

Kasper Lysemose

Balancen mellem Husserl og Heidegger

- den tidlige Blumenbergs iagttagelser
af fænomenologien

I. Anskuelse og beskrivelse

I tidsskriftet *Hamburger Akademische Rundschau* årgang 1946/47 finder man den første af, hvad der siden hen skulle vise sig at blive Hans Blumenbergs imponerende lange række af publikationer. Den på det tidspunkt seksogtyveårige filosofistuderende gør sig her overvejelser over ”Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie”. Baggrunden for den fire siders notits er tydeligvis Blumenbergs arbejde med sit dissertationsskrift og i den forbindelse med Heideggers spørgsmål om oprindelighed (*Ursprünglichkeit*) og dertil hørende program om destruktion (*Destruktion*). Når Blumenberg i det lys besinder sig på filosofiens sproglige virkelighed, er ansatsen derfor en begrebshistorisk betragtning, der tematiserer filosofien som udspændt imellem førsokratiske begrebsoprindelser (*Begriffsursprünge*) og en årtusinde lang begrebstilblivelse (*Begriffswerdung*). I den forbindelse samler Blumenbergs interesse sig om receptionen og latiniseringen af de græske begreber i den senantikke og kristne patristiks verden. Blumenberg beskriver dette som en proces med to konsekvenser. På den ene side foregår latiniseringen uden det, Blumenberg ikke afholder sig fra at kalde en ”...indfølede medfuldbyrdelse af den oprindelige sproglige mening” (Blumenberg 1946/47: 429). Dette betyder, at den fremadskridende begrebshistorie ses som en tildækningshistorie, der tiltagende forhindrer muligheden af at gå tilbage (*Rückgang*) til de filosofiske begrebers erfaringsmæssige udspring for herudfra at medfuldbyrde deres oprindelige indhold (*ursprünglichen Sprachgehalt*). På den anden side betyder fastholdelsen af traditionens begrebsforråd, at aktuel levende erfaring forhindres i at få et nedslag i et ubelastet filosofisk sprog. Blumenbergs diagnose af filosofiens aktuelle sproglige virkelighed skitserer således en situation, hvor såvel en besindelse på overleverede begrebers

oprindelighed som en væsentlig nydannelse af begreber er obstrueret. Tilspidset formuleret: De erfaringer, som sproget udspringer af, er glemt, og de erfaringer, mennesket aktuelt gør, har intet sprog. Tilbage står et teknisk sprog, hvis manglende forbindelse til ”sagerne selv” er blevet akut – for så vidt det endnu kan forudsættes, at sensibiliteten for denne dissociation ikke samtidig er gået tabt.

Imidlertid er dette ikke det sidste ord i Blumenbergs diagnose. Tværtimod henleder Blumenberg opmærksomheden på fænomenologien som en ansats i samtidens filosofi, hvormed den skitserede situation forekommer ”...med et slag at være blevet anderledes” (Blumenberg 1946/47: 430). Således konstaterer Blumenberg, at en eruption af nye begrebsdannelser har indfundet sig siden parolen ”Zu den Sachen selbst!” Hvad fænomenologen, ankommet til ”sagen selv”, erfarer, lader sig hverken bevare i traditionens sprog eller i det heraf afhængige dagligdagsprog, som begge virker forstillende (*verstellend*) og tildækkende (*verdeckend*). Heraf den eksplosive begrebsinnovation i fænomenologien. Dette leder imidlertid til en ny og ikke ringere vanskelighed. Det akutte spørgsmål er nemlig, hvorledes det sikres, at den fænomenologiske *beskrivelse* bliver en anledning til *anskuelse* af og ikke en afspærring af adgangen til ”sagen selv”. Hvorledes afværges det m.a.o., at fænomenologien endogent reproducerer den dissociation mellem originær anskuelse og begrebslighed, som den selv diagnosticerer i traditionens sprog?

På dette punkt hæfter Blumenberg sig ved Husserls betoning af, at sproget har funktion som et udgangspunkt (*Ausgangsfunktion*) i forbindelse med den fænomenologiske analyse. Fænomenologen skal komme til ”sagen selv”, hvilket betyder, at han i udgangspunktet *ikke* er kommet dertil. Tværtimod begynder fænomenologien som bekendt i den naturlige indstilling. Den sprogfilosofiske reformulering af denne indstilling ville være det af traditionen ledede dagligdags sprog i dets utematiserede funktionalitet. Her sætter den fænomenologiske analyse imidlertid an. Ikke gennem et indbrud i dette sprog, men i en metodisk procedure – den fænomenologiske reduktion – skal fænomenologen fra dette udgangspunkt tilbagelægge vejen til ”sagerne selv”. Hvad Blumenberg peger på i den forbindelse er, hvad man uforsigtigt kunne kalde en *dialektik imellem beskrivelse og anskuelse*. Enhver overskridelse af den foreliggende begrebslighed i retning af en udvidet anskuelse må bevares i en ny beskrivelse. Bemeldte dialektik tager sig dermed ud som en fortløbende begrebsdifferentiering. Begreber, der entydigt skulle beskrive sagen, viser sig at være flertydige og følgelig at have en uddifferentiering behov, dersom sagen skal bevares i en adækvat fænomenologisk beskrivelse – altså det, der i umiskendelig husserliansk idiom og citeret af Blumenberg f.eks. hedder: ”fuldanskuelig realisering af erfaringsbegreber” (*vollanschaulichen Realisieren von Erfahrungsbegriffen*) (Blumen-

berg 1946/47: 431). Det fænomenologiske analysearbejde betegner således en iterativ proces, hvori i udgangspunktet entydige og som sådan størknede begreber viser sig som flertydige og formelig fortløbende fluidiseres. Under denne optik bliver spørgsmålet om det fænomenologiske arbejdes *fuldendelighed* eller dets *uafsluttelighed* afgørende. Gives der sådan noget som den fuldendte fænomenologiske beskrivelse, eller forhales mødet med ”sagen selv”, således at beskrivelsen i stedet fortaber sig i en uendelig omskrivningsbevægelse – og hvis det sidste er tilfældet, hvad har det så at betyde for fænomenologiens status som streng videnskab? Blumenberg adresserer problemstillingen ved at citere Husserls syn på sagen:

Et endegyldigt sprog forudsætter den fuldendte analyse af fænomenet – et mål, der fortoner sig i det fjerne – og så længe dette ikke er gjort, bevæger også undersøgelsens fremskridt sig, for en ydre betragtning, i et anseeligt omfang i form af eftervisninger af nye, først nu synliggjorte flertydigheder, og vel at mærke ved de i de forudgående undersøgelser formentligt allerede fikserede begreber. Det er åbenbart uundgåeligt, da det har sin rod i sagens natur. (Blumenberg 1946/47: 431)

Det interessante i nærværende sammenhæng, og det parafrasen af Blumenbergs tidlige opsats her skulle tjene til, er nu at kunne anføre, hvorledes den unge Blumenberg kommenterer dette citat:

Det indtryksfulde ved dette citat, som det kun bliver tilbage for os at fastslå, er den sikre bevidsthed om at stå ved begyndelsen med en metode, der – om end i det sig fortonende fjerne – er kvalificeret til fuldendelse og endegyldighed i den hidtil stedse forfejlede eksakte fiksering af den filosofiske begrebslighed. I vores udredning af samtidens filosofiske sprogs modstand må vi beholde denne ansats i øjesyn og måle det til enhver tid ydede hermed. (Blumenberg 1946/47: 431)

Med dette afsluttende udsagn har Blumenberg ikke blot indledt sit forfatter-skab, men har også annonceret det, der rent faktisk skulle vise sig at blive en livslang jagttagelse af fænomenologien. På én gang i en distanceret betragterposition til og med en umiskendelig sympati for Husserls endeløse arbejde med fænomenologiske beskrivelser, ser og beskriver Blumenberg, hvorledes fænomenologen arbejder. Sit mest tydelige nedslag har dette tema fået i de posthumt udgivne optegnelser med titlen *Zu den Sachen und Zurück*. Inden da tematiseres fænomenologien *eksplicit* i dissertations- og habilitationsskriftet, i artiklerne ”Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie” (1963) og ”The Life-World and the Concept of Reality” (1972), i ind-

lednings- og afslutningsdelen i *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) samt en række passager i essaysamlingerne *Die Sorge geht über den Fluß* (1987), *Ein mögliches Selbstverständnis* (1997) og *Die Verführbarkeit des Philosophen* (2000). Hertil kommer den *implicitte* præsens fænomenologien har i Blumenbergs forfatterskab *en gros*, som naturligvis kan vurderes forskelligt alt efter interpretatorisk perspektiv, men under alle omstændigheder må gælde som betragtelig.

I det følgende skal Blumenbergs tidlige beskæftigelse med fænomenologien træde i det tematiske fokus. Det drejer sig her om Blumenbergs upublicerede dissertations- og habilitationsskrift. Omtalen heraf kan give et indtryk af, hvad der var *point of departure* for Blumenbergs odysse, og hvad der efter mit skøn vedblev med at være en afgørende impuls i Blumenbergs tænkning. Væsentligt i den forbindelse er, at Blumenberg, som enhver anden, der beskæftiger sig med fænomenologien, måtte se sig konfronteret med kontroversen mellem Husserl og Heidegger. For Blumenberg stod denne endogene skolestrid centralt, og det ikke pga. de unægteligt interessante biografiske og historiske omstændigheder, der knytter sig hertil, men fordi der her *også* er tale om et genuint filosofisk mellemværende. Hvad der lader sig betragte er sådan noget som Blumenbergs forsøg på at opnå en *balance* mellem Husserl og Heidegger.

II. Oprindelighed og destruktion

I 1947 indleverede Blumenberg sit dissertationsskrift til opnåelse af doktorgraden på Christian-Albrechts-Universitetet i Kiel. Afhandlingen fik titlen *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* og vidner om en længerevarende beskæftigelse med emnet. Således havde Blumenberg allerede i underskolen udvist interesse for Thomas Aquinas – en interesse han havde fortsat i sine studier af skolastisk og nythomistisk filosofi, først ved det filosofisk-teologiske akademi i Paderborn, dernæst ved det filosofisk-teologiske universitet St. Georgen i Frankfurt am Main, under krigen som selvstudium og endelig, efter krigen, i Hamburg og Kiel.¹ Trods sine på det tidspunkt kun syvogtve leveår, er der således ingenlunde tale om en novices afhandling, men om en akademisk problemeksposition med et lærd greb om de latinske kilder. Både tematisk og i tilgangsmåden befinder studiet sig imidlertid indenfor horisonten af Heideggers tænkning. Således tager Blumenberg et tema op, som Heidegger ligeledes i en alder af syvogtve havde beskæftiget sig med i sit habilitationsskrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* fra 1916.² Den samtidige filosofihistoriske kontekst herfor havde været et skisma, der i stikord kan udtrykkes med 'Geist' eller 'Leben', i 'skoler' med nykantianisme eller livsfilosofi og i personer med Rickert, som Heidegger habiliterede hos, og Dilthey, som han læste. Dette skisma finder sit nedslag som en ambivalens

i habilitationsskriftet, hvor en vaklen imellem det transcendent-evige og det individuelle-historiske kan spores. Når Blumenberg i 1947 genoptager emnet, er det imidlertid på baggrund af den mellemliggende udvikling i Heideggers filosofi. Således tjener den middelalderlige-skolastiske ontologi som ledetråd for en undersøgelse af det problem om *oprindelighed* og det program om *destruktion*, der siden hen var trådt tydeligt frem hos Heidegger.

Blumenbergs studie er bygget op af tre dele: 'I: Einleitung', 'II: Die Durchbrechung der traditionellen ontologischen Interpretationsweisen' og 'III: Letzte metaphysische Positionen'. I første del eksponeres problemstillingen. I anden del, som er den mest omfattende, gennemføres denne problemstilling med den skolastiske ontologi som modulationsmedium. Endelig er tredje del en slags coda med udsyn til samtiden. At begrænse sig til første og tredje del forekommer acceptabelt her, hvor det primært drejer sig om at fremdrage de begreber, hvormed Blumenberg på dette tidlige tidspunkt i sit forfatterskab forsøger at bringe sig en forståelse af historiens historicitet nærmere.

Det flamboyante indgangsspørgsmål er spørgsmålet om, i hvilket forhold filosofien står til sin tradition. Blumenberg tilrettelægger alternativet således, at filosofien, dersom denne menes at omhandle en evig virkelighed, legitimt har tradition. Tradition fremstår her som et katalog over tilnærmelser, der hele tiden optages i de videre forsøg på at nå en adækvat beskrivelse. Tradition er akkumulation af resultater til et *fremskridt*. Dersom filosofien derimod tematiserer en historisk virkelighed, bliver dens egen tradition kun legitim i det omfang, den kan bidrage til beskrivelsen heraf. Traditionen fremstår her kun som aktuel i det omfang, fortiden rækker ind i nutiden. Derudover er traditionen en overhalet begrebslighed, der ligger nutiden til *last*. Spørgsmålet er derfor, med hvilken art virkelighed filosofien befatter sig? Filosofiens virkelighedsbegreb varierer imidlertid selv historisk. I perioder har filosofien tematiseret en overtidlig orden – stikord: *kosmos* – i perioder et historisk erfaringsrum – stikord: *eksistens*. Nærmere bestemt fordeler det sig således, at blikket i relativt rolige perioder har rettet sig udad (*nach außen*), mens det i kriseperioder har rettet sig indad (*nach innen*). Hvilket virkelighedsbegreb, der er mest oprindeligt, afholder Blumenberg sig fra at ville afgøre, men konstaterer i stedet om sin samtid, at den har stillet sig kritisk til sin egen tradition. Således havde Heidegger i *Sein und Zeit* lanceret programmet om destruktion af den traditionelle ontologi som en frigivelse af historicitet (*Geschichtlichkeit*) (Heidegger 1993: § 6).

