste, il a également besoin d'être consolé. » En guise de lot de consolation donc, le touriste de l'été 77 pouvait rapporter chez lui un certificat laconique, témoignant « J'ai vu Nessie ». Certes, un tel énoncé ne produirait pas le moindre assentiment à l'échelle de son entourage, voire de notre siècle, mais « il est plus intéressant de chercher à se représenter ce que des historiens déduiront de ce document dans deux millénaires. Ils n'auront d'autre solution que de déplorer la disparition de cette espèce animale, victime de l'homme »<sup>31</sup> ! Si tant est que disparaissent d'autres documents moins sommaires, l'article de Blumenberg au premier chef. Cette seconde leçon n'est pas moins édifiante que la première, puisqu'elle met en exergue les visées « réalistes » de l'Histoire. Pour autant, faut-il chercher à nous en affranchir ? Le scepticisme auquel nous convie Blumenberg ne saurait se confondre avec un relativisme bonhomme ou, pire, avec l'aterrante mauvaise foi du négationnisme. Il ne s'agit en aucun cas de niveler ou d'anéantir le travail des historiens, mais seulement de comprendre l'efficacité réifiante de leurs récits et, en dernière instance, d'en faire apparaître la vertu consolatrice.

Enfin, Blumenberg conclut cet éclairage spectral du concept de « réalité » sur une note plus enjouée. Pour transformer l'absence de preuve en preuve par défaut, rien de tel qu'une « parathéorie capable d'expliquer, à partir des mêmes présupposés, pourquoi on ne pouvait aboutir qu'à un échec ». Certains esprits « facétieux » s'y livrèrent en arguant du fait que le vacarme aux abords du lac aurait rendu le monstre d'autant plus silencieux et secret... Ainsi, par une sorte de « ruse de l'histoire », la gloire du géant lacustre aurait fini par produire sa non-apparition, si bien qu'on ne pourrait « compter sur sa réapparition qu'au moment où le nombre de témoins se sera réduit à la mesure qui sied aux miracles et aux phénomènes naturels ». Cette parathéorie

comportementaliste nous enseigne combien il est difficile de ne pas projeter l'effet sur la cause ou bien encore de se déprendre de tout intérêt face au « réel », car « qui se serait jamais compté au nombre de ceux qui étaient [de trop] pour que se manifestât [un tel] phénomène farouche ? »<sup>32</sup> Autrui constitue parfois un témoin gênant, mais le « réel » est à ce prix.

Du monstre au mystère, la seconde histoire porte sur l'Ascension du Christ et sur les traces que laisse le « réel ».<sup>33</sup> En effet, « les traces pédestres sont très généralement considérées comme des preuves destinées à attester la « réalité » de figures et d'événements religieux. » Blumenberg en donne pour exemples les « multiples traces géantes d'un pied du Bouddha » et celle laissée, à Jérusalem, par « le sabot du cheval de Mahomet qui prit [...] son envol vers le ciel ». Pourtant, « Jésus n'a pas laissé trace de ses pas lors de son ascension. »<sup>34</sup> Au doute de l'apôtre Thomas répond l'index porté sur la blessure du Crucifié. Pour autant, un texte copte du II<sup>e</sup> siècle après J-C, découvert en 1913 et déclaré apocryphe - *l'Epistula Apostorum* - non seulement démultiplie les invitations à toucher les stigmates et les plaies du Christ, mais recourt, en dernière instance, à « l'argument de la trace pédestre ». Blumenberg y voit un moyen de défense extrêmement efficace contre l'hérésie qui menace les apôtres, « après la catastrophe du Golgotha ». Alors, « [ils] crurent [en effet] à la possibilité d'un fantôme »<sup>35</sup>. Le texte apocryphe vint contrecarrer la tentation hérétique : « Un fantôme, un démon, ne laisse aucune trace sur la terre »<sup>36</sup>.

