

DODENDANS VAN METAFOREN*
Hans Blumenbergs retorische lezing
van de westerse cultuurgeschiedenis

Trui De Ruytter

Deze uiteenzetting beoogt een eerste en algemene kennismaking met het werk van Hans Blumenberg, meer bepaald met zijn visie op cultuur als een gebeuren van erven van en schatplichtigheid aan de Traditie en het symbolisch, niet-begrijpelijk karakter van dat erfgoed.

Het meest opvallende detail in de biografische gegevens over Hans Blumenberg, is het feit dat hij over zijn persoon een bijna volledig stilzwijgen weet te bewaren en daarom het publiek schuwt. Hij weigert interviews, laat zich niet fotograferen, en in academische kringen gaat het verhaal de ronde dat hij zeer geïsoleerd leeft, overdag slaapt en 's nachts werkt. Een commentator vatte het mooi samen: "Wie hem wil zien, moet hem lezen"¹. Naast het feit dat Blumenberg in 1920 geboren is in Lübeck, moeten we houvast vinden in de zakelijke details van zijn academische loopbaan en in zijn indrukwekkende bibliografie². Blumenbergs oeuvre laat zich niet gemakkelijk lezen of systematiseren. Een van de meest opvallende constanten in zijn werk, is de idee dat in al onze overtuigingen en evengoed in onze theoretische constructies, een metaforisch spreken aan het werk is. Hij duidt dit ook aan als "het onbegrijpelijke"³. De betekenis van de werkelijkheid kan nooit eenduidig in een helder begrijpelijk denken uitgedrukt worden. Willen we toegang vinden tot de wijze waarop mensen in een bepaalde historische periode hun situatie in de werkelijkheid beleven, dan moeten we op de eerste plaats nagaan welke metaforen, beelden, verhalen, mythen en symbolen ze hanteren.

Blumenberg heeft zijn eigen werk dikwijls omschreven als een *metaforologie*. Maar hij schrijft niet alleen 'over' metaforen; zijn eigen stijl is zelf zeer metaforisch. Alleen al de titels die hij aan zijn boeken geeft, laten vermoeden dat zijn werk vol dubbele bodems zit. In *Schiffbruch mit Zuschauer*, ontrafelt hij de zeevaart als metafoor van het menselijk bestaan. In *Die Lesbarkeit der Welt*, de metafoor van de wereld als boek. *Die Sorge geht über den Fluß*, is een verzameling van korte, bijna aforistische stukjes. In *Das Lachen der Thrakerin* vertrekt Blumenberg van de anekdote van Thales die naar de sterren aan de hemel tuurt, daardoor in een put valt en wordt uitgelachen door een jong meisje. In dit verhaal herkent hij de blijvende spanning tussen filosofie en anecdote, tussen theorie en

humor. En in zijn voorlopig laatste boek, *Höhlenausgänge*, legt hij de vinger op de zwakke plek van Plato's allegorie van de grot: hoe kan Plato de onwetende holbewoners uit de grot krijgen om hen de waarheid van het zonlicht te doen zien, tenzij door hen zelf weer de mythe te vertellen.

In mijn bijdrage zal ik hoofdzakelijk verwijzen naar twee van Blumenbergs meer bekende werken : *Die Legitimität der Neuzeit* en *Arbeit am Mythos*.

Over de moderniteit

Die Legitimität der Neuzeit kunnen we lezen als een soort micro-fenomenologie van de westerse cultuurgeschiedenis⁴. De focus staat hierbij gericht op de overgang van Middeleeuwen naar Moderne Tijd. Het zou te eenvoudig zijn om vanuit de titel van dit werk af te leiden dat Blumenberg een vurig 'verdediger' of aanhanger zou zijn van de verdiensten van de moderne tijd. Ik denk dat we dit werk vooral moeten lezen als een theoretisch model dat toelaat de overgang tussen verschillende historische periodes te beschrijven. Blumenberg toont zich hier bijzonder kritisch tegenover begrippen zoals 'erven' en 'schatplichtigheid' als categorieën om de verhouding tussen historische periodes te begrijpen. In dit kader moeten we ook zijn (bekende) frontale botsing met het seculariseringsdenken begrijpen⁵.

In 1962, op een congres in Münster rond 'Filosofie en Vooruitgang', lanceert de nog jonge Blumenberg met veel lef een filosofische aanval tegen een toch wel zeer respectabele *éminence grise*, Karl Löwith. Blumenberg stoort zich aan het lichtzinnig en slecht verantwoord gebruik dat Löwith maakt van het begrip 'secularisering'. In *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (WGHG) begrijpt Löwith de verhouding tussen de moderne geschiedfilosofie en de joods-christelijke eschatologie als een vorm van 'Verweltlichung'. De ondertitel van het werk is relevant : *Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Löwith beweert dat de profane idee van vooruitgang, zoals ze bijvoorbeeld bij Voltaire of Hegel of Marx of Comte voorkomt, een soort transformatie is van de zuiver geestelijke, onwereldlijke joods-christelijke eschatologie, meer bepaald van de idee van de Voorzienigheid en van het Laatste Oordeel. Dat de moderne geschiedfilosofie schatplichtig is aan het christendom, blijkt voor Löwith uit haar pretentie, om op eigen kracht een principe op het spoor te komen dat de historische gebeurtenissen in één grote samenhang laat denken en dat aan de menselijke geschiedenis een ultieme zin toekent. Denken we maar aan het bekende schema van Auguste Comte, die in de doorbraak van het positief-wetenschappelijke denken niet alleen het ultieme hoogtepunt van de menselijke cultuur ziet, maar evenzeer het positivisme als het ultieme zingevingssysteem presenteert.

Löwith doet echter meer dan alleen maar de *theologische* premissen van de Moderne tijd *detecteren*; hij velt ook een *moreel oordeel* : hij *verwijt* de moderne geschiedfilosofen dat ze niet inzien dat hun optimistische visie eigenlijk parasiteert op en maar een zwakke afspiegeling is van de eschatologische verwachting van een nieuwe aarde en een nieuwe hemel (WGHG 82). Voor Löwith zelf is er geen bemiddeling mogelijk tussen het profane *weten* en de *heilsboodschap*. Vragen naar de ultieme zin van de geschiedenis en daar dan ook een antwoord op geven, is exclusief voorbehouden aan het geloof. Löwith spreekt over de Neuzeit als "ein illegitimes Kind" (WGHG 106).

