

Lukas Held

Lebensraum und Weltraum. La métaphorique spatiale de Blumenberg

La méthode philosophique de Blumenberg, qu'il qualifiait de «phénoménologie historique» ou «phénoménologie de l'histoire¹», est une phénoménologie de la philosophie au double sens d'une étude de la phénoménalisation des «phénomènes» philosophiques dans l'histoire, et d'une description par variation eidétique de ces phénomènes *dans* leur histoire, c'est-à-dire à la fois une *préparation* et une *conservation*², une histoire de la *production* et de la *réception*.

Dans son ouvrage de 1986 intitulé *Lebenszeit und Weltzeit*, Blumenberg reste encore fidèle à ce schéma, puisqu'il y retrace l'histoire de l'émergence de la dichotomie entre le temps de vie et le temps du monde *et* l'histoire des stratégies humaines d'affronter et d'intégrer culturellement ce facteur de contingence – pour ne pas dire *le* facteur de contingence – de notre existence. Cette problématique du temps de vie fait évidemment partie du catalogue des grands thèmes de l'anthropologie philosophique et peut même servir de loi naturelle pour un petit cosmos philosophique, comme c'est p. ex. le cas dans le scepticisme anthropologique d'Odo Marquard³. Mais cette opposition concerne également l'idéal scientifique d'un progrès éternel et la réalisation d'un programme dont les résultats ne serviront plus aux fonctionnaires du présent. Le problème compte en tout cas

1 Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 6.

2 *Ibid.*, 6.

3 Voir p. ex. Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1994.

parmi les *Lebensthemen*⁴ de Blumenberg et apparaît, en tant que facteur de contingence, à des moments systématiques dans son œuvre.

Il me semble intéressant de déplacer le questionnement de Blumenberg vers une problématique similaire – certes moins existentielle mais tout aussi pressante –, à savoir le problème de la dichotomie entre espace de vie et espace du monde, entre *Lebensraum* et *Weltraum*. Car, même si Blumenberg ne le thématise pas en ces termes, il y a «de l'espace» dans sa pensée: la notion de *Spielraum* qui traverse son œuvre, mais aussi son intérêt pour la phénoménologie merleau-pontienne⁵ ainsi que ses réflexions sur l'interdisciplinarité comme interspatialité⁶ indiquent une réflexion sur la spatialité chez Blumenberg et fournissent du matériel pour une phénoménologie de l'espace.

A première vue – c'est-à-dire sous la forme du problème pressant de la surpopulation – cette opposition de deux espaces ne semble pas s'apprêter naturellement à la réflexion philosophique, peut-être justement parce qu'il est archi-présent et nécessite une réflexion et action plus politique que philosophique. Pour ce problème, le temps des anticipations spéculatives semble révolu – et il serait peut-être temps d'anticiper déjà la post-humanité sur d'autres planètes. Mais à y regarder plus près, il s'avère

4 Selon le titre d'un recueil des gloses posthume. Voir Hans Blumenberg, *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart, Reclam, 1998.

5 Des références à la philosophie de Merleau-Ponty apparaissent très tôt dans l'œuvre de Blumenberg qui lui emprunte notamment, dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie* de 1960, la formule importante de «vérité à faire» pour caractériser la vérité de la métaphore (Cf. Hans Blumenberg, *Paradigmen für eine Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013, p. 29; Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 278.). Outre d'avoir fait l'objet d'un cours tenu dans les années 70, les thèmes de la pensée merleau-pontienne réapparaissent dans les écrits phénoménologico-anthropologiques publiés à titre posthume (Cf. Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main., Suhrkamp, 2006, p. 88, 393; Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt am Main., Suhrkamp, 2002, p. 46, pp. 231–236).

6 Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 327–330.

que la conscience de l'existence d'un espace plus vaste entourant notre espace de vie limité a préoccupé l'imagination humaine au moins depuis les temps modernes et réserve un immense potentiel mythologique qui était p.ex. à l'œuvre dans le concept géopolitique fortement mythisé du *Lebensraum im Osten* (qui justifiait l'expansionnisme nazi) et l'est encore dans les débats actuels sur la question de la frontière, de leur nécessité et légitimité.

Il me semble qu'une des façons sous lesquelles ce potentiel devient philosophiquement tangible sont les nombreuses métaphores de l'île qui traversent notre histoire de pensée et ne cessent de nous fasciner – et que j'utiliserai ici comme cadre heuristique de mon propos⁷.