La légende des empreintes sacrées ne se limite d'ailleurs pas au seul texte apocryphe. Bientôt relayée par la peinture, elle prolifère dans l'iconographie ascensionnelle jusqu'à la Renaissance. Ainsi dans cette enluminure de Jean Fouquet, tirée du *Livre d'Heures d'Étienne Chevalier*, conservé au Musée de Condé à Chantilly (ill. 2).

ill. 2. Jean Fouquet, *L'Ascension du Christ*, c. 1452-1460, enluminure du *Livre d'Heures d'Étienne Chevalier*, Musée de Condé, Chantilly.

La finesse du propos de Blumenberg ne réside pas seulement dans la glose érudite, mais plus encore dans l'analyse phénoménologique qui l'accompagne : « Quand les pieds touchent terre et y laissent des traces, le corps exerce les effets de son poids qui laisse une empreinte - est « réel » ce qui apparaît, et la trace n'est pas au service de la mémoire, mais de la présence immédiate et de sa certitude »<sup>37</sup>. Le régime indicial ne sert pas seulement l'enquête historique, mais scelle la certitude sensible de ce qui se donne actuellement à nous, notre rapport au présent lui-même. Autrement dit, lorsqu'il



représente le corps du Christ en lévitation et ses traces dans la poussière, Jean Fouquet ne met pas l'accent sur le passé de l'apparition, mais sur l'actualité du Mystère lui-même. Les traces du Christ ne constituent pas encore une relique ou un mémorial, mais participent d'ores et déjà de l'acte de foi, en authentifiant la présence réelle du Ressuscité. Du fantôme au « réel », il n'y aurait qu'un[e trace de] pas.

- *Histoires d'« identité »*

... « et quand je m'éveillais au milieu de la nuit, comme j'ignorais où je me trouvais, je ne savais même pas au premier instant qui j'étais ; j'avais seulement dans sa simplicité première le sentiment de l'existence comme il peut frémir au fond d'un animal. »<sup>38</sup>

Concept-kaléidoscope, unifiant de multiples fragments de vie, éphémères et colorés, en un faisceau de mouvantes combinaisons, le concept d'« identité personnelle » donne lieu à plusieurs réflexions dans *Concepts en histoires*. J'en retiendrai deux, en rapport avec cette profonde et quotidienne épreuve de morcellement que constitue le sommeil, avant de conclure sur une troisième, plus obscure, tirée de l'Histoire allemande et intitulée « réflexivité ».

Le premier article s'intitule « La réalité : celle-là même à laquelle on [en] revient toujours sans qu'elle soit jamais identique »<sup>39</sup>. Blumenberg y formule de manière incisive l'impossibilité même de faire l'expérience du sommeil, et plus précisément du sommeil profond, sans (souvenirs de) rêves, puisqu'alors la conscience s'amenuise, au bord de l'éclipse. Un sentiment de purgation identitaire en découle, que cette purgation s'éprouve dans l'angoisse la plus déchirante ou dans la joie la plus intense, celle des « réveils blancs » qu'évoque Roland Barthes dans son cours sur « Le Neutre »<sup>40</sup>.

Dans son célèbre essai « De l'expérience », Montaigne avait déjà tenté la gageure qui consiste à jouir de manière pleine et entière du sommeil lui-même, comme de tout autre moment de l'existence. « A celle fin que le dormir mesme ne m'eschapat ainsi stupidement j'ay autresfois trouvé bon qu'on me le troublat pour que je l'entrevisse »<sup>41</sup>. Mais c'est alors le seuil de sommeil, et non le sommeil lui-même, qu'« étudie, savoure et rumine » le philosophe. Ce faisant, il inaugure un plaisir moderne, à l'ombre du moi souverain : le plaisir de la conscience évanouissante, défaite, abandonnée. Blumenberg décrit en des termes analogues ce plaisir trouble que procure quotidiennement l'éveil :

