

Grundverschieden. Immanente und transzendente Begründungsstrukturen bei Hans Blumenberg¹

HANNES BAJOHR, BASEL

Zusammenfassung

Der Beitrag periodisiert Hans Blumenbergs Werk anhand eines Bruchs der darin zugrundeliegenden Begründungsstrategie und verfolgt diesen Bruch in Blumenbergs Geschichtstheorie, seiner Sprachtheorie und seiner Ästhetik. In allen drei Bereichen ist ein Umschlag von einer immanenten, historisch-phänomenologischen zu einer transzendenten, phänomenologisch-anthropologischen Begründungsstrategie zu beobachten, der den frühen Blumenberg mit dem späten inkommensurabel zu werden lassen droht. Der Beitrag zielt gegen eine zu monolithische und zu sehr auf die Anthropologie als „Lebensprojekt“ gerichtete Lesart und spricht sich für eine Pluralisierung von Interpretationsansätzen Blumenbergs aus.

Schlagnote: Hans Blumenberg, Begründung, Geschichtstheorie, Ästhetik, Sprachtheorie

Abstract: Shifting Grounds. Immanent and Transcendent Structures of Justification in Hans Blumenberg

This article periodizes the work of Hans Blumenberg on the basis of a rupture in its underlying strategies of justification and traces this rupture in Blumenberg's theory of history, his theory of language, and his aesthetics. In all three areas, there is a shift from an immanent and historical-phenomenological to a transcendent and phenomenological-anthropological strategy of justification, which threatens to

- 1 Dieser Aufsatz geht zurück auf Vorträge, die ich auf der Tagung der ACLA 2017 in Utrecht und am 14.6.2018 auf der Tagung „Leistungsbeschreibung. Literarische Strategien bei Hans Blumenberg“ an der Universität Mainz gehalten habe. Ich danke den Teilnehmern sowie Ulrich Breuer und Timothy Attanucci für ihre Kommentare und Hinweise. Besonderen Dank schulde ich Karin Krauthausen, Alexander Waszynski, Petra Boden und Sonja Feger für den erhellenden Austausch. Schließlich danke ich Bettina Blumenberg für die freundliche Erlaubnis, aus dem Nachlass Hans Blumenbergs zitieren zu dürfen, sowie Dorit Krusche vom Deutschen Literaturarchiv Marbach für ihre Hilfe und Auskunft.

make the early and the late Blumenberg incommensurable with each other. The article argues against an overly monolithic reading of Blumenberg and an overemphasis on anthropology as a "life project." Instead, it advocates a pluralization of interpretative approaches to Blumenberg.

Keywords: Hans Blumenberg, justification, theory of history, aesthetics, theory of language

1. Blumenberg periodisieren und pluralisieren

In seinem Buch über die *Genesis der kopernikanischen Welt* von 1975 beschreibt Hans Blumenberg eine Art von historischem Denken, das er schlechterdings vermeiden möchte: Er nennt es „temporale Nostrozentrisk“. Diese Nostrozentrisk bestehe in „geschichtlicher Überheblichkeit“, die „jeder Gegenwart ihren finalen Zeitbezug [...] bestätigt.“² Der Moment, in dem sich die Interpretierenden selbst befinden, wird zum notwendigen Konvergenzpunkt der Möglichkeiten alles Vorangegangenen, die Gegenwart zum Ziel der Geschichte. Das Ergebnis ist eine retrospektive teleologische Projektion, die Komplexitäten einebnet, alle Kontingenzen als zwingend und alternative Entwicklungslinien als irrelevant erscheinen lässt.

Eine solche Nostrozentrisk ist auf weite Strecken auch für die Deutung des Blumenberg'schen Werkes selbst festzustellen. Hans Blumenbergs philosophische Produktion umfasst nahezu fünf Jahrzehnte, von seinem ersten Artikel 1947 bis zu seinem Tod im Jahr 1996. Und doch ist es oft ausschließlich seine letzte Werkperiode, die zum Schlüssel alles Vorangegangenen gemacht wird. In den letzten Jahrzehnten ist es vor allem *Arbeit am Mythos* und damit seine philosophische Anthropologie, die man zum Telos seines Lebenswerkes erhebt. So hat etwa Oliver Müller die Anthropologie als Blumenbergs „Lebensprojekt“³ bezeichnet und angedeutet, dass ein anthropologischer Kern bereits in seinen frühesten Schriften vorhanden gewesen sei.⁴ Blumenbergs posthum veröffentlichte *Beschreibung des Menschen* schien die Interpretation einer immer schon latenten Anthropologie zu bestätigen.⁵ Doch eine solche Position trägt die prekäre Implikation in sich, dass alles, was zu seiner phänomenologischen Anthropologie führt, lediglich eine Vorbereitung auf diese letzte Phase seines Werkes ist und als in ihrem Dienst stehend

2 Blumenberg (1975), 201.

3 Müller (2016). Ähnlich in jüngerer Zeit bei Goldstein (2020); Kirke (2019); Nicholls (2015); Ifergan (2015); Heidenreich (2005) sowie Brient (2002).

4 Müller (2005).

5 Blumenberg (2006a).

gelesen werden sollte. Was nicht auf diese Weggerade passt, wird so als irrelevant gestempelt oder muss gar als Fehler gelten.⁶

Nun gibt es nicht nur philologische Gründe für die Annahme, dass es dieser Interpretation an Nuanciertheit mangelt, sie scheint auch methodisch fragwürdig zu sein: Erstens läuft Nostrozentrismus unweigerlich Gefahr, einer teleologischen Konstruktion anheimzufallen. So schreibt Jürgen Goldstein mit durchaus nostrozentrischer Intention: „Die Fluchtlinien von Blumenbergs Werk laufen auf eine philosophische Anthropologie zu.“⁷ Und zweitens ist eine notwendige Voraussetzung für dieses entelechiale Denken in der Blumenbergforschung – das das Ende schon im Anfang sieht – die Annahme eines einzigen, einheitlichen Werkes. Wenn alles zur Anthropologie führt, dann sind keine Brüche, Verschiebungen, Umkehrungen oder Seitwärtsbewegungen erlaubt. Bei Felix Heidenreich, der sich ebenfalls für die Anthropologie als dominante Kategorie ausgesprochen hat, wird dies deutlich, wenn er darauf besteht, dass in Blumenbergs Werk „die großen Revisionen und Selbstkritiken wie man sie von Heidegger oder Wittgenstein kennt, nicht zu finden sind.“⁸ Durch diese Prämisse der Einheit ist es möglich, in den frühen Schriften den unproblematischen Keim für sich später entfaltende Positionen zu erkennen.

Die erwähnten Autoren würden mit einiger Berechtigung gegen die Unterstellung einer teleologischen Tendenz oder einer monolithischen Lesart Einspruch erheben und könnten gute Gründe für ihre Konzentration auf die Anthropologie anführen. Mir geht es hier nicht darum, sie zu widerlegen, sondern eher, heuristisch abweichende Interpretationsräume zu erschließen, immer Blumenbergs eigener Warnung vor einer allzu linearen Lektüre kontingenter Zeitpunkte eingedenk, um einer „Verdrängung der Geschichte durch eine Geschichte“ zu entgehen.⁹ Das gilt auch für Blumenbergs eigene Geschichte, von der es mehr als eine geben kann, und deren einzelne Phasen womöglich Abzweigungen erlauben, die, auch wenn sie am Ende nicht genommen wurden, für eine spätere Erforschung offen bleiben.

Ich schlage daher zunächst vor, Blumenberg zu *periodisieren*: Wendungen und Revisionen sind das Kennzeichen seines Denkens, weshalb jede Phase unsere volle individuelle Aufmerksamkeit erfordert. Und obwohl es durchaus fruchtbar sein kann, nach einer alles überspannenden Kohärenz in seinem Schaffen zu suchen – die jedoch erst nach einer solchen feinkörnigen Periodisierung artikuliert werden sollte –, ist es zweitens ebenso nützlich, Blumenberg zu *pluralisieren*: Die Unter-

6 In seiner *Genesis der kopernikanischen Welt* bezeichnet Blumenberg es als beklagenswerte Tendenz der Wissenschaftsgeschichte, zur „Darstellungsform teils interessanter, teils wenigstens liebenswürdiger, wenn auch kaum noch begreiflicher Irrtümer“ geworden zu sein; dies lässt sich auch von der Rezeption Blumenbergs sagen; Blumenberg (1975), 272.

7 Goldstein (2020), 39.

8 Heidenreich (2005), 21.

9 Blumenberg (1981b), 171.

suchung des Potenzials jeder einzelnen Phase könnte sehr wohl bisher übersehene Aspekte Blumenbergs aufzeigen, die eine allzu monolithische Lesart zu erschüttern geeignet sind.

Wie würde ein nicht-einheitlicher Zugang zu Blumenbergs Oeuvre aussehen? Es gibt viele Möglichkeiten, es zu ordnen und zu präsentieren: Man könnte sich auf die diachronen methodischen Bindungen konzentrieren, die in jeder Phase vorherrschen, ausgehend von einer frühen christlich-existenzialistischen Phase bis zur Mitte der Fünfzigerjahre, über die historische Phänomenologie der späten Fünfziger- und Sechzigerjahre bis hin zur Hinwendung zur phänomenologischen Anthropologie in den späten Sechziger- und Siebzigerjahren. Oder man könnte sich auf Themen und Fragestellungen wie Technik, Sprache oder mythisches Denken konzentrieren, die diese Phasen synchron kreuzen. Schließlich könnte man auch, nicht nur interessant für Literaturwissenschaftler, den Wandel von Blumenbergs Stil und Schreibstrategien untersuchen und dabei die dichten frühen Essays, die mäandernde Stimme der großen Wälzer und die kurzen, aphoristischen Glossen der Achtziger- und Neunzigerjahre miteinander vergleichen.