Hvad der menes med destruktion, kan man rimeligvis i første omgang lade Heidegger selv formulere, og dermed give nærværende fremstilling anledning til for en stund at opholde sig lidt ved Heideggers terminologi:

Skal gennemsigtigheden af dets egen historie vindes for værensspørgsmålet selv, så behøves løsnelsen af den forhærdede tradition og opløsningen af de gennem den anviste tildækkelser. Denne opgave forstår vi som den med *ledetråd i værensspørgsmålet* sig fuldbyrdende *destruktion* af den antikke ontologis overleverede bestand med henblik på de oprindelige erfaringer, i hvilke de første og fremdeles ledende værensbestemmelser blev vundet. (Heidegger 1993: 22)

Som værensåben (*Erschlossenheit*) står *Dasein* konstitutivt i et spørgende forhold til væren. Da *Dasein* ydermere er kendetegnet ved historicitet, gives der sådan noget som en 'værensspørgsmålets historie' (Heidegger 1993: 21). En sådan historie måtte beskrive de måder, hvorpå væren har vist sig. Altså i stedet for de *ontiske* hændelser historievidenskaben beskriver, måtte temaet være de *ontologiske* spillerum, som først og for det meste (*zunächst und zumeist*) henligger i utematiseret selvfølgelighed (*Selbstverständlichkeit*). Denne anonyme selvfølgelighed er ikke traditionens skyld, for så vidt det skulle suggerere traditionen som en i forhold til *Dasein* ydre og undertrykkende magt. Traditionen er derimod korrelat til en tendens i selve *Dasein*-strukturen, nemlig den tendens, som Heidegger kalder forfaldenhed (*Verfallenheit*). Når destruktionen har som opgave at fuldbyrde en løsnelse af den størknede tradition, betyder det derfor ikke, at destruktionen tilintetgør traditionen. Tværtimod indebærer destruktionen en kritik af den i Heideggers øjne samtidige historieløshed. Ganske vist beskæftiger man sig intensivt med traditionen, men på en sådan måde, at tildækningen af de oprindelige erfaringer, som traditionens begrebslighed er svaret på, forhærdes yderligere (Heidegger 1993: 22-23). Det alternativ, destruktionsprogrammet tegner til denne 'Bodenlosigkeit', er ikke en eksistentia-lisme, der reducerer historien til øjeblikkets afgørelse. Sagen er derimod den, at traditionen imødekommer *Daseins* tendens til forfaldenhed, og i det lys er alternativet herefter, om denne tendens forstærkes eller afbrydes. Forstærkes den, kan resultatet beskrives på følgende vis:

Den herved til herredømmet kommende tradition gør først og for det meste det, som den 'overgiver', så lidt tilgængeligt, at den meget mere tildækker det. Den overlader det overkommende til selvfølgeligheden og forlægger tilgangen til de oprindelige 'kilder', af hvilke de overleverede kategorier og begreber til dels på ægte vis blev skabt. Traditionen gør sågar en sådan herkomst glemt. Den danner unødvendigheden af endog bare at forstå en sådan tilbagegangs nødvendighed. (Heidegger 1993: 21)

Det kan minde om den senere Heideggers 'nødløshedens nød' (*Not der Notlosigkeit*). Hvor tæt forblindelsessammenhængen imidlertid end må forekomme at være, så må man tænke sig bemeldte tendens som afbrudt, for at destruktionens positive hensigt (*positive Absicht*) lader sig ane. På spil ville her være en genåbning af de oprindelige erfaringer, hvori værensforståelsen blev vundet – en genåbning af de 'kilder', hvorfra traditionens kategorier er skabt. En sådan genåbning af det levende erfaringsgrundlag for filosofiens begrebslighed kan blotlægge forskellige værensforståelser, og destruktionen sker således "... for i den positive tilegnelse af forgangenheden at bringe sig i den fulde besiddelse af de mest egnede spørgemuligheder" (Heidegger 1993: 21).

Vender vi tilbage til Blumenbergs dissertation, formuleres destruktionen her tilsvarende som en opgave, der, med ledetråd i oprindeligheden, forløber i tre tempi: For det *første* tilsigtes en frigivelse af værensforståelsens historicitet – dvs. gennem destruktion af bestemte filosofiske tekster tilhørende bestemte epoker at genåbne den i disse tekster bagvedliggende værensforståelse. For det *andet* tilsigtes en frilæggelse af den metafysiske grund, der funderer ontologiens historiske muligheder – dvs. at undersøge, hvorledes den blotlagte bredde af forskellige ontologiske muligheder lader sig beskrive ud fra bærende strukturer (*tragende Strukturen*). Disse strukturer afgiver rummet for værensåbenhed og dermed for alle epokale bevægelser (Blumenberg 1947: 11). For det *tredje* skal dette muliggøre en udlægning af den samtidige levende værensforståelse – dvs. en tilegnelse af egen værensforståelse i dens historicitet (Blumenberg 1947: 5).

Blumenbergs forsøg på at afklare oprindelighedsproblemet, således som det profileres i Heideggers destruktionsprogram, finder sin ledetråd i den skolastiske ontologi. Valget er ikke tilfældigt, da netop den skolastiske ontologi fordres at have paradigmatisk betydning for problemstillingen. I skolastikken udspilles således et mellemværende mellem en genuint originær værensforståelse, den kristne, og en overvældende belastning af denne gennem en af en anden værensforståelse udspringende begrebslig tradition, den antikke. I dissertations-skriftet er Blumenbergs synspunkt, at bestræbelsen på afværgelse af *gnosis* er den sammenhæng, hvori den kristne patristiks reception af antik filosofi skal ses, endnu ikke udarbejdet.³ Dette spiller dog ikke afgørende ind, da Blumenberg her ikke tematiserer, *hvorfor* denne reception finder sted, men tager den som udgangspunkt for en undersøgelse af, *hvad den betyder* for artikulationen af en oprindelig kristen værensforståelse. I den forbindelse kan det være hensigtsmæssigt at forudgribe nogle potentielle misforståelser om forholdet imellem oprindelighed og tradition ved at bemærke to ting.

For det *første* er oprindelighed ikke et *historisk* begreb, dvs. det lader sig ikke angive kronologisk. Derimod hører oprindelighed enhver historisk epoke til,

da enhver epoke står i et spørgende forhold til væren, hvilket i sidste ende grunder i, at *Dasein* er konstitutivt værensåbent:

Forholdet til væren er ligefrem konstitutivt for menneskelig eksistens. Den konstitutive *åbenhed* for det værende i dets væren er nu det *spillerum*, i hvilket værensforståelsens historiske udprægninger fuldbyrder sig, og vel at mærke i stedse nyt centrerede *tildækninger* og *afdækninger* indenfor sproget. (Blumenberg 1947: 10)

Her er Blumenberg i forlængelse af Heidegger.