« J'émerge du sommeil comme si je n'avais jamais existé. Seul un rien m'empêche d'être alors *une sorte d'innocent de l'existence* : ma mémoire et le souvenir que les autres ont de moi. [...] La normalité du fait d'avoir déjà existé requiert *une capacité de témoigner* pour un être qui peut dormir aussi profondément que l'homme au point que son rattachement à sa « vie préalable » n'aille pas de soi pour lui. Il ne s'agit pas du tout d'un pur et simple *et caetera*. Revenir à soi est chose incroyable ; *tout éveil est une résurrection*, car tout milite contre une dérive de la conscience vers son interruption. De par sa nature, elle est ce qui ne supporte pas d'interruption. »<sup>42</sup>  
Chaque réveil est une renaissance. Seul le fil ténu de la mémoire et de la reconnaissance nous rend responsables de nos actes antérieurs. Ce fil identitaire, ce « rien », Blumenberg le nomme « capacité à témoigner ». Il s'agit non seulement de la faculté du souvenir, mais aussi du serment tacite que l'on se fait à soi-même et aux autres, de la confiance qui nous lie au monde par-delà l'indétermination nocturne. Qu'un défi aussi abyssal puisse nous être lancé, chaque soir, dans l'élément apparemment le plus insignifiant du quotidien, voilà qui ne laisse pas de surprendre !

Il n'en va pas différemment du banal salut - parole ou geste - échangé chaque jour, à la maison, dans le quartier que j'habite, au travail surtout. « Le salut est une technique de restauration de l'évidence du soi [...]. Celui qui est encore là et qui existe de nouveau, qui est présent chaque matin au bureau, à son poste de travail, ne remarquera pas à quel point cela peut être stupéfiant. »<sup>43</sup> Le secret du quotidien, qui me dérobe à moi-même la clé de mon identité, est d'autant mieux gardé que j'ai, pour ainsi dire, tous les jours son cadenas sous les yeux<sup>44</sup>. Mais quelque chose de plus inquiétant et de plus vital encore règle cette économie du salut quotidien : il se fait « d'autant plus fugitif qu'est indifférente cette présence », comme s'il s'agissait de résister, par ce geste minimal, à l'irrésistible « turn over » des figurants. L'homme qui en salue un autre, même de la manière la plus furtive, témoigne de ce souci impérieux : « que l'on s'arrange de son refus de disparaître de telle manière que lui aussi soit au nombre des indices dont disposent les autres pour s'extirper de la stupéfaction : exister de nouveau et encore, tout en étant eux-mêmes. Dans le plus négligent « au revoir » gît ce drame : le risque qu'il eût pu ne pas avoir lieu. Pourquoi sans cela devrait-on prendre congé par un « à vous revoir » ? »<sup>45</sup>

La seconde « libre variation sur l'identité » prend pour motif le cas - pathologique, anecdotique ou fictif - d'une personne passée maître dans l'art de se prémunir contre un tel risque d'anéantissement.

L'auteur de *La Nouvelle rêvée*, Arthur Schnitzler rapporte en 1917 le cas suivant : «

J'ai connu quelqu'un qui chaque soir s'écrivait une lettre simplement pour, le lendemain, ne pas avoir à subir de déception au passage du courrier. Mais je n'ai jamais pu démêler s'il s'agissait d'un fou ou d'un sage »<sup>46</sup>. Le cas en lui-même intrigue Blumenberg, plus que l'interprétation qu'en propose Schnitzler. Ce n'est certes pas la « décevante absence du courrier » qui suffit à rendre raison d'un procédé aussi singulier et durable, érigé en règle de vie.

Que pouvait bien contenir chacune de ses lettres à soi-même ? « A-t-il écrit quelque chose ? Y a-t-il quelque chose à lire ? Qu'on se représente bien l'immense différence que cela fait : une lettre rédigée serait *une manière de contourner la nuit* – fatale interruption de l'existence –, et d'instaurer la certitude que le lendemain assurera le raccordement : assurance d'une identité. [...] Le sommeil est un défi à tout réalisme, à toute accentuation de l'identité, même à tout instinct de performance. Nous sommes contraints à témoigner d'une confiance que nous n'avons plus à l'égard d'autres choses – *confiance dans la fiabilité du monde*, car c'est ainsi seulement qu'un retour à lui devient possible au réveil.»<sup>47</sup>

