

Hans Blumenberg se filosofiese antropologie

Charl-Pierre Naudé

Charl-Pierre Naudé, navorsingsgenoot, Departement Afrikaans en Nederlands, Duits en Frans,
Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Hans Blumenberg filosofer dat dit nie net aanvaar kan word dat die mens 'n denkende wese geword het as gevolg van natuurlike evolusie nie. Dít sou daarop neerkom dat denke 'n "inherente" aanleg by die mens is, terwyl alles wat ontstaan, om 'n rede ontstaan, voer hy aan. Blumenberg postuleer 'n filosofiese antropologie, waarin die menslike selfbewussyn die produk van 'n katastrofiese gebeurtenis was toe die mens uit die beskutting van sy natuurlike habitat weggedwaal het. Sy natuurlike instinkte was toe nie meer doeltreffend vir oorlewing nie. Gevolglik het hy hom aan 'n vorm van wensdenkery oorgegee om psigies te oorleef. Daardie been van die filosofie wat die vroeë mens se ontstaansgeskiedenis as 'n verstandelike en geestelike wese uitbeeld, word die filosofiese antropologie genoem. Die doel van die wensdenkery was om geborgenheid in die onsekerheid te bekom en Blumenberg noem die eerste vorme van denke *mitiese denke*. Namate die geborgenheidsbehoefte bevredig is, het redelike denke in die prentjie gekom. Die denke van die rede bly egter omsluit deur die verbeelding, net soos mitemakende denke. Albei vorme sê meer oor die menslike bewussyn as oor die objektiewe werklikheid. Hierdie gelykstelling toon Blumenberg as fenomenoloog. Die artikel bespreek voorts voorbeelde uit die kunste as fenomenologiese produkte. Deur Blumenberg in spanning met ander denkers, kritici en strominge te plaas, voer ek aan dat sy filosofiese antropologie 'n oortuigende model bied vir die verstaan van waarom die mens 'n denkende wese geword het. Ek toon aan hoe sy antropologie die ontstaan van moraliteit as 'n self-beskermende evolusionêre funksie motiveer. In 'n enigmatiese siening voer Blumenberg aan dat die kwesbare mens die druk van natuurlike evolusie teengaan met die skep van 'n tweede natuur, 'n ekologie van die gees, wat sy eie evolusiëreëls het. Kritici wat sy antropologiese model van behoudende stramheid beskuldig en meen dat dit morele beweegbaarheid en sosiale bevryding kniehalter, word krities bespreek. Hierdie artikel is die eerste van 'n tweeluik. Die opvolgartikel sal handel oor Blumenberg se model vir die evolusie van denke.

Trefwoorde: antropologie; Hans Blumenberg; evolusie; fenomenologie; Sigmund Freud; Martin Heidegger; homo pictor; lewensangs (*Lebensangst*); metaforiese; mitiese; mitologie; (die) rede; retoriese; simboliese; transendensie/transendentale

Abstract

Hans Blumenberg's philosophical anthropology

A philosophical anthropology is a macro-historical inquiry into why the early human creature differentiated itself from other animals in becoming able to conceive ways of thinking and representation. In macro-time the development of thinking as a tool led to humans' becoming cultural and social beings over a wide front. In the field of inquiry called philosophical anthropology the philosopher Hans Blumenberg takes centre stage – drawing on thinkers such as Arnold Gehlen, Ernst Cassirer and Martin Heidegger – for positing a unique founding scenario for humans. This founding scenario explains why the human creature came to withdraw from nature – a withdrawal that happened through the gradual creation of a bulwark of conceived defences against nature. The withdrawal constituted a “situational leap” for humans and transformed the early creature from a failed natural creature into a social one.

Blumenberg posed the question *why* the early creature started to think as a central question – because nothing in nature happens without a reason. By doing so he created a fundamental schism between the natural realm on the one hand and the lifeworld (*Lebenswelt*), which contains the humans' experience of themselves as beings, called *Dasein*, on the other hand. *Lebenswelt* and *Dasein* are the fundamental concepts in the philosophy of Heidegger. Thinking, Blumenberg posits, was a response to a life-threatening situation, experienced as a catastrophe by the early creatures, which occurred because they had wandered from the natural, enclosed habitats they had occupied in the rainforests, into open grasslands. This migration could have happened by accident, or because some members of the species wanted to escape the pressure of natural selection in the enclosed habitat, or because of a calamity like climate change.

Blumenberg built on Heidegger's concept of a prehistorical world the choices of ontological orientation of which cannot be known from a latter-day perspective. He then inserts his all-important rupture. His postulation of a catastrophe as the beginning of the human being as a systematically thinking creature constitutes a critique of the “naturalness” (givenness) of Heidegger's *Dasein*, and demands a function for *Dasein* in the light of no such need or function's having existed for other animals.

The background of his reasoning alludes to the clash between Heidegger and Cassirer (at Dovers 1928–32), in which Heidegger called for the idea of a meta-ontology, imagined from a hypothetical *terminus a quo* (beginning point) of ontological subjectivity, and thereby rejecting Cassirer's idea of a symbolic language that could be retrospectively constructed and applied to all humankind. Heidegger postulated an “ontic space” for the human being's beginning not filled by any presumed content – because resorting to that would amount to making assumptions based on the philosopher's own lifeworld, which is a contingent point of late historical arrival (*terminus ad quem*) that cannot speak for the myriad possibilities of the *terminus a quo*. Blumenberg likewise did not assume any content for the ontic orientation of the early human (which must remain essentially unknown), except for positing a “minimal pre-ontic situation” in which an intense primal fear (*Höchstspannung*) in reaction to “the absolutism of reality” greeted humans in their newly disinherited state. This is the rupture he introduces into Heidegger's model. It was a situation that then kickstarted an orientation of “world-openness” in the early being, a state of alertness and super-adaptability, in which the adoption of imagination as a practical tool gradually starts to reign supreme in putting distance between the human and the abysmal state of its having lost its natural habitat. In as far as Blumenberg

uses a narrative to illustrate this primal situation one might talk of a metaphorical sketch, one that I describe with a (well-known) metaphor of my own: the loss of Eden. The use of metaphor by Blumenberg, and by me (following suit), stresses the phenomenological nature of Blumenberg's understanding of his own inquiry as well as the nature of the early human's construction of reality.

The human being now created imagined authorities, known as gods, to give a shape to the primal angst, because shapes could be understood and thus lessened the existential anxiety. Shapes could be manipulated while shapeless anxiety left the human adrift. Soon all kinds of other "naming" narratives followed. This brings the article to Blumenberg's fundamental anthropological concept of *rhetoric*. This is Blumenberg's term for the whole bulwark that the early humans (and the ones to follow) set up between themselves and the threats of reality. Blumenberg argues that the system of rhetoric could be said to rest on the principle of insufficient reason: Reality has the shape of a provisional argument. It is not difficult to see that the provisional argument shape is also the pattern of most thinking endeavours of the human – religion, culture, historiography, art, right up to the structure of modern theory. Blumenberg also refers to the rhetorical bulwark as the "Darwinism of words", and it includes all the conventions and institutions of culture in all of human history.

The article looks at important critiques of Blumenberg's philosophical anthropology. If the driving force behind such a bulwark is self-protection as the human's most basic goal, then the systemic presupposition would be one of extreme conservativeness, argued Jacob Taubes. This brings a question mark to Blumenberg's model as a morally dynamic project, not that it disproves the model itself. It is a question mark that would likely be shared by many practitioners of Critical Theory, and Blumenberg's scheme could be seen as being vulnerable to the criticism of being disinclined to allow fundamental moral changes. However, I agree with some prominent defenders of Blumenberg that because the primal driving force of the rhetorical bulwark is self-protection, and also because its supreme hallmark is morality (as *the* means of collective self-protection), the human is likely to be far more open to a world of challenges – including moral ones – if the crises loom large enough. After all, the human being had already accomplished the greatest possible feat of all, namely the situational leap out of nature, using his *Weltöffenheit* to cross over to the protective cohesion of the social.

In fact, so I argue, the rhetorical bulwark presupposes a non-negotiable centrality for the social and the moral. The human is now part of an alternative evolution, set up by himself against the evolution of nature. In this alternative evolution the human's liberation of the body from the harsh constraints of nature is cardinal, and it is a liberation that can be achieved only in full dependence on other humans. The attaining of liberation for the human being from reality is the primal as well as the latter-day goal of all culture and can, for instance, be seen in a reliance on modern technology. Technology frees up the body, in yet one more example of a forged "prosthesis", being an extra "limb" that increases the distance between the body and the absolutism of reality.

Blumenberg's anthropological model has definite implications for morality. And the most important one is that arguments about what is "natural" when it comes to lifestyle and cultural choices appear manifestly false for a species who long ago already traded the natural for the artificiality of the social.

Finally, the article looks at some art products, art being a prime example of the human's rhetorical bulwark. In art the phenomenological nature of all human tools, which include language and pictures, appears most clearly.