For det *andet* er oprindelighed ikke et *normativt* begreb, dvs. oprindelighed har ikke i nogen forstand et axiologisk primat frem for tradition. Dette gælder også i den henseende, at oprindelighed ikke filosofisk set er mere ”rigtig” end tradition. Her kan man spore tegn på en begyndende distancering til Heidegger, for så vidt Heidegger tendentielt oplader oprindeligheden normativt. Blumenberg betoner, at forsøget på at frigive værensforståelsens historicitet må tage afsked med den romantiske tanke om oprindelighed og forestillingen om en særlig ”... absolut situation for den værensnære filosoferen”. Herefter henlægges distanceringen forsigtigt til en note:

Denne ’romantiske’ oprindelighedstanke har en betydelig indflydelse på Heideggers destruktionstese, en indflydelse, der i de senere skrifers vending mod en mystisk værenstyndning vedvarende sætter sig mere igennem. Hans opfattelse af den tidligt- eller endog forhistoriske værensforståelsens udmærkede oprindelighed kommer også til udtryk i forkærligheden for den sproglige betydningsdannelse etymologiske oprindelighed; netop ved oprindelsen forekommer det ham at også ’de elementære ords kraft’ er mulig at træffe. Denne sammenhæng er betegnende for det her kritisk behandlede begreb om ’oprindelighed’. (Blumenberg 1947: 93)

For Blumenberg er det afgørende at holde fast i værensforståelsens historicitet – dens horisontindlejrethed. Filosofien har derfor ikke et alternativ mellem at udspille sig i oprindelighedens eller traditionens modus, men befinder sig konstitutivt i spændingsfeltet herimellem.

Fordring og fald [*Anspruch und Abgleiten*; K.L.], oprindelighed og traditionsløshed, autoritet ved ’dicta authentica’ eller ’dicta magistralia’, dominansen af den konventionelle allerede-at-have-forstået [*Schonverstandenhabens*; K.L.] lader sig ikke anviser et tidligt efter hinanden i ontologiens historie, men udgør den indre spænding i den filosofiske habitus selv. (Blumenberg 1947: 11)

Denne konstitutive spænding er det imidlertid, Blumenberg angiver som særlig intens i skolastikkens reception af den aristoteliske filosofi.

En præsentation af resultaterne af Blumenbergs detaljerede analyser af denne proces ville sprænge de her afstukne rammer. Tilstrækkeligt er det at angive, hvad der kunne gælde som en sammenfattende tese. Analyserne beløber sig således til, at der – særligt i højmiddelalderens augustinske traditionslinie – foregår en selvdestruktion af den aristotelisk-skolastiske ontologi, som henter sin sprængkraft fra oprindelige kristne erfaringsformer. En sådan tese indeholder en korrektion af den sene Heideggers teser om værensglemsel og værenshistorie. I hvert fald hvis man fremhæver tendensen hos Heidegger til at henregne hele den vesterlandske metafysiks historie, med undtagelse af nogle i fragmenter opbevarede og hermeneutisk næsten utilgængelige forsokratiske 'oraklerier' samt et snævert udvalg af senmoderne poesi, til en ensartet værensglemsel, angivet med stikord som nærvær, teknik, nihilisme etc. Imod en sådan entydig diagnose viser Blumenberg i sit dissertationskrift for det *første*, at der indenfor en kristen erfaringshorisont gives en til den traditionelle metafysik alternativ værensforståelse. Denne erfaringshorisont falder formelig uden for Heideggers diagnose (Dierse 1992: 279). For det *andet* lokaliseres en række punkter, hvor denne erfaringshorisont ydermere kommer Heidegger i møde på netop de punkter, hvor hans destruktion af den metafysiske tradition sætter ind. Således viser Blumenberg i dissertationskriftets anden del, hvorledes den skolastiske-aristoteliske interpretation af væren som f.eks. 'Hergestelltsein', 'Vorhandenheit', 'Wesenheit' og 'Gegenständlichkeit' gennembrydes, når den kristne erfaringshorisont trænger sig på og kommer til udtryk.

For blot at nævne to af de af Blumenberg fremhævede punkter: I tanken om *creatio ex nihilo* kommer et skabelsesbegreb til udtryk, der ikke lader sig integrere i aristoteliske bevægelseskategorier. I stedet for at udlægge skabelse indenfor rammerne af en kosmologisk hylemorfisme, udlægges kosmos ud fra tanken om en personal skabergrund. I *illuminationslæren* kommer erfaringen af en før-prædikativ værensåbenhed til udtryk. Det aristoteliske abstraktionsskemas favorisering af det forhåndenværende gennembrydes her af tanken om delagtighed i Guds lys som en åbenhed (*Erschlossenheit*), der fortrøligt, men utematisk, ledsager enhver prædikativ genstandserkendelse.

Ser vi nu på dissertationskriftets tredje del, kan man i systematiserende øjemed konkludere i henhold til de ovenfor udviklede tre tempi i destruktionsprogrammet. Mht. det *første* har der på baggrund af undersøgelserne i anden del i første omgang aftegnet sig to 'metafysiske positioner', dvs. to arter af værensforståelse. Blumenberg angiver disse med betegnelserne *illuminativ-metektisk* (*illuminativ-metektisches*) og *projektiv-absolut* (*projektiv-absolutes*) værensforståelse.

Tilspidsningen af den af idéen om oprindelighed ledede spørgen førte til to ekstreme metafysiske positioner, der blev betegnet som illuminativ-metektisk og projektiv-absolut værensforståelse. Her udtømmer den ansporing sig åbenbart, som oprindelighedsproblemet formåede at give undersøgelsen. (Blumenberg 1947: 91)

I den illuminative-metektiske værensforståelse har den kristne erfaringshorisont sin oprindelighed. Mennesket erfarer sig her som udkastet af Gud. I denne ikke-sig-selv-mægtige eksistens erfarer mennesket sig imidlertid som sat i et åbent og fortroligt forhold til væren. Idet mennesket således forstår sig på væren, erfarer det sig som delagtiggjort i sin egen grund (*beatitudo*). Blumenberg sammenfatter denne eksistenserfaring i udtrykket illumineret eksistens (*Erleuchtete Existenz*). Imidlertid medfører receptionen af antik filosofi, at denne oprindelige værenserfaring mister chancerne for sin udtrykkelighed. Formelig mister den på et før-prædikativt niveau erfarede delagtighed efterhånden sin forbindtlighed. Det således tabte søger skolastikken imidlertid at sikre sig på et prædikativt niveau i det artikulationsmedium, som receptionen af aristotelisk tænkning stiller til rådighed. Forsøget på at genvinde sin egen oprindelighed i dette fremmede medium – eksemplarisk i Aquinas' harmoniseringsbestræbelser – har imidlertid sin historiske konsekvens i den senmiddelalderlige destruktion af den skolastiske ontologi, hvilket også, og bedre, kan forstås som skolastikkens selvdestruktion. Herefter tiltror mennesket sig ikke længere sin delagtighed, sin transitive illumination. Dette frisætter den projektive-absolutte værensforståelse, hvori den moderne erfaringshorisont har sin oprindelighed:

Er den metektiske fundering af værensforståelsen i en forandret historisk horisont engang blevet problematiseret og ikke mere den endegyldige metafysiske position, så må udviklingen over de kritiske og skeptiske mellemstadier beløbe sig til en ny absolut ansats, i hvilken mennesket selv er værensmeningens 'for' og er værens *grund*. (Blumenberg 1947: 88)

Imidlertid, fremhæver Blumenberg, er det moderne ikke blevet stående ved denne erfaring af sin selvmægtighed (*Selbstmächtigkeit*). Tværtimod er denne erfaring blevet brudt derved, at det moderne subjekt har erfaret sin egen afmagt, netop ved i sin udkastethed ikke længere i sig at finde en delagtighed med en grund hhv. en åbenbaring af væren, men derimod kun sin egen fakticitet, som det heroisk og fortvivlet forsøgte at overtage, be-sluttet på døden. Blumenberg sammenfatter derfor den moderne eksistenserfaring i udtrykket på-sig-selv-kastet eksistens (*auf sich selbst geworfene Existenz*).