Dès lors, il revient à la sagacité du philosophe d'imaginer le contenu de ces lettres, dont la visée ne pouvait être que celle du « raccordement à soi-même » : « relier le jour avec le jour sans coutures apparentes »<sup>48</sup>. Blumenberg décrit ainsi la lettre indéfiniment variée par l'hypnophobe de Schnitzler, à l'adresse de « l'*herméneute* du lendemain » : « En achevant ma journée et en me livrant à la mainmise du sommeil, je me demande ce qui a pu assurer le lien entre le matin et le soir de cette journée pour justifier alors de continuer à lier ce soir au lendemain matin, à tout prix – fût-ce celui de l'affranchissement postal – puisque, demain soir, j'aurai à me poser la même question. Tout dépend de ma capacité d'y répondre aujourd'hui. C'est nécessaire et qu'il en soit ainsi... »<sup>49</sup>

L'humour corrosif de cette histoire, et de l'interprétation qu'en propose Blumenberg, réside dans le gouffre qui sépare l'exigence sublime de totalité et la prose du relais postal. Qu'arrive-t-il au réveil, lorsque notre métaphysicien en pantoufles reçoit son courrier de la main du facteur ? « N'est-il pas trop souvent un étranger dont il reçoit la lettre familière qui l'embarrasse, qui lui paraît énigmatique et sans justification [...] ? Les choses en arriveraient-elles au point qu'il ne se laisserait convaincre que par sa propre écriture, sans être raillé ou flatté par aucun malin génie ? » Et de conclure : « Le statut de la réflexion est devenu inaccessible lorsqu'après la journée on a dormi une nuit. Dans toute herméneutique gît une réflexion qui nous a échappé. » *Lapsus somni*. Comme si la missive, reconduite de jour en jour à travers nuit, ne parvenait jamais tout à fait jusqu'à son destinataire.

Ici encore, notons qu'un artiste contemporain semble avoir endossé le rôle, non plus de « l'herméneute du lendemain », mais du « *protocolant* de la veille ». En effet, bien qu'il destine ses lettres à d'autres que lui-même, l'artiste On Kawara semble avoir conçu certaines de ses propositions selon une logique similaire à celle rapportée par Schnitzler. Pendant onze années à compter de 1968, il écrit quotidiennement une carte postale, qu'il envoie à ses amis ou à certaines de ses connaissances, après y avoir imprimé, imperturbable et impersonnelle, la mention « I GOT UP AT » suivie de l'heure de son lever (ill. 3). À partir de 1969, des télégrammes offrent un contrepoint épisodique aux cartes postales. Ils portent d'autres formules, plus ou moins inquiétantes, « I AM NOT TO COMMIT SUICIDE DON'T WORRY », « I AM GOING TO SLEEP FORGET IT », formules transformées l'année suivante en une dernière, plus sobre et non moins glaçante, poursuivie jusqu'en 2000 : « I AM STILL ALIVE ».

Ces protocoles mis en œuvre par On Kawara<sup>50</sup> attestent moins d'une « confiance [renouvelée] dans la fiabilité du monde » que du soupçon, voire d'une inquiétude, incurable devant l'impermanence des choses, la brièveté de la vie et les limites du langage<sup>51</sup>. Mais, comme Blumenberg le soulignait au cours de sa « libre variation » : « *pour moi*, derrière [ce] besoin de courrier quotidien, est devenu plus décisif le besoin, qui *pour lui* sans doute restait caché, de ne pas avoir à recommencer chaque jour *ex nihilo* »<sup>52</sup>. C'est ce besoin né d'une confiance perdue dans la fiabilité du monde, que les missives d'On Kawara mettent à nu, ce « besoin de consolation [...] impossible à rassasier », pour reprendre l'expression de Stig Dagerman. Quant à l'intervalle temporel qui sépare chaque envoi de sa réception, il déporte inexorablement l'énoncé formulé en première personne hors de toute valeur de vérité.

ill. 3. On Kawara, « JUN 10 1975 », *I Got Up*, 1968-79, Impression sur carte postale, 8, 9 x 4 cm, Collection of Keiji and Sawako Usami.