Keywords: anthropology; Hans Blumenberg; evolution; existential anxiety; Sigmund Freud; Martin Heidegger; homo pictor; metaphorical; mythical; phenomenology; reason; rhetoric/rhetorical; symbolic; transcendence/transcendental

1. Inleiding

Die postulerings oor die afkoms van die mens as dinkende en dromende wese word in die filosofie na verwys as *filosofiese antropologie* (Blumenberg 1990:xiv). Die filosofiese antropologie is 'n sentrale been van Hans Blumenberg (1922–1996) se werk oor die aard en evolusie van denke, geskiedskrywing en kuns, en hy, asook sy kommentators, gebruik hierdie begrip (bv. Pavesich 2008). Ek sal aantoon dat dit 'n problematiese begrip is wat ontleed en uitgelê moet word.

1.1 *Waarom dink die mens?*

Blumenberg voer aan dat as jy wil verklaar wat idees en hulle rol vir die mens is – waarom die mens begin het om te dink, in teenstelling met diere, wat met instinkte oorleef – moet jy soek na die redes vir die ontstaan van idees, aangesien niks in die evolusie sonder 'n rede ontstaan nie. Al die uiteenlopende teorieë oor byvoorbeeld die betekenis van mites as 'n vroeë vorm van denke is geneig om hierdie punt mis te kyk, sê Blumenberg (1990:xv). Allerlei moontlike betekenisraamwerke – onder meer vrugbaarheidsrituele of godsdienstige of astrologiese praktyke – word aan die mites toegedig sonder om die vraag te vra waarom die mens dit in die eerste plek nodig sou gevind het om sulke skemas te bedink. 'n Argument wat lui dat die mens dink “omdat dit sy aard is”, beantwoord nie die vraag wáárom dink die mens se aard geword het nie. As daardie vraag beantwoord word, kom veel oor die primêre rol wat alle denke vir die mens moet vervul, aan die lig. In *Wirklichkeiten in denen wir leben* skryf Blumenberg (1981:114–5): “'n Filosofiese antropologie moet die kwessie aanspreek of die mens se fisiese bestaan nie 'n resultaat is wat gevolg het uit die prestasies wat aan hom toegeskrywe word as behorend tot sy aard [natuur] nie” (my beklemtoning en vertaling). Met ander woorde, was die mens se aard van meet af aan sy aard, of is dit die gevolg van 'n lang reeks aanpassings om te kan oorleef? Dit kan gesê word dat denke begin bestaan het slegs omdat daar 'n dwingende behoefte daaraan was. En wat daardie behoefte was, sou die vorm van die denke wat gevolg het, bepaal (1981:114–5).

Denke in die geskiedenis bestaan breedweg in twee vorme. Na gelang van die soort behoefte wat dit laat ontstaan het en die mens se vlak van selfbeveiliging, is dink mitewerkend, redewerkend, of 'n mengsel van die twee, voer Blumenberg aan (1990:vii). Idees wat mitewerkend is, wil die omringende realiteit “omvorm”, met die primêre doel om aan die kwesbare menswese 'n gevoel van geborgenheid te verskaf. Aan die ander kant is daar redewerkende idees, wat eers later in die geskiedenis prominent word wanneer die mens meer van sy realiteit te wete wil kom soos wat dit bestaan óndanks sy geborgenheidsbehoefte. Die denke van die rede, wat in die moderne tyd die wetenskap en teorie gebaar het, het eers onlangs in evolusietyd prominensie verkry, hoewel albei modusse van die begin af daar was (Blumenberg 1990:xii).

In *Work on myth* voer Blumenberg egter aan dat mitiese denkwyses nooit deur redewerking in die gees van die mens vervang word nie, omdat die behoefte aan geborgenheid nooit heeltemal verval nie. 'n Spektrum van denke kan hieruit veronderstel word, met aan die verre linkerkant mitewerking, en aan die verre regterkant redewerking. Meer na die middel van die spektrum vermeng die twee modusse.

1.2 Die fenomenologiese¹ omraming van Blumenberg se antropologie

Blumenberg se vraag na wat die *funksie van idees* is, eerder as om te vra wat die *inhoud van die realiteit* is, moet gesien word as 'n fenomenologiese vraag. Die vraag na funksie plaas die behoeftes van die mens as die beweegrede tot die ontstaan van denkbeelde. Vanuit die vraag hoe 'n ervaring daar uitsien, vloei watter denkfunksie(s) benodig gaan word om die ervaring te verwerk. Vir die fenomenoloog is alle beskouings oor feite, werklikheid, materie, die kosmologie asook enige veronderstellings of geloof, alles bewussynsdade. Bewussynsdade kan wel intersubjektiwiteit bereik, maar nie die gewaande objektiwiteit van René Descartes (1569–1650) nie.² Sentraal aan 'n fenomenologiese benadering is dat dit wat *die wêreld* is, 'n kwessie van waarneming is en dat alle waarnemings op doelmatigheid (intensionaliteit) tot stand kom, wat aan voorwerpe van beskouing hulle omskrywings en eienskappe gee (Blumenberg 1990:25). Hierdie punt in Blumenberg se denke sluit aan by Heidegger se begrip *care* (ek vertaal dit hier as *sorgvorming*) in *Being and time*, wat lui dat die mens aansluitingspunte uit die omringende amorfe werklikheid identifiseer en sy denkbeelde hiervolgens inrig (Heidegger 1995:57, 121).³ So stel die mens sy lewenswêreld saam. En die struktuurmiddel waarmee hy sy wêreld saamstel, is metafoor: “As Blumenberg puts it, there is no direct relation to ‘reality’; the only reality we can know is one we have interpreted. Hence, the functional importance of symbols, myths, and *metaphors*” (Pavesich 2008:432, my beklemtoning).

Die mens stel sy kennisbolwerk met metafore saam omdat die gebruik van metafore – Blumenberg praat in sy latere werk (1997) van metaforologie – 'n insluiting van die onbekende volgens die reëls van wat reeds bekend is, impliseer. Hier is 'n klinkklare teken van die mens se houding van selfbeskerming wat al sy optredes, insluitende denke, kenmerk en wat sentraal in die filosofiese antropologie staan.

2. Oor die “voorgeskiedenis” van lewenswêreld

Voordat hierdie artikel Blumenberg se antropologiese filosofie in meer besonderhede kan aanraak, is dit nodig om die filosofiese antropologie in spanning met die breër kennisveld van Blumenberg se tyd te beskou. Dit is nodig om die aard van die antropologiese dimensie van Blumenberg se filosofie onder beskouing te neem. Blumenberg se baie spesifieke gebruik van die begrip *filosofiese antropologie* vra om groter aandag en rus op die fondament wat Heidegger reeds aan die begrip gegee het (sien verderaan).

Blumenberg neem 'n interessante middelposisie in tussen Ernst Cassirer (1874–1945) se strewe na 'n menslik algemeen-geldende antropologiese antwoord op Immanuel Kant se vraag in Kant se *Lesings oor die logika*: “Wat is die mens?” (Pavesich 2008:422), en Heidegger se afwys van Cassirer se antropologiese strewe as enigins 'n kenbare moontlikheid. Hierdie afwysing deur Heidegger het plaasgevind tydens die twee filosowe se berugte botsing in die byeenkomste van filosowe te Dörfles tussen 1928 en 1932. In 'n artikel getitel “Hans Blumenberg’s philosophical

anthropology: after Heidegger and Cassirer” skets die filosoof Vida Pavesich die genoemde botsing, wat juis die filosofiese klimaat geskep het vir Blumenberg se “filosofiese antropologie” om ’n intrede te maak.

Heidegger se beswaar was dat Cassirer se strewe na ’n filosofiese antropologie “antroposentries” en “reduksionisties” is.⁴ Daarmee het Heidegger bedoel dat Cassirer verkeerdlik beweegredes vir die vroeë mensskepsel wou postuleer wat terugskouend gegrond is vanuit sy (Cassirer se) eie, histories subjektief gelewerde lewenswêreld. Hy noem daardie punt – die tydstip waaruit Cassirer projekteer – die *terminus ad quem* (eindpunt). In stede daarvan moes hy wat Cassirer is, hom volgens Heidegger eerder in die vroeë mens se situasie ingedink het as iets onkenbaar, naamlik die *terminus a quo* (beginpunt) (2008:424). Die tematiese besonderhede van hierdie primordiale punt is noodwendig nie ontsluitbaar vanuit die hede nie, maar in beginsel voorstelbaar. Daar is geen rede om te dink dat die beginpunt van die mens se lewenswêreld eienskappe bevat het wat met Cassirer s’n sou oorvleuel nie. Heidegger het geglo sy fondasiebegrip, *Dasein* (wat na die inhoud van lewenswêreld as ’n noodwendig subjektief gelewerde bestaansvertolking verwys), nié antropologies vertolkbaar is nie, omdat die antropologie soos dit gewoonlik verstaan word, ’n oorkoepelende intermenslike strewe veronderstel (2008:423). Heidegger se “*Dasein*” veronderstel eerder ’n grondeloosheid ten opsigte van enige waarneming vanuit die latere tyd, en dit is die teendeel van “Cassirer’s claims that culture and symbolic forms fully express a *given* human nature” (my beklemtoning). Met ander woorde, Heidegger se posisie verwerp die veronderstelling van Cassirer dat begrippe vir alle lewenswêrelde en vir alle tye waar kan wees (2008:423). Hierdie botsing was ’n beroemde en waterskeidende botsing in die formuleringsgeskiedenis van die begrip *filosofiese antropologie*.