Le métaphorologue Blumenberg n'a malheureusement pas rendu compte du rôle des îles dans sa philosophie, bien qu'elles apparaissent étonnamment souvent dans ses propres écrits. Chaque époque historique, ou plutôt, dans le lexique blumenbergien, chaque «concept de réalité⁸», semble en effet avoir ses îles emblématiques: l'Atlantide évidemment, l'île des sirènes, l'île de Panchée, le jardin d'Eden, l'Utopie, la Nouvelle Atlantide, l'île de Felsenbourg, l'île de Crusoe, parmi beaucoup d'autres. Mais il y a également les îles philosophiques: la *Lebenswelt*; la conscience temporelle du présent, bordé des plages de la rétention et de la protention; les îles qui annoncent la *terra incognita* qui était la métaphore phare – pour ainsi dire – de la modernité; l'hétérotopie de l'île déserte chez Foucault et Deleuze; finalement la théorie du «Heartland» et de l'île-monde en géopolitique. Une métaphorologie de l'île semble donc s'imposer à quiconque reprendra le projet d'une métaphorologie que Blumenberg esquissait dans les *Paradigmes pour une métaphorologie* de 1960 et dans la *Perspective d'une théorie de l'inconceptualité*⁹ de 1979. L'île métaphorique

7 Il s'agit donc non pas, et ce en cohérence avec les restrictions que Blumenberg donne lui-même à la métaphorologie (Cf. Hans Blumenberg, *Paradigmen für eine Metaphorologie*, op. cit., pp. 27–28), de tenter de «mettre en pratique» la métaphorologie, mais de mesurer la distance entre la métaphorologie et l'analyse de la *situation de langage* d'une époque (Cf. le commentaire éclairant de Anselm Haverkamp dans *Ibid.*, pp. 307–309).

8 Hans Blumenberg, *Le concept de réalité*, Paris, Seuil, 2012.

9 Id., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 85–106.

est pourtant non seulement un outil très puissant de la *Kulturkritik*, mais aussi le véhicule de la dichotomie entre espace de vie et espace du monde, c'est-à-dire du constat des limites qui nous sont imposés à un moment donné par le monde, de l'impossibilité – s'il y a une autre île – de traverser l'espace qui nous en sépare et de l'inutilité de le traverser s'il n'y en a pas d'autres, donc aussi de la contingence de notre situation dans l'espace et de l'indifférence du *Weltraum* par rapport à l'îlot de vie. Si on voulait pousser cette spéculation plus loin, on pourrait se demander de quoi la métaphore de l'île deviendrait alors le paradigme.

Afin de répondre à cette question, on peut se tourner vers une autre métaphore *pseudo-insulaire*, devenue paradigmatique parce que *pragmatique*, à savoir celle, déjà mentionnée, de la *terra incognita* qui, jointe à celle de «l'univers inachevé», devenait une des expressions du mode de vie et du monde de la vie de l'homme moderne¹⁰. La découverte par Colombe du nouveau monde qui s'annonçait par la découverte d'une île (aussitôt baptisée San Salvador) de l'archipel des Bahamas, est l'événement historique à partir duquel se forme une envie d'espace sans égal et, ultérieurement, l'imaginaire moderne d'un *devoir* d'achèvement du monde ouvert. Sans vouloir ici entrer dans les détails, il suffit de remarquer que le nouveau perd désormais son caractère d'inquiétante étrangeté, la *curiositas* humaine est fortement revalorisée, la fantaisie devient son *organon* et tout l'esprit moderne est marqué par, comme le dit Blumenberg, «une nouvelle et fructueuse inquiétude¹¹». Le rôle de l'île en tant que *terre annonciatrice* me semble ici d'une importance toute particulière puisqu'elle dynamise l'esprit de conquête moderne qui y voit souvent l'heureuse confirmation des attentes après un voyage long et périlleux. L'île est – certes seulement en partie, mais souvent en premier – l'instance de déstabilisation du modèle géographique de la tradition (qui est aussitôt révolu); chacune d'entre elles marque un nouveau point de suspension à la fin de la phrase de la modernité; ce *fragment* de monde devient un des facteurs de matérialisation de ce qui était le *Weltgefüge*. Seul l'apparition d'une île donne une *réalité* à l'horizon parfaitement lisse et donc irréel, non aperçu. Elle marque un monde¹². Et, tandis qu'au début des temps modernité, l'esprit

10 Id., *Paradigmen für eine Metaphorologie*, op. cit., pp. 78–90.

11 *Ibid.*, p. 82.