Ich schlage hier eine eher strukturelle Lesart vor. Sie zielt auf eine Analyse von Begründungsfiguren ab. Das Werk Blumenbergs kann periodisiert werden, indem man darauf achtet, wie sich das Kriterium für einen annehmbaren *Grund* der philosophischen Untersuchung verschiebt. Ich möchte vorschlagen, dass die Verschiebung von einem inneren zu einem äußeren, das heißt von einem *immanenten* zu einem *transzendenten* Grund die fundamentale Umstrukturierung seines Werks ausmacht. Ich verwende „immanent“ und „transzendent“ dabei als rein *relationale* Deskriptoren; sie sagen nichts über eine metaphysische oder theologische Haltung aus, vielmehr sollen sie anzeigen, ob das *Beurteilungskriterium* innerhalb eines Systems verortet werden kann oder außerhalb des Systems liegt. Selbstwiderspruch innerhalb eines Systems wäre etwa ein immanentes, der Bruch einer Regel, die nicht Teil des Systems ist, ein transzendentes Kriterium.¹⁰

Im Folgenden werde ich diese Entwicklung anhand dreier eng miteinander verwandter Themen analysieren und entwickeln, die für Blumenberg von anhaltender Bedeutung sind: Geschichte, Sprache und Ästhetik. Bei allen drei Feldern sind dieselben Verschiebungen festzustellen, von der Immanenz zur Transzendenz, von internen zu externen Kriterien. Um dieses Argument klar zu artikulieren, wird es notwendig sein, einige dieser Tendenzen zu überzeichnen. Das scheint mir im Sinne einer Heuristik gerechtfertigt zu sein, mit der sich die Möglichkeit einer nicht-monolithischen, nicht-teleologischen Lesart eröffnet, die wiederum neue Interpretationswege dieses Werkes gangbar macht. Zu Beginn möchte ich zeigen, dass Blumenberg von seinem Recht, seine Meinung zu ändern, durchaus Gebrauch gemacht hat – und zwar gerade da, wo es um die Einschätzung der Anthropologie ging.

10 Die Verwendung folgt also dem kantischen Gebrauch, KrV, B 352.

2. Wider die Anthropologie

Eine Lektüre von veröffentlichten wie nachgelassenen Texten der unmittelbaren Nachkriegszeit zieht die Vorstellung von Blumenberg als einem philosophischen Anthropologen *ab ovo* in Zweifel. Blumenberg kritisierte die Anthropologie, die seiner Meinung nach ungerechtfertigterweise einen Schwerpunkt auf das Biologische legt, in dreierlei Hinsicht: dass sie politisch gefährlich sei, Freiheit einschränke und Geschichtlichkeit negiere.

Einer der zweifellos dominanten Stränge in der deutschen Nachkriegsphilosophie, die philosophische Anthropologie, war auch für den im Umkreis der Phänomenologie sozialisierten Blumenberg in Form von Arnold Gehlens Hauptwerk *Der Mensch* kaum zu ignorieren. Wie andere Philosophen hatte Gehlen versucht, seine Philosophie, wenn auch nur oberflächlich, auf den Nationalsozialismus zuzuschneiden. Daraus resultierte das berüchtigte letzte Kapitel von *Der Mensch* (in der vierten Auflage von 1950 erheblich überarbeitet und bereinigt), das – in Anlehnung an Alfred Rosenberg – von der Notwendigkeit von „Zucht“ und „obersten Führungssystemen“ als einziger Möglichkeit sprach, den Gefahren der Degeneration durch Freiheit entgegenzuwirken.¹¹ Blumenberg, dessen intensiv kommentiertes persönliches Exemplar in seinem Nachlass erhalten ist,¹² las Gehlen 1949 sehr aufmerksam und notierte jeden seiner Hinweise auf den Nationalsozialismus mit einem Ausrufezeichen am Rand. Gehlen blieb bis in die späten 1960er Jahre *persona non grata*, dann erst wandte sich Blumenberg einer sorgfältigen Reevaluation der anthropologischen Tradition zu; aber auch zu diesem Zeitpunkt noch nannte er Gehlens *Mensch*, obwohl „grundlegend[]“, immer noch „in der Intention fragwürdig[]“.¹³

Doch Blumenbergs frühe Distanz gegenüber der Anthropologie ging über Gehlens eigene Verbindung zum Nationalsozialismus hinaus und zielte auf einen systematischen Punkt. In der Vorlesung *Moralprobleme der Gegenwart* von 1953 nahm Blumenberg den Anspruch der Anthropologie ins Visier, alles „vom aufrechten Gang bis zur Moral“, wie er Gehlen zitiert,¹⁴ durch das zu erklären, was er als biologischen Reduktionismus ansah. Hier werde das Überleben zur einzigen operativen moralischen Kategorie, die Begriffe wie Verantwortung oder Schuld auslösche. In Anlehnung an Hannah Arendt, deren Schriften über diese Konzepte er schätzte,¹⁵ sah

11 Zu den Änderungen gegenüber der Erstausgabe vgl. Gehlen (1993), 686–695, 709–743; vgl. auch 710 zur Nähe zu Rosenberg.

12 Hans Blumenberg, „Leseliste 1942–1959“, in: Hans-Blumenberg-Nachlass im Deutschen Literaturarchiv Marbach (DLA).

13 Blumenberg (2001g), 415.

14 Blumenberg (1953), 10; vgl. Gehlen (1993), 13.

15 Vgl. Bajohr (2015a).

er die gleiche Reduktion auf die Biologie als Überlebensfunktion nicht nur in totalitären Regimes am Werk, die eine freie, moralische Entscheidung unmöglich machten, indem sie sie durch eine Politik ersetzten, die jeden Bürger mit der Entscheidung über Leben oder Tod konfrontierten, sondern implizit auch in der philosophischen Anthropologie.¹⁶ Blumenberg wiederholte diesen Biologismusverdacht, als er 1955 die Kinsey-Reporte zur menschlichen Sexualität rezensierte: Die Antwort auf die Frage „Welche Folgen ergeben sich, wenn man den Menschen wie ein Naturobjekt behandelt?“ sei bereits in der Geschichte „innerhalb eines [...] halben Jahrhunderts an Folgen des biologisierten Menschenbildes“ zutage gefördert worden. „Heute stehen wir vor der Frage, ob Hitlers blutiges Selektionsexperiment diese Konsequenzen erschöpft hat oder ob die Auffassung des Menschen als ‚Naturobjekt‘ noch neue und andere Folgerungen enthält, die für menschliches Schicksal und menschliche Daseinsformen bestimmend werden könnten.“¹⁷ Damals war Blumenberg geneigt, die Frage zu verneinen, und Kinsey war sein durchaus überraschendes Beispiel.

Neben der Dehumanisierung, die Blumenberg im biologischen Reduktionismus erkannte, identifizierte er eine zweite Gefahr „im unvermerkten Hinüberspielen der statistischen Resultate in die Sphäre des Normativen.“ Damit meinte er die Neigung einer positivistischen Sozialwissenschaft, einen statistischen Mittelwert zur moralischen Norm zu erklären: „Das Verhalten einer *Mehrheit* ist noch nicht deshalb ein Ausdruck des *Natürlichen*, das Natürliche noch nicht das Verbindliche.“¹⁸ Blumenberg hatte ein Jahr zuvor klargemacht, dass dieser naturalistische Fehlschluss auch für die Anthropologie gelte. In seinem Vortrag *Menschenbild und gegenwärtige Lebensordnung* stellte er fest, dass der „Biologismus“ den Menschen als „fertiges Naturprodukt“ postuliere und die Notwendigkeit, den „Defekt der Freiheit“ zu kompensieren, durch die Extrapolation normativer Regeln aus biologischen Gegebenheiten gelöst werde.¹⁹ Das Argument, dass die philosophische Anthropologie

16 „Wer Macht über Menschen gewinnen will, macht sich diesen Sachverhalt zunutze. So besteht, wie Hannah Arendt u. a. gezeigt haben, das Verfahren der totalen Diktatur ganz einfach darin, in einer immer wachsenden Zahl von Situationen der alltäglichen Lebensführung des Bürgers die Entscheidungen, die er zu treffen hat, mit der extremen Alternative von Sein oder Nichtsein in Verbindung zu bringen und dadurch den Versuch, an die Situation und ihre Bewältigung mit Freiheit und unter Anwendung moralischer Maßstäbe heranzugehen, von vornherein illusorisch zu machen.“ Blumenberg (1953), 10f.

17 Blumenberg (2018), 103.

18 Ebd., 106.

19 „[W]as er ist, ist d[ie] letzte Summe dessen, was er aus sich gemacht hat ... Biologismus“; „Das Richtige am E[xistenz]begriff ist, daß er den Menschen als e[in] sich selbst aufgegebenes Wesen, nicht als e[in] fertiges Naturprodukt sieht, das sozusagen nur den Defekt der Freiheit (wie die Unregelmäßigkeit einer Planetenbahn) hätte.“ Hans Blumenberg, „Menschenbild und gegenwärtige Lebensordnung“, DLA Marbach o. S.

Sein und Sollen verwechselt und Normen aus Fakten ableitet, kam der Einschätzung Jürgen Habermas' überraschend nahe, der nur wenige Jahre später in einem einflussreichen Lexikonartikel schrieb, dass die Hauptschwäche dieser Strömung die Tendenz sei, „geschichtlich Gewordenes schlechthin als ‚Natur‘ auszugeben und als Norm zu suggerieren.“²⁰

In der Tat ist die Geschichte das stärkste Argument des frühen Blumenberg gegen die Anthropologie. Es findet sich unter anderem in seinen Marginalien zu Gehlens *Mensch*, steht aber in einem engen Zusammenhang mit dem Projekt seiner Habilitation, *Die ontologische Distanz* (1950), in der Blumenberg (mit Heidegger, aber auch gegen ihn) für eine radikale Historisierung aller philosophischen Ontologien eintrat.²¹ Diese Maxime galt auch für jede Philosophie, die versuchte, sich naturwissenschaftlicher Erkenntnis anzudienen, wie es die Anthropologie in ihrer Rezeption evolutionsbiologischer Befunde war. Wie Blumenberg in einem vorbereitenden Text zur Habilitation vorbringt – in dem er nebenbei auch die „modische philosophische Anthropologie“²² beklagt –, hängt der „Anspruch auf Wissenschaftlichkeit“ von einer „Vorentscheidung“ ab, einer distanzierten ontologischen Haltung, die in dieser philosophischen Position selbst nicht reflektiert wird. „Solche Vorentscheidungen machen das geschichtliche Wesen des menschlichen Denkens aus. Sie fallen innerhalb eines geschichtlichen Seinsverständnisses und konstituieren den Horizont, der das je zugehörige ‚Weltbild‘ charakterisiert.“²³

In seinen Randnotizen in *Der Mensch* warf Blumenberg Gehlen daher vor, die historische Kontingenz einer nur scheinbar objektiven, biologischen Annäherung an den Menschen ignoriert zu haben.²⁴ Eine so grundlegende Idee wie die Distanz zwischen Mensch und Welt, die Gehlen bei der Erklärung der Entstehung der Kategorie „Gegenstand“ beim *Homo sapiens* voraussetzte, ist für Blumenberg bereits eine solche ontologische Vorentscheidung.²⁵ Wenn Gehlen vom „Experiment“ als einer Art und Weise spricht, in der sich Menschen mit der Welt vertraut machen, bemerkt Blumenberg, dass „das Experiment als die Höhe des menschlichen

20 Habermas (1973), 110.

21 Blumenberg (1950).

22 Blumenberg (1949), 57. Später in diesem Text lobt Blumenberg Hans Lipps' *Menschliche Natur* und betont, dass der Titel irreführend sei, da er *keine* philosophische Anthropologie enthalte (ebd., 93).