Dans le labyrinthe d'échos tracés par les *Concepts en Histoires*, l'article « réflexivité » porte à son paroxysme « l'inquiétante étrangeté » des méditations consacrées au concept d'identité. Parmi la carte postale de Rathenau<sup>53</sup>, Aby Warburg et le timbre de Germania<sup>54</sup>, l'histoire du « Führer de la santé du Reich »<sup>55</sup>, la « grâce » humiliante des « numéros de vie »<sup>56</sup> et d'autres études de cas, plus sombres les unes que les autres, tirées du livre noir de l'Allemagne nazie, l'article « réflexivité » offre un terrifiant point d'orgue aux réflexions anthropologiques de la *Théorie de l'inconceptualité*.

Blumenberg en reprend la formule maîtresse dès l'*incipit* : « L'homme est un être prudent. Plus les conditions dans lesquelles il doit vivre sont impénétrables et plus se

font inventives les précautions dont sa prudence s'entoure. L'absolutisme d'un régime l'amène aux confins d'une prévention absolue »<sup>57</sup>.

En l'occurrence, ce cas de « réflexivité » punitive constitue la « pure monstration, poussée à sa limite, de ce qu'est un système totalitaire »<sup>58</sup>. En quoi consiste cette « réflexivité punitive » ? Il s'agit, comme nous l'apprend Blumenberg, d'une stratégie de contournement, mise au point en régime nazi par un commissaire de la criminelle, dans le but de se prémunir contre tout risque d'arrestation arbitraire de la part de la Gestapo. À cet effet, ledit commissaire portait toujours sur lui « un mandat d'arrêt rédigé à son nom », afin de « semer la confusion chez les sbires et [de] lui faire gagner du temps » - l'auto-arrestation enrayant la machine totalitaire. Car, « où trouver stipulée la procédure d'exécution d'un mandat d'arrêt lorsque le prévenu était en mesure de prouver administrativement qu'il était déjà appréhendé ? »<sup>59</sup> La réflexivité supprime l'identification punitive, transformant le premier mandat d'arrêt en stupéfiant *sauf-conduit*.

Un cas si exceptionnel ne nous est pourtant pas absolument étranger, car même dans nos États de droit, conclut Blumenberg, de tels courts-circuits s'inventent pour gagner du temps. « Le même organisme qui met à l'ordre du jour [...] le droit à l'existence de certaines lacunes au cœur du maquis des réglementations administratives, crée ensuite le Conseil juridique dont les oracles sont acceptés même par les esprits les plus énervés parce qu'ils « mettent fin au débat »<sup>60</sup>. N'oublions pas que la chronique blumenberghienne fleurit à l'ombre du mur de Berlin, sur les ruines et les roses grimpantes des « démocraties populaires ».

### **Conclusion : « Monsieur Blumenberg », alias « Démocrite Junior »**

« Vous êtes sérieux, Monsieur Blumenberg ?

Évidemment pas. »<sup>61</sup>

Parmi les nombreuses surprises que réserve la lecture des *Concepts en histoires*, je voudrais conclure sur une page où l'ironie se fait d'autant plus mordante qu'elle prend pour objet le monde académique et « Monsieur Blumenberg » lui-même. Le titre, « Circulation », fait allusion à la « conférence du physiologue Karl Wezler sur la « régulation de la circulation [sanguine] », prononcée à l'université de Mayence le 30 avril 1965 »<sup>62</sup>, soit vingt ans au moins avant les chroniques philosophiques du *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Mais il évoque aussi bien l'obscur circulation du souvenir.

Ce dernier ne relève peut-être pas du déclic imprévu de l'anamnèse, puisqu'une note laconique de Blumenberg nous apprend, en fin d'article, que « Karl Wezler est mort le 17 juillet 1987 à l'âge de 87 ans ». Est-ce à cette date que Blumenberg fit paraître son article ? Ce serait une bien étrange réminiscence, en guise d'éloge funèbre, mais la chose n'est pas improbable. Toutefois, le billet de Blumenberg ne traite pas directement de la conférence, encore moins du conférencier, mais retrace, en quelques lignes, un échange très enlevé entre deux savants auditeurs, où l'onction de politesse rivalise avec l'âpreté de l'attaque – deux respectables universitaires donc, « Monsieur Ritter » et « Monsieur Blumenberg » lui-même. En décrivant la scène à la troisième personne et en s'affublant lui-même de ce rigide couvre-chef (« Monsieur »), l'écrivain tourne en dérision une passe d'armes, à la fois grandiloquente et dérisoire, entre deux théoriciens « civilisés ».