Dat stoort Blumenberg mateloos. Niet zozeer omdat hijzelf een passioneel heraut van de Verlichting zou zijn, maar vooral omdat hij het hermeneutisch model dat Löwith hanteert, niet adequaat en niet efficiënt vindt. Blumenberg laat niet na om die inadeguaatheid aan te tonen. Hij doet dat grondig en uitgebreid. Hij wil vooral laten zien dat de moderne vooruitgangsgedachte inhoudelijk zodanig verschilt van de christelijke eschatologie, dat we onmogelijk kunnen spreken van een transformatie, van het verderleven van dezelfde 'substantie' in een ander, modern gewaad. Om één voorbeeld te geven : Blumenberg wijst erop dat in de christelijke eschatologie sprake is van een gebeuren dat in de geschiedenis 'inbreekt' en zelf transcendent en heterogeen is ten opzichte van de geschiedenis; in het vooruitgangdenken daarentegen worden ervaringen van een tegenwoordig moment geëxtrapoleerd naar een toekomst die in het verlengde ligt van het heden en dus immanent is in de geschiedenis. De eschatologie kondigt de *voltooiing* (Vollendung) van de geschiedenis aan, terwijl in het moderne denken sprake is van een oneindige *voortgang* (Fortgang) (SS 39).

Volgens Blumenberg is de seculariseringstheze gefundeerd in een *substantialistische* geschiedenisvisie ('historisch *substantialisme*') : "Enkel daar waar de categorie van de substantie het historisch begrip beheerst, kan er sprake zijn van herhaling, overlapping, en dissociatie, maar ook van vermomming en onthulling" (SS 16). Ik denk dat zijn verzet tegen elke vorm van substantie-denken, in de geschiedenisfilosofie, de metafysica of de antropologie, een belangrijke sleutel is om het werk van Blumenberg in zijn geheel te begrijpen. Blumenbergs anti-substantialisme is de pendant van wat we zijn 'functionalisme' kunnen noemen. In wat volgt wil ik kort aantonen hoe hij als alternatief voor het seculariseringsdenken een functioneel geschiedenismodel ontwikkelt.

De afwijzing van een soort historische substantie, leidt zeker niet tot een scepticisme ten aanzien van de geschiedenis. Blumenberg denkt de verhouding tussen verschillende periodes, zoals de verhouding tussen middeleeuwen en moderne tijd, gewoon radicaal om. Zijn historiografisch model werpt een heel eigen licht op de verhouding tussen uniciteit en identiteit, tussen discontinuïteit en continuïteit in de geschiedenis. Hij stelt zelf dat we voor het begrijpen van de

geschiedenis een minimum aan identiteit, een minimum aan continuïteit tussen de verschillende periodes moeten vooronderstellen. Historische veranderingen moeten we met deze continuïteit in verband kunnen brengen.

Hij hoedt er zich echter bijna angstvallig voor om deze identiteit als een soort metafysische substantie te begrijpen (zoals Hegel spreekt van de tot zichzelfkomende 'Weltgeist', of de 'Seinsgeschichte' bij Heidegger). Bij Blumenberg gaat het niet om een identiteit van *inhouden*, maar om een identiteit van *functies*. Als continuüm functioneert een kader dat gevormd wordt door een geheel van menselijke 'weetbehoeften', vragen, noden en verwachtingen. Dit kader kunnen we ook begrijpen als een geheel van antwoord-'posities' ('Stellen'). Nu stelt Blumenberg dat deze Stellen inhoudelijk door verschillende antwoorden 'bezet' kunnen worden. Historische verandering is dan te begrijpen als een gebeuren van 'Umbesetzung' van een bepaalde 'Stelle'. In de theoretische constellatie van uitspraken die de mens uitbouwt ter verklaring van de wereld en van zichzelf, kunnen totaal heterogene *inhouden* identieke *functies* vervullen. Zo is de moderne vooruitgangsidee inhoudelijk verschillend van de christelijke eschatologie, maar ze vervult wel dezelfde functie (SS 77), namelijk aan de geschiedenis van mens en wereld een ultieme zin toekennen. We kunnen het met Blumenberg als volgt samenvatten :

Het ontstaan van de vooruitgangsidee en het feit dat ze inspringt voor de totaalvisie op geschiedenis tussen schepping en laatste oordeel, zijn dus twee verschillende dingen. De idee van 'Umbesetzung' verklaart niet vanwaar dat nieuw ingezette element komt, alleen welke 'Weißen' het ontvangt (SS 60-61).

Dit model houdt dus zeker geen afwijzing in van de afhankelijkheid van de moderne tijd van het christendom. Blumenberg beaamt volmondig dat de *Neuzeit* niet denkbaar is zonder het christendom (SS 39). We kunnen de geschiedenis dus wel begrijpen als een gebeuren van doorgeven en erven, maar dan moeten we de vraag stellen wat precies geërfd wordt en hoe dat gebeurt. De moderne tijd is niet door de secularisering van inhouden aan het christendom en de middeleeuwen gebonden, maar wel doordat ze bepaalde 'Stellen' gaat bezetten die het christendom ooit heeft geïnstalleerd. Geen 'Umsetzung' dus, maar 'Umbesetzung'.

De grote greep van het christendom op onze moderne, westerse cultuur, ziet Blumenberg niet op de eerste plaats in haar eigen *inhoudelijke* bijdrage; wel in het feit dat de christelijke theologie de spanwijdte van ons functioneel kader van weetbehoeften enorm heeft uitgebreid.

[De theologie] heeft in het kader van [...] uitspraken over mens en wereld, nieuwe posities geïnstalleerd, waarop achteraf niet zomaar opnieuw bezuinigd kon worden of die in de theoretische huishouding onbezet konden blijven. De theologie moest

geen enkele vraag onbeantwoord laten : deze naar de totaliteit van de wereld en de geschiedenis, of deze naar de herkomst en de bestemming van de mens. Dit verklaart de lichtvaardigheid waarmee de theologie functies in het huishouden van de menselijke weetbehoeften geïnstalleerd heeft, die zeer moeilijk of bijna onmogelijk vervuld kunnen worden wanneer men niet op dezelfde wijze naar een transcendente kenbron kan teruggrijpen (SS 76-77).

Blumenberg lijkt aan de christelijke theologie te verwijten dat zij door haar beroep op de goddelijke openbaring, haar zogenaamde erfgenamen voor een onmogelijke opgave gesteld heeft. "Ihre Stärke konnte nur die Schwache ihrer Erben sein" (SS 77). Blumenberg ziet de moderne geschiedfilosofie als een vergeefse poging een middeleeuwse vraag met post-middeleeuwse middelen te beantwoorden (SS 60). De *Neuzeit*, die niet haar inhoud maar wel haar functie om de ultieme zin van de geschiedenis te presenteren van het christendom geërfd heeft, heeft daarmee een zeer 'vergiftig' geschenk ontvangen.