23 Ebd., 2.

24 Eine ähnliche Kritik findet sich auch in Blumenbergs Argument gegen die Anthropologie als Fundament einer Technikphilosophie, die er 1951 formulierte: Blumenberg (2001e).

25 In seiner Habilitation nennt er diese distanzierten Positionen „Gegenständigkeit“, während das Heidegger'sche In-der-Welt-Sein ein Beispiel für das entgegengesetzte Extrem wäre, das er „Inständigkeit“ nennt, Blumenberg (1950), 8 ff.

Seinkönnens erscheint. Menschsein ist fast durchgängig als Gegenstandsfähigkeit gesehen.²⁶ Auch sei Gehlens Insistenz auf menschliche Schöpferkraft unzureichend historisiert.²⁷ In beiden Fällen mache sich Gehlen einer „Verabsolutierung des neuzeitlichen Selbstverständnisses“ schuldig.²⁸ Er totalisiere eine historisch bedingte ontologische Perspektive, indem er sie auf die Geschichte der Spezies als solche projiziere: das Experiment der post-Bacon'schen Wissenschaft und den Menschen als das post-Cusanus'sche „schöpferische“ Wesen. Ein solcher Schritt reduziert, so wäre der argumentative Kern Blumenbergs zu rekonstruieren, die Geschichte auf eine mechanische Entfaltung jener der Spezies bereits innewohnenden Möglichkeiten. Bei der Erörterung jener der „Urphantasie“ zugrundeliegenden „unbestimmten Verpflichtung“, einer handlungsmotivierenden Triebkraft, zitiert Gehlen Nietzsches Gleichsetzung des menschlichen Instinkts mit dem Menschen selbst: „in praxi [folgen] wir immer seinem Gebote [dem des Willens, H. B.], weil wir dieses Gebot *sind*.“²⁹ Dazu bemerkt Blumenberg am Rand: „Geschichte ist die Brechung dieses ‚immer.‘“³⁰

Anthropologie und Geschichte, meinte Odo Marquard später, vertragen sich schlecht.³¹ Die eine hebt beständige Strukturen hervor, die andere den fortwährenden Wandel. Wo die Anthropologie versucht, Normen aus der Verfasstheit des Menschlichen abzuleiten, neigt das historische Denken dazu, Wahrheitsbezüge außerhalb ihrer relativen Verortung in der Geschichte in Frage zu stellen.³² Letzteres stützt sich auf ein *immanentes*, erstere auf ein *transzendentes* Kriterium. Und genau dieser Gegensatz ist es, der die Verschiebung des Grundes bestimmt, die sich in Blumenbergs Werk nachvollziehen lässt. Beginnend mit einem genaueren Blick auf seine Geschichtstheorie werde ich im nächsten Abschnitt Beispiele untersuchen, in denen diese Verschiebung am deutlichsten sichtbar wird. Da eine solche Lektüre Diskontinuitäten hervorhebt, erlaubt sie einen Vergleich zwischen

26 „Der geistesgeschichtliche Horizont dieses Buches zeigt sich darin, dass das Experiment als die Höhe des menschlichen Seinkönnens erscheint. Menschsein ist fast durchgängig als Gegenstandsfähigkeit gesehen.“ Marginalie in Hans Blumenbergs Arbeitsexemplar von Gehlen, *Der Mensch* (Ausgabe von 1940), 228 (DLA Marbach), im Folgenden Blumenberg (1940).

27 Gehlen (1993), 693.

28 Blumenberg (1940), 426.

29 Nietzsche (1970), 287.

30 Blumenberg (1940), 368.

31 Marquard (1973).

32 Blumenberg machte diese Beobachtung selbst in einem Lexikoneintrag über Naturalismus und Supranaturalismus, den er 1960 verfasste: „[D]ie ‚stärkere‘ Erfahrung der Geschichte hat die Natur als Vorzeichnung der umfassendsten Seinsstruktur überlagert.“ Blumenberg (1960), 1333.

Perioden, die zu dem Gedanken Anlass geben könnten, dass in späteren Phasen von Blumenbergs Werk Möglichkeiten übersehen wurden, die in früheren noch offen waren.

3. Von historischer Kohärenz zu historischer Korrespondenz

1969 erkundigte sich der Literaturwissenschaftler Hans Robert Jauß in einem Brief an Blumenberg nach der Methodik seines Buches *Die Legitimität der Neuzeit*,³³ Blumenbergs Verteidigung der Moderne gegen den Vorwurf einer bloß derivativen Säkularisierung christlicher Glaubensgehalte. In seiner Antwort vermied Blumenberg eine direkte Antwort. Es wäre einfacher, sich dieser Frage zu stellen, schrieb er, „wenn ich nicht dieses Manuskript im Schreibtisch hätte, das einmal ‚Strukturen der Geschichte‘ heißen sollte und noch heißt, aber nicht ferner heißen kann, weil mir inzwischen der Begriff der Struktur durch die schnelle Aufladung mit Vieldeutigkeiten verleidet und entschärft worden ist und ich auch nicht mit anderen Benutzern dieses Terms zu konkurrieren mich unterstehe.“³⁴ Diese Reaktion deutet auf einen Bruch in Blumenbergs Oeuvre hin: Mit dem hier vollzogenen Abschied vom Begriff der Struktur als analytischer historischer Kategorie zeichnet sich auch eine Verschiebung in seiner Konzeption von Geschichte überhaupt ab. In dem Brief beklagt Blumenberg, dass ihn intellektuelle „modische Pressionen“³⁵ davon abhalten, den Begriff „Struktur“ zu verwenden. Dennoch verdichtet der Titel seine frühere Theorie der Geschichte und Geschichtsschreibung auf beredte Weise. Sein historischer Strukturalismus vermeidet jeden Rückgriff auf ein äußeres Kriterium, einen ewigen Grund – sei es das Sein oder die menschliche Natur oder irgendetwas anderes – und befasst sich nur mit der Integrität der Struktur selbst.

Dass es sich hierbei tatsächlich um eine rein *immanente* Theorie handelt, wird am deutlichsten, wenn man Blumenbergs bekannte These von der „Umbesetzung va-

33 Blumenberg (1988).

34 Brief an Hans Robert Jauß, 9. Oktober 1969, DLA Marbach. Rüdiger Zill hat spekuliert, das es sich dabei um eine frühere Version von *Genesis der kopernikanischen Welt* gehandelt haben könnte, Zill (2020), 670.

35 „Was nun die Vieldeutigkeiten von ‚Struktur‘ angeht, so habe ich die Erfahrung gemacht, daß das ständige Bedürfnis, sich daraufhin zu kontrollieren, die modischen Pressionen nicht mitzumachen, nicht einmal mehr für den Zeitraum zwischen Konzeption und Niederschrift eines größeren Textes vorhält – dem ‚Sein‘ wie der ‚Existenz‘, dem ‚Abendland‘ wie der ‚Kunst‘ widerstanden zu haben, erweist sich als ein Kinderspiel im Vergleich zu der Robustheit, die uns nun ‚Praxis‘ und ‚Gesellschaft‘ abverlangen. Diese Globalsubjekte von Pseudobehauptungen nenne ich, unter Mißbrauch eines edlen Philosophenwortes, das ‚jeweils Umgreifende.‘“ Blumenberg (1969). (Dieser Begriff stammt von Karl Jaspers.)

kant gewordener Positionen von Antworten“ betrachtet,³⁶ die den Prozess historischer Rezeption erklären soll, ohne von einer substantiellen Kontinuität in der Geschichte auszugehen. Am prägnantesten argumentiert Blumenberg in seiner Auseinandersetzung mit Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, der den modernen Fortschrittsbegriff als eine substantielle Säkularisierung der christlichen Eschatologie behauptet hatte. Dagegen zeigt Blumenberg nicht nur, dass die immanente Struktur des wissenschaftlichen Fortschritts im Widerspruch zur transzendenten Struktur der Eschatologie steht,³⁷ sondern, was noch wichtiger ist, dass die Entstehung der Idee des Fortschritts als Titel eines transsubjektiven Projekts wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion und seine Verwendung als Erklärung für den Verlauf der Geschichte parallele, aber im Wesentlichen unverbundene Phänomene sind.³⁸ Die Frage „Was ist der Verlauf der Geschichte?“ bleibt auch dann noch aktuell, wenn ihre Beantwortung unplausibel geworden ist, und der Begriff des Fortschritts wird herangezogen, diese nun vakante Antwortposition zu füllen. Was man gelegentlich als Blumenbergs Funktionalismus bezeichnet hat, wird meist mit Ernst Cassirer in Verbindung gebracht (und sehr viel seltener näher erläutert). Man kann ihn allerdings auch veranschaulichen, indem man auf Gottlob Freges Idee gesättigter und ungesättigter Funktionen zurückgreift.³⁹ So verstanden, würde der Prozess der Umbesetzung seiner Struktur nach folgendermaßen aussehen:

- | | | |
|-----------------------------|---|----------------------|
| (1) Mittelalter: | Verlauf der
Geschichte(Eschatologie) | [gesättigte Frage] |
| (2) Krise des Nominalismus: | Verlauf der Geschichte() | [ungesättigte Frage] |
| (3) Neuzeit: | Verlauf der
Geschichte(Fortschritt) | [Umbesetzung] |

36 Blumenberg (1988), 75. Im Original hervorgehoben.

37 Ebd., 38 f.

38 Ebd., 40.

39 Frege (2008), 12. Blumenberg selbst verwendet, wahrscheinlich ohne Kenntnis Freges, das Adjektiv „ungesättigt“, um gleichwohl einen ähnlichen Gedanken wie den ungesättigter Funktionen zu beschreiben: „Es ist nicht so, daß die neuzeitliche Fortschrittsidee nur durch die Vorgängerschaft der theologischen Eschatologie möglich geworden wäre oder daß sie deren Aussage ihrer eigentlichen Intention entzogen und transformiert hätte – wohl aber ist es so, daß die Fortschrittsidee ihren ursprünglich regional begrenzten, gegenständlich gebundenen Aussageumfang erweitern und zu geschichtsphilosophischer Allgemeinheit ‚überanstrengen‘ mußte, um eine Frage zu beantworten, die gleichsam herrenlos und ungesättigt, im Raume stehen geblieben war, nachdem die Theologie sie *virulent* gemacht hatte.“ Blumenberg (1964), 249. Hervorhebungen im Original. Genau diesen Vorgang stellt das folgende Schema dar.