12 «Auch die Meeresfahrt eröffnet der Anschauung nicht, daß immer gerade die Grenze überschritten wird, die zuvor noch Horizont gewesen war. Dazu wäre

humain doit se contenter de contempler l'expansion inouïe du monde sans y œuvrer soi-même – comme c'est encore le cas chez Kant –, l'île est un nouveau monde à taille humaine, un levier de son auto-affirmation et le chantier imaginaire de son *travail* de changement du monde, comme c'est le cas dans les utopies, ces laboratoires de l'imagination moderne.

Car les utopies sont justement l'expression du rapport moderne au monde dont le versant pragmatique est défini par Blumenberg comme un jeu dialectique entre *construction* et *prévention*¹³. Le problème de la surpopulation est – ironiquement – une de ces constructions qui, avant même de devenir une réalité scientifique, hantaient déjà la philosophie européenne et motivaient la colonisation, la fiction de l'état naturel comme lutte de tous contre tous et le malthusianisme. Le dépassement de Malthus par Darwin, c'est-à-dire la transformation de la fatalité des lois de la nature en une «force ordonnante de désordre¹⁴», est encore exemplaire pour l'époque moderne et son idée d'une matérialité du réel – et donc également de la matérialité du problème de la surpopulation – qui est le début de l'autonomie technologique de l'homme¹⁵. Le concept de réalité moderne considère la réalité comme une chose à transformer et à construire, non pas de manière mimétique, mais par soi-même, à partir et en concordance avec les lois universelles; elle voit la réalité comme partagée et construite par un collectif; comme un programme à finir même au delà du propre temps de vie. Dans ce concept de réalité, même le problème de la surpopulation est tout naturellement un incitateur et même une légitimation pour l'esprit technique humain. Ici, le constat des limites de l'espace de vie procure de nouveaux espaces de possibilité, ouvre de nouveaux espaces de vie placés sous le signe de la technologie (comme dans

eine Störung, eine Verunreinigung der puren Linie nötig: der Anhaltspunkt des Blicks, der durch Erscheinen und Verschwinden einer festen Größe, einer Insel etwa, dieses eigene Überschreiten der vorherigen optischen Grenze erfahren ließe.» (Hans Blumenberg, *Goethe zum Beispiel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 68).

13 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 252.

14 *Ibid.*, p. 256 («die ordnende Kraft der Unordnung», ma traduction).

15 *Ibid.*, p. 245.

l'utilisation de l'engrais¹⁶). L'exemple de la peur d'une future surpopulation, de cette mise en danger de l'espace de vie humain par un modèle construit montre que l'espace de vie humain s'étend bien au-delà de sa *Lebenswelt* jusque dans ses projections théoriques.

Voici une définition faible: contrairement à la *Lebenswelt*, le *Lebensraum* ne se manifeste pas seulement lorsqu'il est menacé, mais également dans les mouvements de conquête de l'esprit humain, dans ses sorties au-delà du monde ambiant qui le détermine. *L'espace de vie serait donc la métaphore de la spatialité de l'auto-affirmation humaine, qui est l'excédent historique de sa volonté d'auto-conservation.* Alors que l'absolutisme théologique de la scolastique tardive isolait l'homme du *Weltbild*, ce dernier commençait à ré-intégrer ce monde devenu indifférent parce que créé par un Dieu tout-puissant et imprévisible dans un espace de vie qui, dans la modernité, prend les caractéristiques du *Spielraum*. Cet espace ne peut même pas être limité par le problème de la surpopulation qui, pour ainsi dire, n'est à lui-même qu'une autre île annonciatrice d'une nouvelle *terra incognita*, d'un nouvel espace de vie pour l'imagination humaine. Ce dont il est donc question dans la notion de l'espace de vie, c'est la spatialité du *Weltgefühl* humain, de sa «sensation du monde», qui – voici encore une différence avec le monde de la vie – n'est pas non-questionnable et comme allant de soi, mais *délimite* la portée de nos actions et leur attribue ainsi un degré de réalité. Pour le dire encore autrement: alors que la *Lebenswelt* est la spatialité «conservatrice» de l'homme, le *Lebensraum* est son espace «révolutionnaire» et l'œuvre de Blumenberg – du moins ses études «historiques» – sont des tentatives d'herméneutique de ces deux spatialités.