De lotgevallen van de *Neuzeit* hebben iets 'tragisch'. De bijna onmogelijke inspanningen die ze doet om de bittere erfenis van de Middeleeuwen te dragen, worden door het seculariseringsdenken nog eens afgestraft met het verwijt dat ze de bezittingen van de theologie op onrechtmatige wijze geërfd heeft en dat ze aan het christendom schatplichtig blijft (SS 77).

Bij dit alles blijven nog enkele vragen onbeantwoord. Om te beginnen, de vraag vanwaar de vooruitgangsgedachte dan wél komt. Blumenberg situeert het ontstaan van de vooruitgangsidee zonder terug te grijpen naar het gegeven-zijn van de christelijke eschatologie. De vroegste sporen vindt hij terug op zeer *partiële* domeinen van menselijk weten en kunnen. Zo haalt hij het voorbeeld aan van de astronomie, in de zestiende-zeventiende eeuw. Hier rijst de nieuwe en unieke ervaring van een methodisch gereguleerde theorie. Deze methode blijft werkzaam onafhankelijk van het wetenschapsbeoefenend individu en zelfs onafhankelijk van een hele generatie wetenschappers. Hier wordt de mogelijkheid geschapen om op vlak van de wetenschappelijke observatie echt 'vooruit te gaan', zelfs over generaties heen.

Een ander domein waarop zich partiële ervaringen van vooruitgang hebben voorgedaan, is dat van de esthetica en de literatuur. Blumenberg verwijst hier naar de fameuze 'Querelle des Anciens et des Modernes', waarin aan het eind van de zeventiende eeuw de modernen het autoritaire voorbeeld van de antieken onder kritiek stellen vanuit de overtuiging dat zij er op vooruit zijn gegaan wat de beheersing van het artistiek métier betreft.

Maar hiermee is de vraag nog niet beantwoord hoe het komt dat deze partiële, bescheiden vormen van vooruitgang, in het Verlichtingsdenken de proportie hebben aangenomen van de universele wereldhistorische vooruitgang

van dé mensheid. Het is opvallend hoe Blumenberg in beide voorbeelden beklemtoont dat in het partieel vooruitgangsbefef de mens zichzelf ontdekt als degene die de vooruitgang bewerkstelligt. Dit is meteen ook de voorwaarde voor een mogelijke 'veralgemening': dit zelfbesef is als het ware het platform van waaruit het bescheiden, regionaal besef van vooruitgang in de ambitieuze, universele functie van de eschatologie treedt :

Het overdragen van de structuur van esthetische, theoretische, technische en morele vormen van vooruitgang, op het totaalbeeld van de universele geschiedenis, gaat uit van de vooronderstelling dat de mens zich in deze totaliteit als enige verantwoordelijk voelt, dat hij zich beschouwt als diegene die de 'geschiedenis maakt' (SS 43).

Met deze zelfontdekking van de mens als geschiedenismakend subject, stoten we op een van de meest cruciale begrippen uit Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* : het principe van 'humane Selbstbehauptung'. We moeten dit principe goed begrijpen. Blumenberg definieert het als

[...] een existentieel programma, volgens hetwelk de mens in een bepaalde historische periode zijn bestaan plaatst en waarin de mens voor zichzelf uitstippelt hoe hij zal omgaan met de hem omringende werkelijkheid en hoe hij zijn mogelijkheden aanwenden zal (SS 159).

Dit principe van 'Selbstbehauptung', eigen aan een historische periode, moeten we onderscheiden van het principe van 'Selbsterhaltung'. 'Selbstbehauptung' is als het ware een kunstmatig in handen nemen van de eigen situatie; de mens stelt zich bewust op tegenover de hem omringende werkelijkheid met de bedoeling deze werkelijkheid bewust aan te wenden voor zelf gestelde doeleinden. Streven naar zelfbehoud daarentegen is een natuurlijk-biologische eigenschap van de mens. De mens is van nature slecht uitgerust en niet goed aangepast aan de werkelijkheid; van bij het begin, had hij dan ook, als het ware 'van nature', nood aan allerlei kunstmatige hulpmiddelen en technieken om in zijn noodzakelijke levensbehoeften te voorzien. Dit instrumentarium is gedurende zeer lange tijd weinig veranderd. Techniek heeft als functie de natuur te helpen of eventueel aan te vullen en maakt zelf deel uit van de natuurlijke doelmatigheid.

Dat het natuurlijk streven naar zelfbehoud bij het begin van de *Neuzeit* de vorm aanneemt van 'Selbstbehauptung', is een gebeuren dat alleen vanuit de historische context begrepen kan worden. 'Humane Selbstbehauptung' is de reactie die het laat-middeleeuwse, theologisch absolutisme uitlokt.

De vroege wortels van het theologisch absolutisme situeert Blumenberg in de uitdaging van de Gnosis aan het christendom in de eerste eeuwen stelt. De Gnosis stelt een dualisme voor tussen god als schepper van de wereld en god als

verlosser. Deze boedelscheiding is aantrekkelijk, omdat het theoretisch het probleem van de theodicee, het probleem van de wanverhouding tussen God en het kwade in de wereld, uitschakelt. God wordt ontheven van zijn verantwoordelijkheid voor de verdorvenheid van de materiële wereld. Daarenboven past de Gnosis in het tijds-klimaat van het vroege christendom, dat in de verwachting van een zeer spoedige eindtijd leeft. Het einde der tijden, de vernietiging van de wereld, wordt echter voor onbepaalde duur uitgesteld en het geloof in God als schepper van deze wereld kan worden hersteld. Zo herkent Blumenberg in Augustinus een poging om het gnosticisme te overwinnen door de oorzaak van het kwade in de wereld aan de menselijke vrijheid toe te wijzen. Maar hierdoor wordt het gnostisch dualisme niet echt *overwonnen* : het wordt *verschoven* naar de mens, die met een enorme schuld en een bitter smakend vrijheidsbesef wordt opgezadeld.

In het nominalistisch voluntarisme van de late middeleeuwen herkent Blumenberg een acute heropleving van de gnostische uitdaging. De scholastieke theologie die een aristotelische kosmologie combineert met de bijbelse idee van de goddelijke almacht, leidt tot contradicties. Om het eenvoudig samen te vatten : hoe kan een almachtige god immers gehoorzamen aan en zich dus laten beperken door de wetten van het denken ? Het voluntarisme kan deze moeilijkheid wegwerken. Maar de prijs die daarvoor betaald wordt, ligt hoog. Het beeld van een almachtige God van wie het wezen bepaald wordt door zijn *souvereine wil*, die zelfs in staat is op elk moment de wetten van het denken te wijzigen en die als *deus absconditus* afwezig blijft uit de kosmos, maakt elk menselijk vertrouwen in de wereldorde zinloos en onmogelijk. De mens wordt naar een houding gedreven van totale onderwerping aan de ondoorgrondelijke wil van God.