Antinomie courtoise, la joute oppose vraisemblablement l'historien conservateur d'obédience luthérienne, Gerhard Ritter, alors âgé de soixante-dix-sept ans, au philosophe Hans Blumenberg, son cadet de trente-deux ans, qui faisait paraître la même année son *Tournant copernicien* [*Die kopernikanische Wende*] – ouvrage dans lequel Blumenberg discute, avec celles de Pierre Duhem, les théories de Ritter (formulées notamment dans sa thèse d'habilitation de 1921, *Studien zur Spätscholastik*)<sup>63</sup>. Vénérable « Ptolémée en tenue de physiologue », Ritter s'émerveille de l'harmonieuse organisation du corps humain, quand son jeune collègue, rejetant tout finalisme larvé, opte pour la voie sceptique du « dégrisement » : « les généticiens lui feront passer [au physiologue] le goût du pathos »<sup>64</sup>. Au bravo extatique de Ritter – « formidable [...], cette régulation de la circulation », « la marche debout, cher Monsieur Blumenberg ! » – notre « Démocrite Junior » oppose un tout autre genre d'admiration, bien plus caustique : « Je l'admire [l'homme] parce que la nature en a fait une caricature d'organisme – et qu'il s'en venge en la plaçant sous sa protection ». « La sonnerie annonçant la discussion [du conférencier avec son public] »<sup>65</sup> interrompt celle, éphémère, de nos deux professeurs.

« Vingt ans après », Blumenberg semble doucement se moquer de leur vaine agitation, tout en faisant parvenir à feu Monsieur Ritter un dernier mot hors du temps. En effet, c'est à l'héroïne de *l'Amour au temps du choléra*, qu'il cède avec humour ce trait d'esprit : « Appendice au protocole de Ritter : « Je n'ai jamais compris comment était fabriqué ce machin... Je trouve du reste qu'il y a là bien trop de superflu. » Ainsi s'exprime Fermina Daza lors de son voyage de noce avec Juvénal Urbino après la première inspection de son appareil génital. »<sup>66</sup> Au couperet comique du bon sens – celui de la mariée face au complexe attirail dont « la Nature » a pourvu son époux –



semble faire écho cette définition tirée du « monde vécu », dans le droit fil de la *Théorie de l'inconceptualité* : « L'homme est l'être qui vit du superflu pour le superflu, et ce, même lorsque le nécessaire lui manque. Il se pare au plus profond du dénuement, et s'autorise à le faire, même lorsque la misère est absente, dans la médiocrité de ressources suffisantes, c'est une, voire la fonction principale de sa culture. »<sup>67</sup>

En bon philosophe, Blumenberg n'a de cesse de proposer des définitions, ou plutôt des descriptions, de l'homme, mais aussi de tourner en dérision toute ambition réductionniste. Aux formules plus « sérieuses » de la *Théorie de l'inconceptualité*, correspondent ici et là, parmi les *Concepts en histoires*, leurs doublons facétieux, mais néanmoins significatifs. Celui-ci, par exemple : « Il est bon [...] pour l'enfant, de savoir que la terre est la somme des possibilités de se cogner »<sup>68</sup>. Définitions en « fatras », sous la forme d'herbes invasives, car « le monde vécu est celui où il y a réponses à tout ».

J'en reviens à notre « circulation ». En cédant la parole au romancier du « réalisme magique », Blumenberg interrompt la joute oratoire sur un sourire. L'ironie sauve du ridicule les « Messieurs » savants, elle met à distance l'esprit de sérieux qui verrouille nos identités et nous apprend (pour citer « Monsieur Pascal ») que « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ». Quel meilleur antidote à l'esprit de sérieux que l'esprit de finesse, lorsqu'il se rit de lui-même et de tous ceux qui croient « jouer au plus fin » ? Assurément, « Monsieur Blumenberg » compte parmi ses plus heureuses victimes.

1. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 158 : « Rhétorique ».
2. Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 5 : « Une histoire des concepts ».
3. Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 6.
4. *Ibid.*
5. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 69.
6. Cf. Jean-Claude Monod, *Hans Blumenberg*, éd. cit., p. 22 sq.
7. Jean-Claude Monod, *op. cit.*, p. 24.
8. Non traduits en français. Cf. Hans Blumenberg, « Kopernik im Selbstverständnis der Neuzeit », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1964, n°5, Mayence, 1965, p. 339-368 ; *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1975
9. Sur l'enquête portant sur les conditions et les effets de la révolution copernicienne, voir le chapitre 4 de la monographie Jean-Claude Monod (éd. cit.),

- en particulier p. 101 : « D'un côté, l'histoire des effets de la révolution copernicienne [...] est largement tissée de malentendus, le plus grand malentendu tenant sans doute à ce qu'on a voulu attribuer une signification métaphysique à la « place physique de l'homme là où l'approche cosmologique de Copernic s'inscrivait plutôt dans une dé-symbolisation du Cosmos : « Copernic avait pu renoncer à la place centrale de l'homme parce qu'il pouvait précisément affirmer [...] la position centrale de la raison humaine. Il avait ainsi remplacé la légitimation de l'homme certes sensible mais non spécifique, selon sa place dans l'Univers, par une opération certes insensible mais réellement prouvable. » (« Kopernik im Selbstverständnis der Neuzeit », p. 366) En ce sens, l'idée de « centre est métaphorisée : l'homme est « au centre » de la création dans la mesure où il peut la comprendre, et Copernic a suffisamment foi dans cette « destination » pour abolir la « centralité » physique. »
10. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 69.
  11. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, § 38.
  12. *Ibid.* Blumenberg écrit : « On peut même dire que le langage de l'analytique du *Dasein*, marqué d'expressionnisme, a rivalisé avec une anthropologie imprégnée de biologie, précisément en ceci qu'elle avait à offrir à son langage en tous cas des équivalents qui pouvaient faire pièce à la mésinterprétation du *Dasein* comme être vivant « disponible » ».
  13. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 70. Toujours au § 38 d'*Être et Temps*, Heidegger écrit : « Cette éjection constante hors de l'authenticité, qui ne va jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans le On, caractérise la mobilité de l'échéance comme tourbillon. »
  14. Passage des *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie, cité par Hans Blumenberg, *CeH*, p. 71. Cf. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Le Cerf, 1970, 78, 2.
  15. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 71.
  16. *Ibid.*
  17. Il fait aussi rapidement allusion au « coup de dés » mallarméen.
  18. Cf. Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes ? » in : *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 323-385.
  19. Cf. Jean-François Mattéi, « L'Ouvert chez Rilke et Heidegger », *Noesis* [En ligne], 7 | 2004 : URL : <http://journals.openedition.org/noesis/28>
  20. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « la gaya scienza », trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 191, § 279.
  21. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 75.
  22. Passages de la lettre de Rilke cités par Blumenberg, p. 73.