Die Frage-Antwort-Verbindung mag man sich als eine Funktion mit einer Variablen vorstellen, die entweder gesättigt, d. h. beantwortet (1 und 3), oder ungesättigt, d. h. offen und drängend (2), sein kann. Um die „Antwortposition“ der Frage zu füllen (die Funktion mit einem Argument zu sättigen), können neue Konzepte als Antworten aus unverbundenen Feldern „einspringen“. Die genuin moderne Idee des wissenschaftlichen Fortschritts (3) besetzt die „ungesättigte“ Position der Frage nach dem Verlauf der Geschichte in der Folge des Zusammenbruchs des spätmittelalterlichen Nominalismus neu (2), ohne einen direkten Bezug zur christlichen Eschatologie als Erklärung für die „Totalität der Geschichte“ (1) zu haben. Der Fortschritt übernimmt also nicht seine (wenn auch profanierte) Substanz von der Eschatologie, sondern nur deren Position als Antwort auf die ererbte Frage nach dem Lauf der Geschichte.

Dieses funktionale (oder, wie man auch formulieren könnte: *kompositionelle*) Modell, das ich auf der molekularen Ebene einzelner Frage-Antwort-Verbindungen dargestellt habe, ist auf der molaren Ebene als geschlossenes System solcher Frage-Antwort-Verbindungen in eine übergreifende Struktur eingebettet. Die Verbindungen sind Bestandteile in der Struktur eines historisch spezifischen Wissens. Man kann versuchen, dies zu veranschaulichen, indem man diese Struktur als epochal konzipierten semantischen Holismus versteht, als eine Art semantischen Weltbildholismus. Blumenberg erläutert diese Idee in *Legitimität* folgendermaßen:

Ideensysteme – seien sie nun als solche in Begründungszusammenhängen von Sätzen und Korrelationen von regionalen Satzgruppen explizit *formuliert* oder als Inbegriffe von Erklärungsleistungen einer geschichtlichen Geistesformation oder eines individuellen Geistes nur potentiell *formulierbar* – stehen zueinander in gewissen Verhältnissen der Äquivalenz ihrer Elemente. Dies gilt um so mehr, je näher sie historisch benachbart sind und das spätere System die Aussagen des früheren in Fragen transformieren muß, die es nun selbst zu beantworten beansprucht.⁴⁰

Blumenberg beschreibt Ideensysteme – die, wie in seinem Vergleich zwischen Nikolaus von Kues und Giordano Bruno, in der Tat stellvertretend für das gesamte Wissen einer Epoche stehen – als Überzeugungsnetze, deren Elemente erstens ausdrücklich formulierte Sätze enthalten und zweitens solche Sätze, die in einem inferentiellen Verhältnis zu ersteren stehen. Das, was Blumenberg hier „Sätze“ nennt, sind genau die oben beschriebenen Frage-Antwort-Verbindungen.⁴¹ Auf

40 Blumenberg (1988), 660.

41 Damit steht Blumenbergs semantischer Holismus in überraschender Nähe zu Robert Brandoms Inferentialismus – mit dem offensichtlichen Unterschied, dass Brandom immer noch an die Möglichkeit einer vollständigen Konzeptualisierung glaubt, während Blumenberg mit seiner Idee absoluter Metaphern eine irreduzibel unbegriffliche Expressivität zulässt, vgl. Brandom (2000); noch deutlicher in Brandoms jüngster Hegelinterpretation, Brandom (2019).

diese Weise kann er jeden direkten Anschluss (substanzielle Kontinuität) zwischen den Ideensystemen verwerfen, aber den Rezeptionsprozess durch „Äquivalenz“ (funktionale Kontinuität) auf der Ebene von Argumenten (Antworten) erklären, die Funktionen (Fragen) sättigen.

Dies ist ein rein *immanentes* Modell – es bleibt kein systematischer Platz für etwas außerhalb der Struktur, da es außer funktionaler Äquivalenz nichts gibt, was über die in sich selbst autonomen Epochen hinausgreift oder sie unmittelbar verbindet. Als deskriptive Methode bezeichnet dieser Holismus freilich keinen Realismus, sondern erlaubt nur nachträglich konstruierte Erklärungsansätze, die allerdings über einige heuristische Kraft verfügen. Damit bleibt sowohl die Autonomie der epochalen Ganzheiten gewahrt, als auch die Reihe der Epochen offen, kann also durchaus anders konstruiert oder nachträglich verschoben werden. Der Holismus ist, mit anderen Worten, auf die Einheit der Epoche eingegrenzt und umfasst nicht die Totalität aller Epochen, die theoretisch selbst wieder ein externes Kriterium abgeben könnte. Diese Theorie der Geschichte ist also *keine* starke Geschichtsphilosophie.

Andererseits ist die gesamte konzeptuelle Anstrengung auf die Frage der epochalen Transformation gerichtet – darauf, den Zusammenbruch eines solchen Netzes von Überzeugungen und seine Ersetzung durch ein anderes zu erklären. So sagt Blumenberg auch etwas über die Kriterien für die Integrität des Systems aus und geht, trotz der Distanz zu starken Geschichtsphilosophien, gelegentlich versuchsweise über eine bloße Beschreibung hinaus. Die Immanenz besitzt tendenziell ihre eigene *Normativität*, da sie Kohärenz bewahren muss: Die Überzeugungen in diesem System können sich zwar über eine gewisse Zeit, aber nicht dauerhaft widersprechen. Da sie jedoch nicht nur bereits „formulierte“, sondern auch „formulierbare“ Sätze enthalten, ist ihre Kohärenz oder Nichtkohärenz nicht sofort ersichtlich, sondern zeigt sich erst im Laufe der Zeit. In einem Prozess des „Durchspielens“ werden die möglichen Inferenzen solcher Systeme verzeitlicht. Das System „entfaltet ein Bedürfnis nach Kohärenz und einer inneren ‚Logik‘“,⁴² wie Jean-Claude Monod es ausdrückt. Sind diese Implikationen einmal bis in ihre Extreme durchgespielt, an dem die Antworten ihre Plausibilität verlieren, ist es

42 Monod (2007), 117. Ebenso hat Rüdiger Campe auf die „Implikation“ als ein allgemeines „Verfahren“ in Blumenbergs Philosophieren hingewiesen: Campe (2022, i.E.); Wolfgang Hübener schreibt eher abwertend über dieses Verfahren: „Kontraindikationen auf der Grundlage authentischen Materials stehen ihm freilich nicht zu Gebote. Stattdessen argumentiert er aus der reinen Idee.“ (Hübener (1983), 68) Das ist nicht verkehrt; in der Tat ist es der Kern von Blumenbergs historiographischer Methode. Aber was Hübener als Mangel sieht, könnte ebenso gut als Vorteil von Blumenbergs „phänomenologischem“ Geschichtsansatz verstanden werden – dass er nämlich die Bedingungen für die Entstehung von historischem Wissen beschreibt, indem er das spezifisch Mögliche einer Epoche umreißt. Vgl. instruktiv dazu Krauthausen (2012); Boden (2018).

möglich, das sie an ihrem Ende mit der „Überforderung ihrer Befragungstoleranzen in die Neufundierung treiben“. ⁴³ Ein epistemisch-historischer Umbruch ist die Folge. Zusammengefasst könnte man dies als Blumenbergs *Kohärenztheorie der Geschichte* bezeichnen.

In der *Legitimität der Neuzeit* argumentiert Blumenberg in dieser Weise. Dort charakterisiert er die Neuzeit als das Resultat der bis zum logischen Kollaps getriebenen inneren Widersprüche der christlichen Theologie: Die erste Überwindung der Gnosis durch die Theodizee des Augustinus war in Bezug auf den Platz des Menschen in ihr so uneinheitlich, dass alle Versuche, ihre Widersprüche auszubessern, scheiterten, so dass die zweite Überwindung durch ein anderes System notwendig wurde – die neuzeitliche Auffassung von menschlicher Selbstbehauptung und Schöpferkraft. Hier wird die Geschichte zu einem Prozess voranschreitender Zuspitzungen, in dem die möglichen logischen Inferenzen aus den grundlegenden philosophischen und theologischen Aussagen, die im Überzeugungsnetz einer Epoche enthalten sind, bis zu ihrem inneren, strukturellen Zusammenbruch getrieben werden. ⁴⁴

Von dieser Geschichtstheorie verabschiedet sich Blumenberg im Brief an Jaub. Die nun sich durchsetzende Auffassung macht epochale Geltung von einem transzendenten Kriterium abhängig: Die festgestellten Überzeugungen einer Epoche müssen in einem funktionalen Verhältnis zu einem Grund stehen, der außerhalb ihres semantischen Systems bleibt. In Analogie zur Kohärenztheorie könnte man dies als *Korrespondenztheorie der Geschichte* bezeichnen. Blumenberg führt hier ein transhistorisches, immerwährendes Kriterium für alle menschlichen Errungenschaften in der Geschichte ein. In seiner prägnantesten Formulierung zielt es darauf, Furcht abzubauen und den „Absolutismus der Wirklichkeit“ auf Abstand zu halten, Evidenzmangel und Handlungszwang zu kompensieren, den gestörten Wirklichkeitsbezug auszugleichen und Distanzen herzustellen. ⁴⁵ Diese Interpretation erscheint in den frühen 1970 Jahren und versteht sich nun dezidiert als philosophische Anthropologie. Sie stützt sich auf eine Vielzahl von Quellen, die in den letzten Jahrzehnten erschöpfend analysiert wurden – Gehlens Begriff des Menschen als Mängelwesen, Paul Alsbergs Konzept der Körperausschaltung und Erich

43 Blumenberg (2001a), 52.

44 Man könnte durchaus argumentieren, dass diese Kohärenzannahme als Erklärung kollabierender Epochenganzheiten über *methodische* Erklärungsansätze hinausgeht und so etwas wie eine *Dynamik der Geschichte* selbst impliziert – also eine schwache Form von Geschichtsphilosophie ist. Natürlich wehrt sich Blumenberg selbst gegen jedes Geschichtsgesetz, doch lohnte es sich zu untersuchen, wo er in seinem Werk von der Suggestion der historischen Dynamik in seinen Schlüssen auf Abwege geführt worden ist.