Il est clair que cette nouvelle envie d'espace ne concernait pas seulement notre terre, mais également l'espace cosmique qui, puisqu'il obéissait aux mêmes lois que notre terre, devenait un autre *Spielraum* humain, un espace vital, peuplé dans notre imagination d'autres humanoïdes (comme p. ex. Micromégas chez Voltaire) avec qui on correspondra et s'échangera. Le motif de la visite extra-terrestre est en effet l'expression d'un désir accru de comparaison qui règne pendant la modernité. Ce motif marque cependant déjà un changement de mentalité, que la métaphore de l'île rend également manifeste.

16 *Ibid.*, p. 256.

La philosophie de Blumenberg est une philosophie non pas des ruptures, mais des passages: du mythe au *logos*, du moyen-âge tardif aux temps modernes et de la philosophie antique à la gnose, mais aussi dans ses considérations sur le redressement humain et la visibilité, sur les difficiles sorties de la caverne, de la métaphore au concept, de la technique à la technologie, etc. Il me semble qu'un autre passage est du moins présent dans la pensée de Blumenberg, à savoir le passage du concept de réalité de la modernité à un concept de réalité *paradoxe*, de la réalité comprise comme *résistance*, «comme ce dont le sujet ne dispose pas¹⁷». C'est le 4^e concept dans son catalogue de concepts de réalité dont il donne ces quelques définitions approximatives:

«ce concept de réalité a affaire, par exemple, avec le fait que le paradoxe a pu devenir la forme de témoignage préférée de la théologie [...] obligeant le sujet à se soumettre et l'invitant à l'abandon de soi; c'est la réalité comme ce qui [...] n'a été pris en compte qu'en apparence et par intervalles par la technicisation, pour se dévoiler ensuite comme *factum brutum* dans sa légalité autonome dominante et une puissance tyrannique pour ceux qui l'ont engendrée; c'est un «fait brut» dont après coup on *peut simplement affirmer*, mais *non plus se représenter*, qu'il pourrait avoir émergé un jour d'un processus libre et constructif de réflexion¹⁸».

A la lumière de ce passage, l'œuvre de Blumenberg se présente comme une grande *mise à l'épreuve des temps modernes*, de ses thèmes et motifs, de ses métaphores et concepts, mais aussi de ses promesses et de ses obsessions. Lui, qui défendait dans la *Légitimité des temps modernes* la modernité contre la catégorie d'illégitimité historique de la sécularisation, avait compris que nous ne sommes plus modernes, que nous n'aspérons plus à leurs idéaux et que nous sommes sortis désillusionnés de cette modernité. Blumenberg n'en tira certes pas les mêmes conclusions que ses collègues de Francfort ou de Berlin, et son discours critique ne se transforme pas en critique de l'idéologie – mais un discours critique existe bel et bien dans son œuvre et la métaphorologie me semble en être l'outil principal.

17 Id., *Le concept de réalité*, op. cit., p. 44.

18 *Ibid.*, pp. 44–45.

Pour repartir sur notre île: La métaphore de l'île pourrait devenir paradigmatique sous la forme de l'île-monde, de la *Weltinsel*¹⁹. L'île-monde est l'île des *retournants*, des *Heimkehrer*. C'est l'île dont nous avons décollé avant d'entamer notre odyssee dans l'espace, mais qui est tristement la seule que nous avons réellement découverte au terme du voyage. Pour citer Blumenberg:

«C'est n'est pas qu'une trivialité de constater que l'expérience d'un retour à la terre n'aurait pas pu être faite différemment qu'en la quittant. L'oasis cosmique sur laquelle l'homme vit, ce miracle d'exception, notre planète bleue (*blauer Eigenplanet*) au sein d'un désert céleste désolant, n'est plus «aussi une étoile», mais la seule étoile qui semble être digne de ce nom²⁰».

La métaphore du «ravitailleur», du *Mutterschiff*²¹, similaire à celle de l'île-monde, est, pour lui, indicatrice de la situation de l'homme dans le monde post-*Voyager*: «Ce n'est qu'à moitié une métaphore de la familiarité et sécurité, l'autre moitié désigne la mobilité et futilité²²». L'esprit «post-moderne», pour ainsi dire, semble donc partagé entre d'un côté le désir de la découverte de l'espace – une réminiscence de la modernité? –, entre la volonté d'évasion de notre terre, l'espérance d'être ré-matérialisés de l'extérieur, donc d'être découverts, et de l'autre côté la conscience de l'inutilité de ces missions spatiales et de l'insuffisance de nos propres capacités à nous dépasser, la quasi-certitude – et ce «quasi» n'enthousiasme plus personne – de notre solitude dans un univers qui est contre nous.