Wat nodig is, is ’n ander soort verstaan van wat filosofiese antropologie kan wees, het Heidegger aangevoer. En dit is hier waarby Blumenberg aansluit. Heidegger het ’n antropologiese oerruimte gepostuleer wat oopgelaat moet word betreffende die kenbaarheid van die eienskappe daarvan, maar wat in beginsel as teenwoordig aan die begin van die mensheid-as-selfbewussyn veronderstel kan word. Pavesich (2008:423, my beklemtoning) skryf:

In my view, Blumenberg’s post-Heideggerian reinterpretation of Cassirer’s theory of symbolic forms supports an argument for a minimalist, “decentered” anthropology that has the potential to provide a normative reference point organically rooted in *human needs*.

Pavesich waarsku dus daarteen om die beginposisie met ongemotiveerde aannames te vul. Cassirer se “simboliese vorme”, wat hy vertolk het as iets wat die basis van *alle* menslike betekenis bevat, kan nie as gegewe geneem word as pratende namens die oermens of alle mense nie – omdat Cassirer se simboliese vorme verborge invalshoeke vir *oriëntasie* bevat het wat in ’n subjektiewe wêreld (Cassirer s’n in hierdie geval) uitgemond het. Die *feit* van oriëntasie is wel gegewe vir alle kontekste – en Blumenberg se redes waarom oriëntasies vir alle lewenswêrelde bestaan, bespreek ek verderaan – maar die inhoud van die oermens se waarskynlike vorme van oriëntasie kan nie vanuit ’n latere gesigspunt in die tyd en vanuit ’n ander, spesifieke lewenswêreld soos Cassirer s’n gedefinieer word nie (2008:424–5). Die denkbeeld van die “antropologiese beginpunt” waarmee Blumenberg en Heidegger werk, is dus ’n denkbeeld van dit wat slegs in beginsel aanwesig is en nie met ’n bepaalde inhoud verbind kan word nie. Blumenberg het sy eie postulasie van hierdie oersituasie gemaak waarin die mens met dinkvorme begin omgaan het (en wat nié ’n invulling daarvan veronderstel nie). Blumenberg sluit aan by Heidegger se gestelde uitdaging om met ’n meta-ontologie, wat Heidegger ’n

metontologie genoem het, vir die mens vorendag te kom – iets wat Heidegger self nie gedoen het nie (2008:426) omdat sy opvatting van die mens-binne-sy-wêreld veel meer onproblematis as Blumenberg s'n was.⁵

Vir Blumenberg, daarenteen, is die vroeë mens se verhouding met sy gegewe werklikheid fundamenteel 'n toestand van vervreemding en een van bykans totale skrik – dus intensief problematies. Hierin gaan fundamentele verskille tussen Heidegger se begrip van syn en Blumenberg s'n skuil. Die fundamentele verskil is toe te skryf aan Blumenberg se insluiting van Arnold Gehlen (1904–1976) se siening dat die mens 'n noodlottig kwesbare wese was wat in die eerste plek vir homself beskutting en ondersteuning moes skep (Blumenberg 1990:xxxviii). Hierdie siening het veral implikasies vir die etiek van die mensdom wat gevolg het, en vir die vraag hoe moreel beweegbaar hy as wese kan wees. 'n Verknogtheid aan die genoemde ondersteuning, of lewenswêreld, kan onbeweegbaarheid op die etiese vlak in die hand werk wanneer die mens met uitdagings van buite te doen kry (sien Plagne 2017). In die moderne tyd het die verskillende lewenswêrelde wat vir kulture as ondersteuning dien, reeds goed onsigbaar vir hulself geword, sodat die *toeval* van die eie lewenswêreld wat in die spel kom teenoor uitdagings, nie noodwendig sal blyk nie.

2.1 *Terminus a quo versus terminus ad quem*

Die fout om Kant se vraag in *Lesings oor die logika*, naamlik “Wat is die mens?”, te beantwoord vanuit die voorlopige eindposisie van kultuur (*terminus ad quem*) – waar die huidige waarnemer sigself sal bevind – in stede van om die vraag hipoteties vanuit 'n verbeelde beginposisie (*terminus a quo*) te probeer beantwoord, is male sonder tal in die geskiedenis gemaak. Die morele universalisme van die Verligting is 'n goeie voorbeeld. Hierin het die mens aan homself gedink as 'n onkwesbare wese wat sy eie lotsbestemmer is, dit wil sê, sy lot nog altyd vanuit sy doelstellingen op daardie punt waar hy nou is, bepaal het (Pavesich 2015:86). Vir die Verligting was die mens nog altyd in die geskiedenis bestem om 'n redelike mens te wees, net jammer hy het soms die spoor byster geraak. Die Romantiek maak 'n soortgelyke fout. Volgens die Romantiek (rondom 1800–1850) het die mens toegang tot onskytbare geestelike oeressensies, naamlik 'n miteskat wat hy in hom rondra en wat verhewe bo sy wisselvallige (kontingente) historiese situasies is (Blumenberg 1990:vii). Dit kom weer eens neer op 'n essensialisme. Godsdienste, soos die Christendom, projekteer eweneens vanuit die *terminus ad quem*-posisie vermeende wesenlike opvattinge oor die betekenis van die mens, met die gevolg dat die ware beginpunt van die mens net verder in die newel van die vergetelheid wegraak en 'n begrip soos *Sondeval* vanuit die hede as geïdealiseerde essensie op die begin geprojekteer word.⁶ Die onkenbare aanvang word met 'n hedendaagse opvatting verduidelik.

Selfs in die eietydse filosofie word hierdie fout begaan. Heidegger se begrip *syn-binne-die-wêreld*; Husserl se begrip *lewenswêreld*; en Cassirer se begrip *simboliese vorme* neem nie die krities bepalende rol van die eksistensie se aanvangspunt genoegsaam in ag nie. Hierdie begrippe “cannot be taken for granted because these are already forms of *orientation*” (Pavesich 2008:430, my beklemtoning). Heidegger erken wel die rol van angs in die keuses wat deur oriëntasie in die beginposisie gemaak sou gewees het (Pavesich 2008), maar daar is vir hom steeds 'n natuurlike band tussen oriëntasiekeuses⁷ en die lewenswêreld, alhoewel daardie natuurlike band anders mag wees vir verskillende lewenswêrelde. Hy benadruk natuurlik, soos reeds gesê, dat daar eienskappe van die aanvangsituasie kon gewees het wat vir ons vandag geslote is. Maar die natuurlikheid van sy begrip *syn-binne-die-wêreld* (“Being-in-the world”) verrai steeds 'n projeksie vanuit die stabiliteit van sy (Heidegger se) eie gevestigde laat wêreld.

Blumenberg benadruk daarteenoor die geworpenheid van die mens in die aanvangsituasie (sien volgende afdeling), en sê dat die mens se oriëntasiekeuses in 'n situasie van blootgestelde *onnatuurlikheid* gebeur het – waarin die band met sy natuurlike kosmos deur 'n onbegrypbare katastrofe verbreek is. Blumenberg maak Heidegger se posisie, van die veronderstelde niksheid vir die aanvangsposisie (soos gesien vanuit die hede), veel meer radikaal verwyderd van die hede en van alle aannames wat met die hede te doen het.

Oplaas is Heidegger se regmatige aanklag teen die antropologie – ook die filosofiese antropologie soos dit by Cassirer tot op daardie stadium voorgekom het – dat dit *antroposentries* is (vanuit die aannames van die eietyd uitgaan soos die eietyd toevallig bestaan), op sy eie filosofie ook van toepassing. Blumenberg se oopgelate aanvangsposisie van die mens systap hierdie slagat. In die woorde van Pasevich (2008:434): “From Blumenberg’s perspective, Heidegger has ignored how *Dasein*’s ‘prehistory’ is a condition of survival, how being-in-the-world is a result of this prehistory.”

Op sy beurt het Heidegger Cassirer daarvoor verkwalik dat hy wat Cassirer is, op 'n onhoudbare manier steeds deel van 'n filosofiese tradisie is wat by Descartes begin het en waarin die waarnemer homself van die waargenome wêreld skei, en alles dan vertolk word “from this point of view, i.e., anthropocentrically” (2008:424). Die aanvangsposisie moet egter as oopgelate posisie bly vertoon, en die filosoof kan slegs in narratiewe terme daaroor postuleer. Ek self span 'n metafoor hiervoor in wat vir my genoegsaam bekend voorkom (die opskrif van die volgende afdeling).