De moderniteit is dan de 'zweite Überwindung der Gnosis' (SS 144). De mens die niet langer op God en op de wereldorde kan vertrouwen, neemt zijn lot in eigen handen en scheidt zelf de mogelijke voorwaarden om te overleven in een onverschillig universum. De enige uitweg uit de houdgreep van de goddelijke almacht, is tegenover de wereld een totaal andere houding aan te nemen, waarbij elke afhankelijkheid van de almachtige schepper en daarmee elk spoor van teleologie of orde wordt vermeden. De 'Ordnungsschwund' scheidt op die manier ruimte voor een vernieuwd concept van menselijke vrijheid : de vrijheid de eigen bestaanscondities te scheppen. Dat is wat het begrip van 'humane Selbstbehauptung' betekent.

Deze gewijzigde wereldverhouding brengt ook een ander begrip van kennis en waarheid met zich mee. Gods absolute, maar onvoorspelbare creativiteit maakt dat de aristotelische receptiviteit wordt verlaten en het subject een actieve rol opneemt in het ontwerpen van hypothesen en theorieën die tot de beheersing van de natuur moeten leiden (SS 32). Over waarheid wordt niet meer gesproken in termen van *adaequatio*, maar in termen van coherentie.

We kunnen dus stellen dat de *Neuzeit* op een dubbele wijze aan de christelijke middeleeuwen gebonden is. De houding van humane 'Selbstbehauptung' is maar begrijpelijk vanuit de historische context van het laat-middeleeuwse theologisch absolutisme. Het is een welbepaalde reactie op een welbepaalde uitdaging. Ten tweede, het subject dat zichzelf herkent als geschiedenis makend en zelf de condities schept van zijn verhouding tot de werkelijkheid, neemt de absolutistische pretentie aan zelf-funderend en universeel te zijn, doordat het in de functie treedt van God als ultieme zingevoerder van wereld en geschiedenis.

Keren we nu terug naar de uitgangsvraag aangaande de cultuur als een gebeuren van 'erven' en overdragen ('traditie'), dan zien we dat Blumenberg ernstige vragen stelt bij de houding van 'schatplichtigheid'. Het is vooral hier dat we zijn zogenaamde legitimeringsactiviteit moeten situeren. Hij wil de moderne mens 'verlossen' van de schuld die hem door het seculariseringsdenken wordt aangepraat. Hij doet dit door de authentieke inhoud van een idee te onderscheiden van het functioneel referentiekader waarin het terecht komt. Deze legitimering van de *Neuzeit* mogen we echter niet opvatten als een 'verdediging' van of een pleidooi voor de typisch moderne wetenschappelijke rede, tegen het godsdienstige spreken van de Middeleeuwen. In geen geval begrijpt Blumenberg de wetenschappelijke rationaliteit als een definitieve overwinning op het symbolische spreken. Hiermee komen we in de buurt van ons tweede thema: het *symbolisch* karakter van ons culturele erfgoed. Ook op dit domein heeft Blumenberg heel wat werk geleverd. We verlaten hier het perspectief van *Die Legitimität der Neuzeit* om het naderhand in een ruimer kader te plaatsen.

Het domein van de mythen

Wat in *Die Legitimität der Neuzeit* slechts in de marge en meestal impliciet bleef, komt in *Arbeit am Mythos* wel heel duidelijk naar voren: Blumenbergs visie op cultuurgeschiedenis vindt uiteindelijk een fundament in een welbepaalde mensvisie, een welbepaald antropologisch model⁶. In dit boek stippelt Blumenberg de loop van zijn gedachten uit in dialoog met twee wisselende partners: de Verlichting en de Romantiek. De filosofie van de Verlichting denkt de geschiedenis binnen het kader van de eenrichtingsweg 'van mythos naar logos'. Dit geschiedenismodel suggereert dat het mythische, het verhalende een karakter van voorlopigheid heeft en door het wetenschappelijke denken voorgoed overbodig is gemaakt. Verhalen kunnen maar functioneren zolang er 'nog' gebrek is aan echte wetenschap; zolang zijn ze ook zinvol: als 'Verlegenheitswissenschaft'.

De Verlichting evalueert de mythe vanuit dat wat na de mythe komt, haar *terminus ad quem*: de wetenschap. De reeds voorhanden en de toekomstige weten-

schap moet stap voor stap zelf de weetbehoeften verzadigen waardoor de lust van het vertellen van verhalen vanzelf uitgeblust raakt en overgaat in een reëel verlangen naar theorie. Eventuele mythische restanten worden verdrongen naar het veld van het esthetische en worden niet geacht echt een rol te spelen in de wijze waarop we in 'alle ernst' ons dagelijks leven leiden.

Het is dé verrassing voor het verlichte denken dat deze procedure niet werkt, dat niet alle verhalen opgeruimd kunnen worden. Mythen blijken hardnekkig. Dit is meteen aanleiding voor de tegen-verklaringen die in romantische kringen circuleren : de mythe, het vertellen van verhalen, is niet iets voorlopig, maar behoort integendeel tot de menselijke conditie zelf. Het eenvoudige feit dat de mythe de Verlichting overleeft, is al een voldoende bewijs voor de evidentie dat ze tot de menselijke *natuur* behoort. Vele romantici beschouwen de mythe door haar ouderdom en haar alomtegenwoordigheid als fundamenteeler dan de wetenschappelijke rationaliteit. Over de inhoud van de mythe wordt gesproken als van een 'eeuwige substantie', die de mens bereikt via een vorm van openbaring of die gewoon 'aangeboren' is. De idee heerst dat dit mythisch erfgoed zelf niet echt aan historische verandering onderhevig is.

Deze opvatting vertoont enige affiniteit met het substantie-denken van de seculariseringsthese. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Blumenberg deze romantische opvattingen *niet* deelt. Maar hij verwijt het Verlichtingsdenken dat ze te vlug voorbij is gegaan aan de signalen die de Romantiek uitzond. Van de Romantiek had ze nochtans kunnen leren vanwaar de hardnekkige weerstand tegen het verlichten komt. Ze heeft niet gezien dat het mythische spreken bittere ernst was. "De filosofische destructie heeft zich uitsluitend gericht op gemakkelijk te treffen inhouden; juist hierdoor is ze voorbijgegaan aan de intellectuele én emotionele *behoeften* [cursief van mij] die deze inhouden moesten bevredigen" (AM 56). Deze filosofie heeft alleen zichzelf ernstig genomen, ze heeft niet herkend dat in hetgeen ze wou ontmantelen zelf iets zeer ernstig op het spel stond.