Mht. det *andet* skridt i destruktionsprogrammet kan man sige, at Blumenberg med de to angivne metafysiske positioner hhv. eksistenserfaringer har angivet to oprindelige værensforhold med hver sin grundlæggende struktur. Herom skriver Blumenberg: 'Begge positioner muliggør en passende grundlæggelse af den i den historiske horisont sig fuldbyrdende værensforståelse' (Blumenberg 1947: 91). M.a.o. afgiver de to positioner tilsammen det 'rum', indenfor hvilket historiens bevægelighed udspiller sig – altså en art grænsebegreber for historiciteten.

Som to i denne forstand ekstreme muligheder spørger Blumenberg imidlertid, og bevæger sig hermed i retning af det *tredje* skridt i destruktionsprogrammet, om de er udtømmende, eller om der aftegner sig en tredje mulighed. Spørgsmålet er således, om der i dét, Blumenberg vælger at kalde oplysningens sammenbrud (*Zusammenbruch der Aufklärung*) – altså i den moderne subjektivitets afmagtserfaringer – ligger en oprindelig eksistenserfaring, der kalder på en ny metafysisk udlægning. For Blumenberg at se, er det tilfældet:

Endnu et yderligere standpunkt forbliver muligt: nemlig at den metafysiske spørgen endnu ikke er kommet til ro i disse positioner og ikke er udtømt i sine radikale muligheder. Skulle det være rigtigt, så måtte ansatsen til en videre spørgen gå ud fra en 'opdagelse' af den menneskelige selverfaring, som man uden overdrivelse vel måtte anse for en 'endegyldig': fra erfaringen af *den ikke sig selv mægtige eksistens*. Denne erfaring er i sidste ende fælles for de to kendetegnede metafysiske positioner. (Blumenberg 1947: 92)

Blumenberg peger hermed på, at de to i første omgang angivne metafysiske positioner i deres ekstreme modsætningsforhold mødes i en fælles erfaring af ikke at være sig selv mægtig. Denne midte imellem disse ekstremer er derfor den oprindelige eksistenserfaring, der må danne udgangspunkt for en samtidig udlægning af den i *Dasein* altid allerede hændende metafysik.⁴ Med denne midte peges der samtidig frem imod habilitationsskriftets begreb om den ontologiske distance, som en kategori for historicitetens opretholdelse mellem 'Inständigkeit' og 'Gegenständigkeit'.

III. Den ontologiske distance

I 1950 habilerede Blumenberg sig hos Ludwig Landgrebe i Kiel med afhandlingen *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*. Som undertitlen kundgør, drejer det sig om en undersøgelse af fenomenologiens krise, hvormed der ikke primært menes den krise, Husserl diagnosticerede i rodledet af den nyere tid (*Die Neuzeit*), men den krise Husserls

fænomenologi selv var gerådet i. Som sådan læser Blumenberg den sene Husserl op imod den transposition af fænomenologien, som Heidegger foretager. Til dette formål indføres afhandlingens centrale begreb om *den ontologiske distance*. Dette begreb lader sig forstå som en art *heuristiske funktionsbegreb*. Det er heuristisk i den forstand, at det skal være ledetråd for Blumenbergs forsøg på, som det hedder i en terminologi, der endnu har tydelig affinitet med Heideggers, at undersøge "... hvorvidt historiens væsen kan tænkes ud fra vøren selv" (Blumenberg 1950: 8). Hvad Blumenberg nærmere bestemt har i sinde at undersøge er, hvorledes de kriser og epokale skift, der udgør historiens historicitet, og som Heidegger i sin værenshistoriske tænkning lader udgå fra vøren selv, kan modtage en kategorial udlægning. Til dette formål optræder begrebet om den ontologiske distance tilligemed som et funktionsbegreb derved, at det indeholder to grænsebegreber (Blumenberg taler om "Termini"), som afstikker et 'rum', inden for hvilket historiens bevægelse kan udlægges. Disse to grænsebegreber kalder Blumenberg 'Gegenständigkeit' og 'Inständigkeit'. Blumenberg er forsigtig med at definere disse grænsebegreber i ønsket om at overlade dem til den betydning, de måtte antage i kraft af konkrete idéhistoriske udlægnings. I afhandlingens anden del giver Blumenberg således et idéhistorisk vue under overskriften: *Durchblicke zur historischen Morphologie der ontologischen Distanz*. På baggrund heraf kan man tentativt sige, at 'Inständigkeit' hører idéhistoriske formationer til, der betoner menneskets tilhørsforhold til en overmægtig virkelighed. Hvor dette tilhørsforhold imidlertid ikke erfares som tilforladeligt, men mere som en trussel, mennesket er udleveret til, kan man lokalisere idéhistoriske bevægelser, der betoner menneskets arbejde på at hævde sig selv (*Selbstbehauptung*) over for en sådan art virkelighed. I den forbindelse taler Blumenberg om 'Gegenständigkeit'.

I afhandlingens tredje og afsluttende fjerde del vender Blumenberg sig til fænomenologien og dens krise. Blumenberg opfører her det siden hen så velkendte stykke, hvis pointe består i at udspille den *grammatiske* Husserl mod den *deskriptive* Husserl.⁵ Krisen i Husserls fænomenologi består i, at fænomenologien i sin grammatik er båret oppe af en så stærk vilje til 'Gegenständigkeit', at denne vilje kæntrer og må besinde sig på sine præntentioner. Denne tilbagekastning på sig selv (*Zurückwerfung*) melder sig i Husserls fænomenologiske beskrivelser af fænomener som 'Welt', 'Horizont', 'Zeitbewußtsein', 'Intersubjektivität', 'passive Genese' o.l. Disse fænomener modsætter sig en restløs fuldbyrdelse af den fænomenologiske reduktion, eller m.a.o.: Skal Husserl være sin grammatik tro, må disse fænomener forkortes, og skal han være fænomenerne tro, må grammatikken selv se sig "... in Frage gestellt". Blumenberg skriver derfor: "Efter det sagte må denne krises væsen lade sig begribe som reduktionens forlis" (Blumenberg 1950: 188).