2.2 Die mens verloor sy Eden

Blumenberg (1990:4) postuleer dat 'n katastrofale gebeurtenis die oermens getref het wat hom tot denkbeelde gedwing het. Die oermens het sy natuurlike kosmos, die toegewelfde bosse, per ongeluk verloor. In sy natuurlike kosmos was die mens 'n blote verlenging van sy omgewing, 'n onderafdeling van 'n omsluitende bestaanskapsule waarin hy hom bevind het. Hierdie aanvanklike situasie, die staat van onskuld, waarmee hy per definisie vertrou was omdat hy daarmee sinoniem was, het hom ontval toe hy uit sy kosmos weggedwaal het. Wat gevolg het, was die begin van die mens se ewigduurende en nooit voltooide stryd om geborgenheid te (her)bekom.

Die oermens het bykans alle beheer oor die omstandighede van sy bestaan verloor toe hy op die oop savanne beland het (1990:3). Hy word hier gekonfronteer met die absolutisme van realiteit (1990:4–8) waarin hy self *geen plek het nie*. Die verlies kon gebeur het weens omstandighede soos klimaatsverandering. Wat ook waarskynlik kon gebeur het, was dat sommige van die skepsels die druk van natuurlike seleksie wat in die geslote kosmos afgespeel het, wou ontduik deur die kans op die ooptes te vat (1990:4). Maar toe hulle eers daar beland het, was hulle klaaglik ontouerger om te oorleef, soos 'n ontrukte orgaan uit 'n voormalige biologie.⁸

Die evolusionêre Adam en Eva kon egter nie vanuit die ooptes van die grasvelde na hulle biologiese kosmos terugkeer nie. Hulle ervaringswêreld het reeds te veel verander. Die groen “hekke” van Eden het *agter* hulle toegemaak. Blumenberg beskryf die nuwe toedrag van sake as iets wat van hulle iets soos 'n “situational leap” (1990:4) gevra het. Dit was baie vroeg in die menswese se ontwikkeling, want Blumenberg verwys na die mens op hierdie stadium as 'n “skepsel”: “a creature lacking the instincts to fit it into a ‘niche’ in nature of the kind that

every other (surviving) creature has” (1990:xv). Skielik was daar die verskrikking van ’n veraf streep, die horison, met onsigbare lewensgefare wat agter die streep skuil. Die menswesens het hulle oerstaat van ’n *selfbewussyn* (Blumenberg) nou ingegaan, die *status naturalis*, selfbewus omrede die gevare hulle van hulself as individuele lewende eksemplare bewus gemaak het. Hierdie staat moet onderskei word van die staat van onskuld wat agterlaat is. Die mens se ontoereikendheid in die nuwe omstandighede het die ervaring van selfbewussyn verder op ’n spits gedryf, verder weg van *blote* bewussyn. So skryf Blumenberg se vertaler Robert M. Wallace in sy voorwoord tot *Work on myth*:

Blumenberg argues that the dramatically enlarged horizon [...] would be, for them, a situation of great ambiguity, one in which some of their central instincts – such as fleeing from immediate danger, an instinct that had served to clarify many situations for them in the forest – would be of little help. Our ancestors “came close to not having control of the conditions of their existence” because they had become – as we remain – *a species without a clearly defined biological niche*. (Blumenberg 1990:x, my beklemtoning)

Die krisis op hande het die mens genoop om op sy twee voete te begin loop, as hy dit nie alreeds van tyd tot tyd gedoen het nie, om verder te kon sien ten einde gevare uit te skakel. Hy neem hierdie postuur aan ondanks al die nadele van so ’n posisie vir sy interne organe (1990:4),⁹ wat alles op die *onnatuurlikheid* van sy nuwe situasie dui.

Dit is begeerlik om nou te wil redeneer dat die skepsel se penarie die gevolg van ’n inherente nuuskierigheid was. Dít sou egter wees om in die slaggat van “inherensie” te val, wat saamgaan met die slaggate van essensie en universalisme (sien 2.1). Waarom sou die mens kwansuis van nature nuuskierig wees? Daar sou geen *funksie* vir nuuskierigheid in die toegewelfde bosse gewees het nie, omdat alles byderhand was. Daar het tot op daardie punt geen nut voor bestaan nie. Iéts moes die funksie van nuuskierigheid van stapel gestuur het. Méér waarskynlik het die oerwese sy nuuskierigheid juis uit noodsaak vir selfbeskerming aangeleer *nadat* hy die beskerming van sy kosmos verloor het. Éérs was die gevaar daar, tóé kom die nuuskierigheid, wat hulle gehelp het om die gevare raak te sien voordat die gevare hulle raaksien. Die aanwins van nuuskierigheid is ’n goeie voorbeeld van hoe die mens nuwe vermoëns uit noodsaak aangeleer het (1990:4). Nuuskierigheid sou slegs met verloop van evolusionêre tyd ’n ontspanne en gesogte aansyn in gevestigde laat kulture verkry.

Dit is duidelik dat Blumenberg teen die Romantiese beskrywing van die mens se aanvanklikheid inskryf soos byvoorbeeld in die *status naturalis* van John Locke (1632–1704) gevind. Hierin word veronderstel dat daar natuurwette in die mens se onderbou aanwesig is wat sy oorlewing moontlik maak, wat kwansuis sy *natuurlike* toestand sou wees (Blumenberg 1990:xiv). Nog so ’n Romantiese voorbeeld word aangetref by die “edele barbaar” van Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). In Rousseau se *Emile* besit die oermens edele kenmerke, *inherent* aan sy aard en deur ’n idilliese aanvanklike omgewing in stand gehou (Rousseau 1979). Vir Blumenberg is die oermens se bestaan juis ’n *onnatuurlike* gebeurtenis, die gevolg van ’n traumatiese gebeurtenis wat hom tot nuwe funksies genoop het.

Blumenberg se siening van die vroeë mens se kardinale eienskap (in teenstelling met nuuskierigheid) is nader aan die idee van *Weltoffenheit* – “oopheid tot die wêreld” of “wêreldontvanklikheid” – ’n begrip van Max Scheler (1874–1928) wat Arnold Gehlen oorgeneem het om ’n spesiale aanpassingsvermoë by die mens te beskryf. Omdat die ontstaan

van die mens 'n onnatuurlike gebeurtenis is, pas hy homself voortdurend aan om sy verlore ekwilibrium te simuleer. Waar Blumenberg van beide voorgangers verskil, is dat dié vermoë tot aanpasbaarheid juis nie as inherent aan die mens veronderstel word nie, en dat daar 'n praktiese rede vir die ontstaan daarvan was. Dit was die inwerking van daardie groot ongeluk, die verlies van sy geslote habitat, wat die mens tot *Weltoffenheit* gedwing het. 'n Katastrofale tekortkoming in die oermens se mondering skep 'n eienskap in sy aard wat hom vir altyd sal help oorleef – aanpasbaarheid:

What came about through the combination of leaving the shrinking rain forest for the savanna and settling in caves was a combination of the meeting of new requirements for performance in obtaining food outside the living places and the old advantage of undisturbed reproduction and rearing of the next generation, with its prolonged need for learning, now in the protection of housing that was easy to close off from the outside. The formula of “hunters and mothers” sums up the overcoming of the loss of the old state of concealment in the primeval forest. (Blumenberg 1990:4)

Wêreldontvanklikheid is die begin van die dinkende mens, wat vir homself geborgenheid wil skep omdat sy dierinstinkte hom in die steek gelaat het.

2.3 Hoe Blumenberg se funksionaliteitsteorie van die ander verskil

Die vraag kan gevra word: Is Blumenberg se verklaring oor die oorsprong van denke, wat deur die vorm van die mite aangekondig is (sien verderaan), nie maar net nog 'n teorie oor die oorsprong van mites nie? Dit is 'n maklike kritiek teen Blumenberg totdat mens dit van naderby beskou. Wat maak hierdie kennisstelling van Blumenberg – dat 'n funksionele noodsaak die dryfveer is vir die ontstaan van denke – dan so anders as al die ander funksionele verklarings vir die ontstaan van mites: die kosmologiese verklaring, of dat mites die sogenaamde rites van die lewe uitbeeld; ensovoort. (Blumenberg 1990:xvii)? Opvallend is dat al die funksionalistiese teorieë onderling onversoenbaar is, maar nie onversoenbaar is met Blumenberg se funksionalistiese verklaring nie. Só parafraseer Wallace dit in sy voorwoord tot *Work on myth*:

Myths that reflect the dynamics of our internal psychic organization, or our childhood traumas, cannot at the same time embody an analysis of astronomical and calendrical regularities, or reflect a combination of rituals stemming from cults that were superimposed on one another as a result of some longforgotten conquest. Sources of these kinds are simply too heterogeneous to be compatible as explanations of the same myths. But none of them is necessarily incompatible with the “absolutism of reality” model. (Blumenberg 1990:xvii)

'n Verklaring vir die ontstaan van denke as 'n teenvoeter vir die “absolutisme van realiteit”, dit wil sê in terme van die groot eksistensiële angs wat die boetseerder van die vroeë mens as 'n selfbewussyn was, is 'n teorie wat al die ander teorieë – en hulle gaan almal oor die een of ander funksie – in 'n nuwe teorie van *metafunksie* ondervang. Hierdie metafunksionele teorie van Blumenberg dig geen oorskrydende funksionele *vertolking* aan die mites toe nie, maar voer wel aan dat die *noodsaak ter oorlewing* die agterliggende funksie is wat alle mites laat ontstaan. Dit is niks anders nie as 'n metafunksiemodel.¹⁰ Nadat die mens in aanraking gekom het met die absolutisme van die realiteit, moes hy oorlewing bedink. Hierdie oorlewingsnarratiewe sou van plek tot plek verskil wat inhoud betref, maar almal sou een oorkoepelende funksie gehad het: om die mens se bestaan aan homself te legitimeer na die verlies aan 'n natuurlike bestaan.