45 Blumenberg (2006b), 9–39. Vgl. auch Blumenberg (1989), 811.

Rothackers Satz der Bedeutsamkeit, um nur einige zu nennen.⁴⁶ Zusammengefasst ergeben sie eine Anthropologie, in der kulturelle Errungenschaften und die Kultur als solche dazu dienen, eine Wirklichkeit zu entschärfen, die den Menschen in seiner fehlenden biologischen Einbettung sonst überwältigen würde. „Das Reale“, wie man es nicht völlig unangemessen mit Lacan nennen kann, ist das immer Abwesende; es auf Distanz zu halten ist die Bedingung für die Anomalie, die der Mensch ist. Diese Existenzleistung besitzt zwar historisch variable Lösungen, doch sind diese alle Antworten auf dieselbe, unveränderliche Frage: „Wie ist der Mensch möglich?“⁴⁷ Die innere Dynamik des Netzes von Überzeugungen, die eine Epoche zulässt, ist nun extern bedingt und hat ihre immanente normative Kraft verloren, die sich nun in den verschiedenen Strategien wiederfindet, mit denen der Absolutismus der Wirklichkeit in Schach gehalten werden soll. Die Argumente, die sich im Prozess der Umbesetzung befinden, sind nicht mehr eine Sache von Reaktionen auf innere Widersprüche, die sich aus den Inferenzen von Systemaussagen ergeben, sondern beruhen nun auf einem äußeren Maßstab des Funktionszusammenhang ihrer Existenzmöglichkeit.⁴⁸ Die Logik der autonomen semantischen Struktur wird ersetzt durch eine Logik der Bedingungen der menschlichen Überlebensleistung. Aber wenn sich Blumenbergs Anthropologie tatsächlich mit solchen Bedingungen befasst, muss man davon ausgehen, dass sie im Laufe der Geschichte beständig bleiben, entweder als Errungenschaften, die es zu verteidigen gilt, oder als Ziele, die noch zu erreichen sind. Die Logik der strukturellen Integrität eines Netzes von Überzeugungen wird von einer Logik abgelöst, die sich auf die Bedingungen von Existenzsicherung bezieht – und jene Überzeugungen sind der Erreichung dieser Existenz untergeordnet. Interpretieren, die nur den späteren Blumenberg einem anthropologischen Ansatz verpflichtet sehen, tragen die Beweislast, Gründe beizubringen, die den Wandel in seiner Theorie der historischen Epochen erklären und das heißt: den Übergang von einem Kohärenz- zu einem Korrespondenzmodell. Dieser Wandel vollzieht sich zwischen den zwei Werken *Die Legitimität der Neuzeit* und *Arbeit am Mythos*.⁴⁹ Er kann aber auch als Wechsel zwischen Forschungs-

46 Vgl. für diese Einflüsse z. B. Adams (1990); Pavesich (2008); Müller (2005); Heidenreich (2005).

47 Blumenberg (2006a), 535. Die meisten anthropologischen Interpretationen Blumenbergs beschreiben seinen Ansatz als Mischung aus Historismus und Anthropologie, etwa Hudson (1993).

48 Blumenberg (2001g), 431.

49 Vieles spricht für *Die Genesis der kopernikanischen Welt* als die wesentliche Wegmarke dieses Richtungswechsels, wobei, wie Rüdiger Zill ausführt, das Buch trotz des späten Publikationsdatums bereits im Wesentlichen vor der anthropologischen Wende fertig gestellt war, Zill (2020), 485. Anthropologische Themen erscheinen hier grundlegend erst im letzten Kapitel, das erst kurz vor der Publikation hinzugefügt wurde, ebd. 486.

paradigmen gesehen werden, von der „historischen Phänomenologie“ zur „phänomenologischen Anthropologie“.⁵⁰ Das immanente oder Kohärenzmodell ist nicht nur in der *Legitimität* im Spiel, die sich mit Ideensystemen und epochalen Wissensformationen befasst, sondern ist zentral für Blumenbergs umfassenderes Projekt einer historischen Phänomenologie, jener analytischen Historiographie, die das Bewusstsein von Wirklichkeit in der Geschichte beschreibt. Dieser Ansatz rechtfertigte eine eigene Untersuchung, aber selbst eine kursorische Betrachtung zeigt, dass hier die gleiche Kohärenzsicht am Werk ist. Jede Epoche, so Blumenberg, ist durch einen „Wirklichkeitsbegriff“ strukturiert, ein vorreflexives Verständnis dessen, was je als real gilt. Der antike Wirklichkeitsbegriff etwa fasst Wirklichkeit als „momentane[] Evidenz“ auf, wie in Platons Vorstellung vom *agathon*, dem Guten und Wahren – die schiere Realität des Realen lässt hier dem Betrachter keinen Zweifel am Erfahrenen. Anders das mittelalterliche Modell, das auf Gott als Garanten angewiesen ist, und für das Blumenberg Descartes als seinen letzten Vertreter anführt.⁵¹ In Blumenbergs Immanenztheorie fungieren Wirklichkeitsbegriffe als die Metastrukturen, die die Überzeugungsnetze einer Epoche ordnen und ihre möglichen Elemente vorschreiben; kein äußeres Kriterium, nur immanente Kohärenz bestimmt ihre Gültigkeit, so dass nicht irgendein äußeres Kriterium, sondern nur die „Ausschöpfung ihrer Implikationen“ zu ihrem Zusammenbruch führen kann.⁵² Anthropologische Überlegungen spielen hier noch keine Rolle.⁵³

50 Es scheint, dass Blumenbergs Aneignung der Lebenswelt aus den späten Schriften Husserls so etwas wie das Scharnier ist, das die beiden Ansätze verbindet. Sie spielt eine Rolle sowohl für die historische Phänomenologie, in der „Wirklichkeitsbegriffe“ historisierte Lebenswelten sind, als auch für die phänomenologische Anthropologie, in der die Lebenswelt analog zum Absolutismus der Wirklichkeit verwendet wird. Dieser funktionale Wandel des Lebensweltbegriffs folgt aber auch der Logik einer Verschiebung vom immanenten zum transzendenten Grund – von der Untersuchung der historischen Bedingungen von Rationalität (historische Phänomenologie) zur „Rationalität der Rationalitätsbedingungen selbst“ (phänomenologische Anthropologie), Blumenberg (2010), 131.

51 Blumenberg (2001a), 49 ff.; Blumenberg (1974); neuerdings und ausführlich in Blumenberg (2020b), v. a. 9–78.

52 Blumenberg (2001a), 52.

53 Ein möglicher Einwand gegen diese Interpretation lautet, dass genau das Kriterium, das Blumenberg für den Zusammenbruch des Nominalismus vorschlägt, in Wirklichkeit anthropologisch ist – dass der Nominalismus keinen Platz für Menschen in einem unmenschlichen Kosmos freihält, wäre dann ein Verstoß gegen die anthropologische Notwendigkeit, den Absolutismus der Wirklichkeit auf Abstand zu halten, wie Odo Marquard es sah: Marquard (1999). Aber das ist keineswegs selbstverständlich. Blumenberg selbst ist vage genug, wenn er den Begriff „Selbstbehauptung“ einführt, den er versucht als eine einzigartige *historische* Situation zu beschreiben, die nicht einfach auf biologische Bedürfnisse reduzierbar ist (was bedeutet, die Kritik an Gehlen zu beherzigen). Selbstbehauptung muss

Dies ändert sich mit dem zweiten, dem Transzendenz- oder Korrespondenzmodell, das Blumenbergs spätere phänomenologische Anthropologie prägt. Hier werden die historisch variablen Wirklichkeitsbegriffe von einer transhistorischen Bedingung flankiert, dem *terminus a quo* aller Geschichte, dem Absolutismus der Wirklichkeit. Dieser bezeichnet sowohl die Urszene der Hominisierung, die evolutionär immer schon hinter uns liegt, als auch die Bedrohung, die ständig durch menschliches Handeln in Schach gehalten werden muss. Namen, Metaphern, Mythen und Anekdoten helfen, diese Distanz zu erreichen.⁵⁴