23. Traductions respectives d'Emmanuel Martineau et de Jean-Luc Nancy pour « die verlaufende Entschlossenheit » (cf. § 62 de *Être et temps*), traduit par François Vezin par « résolution en marche ». Cf. Jean-Luc Nancy, « La décision d'existence » in : Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (dir.), *Être et temps* de Martin Heidegger : questions de méthode et voies de recherche, Marseille, Sud, 1989.
24. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 75.
25. Hans Blumenberg, *CeH*, pp. 139-142.
26. Hans Blumenberg, *CeH*, pp. 230-231.
27. Blumenberg fait semble-t-il mention d'une « actualité » dépassée (d'au moins huit ans), déjouant au passage l'horizon d'attente du journal dans lequel il écrit sans doute alors.
28. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 140. Je souligne.
29. *Ibid.*
30. Hans Blumenberg, *TI*, p. 87 : « Que l'on se représente quel haut niveau d'objectivation présuppose le fait de porter attention aux situations empiriques concernées qui obligent à constater que soi-même ou quelqu'un d'autre ne voient pas le monde comme les autres gens. »
31. *Ibid.*
32. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 142.
33. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 230-231 : « Est réel ce qui laisse des traces ».
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*
38. Marcel Proust, *À la Recherche du temps perdu, tome I, Du côté de chez Swann* (1913), Paris, Gallimard, 1919, pp. 13-14.
39. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 142. La construction syntaxique du titre gagnerait à être allégée, mais le traducteur a sans doute voulu conserver l'insistance de la formulation choisie par Blumenberg.
40. Cf. Roland Barthes, *Le Neutre, Cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 2002, p. 67 : « pendant quelques secondes, quel que soit le Souci sur lequel on s'est endormi, moment pur sans Souci, oubli du mal, vice à l'état pur, sorte de joie claire en ut majeur ; puis le Souci antérieur fond sur vous comme un grand oiseau noir : la journée commence. »
41. Michel de Montaigne, « De l'expérience », Livre III chapitre XIII des *Essais*, Édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 1112.
42. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 142. Je laisse de côté l'analogie que propose Blumenberg avec la vieillesse, même si le parallèle mériterait d'être fait ici

- encore avec Montaigne : « le « souci » de soi, croissant avec l'âge [...] : il faut faire savoir qu'on existe encore ; finalement, on perd de sa capacité à témoigner et il devient sans cesse plus difficile de trouver un substitut à l'atrophie. »
43. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 143.
  44. Cf. Bruce Bégout, *La Découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2010, p. 22 : « Il y a ainsi une énigme du quotidien qui « tient à son auto-dissimulation » [Blanchot, « La parole quotidienne »], au fait qu'il passe pour normal et inaperçu, alors même qu'il constitue le phénomène secret de notre existence. L'énigme du quotidien, c'est justement qu'il ne paraît pas énigmatique ».
  45. *Ibid.*
  46. Citation de Schnitzler, donnée par Blumenberg dans son article « Libre variation », *CeH*, p. 84.
  47. Blumenberg, *CeH*, p. 85. Nous soulignons.
  48. *Ibid.*
  49. Blumenberg, *CeH*, p. 86.
  50. Les divers protocoles inventés par On Kawara s'inspirent très certainement d'une carte écrite, en août 1913, par Marcel Duchamp, alors en vacances sur la côte anglaise, à son ami Max Bergmann, dans laquelle Duchamp écrivait « I am not dead ; I am in Herne Bay ».
  51. D'ailleurs, seule l'indication différenciée de l'expéditeur et du destinataire (identité civile et adresse postale), de part et d'autre de la carte postale, permet encore de rattacher l'énoncé « I GOT UP » à l'artiste plutôt qu'à son destinataire. Dans les télégrammes en revanche, l'énoncé « I AM STILL ALIVE » est clairement attribué au « protocolant de la veille », qui le fait suivre de son nom propre.
  52. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 86. C'est Blumenberg qui souligne.
  53. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 59.
  54. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 61.
  55. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 67.
  56. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 98.
  57. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 144.
  58. *Ibid.*
  59. *Ibid.*
  60. *Ibid.*
  61. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 101.
  62. *Ibid.*
  63. Aucune note ne précisant l'identité de ce « Monsieur Ritter », nous formulons notre hypothèse en nous appuyant sur la monographie de Jean-Claude Monod et le texte du présent dialogue, qui mentionne l'histoire de l'astronomie, sujet de

débat entre ces deux auteurs.

64. Sur le rôle séminal de la métaphore dans l'histoire de la génétique moderne, voir le chapitre XXII de la *Lisibilité du monde*, intitulé « Le code génétique et ses lecteurs ». Cf. Hans Blumenberg, *La lisibilité du monde*, trad. P. Rusch et D. Trierweiler, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 377-412.
65. Hans Blumenberg, *CeH*, p. 102.
66. *Ibid.*
67. Hans Blumenberg, *CeH*, éd. cit., p. 15, fragment intitulé « Mots du monde vécu : retour du « fatras » ».
68. Hans Blumenberg, *CeH*, éd. cit., p. 31