2.4 Die kardinale belang van die oerskrik vir die ontwikkeling van die mens

Die situasie wat die oermens in die ooptes oorrompel het, was angswekkend. Blumenberg (1990:4, 8) se term daarvoor, *die absolutisme van die realiteit*, beskryf 'n allesomvattende, angswekkende situasie wat nie deur die gewone reaksie, naamlik om te vlug, die hoof gebied kon word nie (1990:5). In die geslote habitat van die bosse was alle oorlewingsmiddele byderhand. Waarheen nou vlug? Na verdere ooptes? Gevolglik het 'n toestand van hoogspanning (*Höchstspannung*) (1990:5) ingetree, deur die verlies aan middele meegebring, wat slegs om een reaksie gevra het: bemeestering van die verlies. Die situasie laat dan 'n vorentoe sprong in die ontwikkeling van die mens gebeur: "What is here called the absolutism of reality is the totality of what goes with this situational leap, which is inconceivable without superaccomplishment in consequence of a sudden lack of adaptation" (1990:4).

Die situasie van skielike geworpenheid¹¹ het die aankweek van buitengewone vermoëns om voorkomend te lewe geverg (1990:4), en die verbeel van begrippe was deel hiervan (1990:3). Die mens moes dít wat nie sigbare gestalte gehad het nie, deur middel van denkbeelde sigbaar stel. Sonder denkbeelde – wat die werklikheid vir die mens vatbaar kon maak – was daar niks wat hom van die eindelose, vormlose ang geskei het nie. *Homo pictor*, skryf Blumenberg, is nie slegs die produseerder van grottekeninge oor magiese praktyke wat handel oor die jag nie; hy is die wese wat die wêreld se fatale gebrek aan betroubaarheid vir homself probeer verdoesel deur gerusstellende prentjies te maak (1990:8).

Dié nuwe houding van verwagting het omgaan met die tyd meegebring, en die kalibrerings van seisoene en dae het gevolg. *Die reis* is waarskynlik een van die vroegste storiebegrippe, wat deur die sigbaarheid van die horison geïnspireer is, en vind onder meer neerslag in die latere narratologiese begrip *die held se tog* ("the hero's journey").¹² Daar is 'n ooreenkoms tussen die vroegmoderne uitvindsel van die boek se omblaaiende bladsye en die oop horison wat sigself telkens verplaas, wat 'n voorbeeld is van die mens se metaforiese omgaan met die werklikheid, oor millennia heen.¹³ Die funksie van die mens se verwagtingsingesteldheid is daarin geleë dat dit nie wag op reeds geïdentifiseerde bedreigings (1990:5) nie, maar juis op bedreigings wat geen definisie het nie. Laasgenoemde kry dan vorm deur middel van *idees*. ('n Reeds geïdentifiseerde bedreiging sou temperatuurwisselings of bekende weersomstandighede wees.) Die mens was gedwing om sy spanning te verminder, keer op keer, deur bepaalde *faktore* in die plek van die onomskrewe ang te stel. Dit is wat *homo pictor* gedoen het deur sy prentjies te maak. Die filosoof beskryf dit so in *Work on myth*:

[T]his means that [vormlose] anxiety must time and again be rationalized into fear, both in the history of mankind and in that of the individual. This occurs primarily, not through experience and knowledge, but rather through devices like that of the substitution of the familiar for the unfamiliar, of explanations for the inexplicable, of *names for the unnameable*. Something is "put forward", so as to make what is not present into an *object* of averting, conjuring up, mollifying, or power-depleting action. (Blumenberg 1990:5–6, my beklemtoning)

Die denke stel in wese dit wat ontasbaar is, tasbaar, en dit maak die vormlose gevaar vir die benoude mensgees manipuleerbaar. Soos wat die mens dan sy vrees oormeester, taan die maak van denkbeelde egter nie – omdat die oormeestering nooit volkome is nie.

Dit is interessant dat die individu in die hedendaagse terapie – die studieveld wat Sigmund Freud (1856–1939) begin het en die voorbeeld waarna Blumenberg verwys (“in that of the individual”) – soortgelyk met angs omgaan aan hoe die vroeë mensgroepe daarmee omgegaan het. Deur middel van stories en metafore kry die angs ’n *identiteit*, wat die individu daarmee vertrouwd maak, en wat die angs gevolglik verminder. Verbeelde owerhede, naamlik gode, word nou geskep wat tussen die vroeë mens en die horison kom staan. Hierdie delegering (Blumenberg se woord) (1990:5; 64) van die angs tot “voorwerpe” of beliggaamde “kragte” vra om die vermoë om ’n realiteit *verbeeldend* saam te stel. “To have a world is always the result of an art,” skryf Blumenberg (1990:7), en hierin is die histories latere idee van “die lewe as kuns” in die vroegste traumahantering reeds teenwoordig.

Die afweer van ongeluk het altyd te doen met gestaltegewing aan vermoedens en veronderstelling (*Präsumption*) (1990:7) oftewel die opstel van “fantome teen die gruwelike” – droombeelde teen die absolutisme van die realiteit (1990:10). Hierdie fantome¹⁴ is die eerste vorm van denkbearde en dit vind plaas in die vorm van die mitiese, wat geborgenheid verskaf, soos reeds gesê.

Die prille mensbestaan sou voortaan twee pole hê: die gevaarlike ooptes en die veilige grot waar wense, illusies en magie uitgedink word. So het ’n spanning tussen die absolutisme van realiteit en die absolutisme van wensdenkery ontstaan (wensdenkery wat so ver kon gaan as wat dit wou solank dit nie óók die oorlewing van die mens in gevaar begin stel nie) (1990:10).¹⁵ Wensdenkery is ’n integrale deel van hoe die mens die realiteit oorleef, maar die geskiedenis wys dat die beste stories wat die millennia oorleef, dié is wat nie die krag van die realiteit weerspreek nie, maar dit verwerk (1990:7). Oneindig tallose verhale val weg.

Daar bestaan geen kriteria vir die finale onderwerping van die absolutisme van die realiteit nie (1990:9), nie eens in die gevorderde kultuurstadiums nie. Die wyse waarop die mensbewussyn uit sy *status naturalis* gegroei het, was deur mites te skep (“die in werking stelling van mite”) (“work of myth”), en om in latere kultuurstadia verder aan oorgelewerde mites te werk (“voortwerking aan mite”) (“work on myth”).¹⁶ Maar dit eindig nie hier nie. Die funksie van die rede, wat veral later in evolusietyd meer aktief raak, en die skep van instellings soos religie, soorte verbintenisse tussen mense, maniere waarop woorde gebruik word, die skep van kuns, is alles deel van een en dieselfde bolwerk wat aanvanklik deur die skriksituasie van die oorrompelende realiteit in die mens geaktiveer is en sedertdien nooit opgehou het om uit te brei nie.

3. Die elemente van Blumenberg se grondbegrip *retorika*

Blumenberg se opvatting van, en term vir, die samestelling van simboliese middele wat die menslike bestaan moontlik maak (deur die mens uit sy geworpenheid te ontruk), is *retorika* (Blumenberg 1987:438). Hierdie retoriese konstellasie sluit in metafoor, mite, en al die instellings van die lewenswêreld (Pavesich 2008:430).¹⁷ Die rede waarom Blumenberg die bolwerk as ’n *retoriese* konstruksie tipeer, is dat die mens se singewing altyd ’n voorlopige konstruksie is, en hierin het dit die vorm van ’n argument, in teenstelling met die vorm van ’n bewys.¹⁸ Blumenberg voer aan dat die mens vanuit ’n beginsel van ontoereikende rede sy bestaan karteer (1987:445), wat duidelik die onderliggende oriëntasie by alle mitewerking, en byvoorbeeld die modus van geloof of oorgawe in religie, is. Hierdie toedrag van sake “deflates

essentialisms or claims for traditional metaphysical certainty,” skryf Pavesich (2008:445). Die beginsel van ontoereikende rede is onderliggend aan die werking van die mens se ganse bolwerk van instellings – wat geskiedskrywing en die aktiwiteit van teorie (by die moderne mens) insluit – en hierin staan die mens afgeteken as ’n deelversameling onderhewig aan ’n groter realiteit wat die onbekende en onkenbare beslaan.¹⁹ Daar is geen finale of beslissende waarhede nie, net soos daar geen menslike essensie bestaan nie (2008:431).