Der Unterschied in der Frage, was als Grund für ein Kriterium historischer Realität einsteht, hat Auswirkungen auf die Interpretation von Blumenbergs Werk. Um nur ein Beispiel zu nennen: Sie ist ein Beleg für das Argument, dass die *Paradigmen für eine Metaphorologie* von 1960 ein Projekt darstellen, das sich von dem der *Theorie der Unbegrifflichkeit*, die Blumenberg in den späten siebziger und achtziger Jahren entwickelt, völlig unterscheidet und möglicherweise mit ihm unvereinbar ist. In den *Paradigmen* sind Metaphern aus der Perspektive derer, die sie einsetzen, Orientierungen *innerhalb* von Ideensystemen und epochalen Weltanschauungen, während sie für den Metaphorologen auch Rückschlüsse auf die historischen Wirklichkeitsbegriffe erlauben, unter deren Einfluss die Verfasser philosophischer Texte operierten. Die platonische Vorherrschaft der Lichtmetapher kann so zu einem Index für eine Vorstellung von Realität als momentaner Evidenz werden – so, wie das Licht der Sonne unzweifelhaft ist, kann auch die Realität des Realen, ist man einmal mit ihm konfrontiert, nicht in Frage gestellt werden. In der *Theorie der Unbegrifflichkeit* hingegen geht die Funktion der Metaphern über eine solche immanente Orientierung hinaus und beruht auf bestimmten anthropologischen „Bedeutsamkeiten“, die zwar kulturell bedingt sind, von denen aber einige perennierenden Charakter tragen, wie Prosopopöie, Symmetrie oder Präfiguration – eine Grundlage, die im Kohärenzmodell der *Paradigmen* noch nicht existierte.⁵⁵

also nicht als auf eine perennierende biologische Bedingtheit, sondern kann stattdessen als auf die *rationale Integrität einer Struktur* bezogen gelesen werden: Eine Weltsicht ohne einen Platz für die Perspektive, aus der man diese Sichtweise vertreten könnte, wird *logisch* widersprüchlich, ohne dass bereits etwas über anthropologische Bedürfnisse gesagt wäre. Belege für diese Lesart finden sich in einem Aufsatz von 1969, in dem Blumenberg ausdrücklich die Selbsterhaltung als Kern der „neuzeitlichen Rationalität“ diskutiert; Blumenberg (1969). Historisch sieht er diese Rationalität als Idee struktureller Integrität in der Logik von Hobbes' Begriff des Leviathans realisiert: „Konsistenz, immanente Einstimmigkeit, ist das Merkmal des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffes, Selbsterhaltung (anstelle einer transzendenten *conservatio*) ist das Prinzip dieser Konsistenz, und damit auch das Prinzip der ihr korrespondierenden Staatsidee.“ Blumenberg (1967), 16. Vgl. hierzu: Bajohr (2022), i. E.

54 Barbara Merker hat diese Doppelstruktur mit bewundernswerter Klarheit dargelegt: Merker (1999).

55 Blumenberg (2001d), 195; Blumenberg (2014), 9f.

Es ist hier zu betonen, dass es zwar *möglich* ist, den Begriff der Selbstbehauptung durch eine nostrozentrische Retroprojektion in einem stark anthropologischen Licht zu lesen, aber dass dies weder *notwendig* noch *notwendigerweise produktiv* ist. Vielmehr wäre Blumenbergs Werk offen und plural zu halten, verzichtete man auf die Setzung eines Ziels, auf das sein Denken zuläuft. Dass diese Interpretation keineswegs bloß kasuistisch ist, wird deutlich, geht man von der Geschichte zu anderen Bereichen über, in denen sich diese Verschiebung ebenfalls vollzieht: Sprache und Ästhetik.

4. Vieldeutigkeit und Terror – Sprache und Ästhetik

Blumenberg ist für seine Metaphorologie und seine Theorie der Unbegrifflichkeit bekannt, dennoch ist seine Sprachtheorie bis heute nur selten Gegenstand eigener Untersuchungen geworden. Auch in diesem Bereich aber findet eine Verschiebung von einem immanenten zu einem transzendenten Modell statt, selbst, wenn sich der Gehalt der Theorie auf den ersten Blick nicht so grundlegend zu ändern scheint wie im Fall der Geschichte. Während seiner gesamten philosophischen Laufbahn, könnte man zusammenfassen, verfiht Blumenberg eine Theorie der Sprache als eines *schwachen Ausdrucksmediums*. Beschreibung und Expression sind ihr nie ganz gelingende, immer wieder und immer anders anzusetzende Tätigkeiten. Diese Schwäche der Sprache – die, wie er es nennt, *egestas verborum*⁵⁶ – wird aber verschieden begründet – im Frühwerk auf immanente, im Spätwerk auf transzendente Weise.

Bereits in seiner allerersten philosophischen Veröffentlichung, „Die sprachliche Realität der Philosophie“ von 1946, hebt Blumenberg die Rolle hervor, die die Vieldeutigkeit der Sprache für jede philosophische Fragestellung spielt. Er wendet sich hier gegen das Projekt des mittleren Husserl, die Grundlagen einer ideal-deskriptiven Sprache zu schaffen, indem Begriffe als erfüllte Intuitionen geklärt und „fixiert“ werden.⁵⁷ In den späten 1940er Jahren verfolgt Blumenberg diesen Gedankengang in seinen Qualifikationsschriften weiter und entwickelt eine Sprachtheorie, die sowohl gegen Husserls Ideal eidetischer Objektivität als auch gegen Heideggers Vorstellung vom In-der-Welt-Sein als vorbegrifflicher Erfahrungsform argumentiert. In der Tat interpretiert Blumenberg in seiner Dissertation und Habilitation Heideggers *Sein und Zeit* auch als Sprachkritik, die sich gegen die apophantische Aussage richtet – also gegen Urteil, Begriff und, allgemeiner, gegen Theorie als spezifisches Weltverhältnis, das einem Subjekt Objekte entgegstellt und beide als voneinander getrennt behandelt. Für Blumenberg erscheint

56 Blumenberg (2001c), 120.

57 Blumenberg (1947); Blumenberg bezieht sich auf Husserl (1911). Vgl. hierzu Bajohr (2018).

dies jedoch als Paradoxon: Dasein als stets „je meines“⁵⁸ kann gar nicht zum Gegenstand philosophischer, d. h. apophantischer Sprache werden, ohne selbst Begriffsstatus zu erlangen und damit seine spezifische Qualität, eben diese Jemeinigkeit, aufzugeben. Heideggers Existenzanalyse nehme daher „der Onto,logie“ die Möglichkeit des Logos“.⁵⁹ Es dennoch zu versuchen, endet für Blumenberg nicht in Philosophie, sondern in Mystik, im (erfolglosen) Versuch, das Unsagbare zu sagen, den er in der Zeit nach Heideggers Kehre erkannte – und „Mystik im Gewand der Sprache ist immer eine Paradoxie“.⁶⁰ Heidegger scheitert, weil sein Projekt die Gestalt einer *unio mystica* annimmt und auf eine „Überforderung der Sprache“ hinausläuft.⁶¹

Husserl hingegen wagt sich mit seinem Versuch einer endgültigen Fixierung der Wissenschaftssprache zu weit in die entgegengesetzte Richtung, so Blumenberg. Zumindest sein mittleres Werk ist vom Versuch bestimmt, die sich aus der phänomenologischen Analyse ergebenden Wesenheiten in definitiven Begriffen zu fixieren, die in allen möglichen Welten dasselbe bezeichnen.⁶² Auch dieses Projekt sieht Blumenberg zum Scheitern verurteilt. Er betrachtet eine Reihe linguistischer Marker, die bereits Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* beunruhigt hatten und die jener als „wesentlich okkasionelle Ausdrücke“ bezeichnete.⁶³ Die Gegenwartsphilosophie diskutiert sie unter dem Titel der *demonstratives*. Darunter versteht man Ausdrücke, deren „referent is dependent on the context of use“, wie David Kaplan es definiert.⁶⁴ Beispiele wären „ich“, „hier“, „jetzt“, die alle ihre Bedeutung ändern, je nachdem, wer sie wo zu welcher Zeit gebraucht. Diese kontextuelle Vieldeutigkeit der okkasionellen Ausdrücke ist es, was sie davon abhält, begrifflich „fixiert“ zu werden, wie Blumenberg in einem unveröffentlichten Vortrag argumentierte, den er 1952 für eine Konferenz schrieb.⁶⁵ Für Husserls frühes Projekt einer „wissenschaftlichen“ Sprache sind die okkasionellen Bedeutungen das unüberwindbare Hindernis. Was diesen Punkt wichtig macht, ist die Tatsache, dass für den Blumenberg dieser Phase *alle* Begriffe einen okkasionellen Kern be-

58 Heidegger (2001), 41.

59 Blumenberg (2020a), 147.

60 Blumenberg (1949), 102 f.

61 Blumenberg (1950), 216. Hervorhebung im Original.

62 Husserl (1911).

63 Husserl (1993), 81–92.

64 Kaplan (1989), 490.

65 Blumenberg (1952). Blumenberg hatte den Text für die erste Tagung des „Engeren Kreises“ der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland verfasst, die vom 29. September bis 3. Oktober 1952 in Marburg stattfinden sollte. Da Blumenberg zunächst nicht auf dem Programm stand und offenbar vergessen worden war, zog er seinen Beitrag zurück.

sitzen, auf den sie sich zurückführen lassen. In Anlehnung an den Linguisten Walter Porzig und, überraschenderweise, an Bertrand Russells Begriff der „egocentric particulars“,⁶⁶ entwickelt Blumenberg eine Begriffstheorie der Kontextabhängigkeit, die davon ausgeht, dass Begriffe ursprünglich demonstrative Akte sind, also ihren Ausgang von der Referenz auf die *occasio* nehmen, der Situation, in der sie zuerst auftreten, und dann zunehmend abstrahiert werden.⁶⁷ Jeder Begriff kann daher prinzipiell auf seine ursprüngliche Situation zurückgeführt werden – und diese Bedeutung, eben weil sie okkasionell ist, verunmöglicht die Bildung tatsächlich exakter Begriffe im Husserl'schen Idealsinne.⁶⁸

Im Vortrag über die okkasionellen Bedeutungen präzisiert Blumenberg diesen Befund zusätzlich in einem Vergleich zwischen Husserl und Heidegger: Ihnen weist er die entgegengesetzten Pole seiner Sprachtheorie zu, die beide gleichermaßen unerreichbar sind: Auf der einen Seite steht, mit Husserl, die reine „Mitteilung“, der exakte und transportable Begriff; auf der anderen Seite, mit Heidegger, der reine „Ausdruck“, der sich nicht von Subjektivität und Okkasionalität ablösen lässt.⁶⁹ Jeder Pol geht über die Möglichkeiten der Sprache hinaus, weil er ihre Bedingungen aufhebt – reine, objektive Information wäre absolut nicht-okkasionell, was Sprache nicht sein kann; reiner, subjektiver Ausdruck wäre schon im Versuch seiner Kommunikation negiert, die immer eine gewisse Objektivierung voraussetzt. Daraus folgt: „Nie ist die Sprache ‚exakt‘ genug, um das Objektive begrifflich eindeutig zu fixieren; nie aber auch ist die Sprache ‚frei‘ genug, um ganz der Spontaneität des expressiven Subjekts verfügbar zu werden.“⁷⁰ In diesem Modell ist die Sprache ein schwaches Bedeutungsmedium, das sich seinen Grenzbegriffen nur annähern,