Ik wil nu laten zien hoe Blumenberg het klassieke schema, 'van mythos tot logos', fundamenteel herdenkt. Hij betwist niet alleen het optimistische vooruitgangsgeloof dat in dit schema steekt; hij stelt eveneens de vermeende grenslijn tussen mythos en logos, tussen het zogenaamde onbegrijpelijke en het begrijpelijke, ter discussie.

De historische kracht van de mythe is niet gegrond in de oorsprongen van zijn inhouden, niet in het domein van zijn materiaal en verhalen, maar hierin, dat de mythe in zijn werkwijze en zijn 'vorm' iets anders *niet meer* is (AM 22).

Dit citaat relateert in één adem zowel het standpunt van de Verlichting als

dat van de Romantiek. Tegen de Verlichting, en in het spoor van de Romantiek, vestigt Blumenberg de aandacht op de 'historische kracht' van de mythe. De mythe is niet overwonnen door de wetenschap. Maar zijn argumentatie betwist het romantische mythe-concept : het is niet de (eeuwige) kracht van de inhouden van de mythe die haar zo hardnekkig maakt, maar wel haar werkwijze en vorm, haar 'functie'.

We moeten, tegen de Verlichting in, de aandacht voor de *terminus ad quem* verleggen naar de *terminus a quo*. In het citaat van daarnet horen we dat de mythe in haar vorm iets anders 'niet meer' is — op zich een merkwaardige uitdrukking. De *terminus a quo* van de mythe, haar vertrekpunt, is gelegen in het feit dat de mythe een 'oplossing' is voor een 'probleem'. Willen we de mythe begrijpen, dan moeten we eerst dat probleem nader bekijken.

Het probleem is eigenlijk antropologisch. We kunnen het eenvoudig zo formuleren : de mens is 'van nature' niet aangepast aan de werkelijkheid; het is niet evident dat zo'n wezen als de mens bestaat. In *Arbeit am Mythos* hanteert Blumenberg hiervoor het begrip van 'het absolutisme van de werkelijkheid', dat hij definieert als : "[Het absolutisme van de werkelijkheid betekent] dat de mens de voorwaarden van zijn bestaan [bijna] niet in de hand had, en wat belangrijker is, dat hij gewoon geloofde dat hij ze niet in de hand had" (AM 9).

Het absolutisme van de werkelijkheid kunnen we ook formuleren in termen van machtsverhoudingen : het is de overmacht van het andere op de mens; het is de toestand waarin de mens zijn mogelijkheid om heerschappij uit te oefenen nog niet herkent (AM 15). Blumenberg zoekt steun voor deze overtuiging in de gangbare biologische theorieën over het ontstaan van de menselijke soort. Wanneer de mens rechtop, op twee voeten begint te lopen, verlaat hij de veiligheid van zijn verborgen levenswijze in het oerwoud en stelt hij zich bloot aan de risico's van de wijdopen horizon van de savanne. Deze horizon is bedreigend omdat de instincten niet aangepast zijn aan deze nieuwe situatie. Van hieruit begrijpt Blumenberg ook het fenomeen van de *angst* : "Zij is, om het paradoxaal te zeggen, intentionaliteit van het bewustzijn zonder object. Door de angst wordt heel de horizon gelijkmatig ervaren als totaliteit van richtingen, vanwaar 'het gevaar op de loer ligt'" (AM 10).

Angst ontstaat wanneer de omgeving ervaren wordt als onbekend, onbegrijpelijk, onbetrouwbaar; wanneer de mens zich op geen enkele manier weet te oriënteren ... Wanneer deze toestand zich blijvend zou doorzetten, zou dit leiden, ofwel tot paniek of tot verlamming. Met andere woorden : angst is menselijk niet 'leefbaar'.

Maar het absolutisme van de werkelijkheid mogen we niet begrijpen als de beschrijving van een reële historische toestand. Blumenberg gebruikt het als een soort 'grensbegrip', dat maar ontstaat door extrapolatie van de geschiedenis naar

haar *terminus a quo*. Het functioneert als het ware als het 'jenseits' van mens en cultuur. Van zodra er sprake is van de mens zoals wij hem kennen, is het afbouwen van het absolutisme van de werkelijkheid eigenlijk al begonnen; we staan altijd al 'diesseits' van het absolutisme van de werkelijkheid (AM 13).

Het is filosofisch interessant om te zien hoe Blumenberg het begrip van het absolutisme van de werkelijkheid vergelijkt met de wijze waarop de 'natuurstoestand' fungeert in het moderne verdragsdenken, zoals bij Hobbes. In het artikel 'Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik' (1971) had hij deze vergelijking al eerder aangehaald⁷. Blumenberg is hier niet zozeer geïnteresseerd in Hobbes' politieke filosofie, maar wel in het antropologisch uitgangspunt dat erin aanwezig is. In een verklaringsmodel als dat van Hobbes, wordt de noodzaak van de staat afgeleid uit het feit dat de 'natuurlijke' toestand, de oorlog van allen tegen allen, het fysisch bestaan, het overleven gewoon onmogelijk maakt. Bij Hobbes wordt de staat niet begrepen als een hoogwaardige, culturele prestatie van de verheven menselijke natuur, maar als datgene wat de dodelijke tendensen van de menselijke natuur uitschakelt en het fysisch bestaan eerst mogelijk maakt. Voor Blumenberg ligt het filosofische belang van deze theorie hierin, dat ze de vermeende *wezens*-bepaling van de mens als 'zoon politicon' in een *functionele* voorstelling omvormt. Deze opvatting heeft belangrijke wijsgerig-antropologische implicaties :

[...] in zoverre filosofie het afbouwen is van evidenties, moet een 'wijsgerige' antropologie de vraag stellen of de fysische existentie zelf niet veeleer het resultaat is van die prestaties die [volgens anderen] beschouwd worden als 'wezenlijk' voor de mens. De eerste uitspraak van een antropologie zou dan zijn : het is niet vanzelfsprekend dat de mens kan bestaan (AAR 114).

Blumenbergs mensbeeld is duidelijk dat van de mens als "Mangelwesen" : de mens heeft een immanent gebrek aan aanpassingstructuren, hij hoort met andere woorden van nature niet thuis in deze kosmos. Wil de mens overleven, dan moet hij voor deze onaangepastheid een oplossing vinden.