Die reeds genoemde elemente van Blumenberg se retoriese bolwerk is: die mens as noodlottig ontoegeruste wese; die blootgestelde (kontingente) aard van sy belewenis; die metaforiese aard van sy werklikheidsbegrippe; die radikaal subjektiewe ontiese oriëntasie van die mens in die aanvangsituasie; die gebruike of instellings van die mens wat almal ’n bydrae tot die retoriese bolwerk lewer; die gemaaktheid van die lewenswêreld wat spruit uit die mens se wyses om psigies te oorleef; en die “prostesegebruike” (Blumenberg se term) soos mite en taal. Taal word juis gebore om die gaping tussen die mens en sy natuurlike omgewing *te oorbrug*.

Nou kan ’n aantal verdere elemente toegevoeg word. Die kollektiewe “lens” (optika) (Pavesich 2008:431) wat deur die subjektiewe oriëntasie verleen word, is nog ’n element, en dit het die funksie om die sfeer van die mens se navrae af te sluit, wat die mense sodoende aan hulle beperkinge as wesens herinner. Die grootste tekortkoming van die mens is sy eindige lewe, wat groot angs skep en wat vir omsluiting en meer sekerheid vra. Die eindigheid van elke individu noep die mensdom egter tot *selfgeldig* (nog ’n retoriese element) ten einde die een of ander kontinuïteit in die tydstroom vir die lewenswêreld te verseker. Hierdie elemente verskaf die ontiese gronde vir die ontologiese projek (2008:434) en gesamentlik teken dit ’n scenario wat Heidegger se natuurlike sinsituasie grootliks verdag maak. Hier is die meta-ontologie waarna Heidegger verwys, maar die aard van nie genoegsaam besef het nie.

Oorspronklik is die lewenswêreld die produk van sussende mites (2008:436), maar langamerhand word meer redewerkende navrae toegelaat soos wat dit bekostigbaar word. Rede en mite bly deel van dieselfde fenomenologies saamgestelde realiteit, waarin die stel van *perke* ook ’n beslissende rol speel. Hierdie allerbelangrike (verdere) element van die retoriese bolwerk laat vermoed dat ons te doen het met ’n baie behoudende skema wat slegs teësinig verandering sal toelaat. Blumenberg skets in veral *The legitimacy of the modern age* hoe onverbiddelik dié bolwerk kan funksioneer. Dit is inderdaad ’n deprimerende prentjie as mens aan byvoorbeeld die noodsaak vir klimaatsverandering dink wat moet meeding met die momentum van ekonomie, waarop die mens sy vertroue geplaas het en wat een van die mens se grootste retoriese middele is.²⁰ Geen wonder nie dat kritici van Blumenberg, soos die sosioloog Jacob Taubes (1923–87), Blumenberg se skema gekritiseer het dat dit fundamentele strukturele veranderinge, veral morele strukturele veranderinge, bykans onmoontlik maak en dat dit ’n “diep konserwatisme” in die hand werk (Plagne 2017:102–17).²¹ Blumenberg noem sy skema van die historiese instellings die “Darwinisme van woorde” – ’n oorkoepelende term vir die mens se retoriese bolwerk. Ver al die Kritiese Teorie, waarin die vonds van geregtigheid vir alle mense sentraal moet staan, soos by Max Horkheimer (1895–1973) en Theodor Adorno (1903–69), sou in alle waarskynlikheid met hierdie aspek van Blumenberg probleme ondervind. Maar Pavesich (2008:429) argumenteer teen hierdie sienings. Sy wys daarop dat Blumenberg verskil het met byvoorbeeld Gehlen, wat geglo het dat maatskaplike instellings sonder onderskeid en ten alle koste bewaar moet word ter wille van die *Mängelwesen*, oftewel die “skepsel van tekortkominge” soos Gehlen die mens genoem het (2008:429). Pavesich betoog dat die mens in die eerste plek, voor alle ander oorweginge, op oorlewing ingestel is – dit is sy basiese

ontiese²² ingesteldheid – en daarom sal hy 'n omkeer maak as hy moet, al is die koste ook hoe groot.

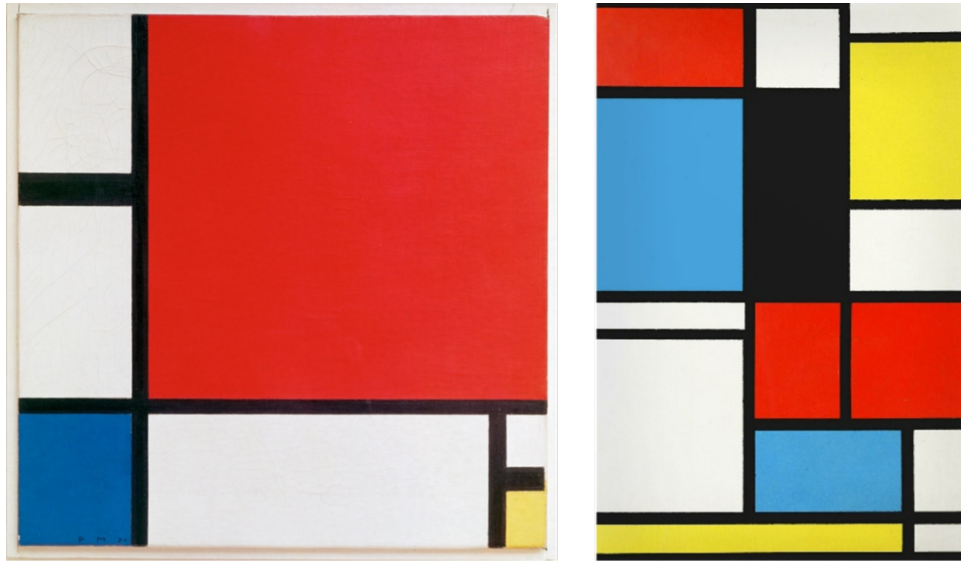
My eie antwoord op Taubes se aanklag, ter aanvulling by Pavesich s'n, is vervat in een van die vroegste basismities, die mite van Prometheus as “die ander god” wat die heersende panteon uitdaag ter wille van die oorlewing van die mens.²³ Die bestaan van hierdie mite is 'n betoog vir verandering in die mens se gees. Die verskil tussen Prometheus en die groot breuke in die geskiedenis, soos revolusies, is dat die idee van 'n (aggressiewe) wisselwerking tussen die ou en die nuwe gesag moet bestaan eerder as 'n radikale vervanging van die voorafgaande. Dit sluit aan by Blumenberg se betoog dat die geheue van geskiedenis onontbeerlik is vir suksesvolle oorgang – veral ten einde ou, skadelike refleksie te vermy. Blumenberg redeneer dat instellings inderdaad kan verwissel, soos reeds gesê, maar dat die *bewyslas* (“burden of proof”) vir die verwisseling “always lies on the person who objects to the arrangement that it carries with it” (Blumenberg 1990:166). Die sosiale verandering waarvoor byvoorbeeld die instrumentele rede sigself beywer,²⁴ sal gevaar loop om op verskroeiende ooptes van die gees²⁵ uit te loop, wat Blumenberg met sy argument van die bewyslas probeer vermy. In 'n verdere skuif kan die fundamentele meganisme van “die ander god” gesien word as Blumenberg se antwoord op Emmanuel Levinas (1905–1995) se kritiek dat die “Westerse filosofie van ontologie” op totalitarisme ingestel is deurdat dit noodwendig andersheid tot eendersheid sal reduseer.

3.1 Twee voorbeelde uit die kunste wat die retoriese bolwerk illustreer

Die kunste is by uitstek die draers van die fenomenologie deur middel van metafoor. Die kunste is één van die retoriese middele waarmee die mens sy bestaan vir homself legitimeer. Passasies uit *Raka* kan dien as 'n illustrasie van die ontstaan van 'n lewenswêreld waarin die psigiese ervaring van 'n kollektief wegwysers bied vir die toekomstige vorming van begrippe. Hier volg 'n passasie uit *Raka* wat 'n vae oersituasie skets waarin begrippe nog nie gestol het nie, maar die ingewings daarvoor reeds aanwesig is. Wat later “takke” of “lote” of “liane” sou kon word, is hier nog veralgemeende niebesonderhede: “lang drade” en “vaalte”, asof dit 'n ongevormde kind is wat kyk. Louw het die wisselwerking tussen chaos en wordende definisie (die stel van perke) goed vasgevang:

en as die wit mis uit die water styg
en in die *donkerte* gras en blaar en twyg
langs die klam paaie *tot 'n vaalte* bind
wat soos *lang drade* beweeg in die wind,
het *Raka* uit sy lêplek opgekom [...] (Louw 1976:9, my beklemtoning)

In my tweede voorbeeld kan die werk van die modernistiese kunstenaar Piet Mondrian²⁶ beskou word. Die werke maak 'n sterk beroep op die mens se bewustheid oor die belang van perke en omgrensings. Die waarneming van die mens word in Mondrian se werk tot blokke wisselende kleur gereduseer. Die kombinasie van die moderniteit se aanbod van nuwe keuses, versinnebeeld deur kleur, en een van die oudste menslike refleksie, die stel van perke, maak hier 'n sterk beroep op die waarnemer.²⁷



Figuur 1. Voorbeeld van Mondrian se modernistiese werk. (Bron: *Art in Context*)

3.2 Die etiese implikasies van Blumenberg se retoriese model

Die mens se oplossing vir sy gebrekkige evolusionêre aard lei tot sy omseiling van die eise van evolusie. Laasgenoemde berus op die triomf van die biologies sterkere oor die swakkere. Hierdie proses van omseiling, wat die retoriese bolwerk goed beskryf, kom neer op die daarstel van 'n alternatiewe evolusiebeginsel en 'n "ekologie van kompensasie". Pavesich (2015:71) skryf:

[H]umans are in dire need of stabilization, which requires nonnatural solutions: ecologies of compensation in the form of a normatively structured life-world, composed of language, morals, various habits, skills, meaningful occupations [...].