La thérapeutique que propose Blumenberg face à cette désillusion cosmique s'appelle «astronoétique». Selon la définition qu'il en donne, elle «fait le tour du concept de théorie à partir de l'impuissance instrumentale

19 L'île construite à Dubai sous le nom de «The World» est un bel exemple de la matérialisation de cette métaphore – et, enfin, une nouvelle possibilité de découvrir un petit monde à partir de l'espace!

20 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 794 (ma traduction).

21 *Ibid.*, p. 794.

22 *Ibid.*, p. 793 (ma traduction).

et de la perte de son caractère spectaculaire²³». Cette astronoétique – dont il faudrait pousser la théorisation plus loin – est, en d'autres termes, une «astronomie des revenants». Le motif du *retour* semble d'ailleurs être la marque principale du quatrième concept de réalité décrit plus haut, qui n'est lui-même en vérité qu'une tentative désespérée de retour au premier concept de réalité – celui de l'antiquité – de la réalité comme évidence momentanée, immédiate, éloignant toute idée d'illusion ou de présomption. Cette naïveté du regard semble toutefois perdue à jamais, et le quatrième concept de réalité se construit autour de ce vide, de cet élément manquant, de cette *Abwesenheit*, pour reprendre un terme cher à Blumenberg²⁴.

Cependant – et ce malgré le motif critique de l'île comme terre isolée privilégiant le contact immédiat avec la nature, la société, la vie, etc. – l'île-monde des revenants, déterminée toujours par l'absolutisme d'une réalité dont le prédicat de «réel» ne peut plus être exprimé dans un discours rationnel ou scientifique, ne permet plus ce rapport naïf et immédiat au monde. L'homme post-moderne est comme emprisonné dans le labyrinthe de ses propres constructions, perdu parmi des outils qu'il ne maîtrise plus tout à fait et qui se sont autonomisés et implantés dans son monde de la vie. Désormais, même la notion de «monde de la vie» n'est plus qu'une métaphore pour ce qui a cessé d'être simplement *là*²⁵. *L'actio per distans* de la description, la *Beschreibung*, a remplacé l'intuitivité (*Anschaulichkeit*) qui se dérobe dans un jeu de réflexions infinies. Ceci a un impact sur le statut de la métaphore (et donc la tâche de la métaphorologie), mais aussi sur tout un nombre de questionnements philosophiques ayant émergés dans une certaine époque et partageant le même concept de réalité.

Dans son article *Geld oder Leben* de 1976, Blumenberg montre notamment que la *Philosophie de l'argent* de Simmel, chronologiquement et systématiquement antérieure à sa philosophie de la vie, est le paradig-

23 Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main., Suhrkamp, 1997, p. 548 (ma traduction).

24 Id., *Löwen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

25 Je me réfère ici à l'idée d'une *métaphorologie de second degré*, développée par Anselm Haverkamp dans son article «Metaphorologie zweiten Grades. Ungegrifflichkeit, Vorformen der Idee», in: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (dir.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, p. 249.

me d'une métaphorisation du concept de vie. Il est, bien entendu, tout à fait étonnant que la vie et l'argent partagent une même conceptualité (liquidité, gaspillage et retenue, «vie du marché», «économie de la vie», etc.), mais cela ne saisit pas toute la complexité de leur rapport. Le point commun entre l'argent et la vie réside, selon Blumenberg, lecteur de Simmel, dans l'émergence d'une objectivité *fonctionnelle* à partir des rapports subjectifs²⁶, dans l'auto-accroissement de la sphère subjective à travers les substitutions objectives qui y sont toujours déjà annoncées. Si l'argent, cette «potentialité pure²⁷», fonctionne essentiellement comme une *Ablösung* (détachement, relève), notamment dans la technicisation des rapports intersubjectifs (avant tout dans la vente de la force de travail), et par là comme un tampon libérateur dans les rapports humains, ce même mouvement de détachement productif semble également faire avancer le flux vital. Or, le passage de la philosophie de l'argent à la philosophie de la vie chez Simmel est encore autrement paradigmatique et renvoie à un niveau supérieur d'investigation métaphorologique. Car, contrairement à la philosophie de la vie, dans laquelle «la capacité d'explication du plus haut degré d'abstraction est trivialement universel, mais n'est lui-même plus compréhensible²⁸», le problème de l'inintelligibilité de l'essence immémoriale de la vie ne se pose pas dans la philosophie de l'argent, et les dynamiques inhérentes à la vie y restent tangibles et intelligibles. Le passage de l'argent à la vie serait donc, selon Blumenberg, un paradigme de la philosophie de la vie *elle-même*, c'est-à-dire de son mouvement d'intégration de l'expérience (*Erfahrung*) dans le vécu (*Erlebnis*)²⁹. Elle devient alors exemplaire de la «métaphysique théologique³⁰» de son temps, dont la *Seinsgeschichte* serait l'aboutissement. Les rapports entre gain de possibilité et perte de réalité p.ex., que Simmel illustre en définissant l'argent comme la

26 Id., «Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels», in: Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, op. cit., p. 180.