Cultuur als het geheel van symbolische vormen (verhalen, mythen, taal, retoriek, kunst, religie, dogmatiek, ... en ook wetenschap), moet functioneel begrepen worden als het op 'afstand' houden van het absolutisme van de werkelijkheid. Dat wat wij het unieke van de mens noemen, zijn vermogen tot cultuur (in ruime zin), dat wat de mens van de andere levende wezens onderscheidt, mogen we niet begrijpen als de veruitwendiging van de 'natuur' van de mens. Symbolisch handelen, in welke vorm dan ook, is een functie waarmee de mens zijn eigen bestaan mogelijk maakt; het is een oplossing voor een probleem. Deze visie op de verhouding tussen mens en werkelijkheid heeft belangrijke gevolgen, zowel

voor onze opvatting van de mythe, als van de wetenschap.

Het is vanuit deze visie dat Blumenberg de romantische opvatting van de mythe als iets wat vanuit de natuur van de mens opwelt, afwijst. De mythe is net zoals alle cultuuruitingen een 'kunstigheid'. In de mythe wordt de angst voor het onbekende en het overmachtige als het ware 'verwerkt'. In *Arbeit am Mythos* beschrijft hij uitvoerig hoe de mythe, zoals ze functioneert in de oudste culturen, voor de bedreigde mens een ademruimte creëert: "De mythe laat de mens leven, in de mate hij de overmacht van de werkelijkheid in kracht doet afnemen" (AM 38). Door het vertellen van verhalen probeert de mens zich te bevrijden van zijn gevoel van totale onmacht tegenover de hem omringende werkelijkheid. Blumenberg beklemtoont steeds opnieuw dat het ontcrachten van de overmacht van de werkelijkheid geen natuurlijk, spontaan gebeuren is, maar integendeel een kunstmatig, functioneel ingrijpen. We krijgen de werkelijkheid in onze macht,

[...] niet op de eerste plaats door het verwerven van meer ervaring en kennis, maar door kunstgrepen, zoals het in de plaats stellen van het vertrouwde voor het onvertrouwde, van verklaringen voor het onverklaarbare, van benamingen voor het onnoembare. Er wordt een bepaald object naar voren geschoven, om het ontegenwoordige tot voorwerp te maken van het afwerende, bezwerende, vertederende of ontcrachtende handelen (AM 11).

In deze activiteit is alleen al het toekennen van namen een belangrijk middel om het absolutisme van de werkelijkheid af te bouwen. Door naamgeving kunnen objecten geïdentificeerd worden en kunnen er bepaalde omgangsvormen gecreëerd worden. Het behoort tot de functie van de mythe "de numineuze onbepaaldheid om te vormen in nominale bepaaldheid en het Unheimliche vertrouwd en aanspreekbaar te maken [...]" (AM 32).

De Griekse mythen scheppen een vertrouwd klimaat, niet alleen door de goden namen te geven en hen zeer menselijk voor te stellen, maar meer nog omdat ze het machtspeil van de verschillende goden heel sterk in de hand houden (AM 137). De overmacht van de werkelijkheid wordt doorbroken door "[...] de verdeling van een blok opake machtigheid die over en tegen de mens heerste, tussen vele machten die tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden en die elkaar zelfs onschadelijk kunnen maken" (AM 20). Het polytheïsme in de mythen, is een soort 'verdeel en heers'-politiek tegenover het absolutisme van de werkelijkheid. Blumenberg spreekt over een 'Gewaltenteilung' (AM 50).

Vanuit deze functionele opvatting van de mythe laat Blumenberg zien hoe dezelfde functie, het afbouwen van de overmacht van de werkelijkheid, door andere instanties, met wisselend succes, overgenomen wordt. Het klassieke verhaal dat het ontstaan van de filosofie begrijpt als een radicale *breuk* met het mythische,

relatieveert Blumenberg sterk : de filosofie zet de functie van de mythe voort met andere middelen. Het mythische verhaal dat de god Oceanos bij naam noemt, verschilt functioneel niet van de wijsgerige uitspraak van Thales die stelt dat alles water is.

Zo wordt ook in de religie, meer bepaald in het christelijk monotheïsme de macht van 'het' andere toegekend aan 'de' andere, 'ene' God, die door een verbond met de mens de vele andere goden uitschakelt. In het monotheïsme wordt de macht geconcentreerd in één instantie; het polytheïsme verdeelt de macht. Het monotheïsme kan maar functioneren zolang het verbond dat Jahweh met de mensen sluit, voor de mens leefbaar blijft. Blumenberg beschrijft nauwgezet hoe de bijbelse god allerlei transformaties ondergaat, waardoor zijn aanvankelijk functioneren *tegen* het absolutisme van de werkelijkheid, weer omslaat in een bedreiging voor de mens.

Van hieruit kunnen we ook de thematiek van *Die Legitimität der Neuzeit* in een ruimer kader plaatsen. Het absolutistisch godsbeeld wordt failliet verklaard omdat het het absolutisme van de werkelijkheid niet op afstand kan houden; het godsbeeld ontnemt de mens elk vertrouwen in de kosmos en de gebrekkige mens is opnieuw in alle hevigheid uitgeleverd aan de angst. Andere middelen moeten worden aangewend. Het ontwikkelen van een methodisch gereguleerde natuurwetenschap is weer zo'n middel in functie van het overwinnen van de beangstigende werkelijkheid. De moderne wetenschap is dus zeker niet de overwinning van het godsdienstige spreken; het is gewoon een andere symbolische vorm die tracht in te springen daar waar de christelijke theologie zich niet langer kan waarmaken. Ook de wetenschap moeten we begrijpen vanuit haar functie de overmacht van de werkelijkheid af te bouwen. Hetzelfde geldt voor de moderne vormen van metafysica. Hegels verhaal over de 'Weltgeist', Nietzsches 'eeuwige wederkeer van hetzelfde' en Heideggers 'Seinsgeschichte' zijn een voor een pogingen om het absolutisme van de werkelijkheid te bezweren.

Met deze twee begrippen, de mens als Mängelwesen en het absolutisme van de werkelijkheid, beschrijft Blumenberg een antropologisch-ontologisch continuum dat aan om het even welke symbolische vorm, mythe, religie, of wetenschap, ten grondslag ligt en ons toelaat om de grote historische veranderingen in de wijze waarop de mens met symbolische vormen omgaat, te begrijpen.