Die volgende uittreksel verhelder Blumenberg (1990:165, my beklemtoning) se eie beskrywing van hierdie alternatiewe ekologie:

The organic system resulting from the mechanism of evolution becomes "man" by evading the pressure of that mechanism, which it does by setting against it something like a *phantom body*. This is the sphere of his culture, his institutions – and also his myths.

Die mens beskerm homself nou teen die natuur deur 'n *sosiale* wese te word, en doen hierin 'n beroep op die *simpatie* met sy medeskepsel. Hy kleef nou 'n alternatiewe evolusiestelsel aan – met ander reëls van oorwinning, en van wat dit behels om "die sterkere" te wees – en hy doen dit in samewerking met die res van sy spesie. Hierdie "spookliggaam" (wat kultuur is) berus op die idee van om *om te sien na* die broosheid van die maatskaplike.²⁸ Dit is 'n nuwe sorgsaamheid, wat in die eerste plek gekenmerk word deur 'n morele dimensie wat Heidegger se *Sorge* slegs by implikasie dra.²⁹ Hier vertoon Blumenberg se retoriese bolwerk as 'n intensief sosiale bewustheid van die eie-oorlewing-in-samehang-met die ander. Die oorsprong van moraliteit spruit regstreeks uit 'n onvermoë om aan die eise van biologiese evolusie te voldoen. Die akkuraatheid van die Christelike metafoor as 'n beskrywing van hierdie "spookliggaam"

se alternatiewe soort oorlewing val 'n mens op in byvoorbeeld die Bergrede van Matteus 5 vers 1–7. (Maar daar is ook die verskille met die Bybelse metafoor; sien verderaan.)

In die kunsmatige opset van die retoriese bolwerk word die stimulus-respons van die instinkte vervang met *optrede*, wat 'n bedinkte aksie van die oermens is (Pavesich 2015:71). Die wins van Blumenberg se funksionalistiese beskouing van die morele is dat dit nie spruit uit 'n essensie of goedheid wat verlore geraak het (soos in die Sondeval in die Bybel) nie, maar juis uit 'n gemis na iets wat nooit daar was nie – en nou deur middel van die aanneming (“adoption”) van 'n nuwe funksie verwerklik word. Die menswese is klaaglik ontoegerus beide as individuele eksemplaar en as 'n kollektief-instinktiewe wese, en moet noodgedwonge in 'n gekonstitueerde bolwerk opgaan: “Contemporary science confirms the underdetermination thesis [ontoereikendheidstese], and philosophical anthropology examines the significance of our ‘second nature’” (2015:74).

Die simboliese vorme word dan geskep om die absolutisme van die natuur op 'n afstand te hou. Die simboliese vorme het met die skep van werktuie gemeen dat dit die ongenaakbaarheid van die natuur verminder. Simbole en die werktuie onderwerp nou die mens eerder aan die druk van kultuur. Die liggaam word nou vrygestel van natuurlike druktes. 'n Mens kan sien dat die waarde van “vryheid” en “bevryding” reeds vroeg in die prentjie kom, hoewel op subliminale vlak. In terme van Blumenberg se funksionaliteitstese is vrystelling van die liggaam aan die blootstelling van gevare 'n waarde wat 'n outentieke oorlewingsrol vervul.³⁰ Die rol van die werktuie is die vroegste vorm van tegnologie. Dit het groot implikasies vir die mens se waardeselsel dat hy homself in toenemende mate kan vrymaak van die onverbiddelike eise van natuurlike evolusie.

3.3 Die rol van troos in die retoriese bolwerk

Die afhanklikheid van mekaar waaraan mense onderworpe is, as skepsels wat hulle natuurlike ontoereikendheid oorleef het deur 'n kunsmatige stelsel van instellings tussen hulself en die afgrond te plaas, werk etiese nadenke in die hand (Pavesich 2015:80) wat die voedingstof van toekomstige morele gedrag word. *Verstroosting* (2015:80) kom in die spel wanneer die mens gekonfronteer word met 'n realiteit wat nie verander kan word nie, het Blumenberg aangevoer. Dan kom gebruike soos begrafnis, verjaardae en so meer in werking.³¹ *Verstroosting* is 'n toevlug vir die mens, en “vryheid” word ervaar wanneer daar afstand van die ruwe realiteit is (80). Pavesich (2015:80) skryf:

To get at why Blumenberg sees in consolation a source of ethical reflection, it is critical to understand how it humanizes us. The situations in which consolation is absent throw into relief its significance, namely how fundamental trust, respect, and sharing emotion are to human existence.

Sy noem dan marteling, en by implikasie oorlog, as voorbeelde van “die omgekeerde van die sosiale wêreld”.³²

Verstroosting is vir Blumenberg deel van die bolwerk van die retoriese. Dit is noodsaaklik dat die aktiewe agente van retoriese seleksie (in teenstelling met natuurlike seleksie), soos die empatiese en *verstroosting*, voortdurend benadruk word, sê die Blumenberg-vertolker Pavesich. Sy redeneer dat onderbeklemtoning hiervan katastrofiese gevolge kan hê vir die evolusie van menslikheid, juis omdat dit 'n retoriese skepping is wat *in weerwil* van die natuur gebeur. Die

natuur is wreed en sal sigself laat geld as dit nie teëgehou word nie. Al is die mens deel van 'n maatskaplike opset, is daar steeds die nostalgie vir die onverbiddelike natuurlike, waarteen die mens verloor het. Kunsprodukte is ooglopend aktief in die nadruk wat dit aan empatiese middele gee. 'n Voorbeeld is die volgende greep uit 'n hedendaagse gedig, van Gert Vlok Nel uit die bundel *Om te lewe is onnatuurlik* (1993). Die gedig kan 'n nuwe lesing aan die hand van Blumenberg se filosofiese antropologie ondergaan.³³ Die empatiese (“jou blik”) word dan as deel van die *onnatuurlike* (die mens se retoriese bolwerk), in opstand teen die natuurlike, gesien:

teen uitgebasterde aand was ons op die plato, in fatale
reën, by matjiesfontein, teen 160 k.p.u ons kopligte
het getippex oor opgehewe heuwels, vae huise, petite lig.
ek onthou vanaand At, vir wat dit was, jou blik:
om te lewe is onnatuurlik (“Desember & See”, 1993)

4. Ten slotte

Die artikel karteer die wording van die mens as 'n filosofiese antropologie. Die filosofiese antropologie poog om die mens as geestelike wese te verklaar. Die verskil tussen Cassirer, Heidegger en Blumenberg se opvattinge oor filosofiese antropologie word bespreek. Heidegger het tereg daarop gewys dat Cassirer se filosofiese antropologie antroposentries was, met ander woorde gekonstrueer is vanuit die oogpunt van wat die latere mens, in Cassirer se wêreld, geword het pleks van om die oermens in 'n hipotetiese aanvangsituasie te verbeel (wat op tallose uiteindes kon uitgeloop het). Blumenberg het later Heidegger se simplistiese ontologie van syn-in-samehang-met-wêreld geproblematiseer tot syn-in-weerwil-van-die-wêreld en die mens nie as natuurlike nie maar as onnatuurlike wese gesien. Hierdie siening verskaf 'n oortuigende verklaring vir die ontwikkeling van die mens as denkende en kultuurwese, en verskaf 'n antwoord op Kant se vraag: “Wat is die mens?”. Blumenberg se antropologiese siening van die mens se ontwikkeling van dier tot denkende wese bied 'n boeiende verklaring vir die ontstaan van die mens as empatiese wese, met implikasies vir die kwesbaarheid van moraliteit, omdat die evolusie van die natuur, wat ons genadiglik ontkom het, maklik van vergeet kan word en ons oorwinning oor die natuur nooit volkome is nie. Die feit van vele lewenswêreldes wat mekaar in die laatmoderne tyd ontmoet, waarvan die meeste in hulle begrip van hulself bestaan het as die enigste lewenswêreld, skep 'n scenario vir konflik – omdat dit 'n refleks van 'n lewenswêreld is om sigself af te sluit wanneer dit teenoor groot uitdagings te staan kom. Blumenberg se model van 'n retoriese bolwerk word veral deur sy kritici wat vanuit 'n bevrydingraam werk, gekritiseer dat dit te stram en behoudend sou wees om betekenisvolle verandering vir 'n wêreld in onreg te motiveer, maar hierdie siening word deur hierdie artikel op verskillende punte geproblematiseer.