Hvad der på denne måde erfares som *krise* hos den sene Husserl udfoldes imidlertid som *kritik* hos Heidegger. Hvad der i en bevægelse hen imod ren teoretisk vished – 'Gegenständigkeit' – erfares som et forlis, kan, hvis man ikke deler denne vilje til vished, men så at sige står et andet sted – 'Inständigkeit' – iagttages som tilsynecomsten af noget andet.⁶ Dette andet kalder Heidegger væren. Med hensyn til Heideggers kritik hedder det derfor:

Denne kritik kan ikke forstå sig selv som en autonom fornufts domstol, som selvmægtig oplysning, men som historisk frigivet og beskikket griben ud efter af tænkningen oprindeligt erfarede muligheder. For så vidt er den nye 'reduktion' [hvormed Blumenberg mener værens tilbagekaldelse af *Dasein* på sin egentlighed, K.L.] ikke primært en tænkningens akt, men et i instændighedens 'pathos' [*Pathos* 'der *Inständigkeit*'; K.L.] sig åbnende vidnesbyrd fra væren. (Blumenberg 1950: 208)

Heideggers kritik af Husserl er ikke en *korrektion*, som overbyder Husserl med en ny og angiveligt sikrere vished eller en afdækning af endnu mere fundamentale konstitutionsydelser. Der er snarere tale om en *inversion*, der udlægger den husserlske fænomenologis inderste vilje til endegyldig vished som en forhærdet forbliven i *uegentligheden*, der gør blind for dét, det *egentlig* kommer an på, nemlig at spørgsmålet om værens mening kan stille sig.

Fornuft var for Husserl fornuftens evne til at *begrunde* sig selv. Derfor var fænomenologiens vanskelighed spørgsmålet om, hvorledes den skulle *begynde*. Husserls krav om, at alle fænomenologiske anskuelser skulle finde sted under udøvelse af den fænomenologiske reduktion var ledet af denne tanke om absolut selvbegrundelse og absolut begyndelse. Hermed skulle det sikres, at det, man så møjsommeligt opbevarede i fænomenologisk deskription, kunne gælde som 'sagen selv' – dvs. intet var ud over den fra alle fordomme rensede, og dermed transcendentale, subjektivitets selvbeskuelse.

For Heidegger var dette en kimære, om end forståeligt i forlængelse af *Daseins Sorge*-struktur. I analyserne fra 1927 var denne blevet bestemt ved følgende formel: 'Das Dasein ist Seines, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht' (Heidegger 1993: 191). Heidegger gjorde omhyggeligt gældende, at *Sorge* var indifferent mht. sine to modi, egentlighed og uegentlighed. Ikke desto mindre var tendensen til uegentlighed en fristelse inhærent i *Sorge*-strukturen, hvilket gjorde at *Dasein* 'zunächst und zumeist' var forfalden til uegentligheden. Forklaringen herpå var m.a.o. ikke at finde i ydre ontiske forhold – en dekadent tidsalder, en belastende tradition e.l. – men tværtimod i ontologiske træk ved *Dasein*: "Dasein bereder sig selv den vedblivende fristelse til forfaldet" (Heidegger 1993: 177). Dette kom sig nærmere bestemt af, at *Dasein*,

qua *Sorge*, var optaget af at sørge for sig selv, hvad der måtte gøre det til en nærliggende fristelse at glemme sin skyld, al den stund, at skylden netop var en indrømmelse af *ikke* at være sin egen grund. I tilflugt til 'das Man' kunne *Dasein* i denne forstand eksistere selvforglemmende, ganske vist *ontisk* være sig selv nærmest, men *ontologisk* sig selv fjernest.

Sammenligner man Heideggers 'das Man' med Husserls naturlige indstilling, er der den lighed, at det begge steder drejer sig om menneskets glemsel af dets egen skyld. Hos Husserl består denne skyld i menneskets gørene brug af intentionale ydelser, som det ikke selv har begrundet i transcendentale selvbesindelse. Overgangen fra den naturlige til den fænomenologiske indstilling afhænger derfor af, om mennesket formår at ophæve sin egen skyld og i stedet indsætte en absolut selvansvarlighed (*Selbstverantwortlichkeit*). For Heidegger fører dette imidlertid netop *ikke* ud af uegentligheden, men er tværtimod en potensering af *Daseins* optagethed af at ville sørge for sig selv til en selvovervurderende forestilling om at kunne være *sui generis*. I stedet for 'blot' at glemme sin skyld i tilflugt til 'das Man', vil Husserl bevidst ophæve denne skyld gennem den fænomenologiske reduktion. Dette er imidlertid, ifølge Heidegger, en desto mere radikal fornægtelse af skylden, som netop ikke er et ontisk fænomen, der kan sættes parentes om, men et ontologisk fænomen, der hører *Dasein* til. Ikke blot at glemme sin skyld, men bevidst at ville ophæve den, er således den hybrid, Heidegger lokaliserer i Husserls fænomenologi og baggrunden for, at han i sin logikforelæsning kan skrive, "... at vi må 'vende os af med at forveksle os med den kære Gud'" (Merker 1988: 130). Imod en sådan selvovervurderende vrangforestilling om at kunne ophæve sin egen skyld gennem selvbegrundelse anfører Heidegger derfor *Daseins* radikale skyld ved at skrive:

Eksisterende kommer det aldrig bagom sin kastethed, således at det egentligt kunne lade dette 'at det er og har at være' udgå fra *sin* selvverden og kunne føre det ind i der'et [*in das Da führen könnte*; K.L.] [...] Selvet, der som sådan har at lægge sin egen grund, kan aldrig være den mægtig og har dog eksisterende at overtage denne grundværen. At være den egne kastede grund er den værenskunnen, hvorom det drejer sig for *Sorge*. Grund-værende, dvs. som kastet eksisterende, forbliver *Dasein* stedse bagefter sine muligheder. Det er aldrig eksistent *foran* sin grund, men kun *ud af* den og *som den*. (Heidegger 1993: 284)

Sin egen grund kan *Dasein* ikke ophæve i transcendentale selvanskuelser og beskrive som en transcendentale konstitutionsydelse. For denne yderste vilje til Gegenständlichkeit viser menneskets Iständigkeit sig som den angst, hvori det erfares, at *Dasein* netop ikke er selvbegrundende, men tværtimod *eksisterer faktisk* (*Dasein existiert faktisch*) (Heidegger 1993: 179).

Denne fakticitet gælder det ikke om at *aflægge*, men om at *overtage* – ikke om transcendentalt at *begrunde*, men om hermeneutisk at *udlægge*. I en sådan selvovertagelse ser Heidegger *Daseins* egentlighed. Når Heidegger taler om *Daseins selvovertagelse*, er det derfor ikke at forveksle med Husserls *selvansvarlighed*. Derimod angives der herved, at *Dasein*, ved eksistentielt at udkaste sig på sin egentligste mulighed – døden – opdager, at det kastes tilbage på den faktiske verden og det faktiske selv, som er blevet det tilkastet i en bestemt værensforståelse. Fakticiteten er formelig mere skæbne end valg, og overtagelsen heraf mere udtryk for *amor fati* (*Geschick*) end udtryk for et ubestemt og rent jegs selvbestemmelse.