De vraag dringt zich op of er in deze voortdurende aflossing van de wacht, of er in dit gebeuren van 'Umbesetzung', ook een voortdurende verbetering werkzaam is. Zoals reeds gesteld stappt Blumenberg radicaal af van het eenrichtingsdenken van de Verlichting. In een concept als dat van Auguste Comte bijvoorbeeld, wordt de historische lijn die loopt van polytheïsme naar monotheïsme over metafysica naar positieve wetenschappen, geëvalueerd als een duidelijke

culturele vooruitgang. Blumenberg stelt daarentegen dat in het bezweren van de overmacht van de werkelijkheid het verhalende nooit door de wetenschappen overbodig gemaakt kan worden. Hij doorbreekt daarmee de eenrichtingsweg van mythos naar logos. Eigenlijk draait hij de rollen om. Blumenberg evalueert de prestaties van de wetenschap in termen van de oorspronkelijke functie van de mythe. De wetenschap staat helemaal in de lijn van de mythe : "Wat de wetenschap herhaalt, had de mythe reeds gesuggereerd : het eens en voor altijd verworven succes van volstreekte bekendheid" (AM 45). We moeten dus niet de mythe begrijpen als de voorafbeelding van de wetenschap; maar de wetenschap als een herhaling van de mythische functie; of in de termen van *Die Legitimität der Neuzeit* : een 'Umbesetzung' van de mythische functie. En juist op dit vlak heeft de wetenschap de naar zin zoekende mens, dat wil zeggen de mens die het absolutisme van de werkelijkheid probeert af te bouwen, ontgoocheld. In een kleiner essay schrijft Blumenberg :

We weten eigenlijk niet meer zo goed waarom we *überhaupt* met heel die geweldige onderneming van de wetenschap begonnen zijn — los van het feit dat de wetenschap heel wat presteert ten gunste van de leefbaarheid van de wereld, waardoor ze zich onontbeerlijk heeft gemaakt. Wellicht was het ons te doen om een Waarheid die niet meer kan worden uitgesproken en wellicht nooit is uitgesproken in de taal van de wetenschap die deze waarheid nochtans zelf wou bereiken.

Blumenberg is niet blind voor de feitelijke verdiensten van de moderne wetenschap en techniek in het bemeesteren en manipuleren van de werkelijkheid ten gunste van de mens. Maar de wetenschap is niet in staat deze functie van de mythe helemaal over te nemen. De mythe is beladen met wat Blumenberg in het spoor van Erich Rothaker 'Bedeutsamkeit' noemt. Het 'bedeutsame' is datgene wat voor ons subjectieve waarde heeft, wat op ons eigen individueel bestaan betrekking heeft en er zin en waarde kan aan geven. De wereld zoals ze door de positieve wetenschappen ontsloten wordt, is daarentegen een 'onttoverde' werkelijkheid. Zo zegt Blumenberg dat een wereld vol namen of vol goden opmerkelijk anders ervaren wordt als wanneer we een of andere radiogalaxie of een of andere stellair lichaam door letters en cijfers aanduiden. Met een ander voorbeeld : het is niet hetzelfde zich te bewegen in een massa H₂O, als in een massa water en het is al helemaal iets anders om te zwemmen in de armen van de god Oceanos. 'De naakte waarheid' is niet het soort waarheid waarmee of waarvan de mens leven kan (AM 125).

De zeer duidelijke afwijzing van de eenrichtingsweg van mythos naar logos in de geschiedenis van de symbolische vormen, betekent niet dat Blumenberg het schema zou willen omdraaien en zou pleiten voor een soort 'remythisering' door de fantasie aan de macht te brengen (AM 178). Mythen kunnen we niet

kunstmatig in hun functie herstellen. De 'Bedeutsamkeit' van verhalen is het resultaat van een eeuwenlange geschiedenis, een eeuwenlange 'Arbeit am Mythos': "Het geloof dat de fantasie met één beweging zou kunnen presteren wat op grond van eeuwenlange selectie eens en eenmalig gepresteerd werd, is een illusie" (AM 178). Blumenberg stelt dus geen pasklare oplossing voor waarmee de werkelijkheid weer betoverd, weer met 'Bedeutsamkeit' beladen zou kunnen worden. Wat we wel bij hem vinden, is een aansporing om het belang van de positieve wetenschappen te relativeren. En we kunnen dat letterlijk nemen: we moeten die wetenschappen weer in relatie brengen met hun culturele functie.

Vanuit het verlichte denken zelf bestaat er een grote weerstand tegen zo'n bondgenootschap met het mythische.

Met betrekking tot de inspanning, die de hele menselijke geschiedenis omspant, om de angst tegenover het onbekende of het nog niet benoemde te overwinnen, staan mythe en Verlichting in een bondgenootschap dat gemakkelijk te begrijpen is, maar met tegenzin aanvaard wordt (AM 180).

Waarom wordt deze alliantie met tegenzin aanvaard? Dit heeft alles te maken met het verwijt dat vanuit het wetenschappelijke denken aan het mythische wordt gericht: dat de mythe niet 'vernunfzig' is, dat ze niet redelijk gefundeerd is, terwijl de wetenschap dat wel is. Blumenberg weerlegt dit argument door aan het mythische, verhalende, onbegrijpelijke spreken zelf een vorm van logos toe te kennen: "De grenslijn tussen mythos en logos is imaginair en maakt het niet overbodig om te vragen naar de logos van de mythos in het wegwerken van het absolutisme van de werkelijkheid. De mythe is zelf een stuk hoogwaardige logos-arbeid" (AM 18). Blumenberg ontwikkelt hier een rationaliteitsconcept vanuit de oorspronkelijke functie van de mythe zelf. Dit logos-concept is opnieuw te begrijpen in het licht van zijn mensvisie:

Het menselijk gebrek aan specifieke omgangsvormen met de werkelijkheid, zijn instinctarmoede, is het uitgangspunt voor de centrale antropologische vraag, hoe dat wezen ondanks zijn biologische onaangepastheid er toch in slaagt te bestaan. Het antwoord laat zich in de volgende formule samenvatten: in de mate de mens zich niet onmiddellijk met de werkelijkheid inlaat. De verhouding van de mens tot de werkelijkheid is indirect, omstandig, vertraagd, selectief en vooral metaforisch (AAR 115).

Met het begrip 'metaforisch' wil Blumenberg aanduiden dat de mens in zijn omgang met de hem vreemde en vijandige werkelijkheid genoodzaakt is om zelf kunstmatige 'plaatsbekleders' (Stellvertreter) te installeren op basis waarvan hij in deze werkelijkheid kan overleven. Op die manier kunnen we de mythische

verhalen, het theologisch absolutisme en het concept van humane 'Selbstbehauptung' begrijpen als metaforen waarmee de mens de dodelijke tendensen van de werkelijkheid probeert uit te schakelen. "Het *animal symbolicum* beheerst de hem echt dodelijke werkelijkheid, in de mate het deze werkelijkheid laat vertegenwoordigen; het wendt de blik af van wat hem vijandig is, en richt zich naar dat wat hem vertrouwd is" (AAR 116). Het elkaar aflossen van deze metaforen kunnen we dus niet begrijpen als een beweging waarin we de werkelijkheid steeds dichterbij benaderen, beter begrijpen en bemeesteren. In Blumenbergs beschrijving lijkt de geschiedenis veel meer op een dodendans van metaforen. We doen ons best om aan de hand van metaforen te overleven, maar de vijandigheid en de zinloosheid van de werkelijkheid, kortom : de dood, ligt steeds op de loer.