Bibliografie

Artincontext. 2023. “Composition with Red, Blue and Yellow”. Piet Mondrian.
<https://artincontext.org/composition-with-red-blue-and-yellow-piet-mondrian> (13 April 2023 geraadpleeg).³⁴

- Blumenberg, H. 1966. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- . 1979. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- . 1981. *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- . 1983. *The legitimacy of the modern age*. Vertaal deur R.M. Wallace. Cambridge, MA: The MIT Press.
- . 1990. *Work on myth*. Vertaal deur R.M. Wallace. Cambridge, MA: The MIT Press.³⁵
- . 1997. *Shipwreck with spectator. Paradigm of a metaphor for existence*. Vertaal deur S. Rendall. Londen: The MIT Press.
- . 2006. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Cassirer, E. 1957. *The philosophy of symbolic forms*. Vertaal deur R. Manheim. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Encyclopaedia Britannica. s.j.a. Phenomenology. <https://www.britannica.com/topic/phenomenology> (25 Februarie 2022 geraadpleeg).
- . s.j.b. Psychological development. <https://www.britannica.com/science/psychological-development> (20 April 2021 geraadpleeg).
- . s.j.c. Emmanuel Levinas. <https://www.britannica.com/biography/Emmanuel-Levinas> (6 Mei 2023 geraadpleeg).
- Freud, S. 2001. *Totem and taboo*. Vertaal deur A. Brill en J. Strachey. Londen: Routledge.
- Heidegger, M. 1995. *Being and time*. Oxford: Blackwell.
- Hobbes, T. 1976. *Leviathan*. New York: Dent.
- Hohenberger, P. (red.). 2015. Naturalism and philosophical anthropology. Londen: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137500885_4.
- Horkheimer, M. en T. Adorno. 2002. *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments*. Vertaal deur E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press.
- Kant, I. 1998. *Critique of pure reason*. Vertaal deur A. Wood en P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Louw, N.P. Van Wyk. 1976. *Raka*. Kaapstad: Tafelberg
- Nel, G.V. 1993. *Om te lewe is onnatuurlik*. Kaapstad: Tafelberg.

Oxford Reference. s.j. Instrumental reason. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100005503;jsessionid=795FE9A6102946A27E57ACE98291A0E5> (20 Maart 2023 geraadpleeg).

Pavesich, V. 2008. Hans Blumenberg's philosophical anthropology: after Heidegger and Cassirer. *Journal of the History of Philosophy*, 46(3):421–48.

—. 2015. Hans Blumenberg: philosophical anthropology and the ethics of consolation. In Honenberger (red.) 2015.

Plagne, F. 2017. *Hans Blumenberg's anthropology of instrumental reason*. Doktorale proefskrif, School of Social and Political Sciences, University of Melbourne.

Rousseau, J. 1979. *Emile, or on education*. Vertaal deur A. Bloom. New York: Basic Books.

Segal, R. 2021. Joseph Campbell. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Joseph-Campbell-American-author> (12 Julie 2021 geraadpleeg).

Stanford Encyclopedia of Philosophy. s.j. Phenomenology. <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology> (20 Maart 2023 geraadpleeg).

Eindnotas

¹ Fenomenologie bestudeer die samestelling van die werklikheid met die fokus op die strukture en behoeftes van die bewussyn wat die werklikheid saamstel.

² Die Cartesiaanse metode van Descartes beskryf die wêreld as gegewe voorwerpe (of objekte) (sien Phenomenology in *Encyclopedia Britannica* s.j.a.). 'n Voorwerp is die omlýning van enige fokus van waarneming. Die voorwerpe soos hulle bestaan ondanks die mens se subjektiwiteit is die fokus, wat 'n "objektiewe" navraag genoem word.

³ Die fenomenologie het sy beslag by Edmund Husserl (1859–1938) gekry. Die aanloop tot die fenomenologie begin eintlik reeds by Immanuel Kant (1724–1804) se onderskeid tussen voorwerpe-soos-wat-ons-dit-waarneem, genaamd die *phenomena*, en dieselfde voorwerpe-in-hulself, die veronderstelde *noumena*. Laasgenoemde kan nie aan die waarnemer in tyd en ruimte verskyn soos die *phenomena* nie, en dus kan die noumena nie geken word nie, volgens Kant (1998:338–54). Dit is slegs die "voorwerpe" soos wat ons hulle ervaar wat geken kan word.

⁴ Pavesich én Blumenberg verwys na Cassirer se groot werk *The philosophy of symbolic forms* (1957), waarin hy sy teorie oor die oorsprong van mites uiteensit (sien veral volume 3, bl. 90).

⁵ 'n Ontologie is die inhoudelike van 'n bepaalde bestaanskosmos of eksistensie.

⁶ My gevolgtrekking.

⁷ My term.

⁸ My beskrywing.

⁹ Swaartekrag pak die organe bo-op mekaar, terwyl die biologiese rangskikking suggereer dat hulle langs mekaar, meer gemaklik in die horisontale posisie, moes gelê het.

¹⁰ My term, aan die hand van Heidegger se term *meta-ontologie*.

¹¹ 'n Duitse woord wat Heidegger dikwels gebruik het: *Geworfenheit*.

¹² Hierdie narratiewe struktuur is onder meer deur Freud, Otto Rank (1884–1939) en Joseph Campbell (1904–1987) ondersoek en bespreek.

¹³ My voorbeeld. Dit sou later steeds evolueer, tot die rame en bladsye in die rekenaar se bedryfstelsels soos Windows.

¹⁴ 'n Sinsnede wat Blumenberg aanhaal uit Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) se gebruik daarvan in *Dichtung und Wahrheit* as verwysing na die verbeelding van die kunste.

¹⁵ Freud beskryf in *Totem and taboo* (2001) die rituele van die animisme onder sommige stamme as 'n voorbeeld van wenslewe wat daarop gemik is om die angs van realiteit hok te slaan (Blumenberg 1990:8).

¹⁶ In die “Vertaler se notas” (Blumenberg 1990:112, voetnoot w) word die verskil goed saamgevat. Eersgenoemde verwys na die oorspronklike funksie en wording van 'n mite, die tweede na die hervertolking en herboetsing van oorgeërfde mitiese materiaal. Laasgenoemde is inderdaad die enigste manier waarop lewende mense die mitewerking van ouds leer ken het.

¹⁷ Basiese vorme is godsdiens, kuns, tradisies en sosiale reëls.

¹⁸ My stelwyse.

¹⁹ My stelwyse.

²⁰ My gevolgtrekking. Let op die eienskap van perke stel wat in die ekonomie bestaan.

²¹ Te vinde in *Briefwechsel 1961–1981*, onder redakteurskap van Herbert, Kopp-Oberstebrink en Tremml, uitgegee deur Suhrkamp, Frankfurt in 2013. Omdat daar nie eerstehands daarna verwys is nie, word hierdie bron nie in die bibliografie opgeneem nie.

²² Afgelei van *ontologie*, die synsleer.

²³ Blumenberg bespreek Prometheus breedvoerig in *Work on myth*. “Die ander god” is my benaming vir hierdie motief in Blumenberg se werk.

²⁴ Die instrumentele rede gebruik die toepassing van die rede as 'n instrument om 'n doel wat nog nie bereik is nie na te streef, maar is nie by magte om die doel wat dit nastreef aan die

hand van daardie instrument genoegsaam te bepaal nie, het onder andere Emmanuel Levinas gewaarsku. (Sien Emmanuel Levinas in *Encyclopedia Britannica* s.j.c.)

²⁵ My beeld.

²⁶ Die Engelstalige naam van die Nederlandse modernistiese kunstenaar Pieter Mondriaan (1872–1944).

²⁷ My gevolgtrekking.

²⁸ My stelwyse.

²⁹ My gevolgtrekking.

³⁰ My gevolgtrekking.

³¹ My voorbeelde.

³² Die sosiale wêreld is juis die omgekeerde van die natuurlike wêreld. Daarom val dit as vals op (vanuit die Blumenbergiaanse antropologiese retorika gesien) wanneer morele aanklagte teen mense met alternatiewe leefstyle, byvoorbeeld ander seksuele oriëntasies, op “natuurlike” gronde ingebring word. Die natuurlike as grond vir die mens se bestaan het lankal verstryk.

³³ Die gedig word gewoonlik as ’n *lamentasie* oor die lewe as “onnatuurlik” gelees, maar kan ook as ’n *ode* aan die lewe as “onnatuurlik” gelees word.

³⁴ In die openbare domein en ook in verskeie ander argiewe beskikbaar, soos Wikipedia.

³⁵ Die identiese publikasie in die 1985-druk is elektronies aflaaibaar.