I Blumenbergs habilitationsskrift er det tydeligt, at krisen i Husserls fænomenologi ikke anses som en tilfældig krise, der blot skyldes, at Husserl ikke har været konsekvent nok. Tværtimod hører krisen væsentligt med til Husserls fænomenologi, netop fordi den ufravigeligt holder fast i viljen til 'Gegenständigkeit' (Blumenberg 1950: 96, 183). Blumenberg kan derfor med sit begreb om den ontologiske distance medfuldbyrde Heideggers kritik af Husserls fænomenologi: Der gives fænomener, der ikke kan beskrives som en transcendental subjektivitets konstitutive ydelser, men som tværtimod udgør *Daseins faktiske eksistens* hhv. dets 'Inständigkeit'. At det primært er krisen i Husserls fænomenologi, som undersøges, betyder således, at afhandlingen umiddelbart fremstår 'heideggeriansk'. Mht. Blumenbergs forhold til Heidegger er det imidlertid afgørende, at begrebet om den ontologiske distance ikke blot kan tjene en udlægning af krisen i Husserls fænomenologi, men også vise, hvorledes Heideggers tænkning peger frem imod en ny krise. Sagen er her den, at den ontologiske distance kan strabadseres mht. *bege* dens funktionsværdier – dvs. at både 'Gegenständigkeit' og 'Inständigkeit' kan fordres absolut (Blumenberg 1950: 119, 198 f., 216 o.a.).

Kan begrebet om den ontologiske distance bruges som udlægning af historiciteten – og det er den tese, Blumenberg undersøger i sit tidlige skrift – betyder det imidlertid, at en sådan fordring ikke kan indfris, men at den tværtimod må geråde i krise. Dette viser sig fænomenalt som historiens epokale vendinger:

Historien holder sig i for-løb [*Vor-laufen*; K.L.] mod disse terminale udkast; de epokale *vendinger*, som fænomenalt udgør dens påtrængende 'væsen', bliver tydeligere som *brydninger* af dette for-løb. (Blumenberg 1950, p. 199)

Hermed bliver dét, man med Marquard kunne kalde grundtanken i Blumenbergs tænkning, tanken om aflastning fra det absolutte (*Entlastung vom Absoluten*), tydelig (Odo Marquard 2000: 112). Både 'Gegenständigkeit' og 'Inständigkeit' viser sig som former for distancering, nemlig som distanceringer fra

deres absolutering. Som sådan indgår de i en opretholdelse af den ontologiske distance, for så vidt den netop indeholder begge momenter.⁷

For at rummet for eksistensens bevægelighed, altså værensforståelsens rum, selv ophæver sig ved sine termini, 'Gegenständigkeit' og 'Inständigkeit', for så vidt disse fordres hhv. udholdes 'absolut', betyder netop ikke andet, end at dette værensforståelsens bevægelsesrum er selve *historiens* spillerum, hvis væsen bestemmer sig rent negativt som modsætningen til det 'absolutte'. (Blumenberg 1950: 199)

Hermed placerer Blumenberg sin tænkning i en art *ophold* mellem Husserls og Heideggers forcering af den ontologiske distance i hver sin retning. Under denne optik tager Husserl og Heidegger sig ud som *fjendtlige brødre*, der bekæmper hinanden som diametrale modsætninger, men hvis slægtskab Blumenberg kan fremdrage vha. begrebet om den ontologiske distance. Begge tenderer imod en absolutering af én af grænseværdierne, og dermed ophæver de distancen. Dette viser sig bl.a. i en fælles sprogtabserfaring. En *egentlig* beskrivelse af den urkonstituerende, absolutte subjektivitet, såvel som en *egentlig* udsigelse af væren, ligger uden for det mulige – den *forestillende* tænkning fortaber sig i det ubeskrivelige, og den *andagtige* tænkning bliver til den rene tavshed. Mht. Husserl er følgende næsten fortvivlede *Nachlaß*-sted sigende:

I denne betydning er det [dvs. jeget, K.L.] altså ikke 'værende', men modstykket til alt værende, ikke en genstand, men en urstand [*Urstand*; K.L.] for al genstandslighed. Jeget skulle egentlig ikke hedde jeg, og overhovedet ikke hedde, da det da allerede er blevet genstandslig, det er det navnløse, over alt begribeligt, over alt ikke stående, ikke svævende, ikke værende, men 'fungerende', som fattende, som værdsættende etc. Alt dette må ganske vist endnu tænkes igennem meget dybere. Det ligger næsten på grænsen for mulig beskrivelse. (Zahavi 1997: 175 [formentlig fra omkring 1918, K.L.]

Også hos Heidegger kommer sproget imidlertid til kort. Hos den sene Heidegger bliver betoningen af 'Inständigkeit' så stærk, at mennesket depotenseres til passiv deltager i et værenshistorisk spil.⁸ Mennesket må se sig hjælpeløst udleveret til værens gunst. Dette tema var for så vidt allerede anslået i *Sein und Zeit*. Her var det i angsten, at *Dasein* blev trukket tilbage fra sin adspredthed i 'das Man' og kaldet (*der Ruf*) til samling (*Vereinzelung*) om sin skyld. Interessant er det her at notere sig, at angst (*angor*) er en rumlig metafor, som etymologisk set har at gøre med indsnævring, beklemmelse og lignende (ligesom verbet *angere* betyder at snøre sammen) (Blumenberg 1997b: 65). Distancen, det on-

tologiske 'rum' hvori historiciteten udspiller sig, krymper her sammen til et punkt, hvori mennesket intet råderum overlades. I angsten er mennesket så absolut be-taget, at det intet sted har at flygte hen, og hensat i denne absolutte afmagt må også sproget geråde i nød. Som det hed i et andet næsten samtidigt idiom: "Der gives ganske vist noget udsigeligt. Det *viser* sig, det er det mystiske" (Wittgenstein 1984: 85). Med andre ord: Væren antager tydeligere og tydeligere karakter af det senskolastikkerne, fx Duns Skotus, havde kaldt et *objectum voluntarium* – altså noget, der ikke stod til den menneskelige viljes disposition, men slet og ret selv bestemte, om og hvorledes det ville give sig til kende (Blumenberg 1950: 77; Blumenberg 1986: 93). Væren unddrog sig enhver vilje til at blive udsagt – og i fordringen om at *ville* lade væren komme til orde overfordrede Heidegger derfor, ikke mindre end Husserl, menneskets endelighed. Heideggers vending til digtningen og penater som Hölderlin og Anaximander er at forstå ud fra denne spænding og som en bestræbelse på at genvinde "... ordets oprindelige tilhørsforhold til væren" (Blumenberg 1950: 216). I habilitationsskriftets afslutningsord anmelder Blumenberg sin betænkelighed herved:

I veerne ved at komme til orde, i spændingen mellem den ekstatiske eksistens i det *navnløse* og den ufravigelige fordring om *at komme til orde* aftegner den nye tænknings egen mulige *krise* sig. Er denne tænknings udkast selv en *overfordring* af sproget, så overfordrer den også tænkningen, mennesket i endeligheden af dets væren til muligheder, som den eksistentialanalytiske ansats har fravristet det fra det uendelige vishedsudkast. En sådan krise ville samtidig være afgørelsen over *tilstrækkeligheden* af kategorien om den ontologiske distance for udlægningen af værens historicitet.⁹ (Blumenberg 1950, p. 216)

Bryder man på dette punkt af med gengivelsen af Blumenbergs tidlige beskæftigelse med fænomenologien, kan man afslutningsvis give et udblik på det videre forfatterskab. Med den ontologiske distance er der angivet et bevægelsesbegreb, der oscillerer mellem to grænseværdier. En sådan figur er gennemgående i Blumenbergs tænkning, hvis måske mest fundamentale træk er forsøget på at finde en balance mellem 'Gegenständigkeit' og 'Inständigkeit', mellem aflastning (*Entlastung*) og forvikling (*Verstrickung*), mellem tilskuer (*Zuschauer*) og skibsbrud (*Schiffbruch*) etc. Blumenberg er balancens og selvopretholdelsens filosof, for så vidt mennesket her gælder som det væsen, der excentrisk arbejder på at opretholde sig i og som denne midte.¹⁰ At dét også var en balance mellem Husserl og Heidegger er i hvert fald én måde at læse Blumenbergs mellemværende med fænomenologien på. Når dette efterhån-

den beløb sig til idéen om en *fænomenologisk antropologi*, kan man placere et sådant forehavende i denne mellemposition. I lokaliseringen af mennesket mellem *livsverdenen* og *virkelighedens absolutisme* er det således ikke svært at se et ekko af Blumenbergs tidlige overvejelser. Blumenbergs tiltagende distancering til Heidegger betyder imidlertid ikke, at Blumenberg i sin produktive anknævnelse til Husserls genetiske fænomenologi ignorerer Heideggers afgørende kritik af Husserl i *Sein und Zeit*, der af Blumenberg blev anset som det betydeligste filosofiske værk i det 20. århundredes filosofi (Blumenberg 2000: 98). Imidlertid geråder Heidegger mere og mere i fokus som et gnostisk recidiv og som selvopretholdelsens antagonist. Uagtet deltagelsen i den utopiske realismes urkrav om en historie-, retorik-, og metaforfri omgang med sagerne selv og den deraf følgende patologisering af teknikken og terapeutisering af fænomenologien bevarer Husserls derimod, ligesom Blumenberg, intimiteten mellem selvopretholdelse og fornuft.

Noter

¹ Martin Thoemmes oplyser, at Blumenberg allerede i skoletiden på egen hånd læste Platon, Aristoteles og Aquinas (Thoemmes 1997).

² Heideggers undersøgelser baserer sig særligt på skriftet *Grammatica speculativa*, som siden Martin Grabmanns mellemkomst i 1926 ikke længere tilskrives Duns Scotus, men Thomas af Erfurt. Hvis man har lyst, kan man se det som kildernes hævn over, at Heidegger havde fordret en filosofisk-problemmatisk i stedet for en historisk-kildekritisk interpretation af skolastikken.

³ Denne interpretationsansats findes imidlertid allerede i habilitationsskriftet, hvor også teserne om den humane selvhævdelse som replik på den senmiddelalderlige teologiske absolutisme er formuleret.

⁴ Således citerer Blumenberg Landgrebes karakteristik af Heideggers filosofikonception, nemlig at "... al filosofi har alene den funktion, at lade den altid allerede i *Dasein* hændende metafysik blive udtrykkelig" (Blumenberg 1947: 82).

⁵ Se fx (Blumenberg 1950: 191). Lignende tilgange finder man hos (Bernet 1983) og (Held 1966).

⁶ Forholdet mellem Heidegger og Husserl kunne på denne vis udtrykkes i figuren "skibsbrud med tilskuer". Blumenbergs spørgsmål om, hvorvidt nye sørejser – f.eks. "ekspeditionen til væren" (Blumenberg 2000: 98) – henter deres materiale fra gamle forlis, kunne også stilles her (Blumenberg 1997a: 83).

⁷ Som Blumenberg anfører i en note: "På dette sted træder dobbelttydigheden ved begrebet om den ontologiske distance for første gang frem. I en snæver betydning er 'distance' det modsatte af nærhed, umiddelbarhed, påtrængenhed, uafvigelighed, hvilket vi vil sammenfatte i navnet 'Gegenständigkeit'. I mere omfattende betydning – som er ment på dette sted – omfatter begrebet 'distance' imidlertid såvel 'Gegenständigkeit' som 'Inständigkeit' som muligheder af distance overhovedet, som distancering og afdistancering" (Blumenberg 1950: 219 f.).

⁸ Jeg anvender her begrebet spil med Gadamer's bemærkninger om spilbegrebet *in mente* (Hans-Georg Gadamer 1990: 107ff.).

⁹ Et ekko finder denne betænkelighed fra 1950 i en bemærkning hos den sene Blumenberg: 'Daseins betagethed af varen afskærer det fra refleksionens sprog' (Blumenberg 2002: 323).

¹⁰ Også Hundecck taler om Blumenbergs "Philosophie der Balance" (Hundecck 2000: 273f.; jf. også 42f., 219, 246, 366).

Litteratur

- Bernet, Rudolf (1983): 'Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtsein', in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Phänomenologische Forschungen bd. 14, Ernst Wolfgang Orth (red.). Verlag Karl Alber. Freiburg/München.
- Blumenberg, Hans (1946/47): "Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie", in: *Hamburger Akademische Rundschau* 1, 10.
- Blumenberg, Hans (1947): *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, upubliceret dissertationsskrift, Kiel.
- Blumenberg, Hans (1950): *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, upubliceret habilitationsskrift, Kiel.
- Blumenberg, Hans (1986): *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (1997a): *Schiffbruch mit Zuschauer*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (1997b): *Ein mögliches Selbstverständnis*. Reclam Verlag: Stuttgart.
- Blumenberg, Hans (2000): *Die Verführbarkeit des Philosophen*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (2002): *Zu den Sachen und zurück*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Dierse, Ulrich (1992): "Hans Blumenberg" in: *Philosophie im 20. Jahrhundert* bd. 1, Anton Hügli og Poul Lübcke (red.), Rowohlt: Hamburg.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff. Den Haag.
- Hundecck, Markus (2000): *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*. Bonner Dogmatische Studien 32: Würzburg.
- Marquard, Odo (2000): "Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg", in: *Philosophie des Ständes*, Reclam: Stuttgart.
- Merker, Barbara (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Thommes, Martin (1997): "Die verzögerte Antwort", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26. marts.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe bd. 1, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Zahavi, Dan (1997): *Husserls Phänomenologie*. Gyldendal: København.