De afstand tussen mens en werkelijkheid is onherroepelijk. De metaforen zijn niet de afbeelding van een zekere orde die in de werkelijkheid aanwezig zou zijn. Metaforen moeten kunstmatig geïnstalleerd worden; ze zijn niet waar, ze moeten zich waar maken; en wanneer ze zich niet langer kunnen waarmaken, moeten ze wijken. Het is in die zin dat Blumenberg de westerse geschiedenis als een grote retorische beweging begrijpt. "De 'Umbesetzungen' waaruit de geschiedenis bestaat, worden retorisch voltrokken" (AAR 121). Blumenberg beschouwt retoriek niet als een creatief talent van de mens. "Als gedragskenmerk van een wezen dat leeft 'ondanks', is ze letterlijk een 'teken van armoede'" (AAR 130).

Kan in dit retorisch gebeuren nog sprake zijn van 'logos' ? Is retoriek niet het tegendeel van de rede ? Blumenberg meent van niet. Hij beschouwt het retorisch, metaforisch omgaan met de werkelijkheid als een vorm van redelijkheid. Retoriek is "[...] het redelijke arrangement met de voorlopigheid van de rede" (AAR 130). Zo dient hij ook in *Arbeit am Mythos* Descartes van antwoord die alleen voor waar aannam wat gefundeerd is in een absoluut helder inzicht :

Het kan redelijk zijn om niet tot het uiterste redelijk te zijn. [...] Rationaliteit is maar al te vlug bereid tot vernietiging, wanneer ze de rationaliteit van wat niet [rationeel] gefundeerd is miskent en zichzelf aan een funderingseuforie denkt te kunnen overgeven. Descartes dacht dat wanneer men steden op een rationele manier wilde bouwen, men het best de oude stadsgedeelten met de grond gelijkmaakte. Niet eens de tweede wereldoorlog heeft het bewijs geleverd voor deze redelijke mogelijkheid (AM 180-181).

Blumenberg stelt grote vragen bij de wetenschappelijke drang om van alles de reden, de grond te willen aanduiden en om alles wat niet redelijk gefundeerd is, te verwerpen. Met een knipoog naar de rationalist Leibniz, ontwikkelt hij het merkwaardige 'principe van onvoldoende grond', dat hij in zijn ironische stijl ook nog eens naar het Latijn vertaalt : "De hoofdstelling van elke retoriek is het principe van onvoldoende grond (*principium rationis insufficientis*). Het is het

correlaat van de antropologie van een wezen, dat iets wezenlijks ontbeert" (AAR 124). Dit principe wil tegemoet komen aan de moeilijke verhouding tussen mens en werkelijkheid. De mens is niet in staat om op vlak van zingeving en oriëntering, absoluut zekere en helder inzichtelijke waarheden te formuleren. Dit gebrek mag volgens Blumenberg echter niet leiden tot een houding van irrationalisme.

[...] het principe van onvoldoende grond mag niet verward worden met de eis om afstand te doen van redelijke gronden, net zoals ook 'mening' niet verwijst naar een houding waarvoor iemand geen redelijke gronden heeft, maar naar een houding waarvan de redelijke gronden vaag zijn en niet door een methode geregeld" (AAR 125).

Het 'principe van onvoldoende grond' wil de menselijke rationaliteit tot haar juiste proporties terugbrengen. Het is een pleidooi voor een bescheiden, pragmatisch rationaliteitsconcept. In die zin kunnen we Blumenbergs verhaal lezen als een les in bescheidenheid. Maar dan wel een bescheidenheid die geen afhankelijkheid is. Want Blumenbergs verhaal over het belang van de symbolische traditie moeten we tegelijk lezen als een vrijpleiten van schuld en schatplichtigheid ten aanzien van deze traditie. We zijn erfgenamen van symbolen en tradities, maar we hebben ook schatplicht ten aanzien van de toekomst. Niet in de zin dat wij de symbolen van een toekomst moeten verzekeren, maar eerder omgekeerd: de symbolen moeten het ons mogelijk maken onszelf op die toekomst voor te bereiden. En wanneer die symbolen daar niet toe in staat zijn, dan is voor hen ook weinig toekomst weggelegd, dan worden ze opgenomen in de dodendans van metaforen.

Noten

*Dit artikel is de licht herwerkte versie van een lezing gehouden voor de Gentse Kultuurvereniging, op 12 december 1994, in het kader van een cyclus rond "Ons symbolisch erfgoed".

¹Zie de uitstekende inleiding van F. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1993, p. 7 e.v.

²Zie hiervoor : A. Braeckman, 'Hans Blumenberg', in : *Kritisch Denkerslexikon*, 13 (januari 1993), p. 1-15.

³Een 'afgeronde' visie op het onbegrijpelijke is te vinden in 'Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit', gepubliceerd in zijn *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1979.

⁴*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966. Herwerkt en heruitgegeven in drie volumes :

Deel I en II : *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (stw, 79), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, 294 p. Afkorting : SS

Deel III : *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (stw, 24), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, 309 p.

Deel IV : *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner* (stw, 174), Frankfurt a.M., 1976,

Dit werk werd op basis van de heruitgave in het Engels vertaald door Robert Wallace : *The Legitimacy of the Modern Age* (Studies in Contemporary German Social Thought), Cambridge, M.I.T. Press, 1983, 677 p.

⁵Zie hiervoor ook : Trui De Ruytter, 'Moderniteit : een legitiem project ? Het debat tussen Hans Blumenberg en Karl Löwith', in B. Raymaekers (ed.), *Gehelen en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie* (Acta van de 14de Filosofiedag te Leuven), Leuven, Universitaire Pers, 1993, p. 165-170.

⁶*Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, 699 p. (Afkorting: AM), ook vertaald in het Engels door Robert Wallace : *Work on Myth* (Studies in Contemporary German Social Thought), Cambridge, M.I.T. Press, 1985, 685 p.

⁷'Approccio antropologico all' attualità della retorica', in *Il Verri. Rivista di Letteratura*, 35-36 (1971), p. 49-72 en in het Duits gepubliceerd als 'Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik' in *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Universal-Bibliothek, 7715), Stuttgart, Reclam, 1981, p. 104-136 (afkorting : AAR); vertaald in het Engels door Robert Wallace : 'An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric', in K. Baynes, J. Bohman en Th. Mc Carthy [eds.], *After Philosophy : End or Transformation ?*, Cambridge, M.I.T. Press, 1987, p. 429-458.