66 Porzig (1951); Russell (1995), 7.

67 Blumenberg (1952), 5.

68 „Der Eigenname ist also gleichsam ein ‚Begriff‘ bestimmter möglicher Erfahrungen eines identischen Gegebenen. Gehen aber auch diese Subjekte ‚jenes‘ und ‚dieses‘ noch auf logisch vorausliegende Prädikate zurück oder sind sie schon nicht reduzible Ursubjekte? Auch ‚dieses‘ und ‚jenes‘ sind noch begriffliche Subjekte, insofern sie die abstr[akte] Bedeutung ‚etwas‘ implizieren, die von einem vorausliegenden Prädikat hergeleitet werden kann, das die Form hat: ‚... ist etwas.‘ Das Subjekt ist nun allerdings ein rein deiktischer Ausdruck, den wir sprachlich überhaupt nicht vollgültig zu fixieren vermögen, etwa: ‚Da ist etwas,‘ wobei die Okkasionalität des ‚da‘, die Bezogenheit auf eine Situation des raumzeitlichen Erscheinens und Zeigens gar nicht eliminiert werden kann. [...] Es zeigt sich: in der Subjektsfunktion ist das Begriffliche immer nur eine funktional modifizierte Überlagerung einer ursprünglich okkasionellen Bedeutung. Der Begriff entsteht aus der Prädikatsfunktion; in der Subjektstelle ist er immer in der Funktion des Ergreifens und Setzens Derivat eines logisch ursprünglicheren Prädikats.“ Ebd., 7f.

69 Ebd., 1f.

70 Ebd., 2.

sie aber nie erreichen kann.⁷¹ Damit liefert die Sprache aber auch ihr eigenes immanentes Kriterium für Expressivität: Alles, was gesagt werden kann, muss sich zwischen diesen beiden Extrempolen befinden, und nur die innere Struktur der Sprache als System möglicher Referenzen bestimmt ihren Aussageumfang.

In seinem späteren Denken hält Blumenberg an der Idee der schwachen Sprache fest, als begrenzt in Bezug auf vollständige Objektivität und vollständige Subjektivität gleichermaßen. Doch hat sich der Grund dieser Diagnose auf ein transzendentes Kriterium verschoben, auf die anthropologische Sicht des Menschen (trotz aller Vorbehalte gegen Gehlen) als Mängelwesen, für das Sprache nur sekundär eine Möglichkeit ist, Bedeutung auszudrücken, geschweige denn, sie fixieren zu wollen, sondern in erster Linie die Chance bietet, Abstand vom Absolutismus der Wirklichkeit zu gewinnen. Hier findet wirklich eine Verschiebung des Grundes statt und nicht bloß eine Extrapolation des früheren Modells. Es impliziert auch eine *Dezentrierung der Sprache* in Blumenbergs Denken überhaupt – die Theorie der Bedeutung weicht einer Theorie der Bedeutsamkeit. Dabei bezeichnet „Bedeutsamkeit“ für Blumenberg das Resultat eines anthropologischen Orientierungsbedürfnisses als Empfänglichkeit für auffindbare und durch Gebrauch verstärkte und selegierte Bedeutungspotentiale: Bestimmte Strukturen der Lebenswelt wie Symmetrien, Wiederholungen oder Anthropomorphismen erscheinen als Sinnangebote,⁷² sie können aufgegriffen und gefüllt werden und sich mit der Zeit, als Kultur, wie eine zweite Intentionalitätsschicht über die menschliche Wahrnehmungswelt legen.⁷³ Namen sind nicht, wie noch im Text über okkasionelle Bedeutungen, ein erster Versuch, von einem irreduziblen okkasionellen Kern zu abstrahieren, sondern nur noch die erste einer Reihe von Behelfsmitteln für den Umgang mit der Welt.⁷⁴ Sind Namen, Metaphern und Mythen wesentliche Mittel der Orientierungsgewinnung, ist Sprache doch nur ein solches Mittel unter vielen – zahlreiche Institutionen, auch die Technik

71 „Grenzbegriff“ sei hier im kantischen Sinne eines *conceptus terminator* verwendet, KrV A255/B 310f.

72 Besonders in Blumenberg (2014) und Blumenberg (2001d). In einem erst kürzlich veröffentlichten Manuskript verwendet Blumenberg den Begriff „Ausdruck“ für einen anthropologisch ursprünglichen Weltumgang: Ein Stein kann materielle Härte und Widerstand „ausdrücken“. Ein so verstandener Ausdruck kann sogar als vorkulturell und aller Aufladung mit Bedeutsamkeit vorgängig gelesen werden. Verglichen mit Ausdruck und Bedeutsamkeit ist die Sprache in beiden Fällen ein vernachlässigbarer Faktor, Blumenberg (2020b), 115–119.

73 Heidenreich (2005), 51.

74 „Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat.“ Blumenberg (2006b), 12.

selbst würden ebenfalls dazu zählen.⁷⁵ So ist Sprache, wie Blumenberg es auf einer nicht nummerierten Karteikarte formulierte, „nicht entstanden, um zu beschreiben, sondern um zu bewältigen; das macht ihre Unbeholfenheit für eine so späte, ganz unlebenseweltliche Aufgabe“.⁷⁶ Das ist eine Verschiebung von einer *Bedeutungstheorie*, die *ausschließlich* im Modus der Sprache operiert, hin zu einer *Bedeutsamkeitstheorie*, in der die Sprache nur *ein* Entlastungsinstrument unter anderen ist. Die Logik der autonomen semantischen Struktur wird durch eine Logik der Bedingungen des menschlichen Überlebens ersetzt. Dass Blumenberg den Begriff und die prähistorische Falle als funktional analog zu beschreiben vermag, spricht für dieses Argument.⁷⁷ Und wieder ist es ein transzendentes Kriterium, Distanz zur Welt, das als Grundlage für diese Sprachtheorie dient. Das ist in der frühen Phase radikal anders, in der die Vieldeutigkeit, die zwischen den beiden unerreichbaren Extremen der vollen Objektivität und der vollen Subjektivität im Spiel ist, den Umfang der Expressivität diktiert – rein immanent aus der Struktur der Sprache heraus, unter Verzicht auf jedes äußere Kriterium, anthropologisch oder anderweitig.

Die Vieldeutigkeit der Sprache, die Blumenberg in seinem Aufsatz über okkasionelle Bedeutungen entwickelt, wird im Text „Sprachsituation und immanente Poetik“ von 1964 wieder aufgegriffen (der methodische Ansatz ist bereits im Titel ankündigt).⁷⁸ Die Vieldeutigkeit der Sprache erscheint hier als explizit *ästhetisches* Moment. Doch statt Sprache in ihrer Gesamtheit zu behandeln, unterscheidet Blumenberg die inneren Tendenzen bestimmter Sprachtypen: Der Sprache der Wissenschaft weist er eine Neigung zur Eindeutigkeit, der poetischen Sprache eine Neigung zur Vieldeutigkeit zu.

Für Blumenberg geht es bei der poetischen Vieldeutigkeit um zweierlei: Erstens bezeichnet sie die Frustration der normalen, lebensweltlichen Sinnerwartung von Sprache. Sobald ihre Verweisungsfunktion zurückgefahren wird, eröffnet sie eine Vielzahl anderer Deutungen. Damit geht für Blumenberg ein Freiheitsgewinn einher: Die Modalität der Wirklichkeit als So-Sein des Gewordenen tritt zurück in die Modalität des Möglichen, des Auch-anders-sein-Könnens.⁷⁹ Dabei wird das jeweils Mögliche durch den historischen Wirklichkeitsbegriff bestimmt, der das mögliche Überzeugungsnetz einer Epoche strukturiert – weshalb Blumenberg in seinem Text über die Möglichkeit des Romans auch implizite Annahmen über Kunst als Indikatoren von Wirklichkeitsbegriffen anbringen kann.⁸⁰

75 Vgl. Campe (2009).

76 Hans Blumenberg, nicht nummerierte Karteikarte: „Theorie der Begriffsgeschichte“, DLA Marbach.

77 Blumenberg (2007), 10.

78 Blumenberg (2001c).

79 Ebd., 131.

80 Blumenberg (2001a), 47. Derselbe Punkt auch in Blumenberg (1974), 3.

Vieldeutigkeit kann aber auch einen Umschlag von Offenheit der Referenz in den absoluten Selbstbezug bedeuten: Wenn die Irritation von Sinnerwartung weit genug getrieben wird, dann wird das ästhetische Bewusstsein „umgestimmt auf die Dinglichkeit der sprachlich-bildlichen Präsenz selbst, abgelenkt von der Verweisungsfunktion des Wortes.“ Sprache hört auf „Verweisung auf etwas anderes zu sein, und beginnt, nur noch sich selbst zu bedeuten.“⁸¹ Diese Tendenz wird in der Literatur der Moderne, zumal ihrer „dunklen“ Lyrik verstärkt, in Abgrenzung zur sich immer weiter spezialisierenden Wissenschaftssprache: Je eindeutiger die eine Sprachform, desto vieldeutiger die andere.