27 *Ibid.*, p. 186 (ma traduction).

28 *Ibid.*, p. 188 («die Erklärungsleistung des höchsten Abstraktionsgrades ist trivialerweise universell, aber dafür ihrerseits nicht mehr einsichtig», ma traduction).

29 Cf. *Ibid.*, p. 189.

30 *Ibid.*, p. 190 (ma traduction).

«possibilité de toute valeur en tant que valeur de toute possibilité», que la philosophie de l'argent parvient donc à thématiser parfaitement, ne peuvent plus l'être au niveau de la vie puisqu'elle est devenue l'«hypostase d'une substance ne s'exprimant que de manière superficielle dans les vies individuelles³¹».

Cette perte d'intuitivité qui se manifeste dans le passage de la philosophie de l'argent à la philosophie de la vie est donc symptomatique du concept de réalité compris comme *résistance*, «comme ce dont le sujet ne dispose pas³²». Dans le cadre épistémologique de ce concept de réalité, il n'y a pas de *retour* possible de la philosophie de la vie à la vie ou au monde de la vie. Dans ce concept de réalité, l'être devient un MacGuffin³³ – un élément dynamique qui se dérobe toujours –, il n'y a plus de métaphore «vive» pour la vie... et il n'y a pas de définition pour l'homme.

La métaphorologie en tant qu'archéologie des fossiles des motivations vécues (*lebensweltlich*) derrière les métaphores (et donc aussi derrière les concepts) bute ici sur une inconceptualité renvoyant à toujours d'autres métaphores – et doit alors se transformer, selon l'avis d'Anselm Haverkamp, en une *métaphorologie de second degré*, c'est-à-dire une «archéologie des modes d'ouverture phénoménologiques du monde³⁴». C'est ce qu'il nomme une *Gesagtseinsgeschichte*.

En conclusion (et pour revenir une dernière fois à la spéculation), même si la métaphore de l'île-monde ne deviendra probablement

31 *Ibid.*, p. 191 (ma traduction). Notons que l'anthropologie philosophique que Blumenberg voit à l'œuvre derrière la philosophie de l'argent de Simmel, peut encore supporter cette tension entre possibilité et réalité sans s'engager sur une voie métaphysique. Cette anthropologie philosophique fonctionne ici comme une alternative aux excès heideggériens – même si le statut est loin d'être clair chez Blumenberg: n'est-elle pas aussi une science des revenants et donc une réaction à la philosophie moderne? Ou bien est-elle au contraire la «ré-modernisation» de la phénoménologie? Quelle est, en somme, la situation de langage de l'anthropologie philosophique en tant que discipline philosophique?

32 Hans Blumenberg, *Le concept de réalité*, op. cit., p. 44.

33 Id., *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 96–99.

34 Anselm Haverkamp, «Metaphorologie zweiten Grades. Ungegrifflichkeit, Vorformen der Idee», op. cit., p. 248 (ma traduction).

jamais paradigmatique (et on ne peut de toute façon pas en parler puisque la métaphorologie n'est pas une futurologie), elle est la métaphore de la dichotomie entre espace du monde et espace de vie dans l'époque contemporaine – non pas une *Daseinsmetapher*, mais une *In-der-Welt-Seinsmetapher*. Alors que l'espace vital humain rétréci avec ses ressources, son espace de vie, compris comme spatialité de la volonté d'auto-affirmation et d'auto-dépassement humain, s'ouvre de plus en plus, s'éparpille vers tous les côtés, et devient dès lors inefficace. L'idée d'une réalité dépassant ses possibles représentations rationnelles dans le paradoxe, mais aussi la volonté du retour vers des dimensions philosophiques préréflexives peuvent alors être comprises comme des tentatives de rétrécissement de cet espace infiniment ouvert, comme autant de stratégies de conception d'un espace dans lequel une raison conceptuelle pourra se projeter.