Vieldeutigkeit als Deutungsoffenheit und Selbstreferenz ist nicht nur für sprachliche Kunstwerke, sondern auch für die bildende Kunst wesentlich, wie Blumenberg in seiner Interpretation von Paul Valéry's *Eupalinos* erklärt: Statt der in der theoretischen Haltung angelegten Bestimmung eines Gegenstandes, seiner genauen Einordnung seines ontologischen Status – der vom jeweilig wirksamen historischen Wirklichkeitsbegriff abhängt –, ist die ästhetische Haltung auf die perspektivische Gleichwertigkeit verschiedener Interpretationen sowie auf die Anerkennung der Selbstwertigkeit des ästhetischen Gegenstandes ausgerichtet. Wie in der poetischen Sprache ist der ästhetische Genuss durch Freiheit gekennzeichnet: „Das ästhetisch-rezeptive Subjekt genießt nicht den Gegenstand als solchen und kein Moment an ihm, sondern durch den Gegenstand hindurch bzw. an ihm sein eigenes Nichteingeschränkt-Sein durch die faktische Welt, seine Freiheit gegenüber dem ‚Gegebenen‘.“⁸² Anders gesagt, „Kunst reflektiert [...] die Möglichkeit selbst“, wie Gerhard Gamm es formulierte.⁸³

In Blumenbergs später Ästhetik hingegen ist dieser Genuss ausdrücklich anthropologisch begründet. Es geht nicht mehr um die Erfahrung der Freiheit des Subjekts im kantischen Sinne, sondern die Freiheit von dem, was phylogenetisch bereits überwunden ist. *Arbeit am Mythos* ist unter anderem dem „Nachleben“ von Mythen in ihrem ästhetischen Potenzial gewidmet, das bleibt, ist ihre primäre Funktion der Strukturierung der Wirklichkeit und des Umgangs mit ihr einmal erreicht. Im dem Buch zugrundeliegenden Konferenzbeitrag bezeichnet Blumenberg den Mythos als eine Konfiguration „zwischen Terror und Poesie“: Der Schrecken des Absolutismus der Wirklichkeit wird erst im Mythos gebändigt und dann zur Rezeption und Variation freigegeben. Was man genießt sind „die Rudimente des gezähmten Schreckens“,⁸⁴ die ins Ästhetische transponiert werden: aus dem Erhabenen – das

81 Blumenberg (2001c), 129 f.

82 Blumenberg (2001b), 111.

83 Gamm (2012), 105. Diese Interpretation geht davon aus, dass Blumenberg die Ästhetik Valéry's nicht nur interpretiert, sondern tatsächlich mit ihr übereinstimmt. Ich danke Timothy Attanucci für diesen Hinweis.

84 Blumenberg (2001f), 393.

Schöne. In *Beschreibung des Menschen* fasst Blumenberg diese Ästhetikkonzeption im Begriff der „Simulation“ als dem freiwilligen Sichaussetzen überwundener Gefahr aus einer Position der Sicherheit.⁸⁵ In *Schiffbruch mit Zuschauer* ist diese Situation in der titelgebenden Katastrophe dargestellt, die aus der Sicherheit einer festen Landposition beobachtet wird.⁸⁶

In seiner extremsten Interpretation erblickt der anthropologische Ansatz die *alleinige* Funktion des Ästhetischen in der epistemischen Ordnung dessen, was erschreckend und kontingent erscheint. Diese Interpretation legt etwa Felix Heidenreich vor, der das Kulturschöne bei Blumenberg dezidiert als Teil jener zweiten Schicht der Intentionalität einer Welt aus Bedeutsamkeit versteht: „Musik ist die bereits geordnete Zeit, Malerei die bereits geordnete Farbwahrnehmung, der Mythos die geordnete Welt.“⁸⁷ Die Differenz zur frühen Ästhetik ist deutlich: Kunstbetrachtung genießt nicht die durch die Grenzen eines Wirklichkeitsbegriffes bestimmte „Möglichkeit selbst“, sondern die Sicherheit einer auf Distanz gebrachten Natur. Und wieder besitzt die eine Theorie einen immanenten, die andere einen transzendenten Grund.

5. Schluss

Ich habe versucht, einen Bruch im Werk Hans Blumenbergs aufzuzeigen, der sich als eine Verschiebung von einer immanenten zu einer transzendenten Argumentationsstruktur zusammenfassen lässt.⁸⁸ Die Untersuchung dieser Verschiebung zeigt,

85 Blumenberg (2006), 601.

86 Blumenberg (1979).

87 Heidenreich (2005), 217.

88 Alle hier diskutierten Beispiele für transzendente Gründe fokussieren auf anthropologische Argumente, doch gibt es auch andere in Blumenbergs Werk. In seiner frühesten Phase findet sich zum Beispiel ein transzendentes Modell, das ein anderes Kriterium als das der Überlebensfunktion vorgibt. Es ist transzendent in einem eher traditionellen, d. h. theologischen Sinn. In dem Essay „Atomoral“, der 1945 nach den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki geschrieben wurde, dachte Blumenberg über die Alternative zwischen einer auf Humanismus und Theologie basierenden Moral nach: „Kann das ‚Menschliche‘ über Verhalten und Handeln in unserer Gegenwart seine vollgewichtige normative Geltung behaupten oder neu gewinnen? Je nachdem wir uns zur Beantwortung dieser Frage gedrängt sehen, werden wir uns entscheiden können, entweder im hier umgrenzten Raum moralphilosophischer Besinnung weitere Vertiefung und einen tragfähigen Boden zu erstreben oder jene Grenze zu überschreiten und alles auf die Unterwerfung unter ein göttliches Gebot, einen absoluten Anspruch und ein verheißenes Gericht zu setzen.“ Die im letzten Satz umrissene Wahl illustriert auf eindrucksvolle Weise die Alternative einer immanenten kantischen und transzendenten theologischen Moral; Blumenberg (2015), 16.

dass die frühen, immanenten Interpretationen einen Eigenwert haben, der von ihrer Rolle in Blumenbergs späterem, transzendenten Ansatz unabhängig ist. Es ist darüber hinaus keineswegs abwegig nahezu legen, dass die zunehmende Konzentration auf die Anthropologie als externes Kriterium in gewisser Weise regressiv war: Während Blumenberg sich sehr bemühte, einen simplen Essentialismus zu vermeiden, indem er auf einer funktionalen Interpretation der Anthropologie bestand – nicht „Was ist der Mensch?“, sondern „Wie ist der Mensch möglich?“⁸⁹ –, droht in der späteren Phase eine gelegentliche Überbetonung der evolutionsbiologischen Perspektive zuzeiten fast einen biologischen Determinismus zu suggerieren.⁹⁰ Durch die Untersuchung der Bruchlinien, die sein Werk durchziehen, ist es jedoch möglich, sich der intellektuellen Möglichkeiten jeder Phase bewusst zu bleiben, ohne in Nostrozentrismus zu verfallen und den Philosophen auch gegen sich selbst zu lesen.

Blumenberg hat es seinen Interpreten nicht leicht gemacht, diese Verwerfungen nachzuvollziehen, so langsam ereignen sie sich. Ich möchte mit einem Beispiel für das Schleichende dieser tektonischen Grundverschiebung schließen. Ich erwähnte bereits die geheime „große Theorie“, die er in den 1960er Jahren entwickelte, seine „historische Phänomenologie“. Während dieser Titel bereits 1960 in unveröffentlichten Manuskripten erscheint,⁹¹ erwähnte er ihn erstmals 1963 öffentlich: In seinem Essay über den Roman nennt Blumenberg kurz die „Möglichkeit einer historischen Phänomenologie als eidetischer Deskription“, und dies auch nur im Protokoll, das die auf den Konferenzen von Poetik und Hermeneutik üblichen Diskussionen dokumentiert.⁹² 1981 spricht er im Vorwort zu seinen *Wirklichkeiten, in denen wir leben* dann von einer „Phänomenologie der Geschichte“.⁹³ Bezeichnet dieser Titel immer noch dasselbe Projekt? Viel hat sich zwischen 1963 und 1981 ereignet – nicht nur die Hinwendung zur Anthropologie, sondern auch die Veröffentlichung seines Magnum Opus der Wissenschaftsgeschichte, *Die Genesis*

89 Ich diskutiere Blumenbergs „negative Anthropologie“ in: Bajohr (2015b). Aber selbst eine negative Anthropologie ist eine Anthropologie und sie nimmt immer noch eine transhistorische Kontinuität an – wenn nicht eine Kontinuität der Substanz, dann eine der Funktion. Vgl. hierzu Bajohr/Edinger (Hg.) (2021).

90 Für ein besonders drastisches Beispiel, in dem Blumenberg den Terrorismus der Baader-Meinhof-Gruppe auf eine genetische Disposition zurückführt, vgl. Kroll (2010), 84. Was Blumenbergs äußerst fragwürdige Haltung zu Geschlechterrollen und Evolution betrifft, die der Nachlass verbürgt, vgl. Velasco (2016).

91 So im Manuskript ANW I, das auf 1960 datiert ist, aber leider nicht in *Realität und Realismus* aufgenommen wurde. Vom „Wirklichkeitsbegriff“, dem operativen Term der historischen Phänomenologie, ist allerdings bereits in der Dissertation die Rede: Blumenberg (2020a), 15. Vgl. zum Folgenden Bajohr (2021).

92 Jauß (u. a.) (1964), 226.

93 Blumenberg (1981a).

der kopernikanischen Welt. Kann die immanente, ultrahistoristische Theorie jener Strukturen, die bestimmen, was in einer Epoche als wirklich wahrgenommen werden kann, unberührt bleiben von der transzendenten, anthropologischen Theorie eines Geschöpfes, das die Wirklichkeit ständig auf Abstand halten muss? Widersetzt sich die übermächtige Realität, die im Zentrum der Spättheorie steht, der Historisierung, die in der früheren zentral ist? Stellt die jeweils genannte „Wirklichkeit“ überhaupt noch dieselbe Kategorie dar? Oder koexistieren sie einfach nebeneinander – die historischen Wirklichkeitsbegriffe eingerahmt von der unerreichbaren, ehrfurchtgebietenden absolutistischen Wirklichkeit?

Dass Blumenberg keinen fixen Begriff der Wirklichkeitsbegriffe besaß und immer weiter an theoretischen Rahmen ihrer Anwendung arbeitete, macht die jüngst veröffentlichte Nachlasskompilation *Realität und Realismus* klar, die eine Vorlesung aus der 1980er Jahren enthält. In einer Marginalie, die Blumenberg auf dem Manuskript notierte und die als Fußnote im Buch überliefert ist, dokumentiert Blumenberg seine Zweifel an der historischen Lesart, die er zuvor so unmissverständlich vertreten hatte: „Müssen sie [die Wirklichkeitsbegriffe, H. B.] überhaupt eine Reihe bilden? Ist nicht möglich, daß sich das Wirklichkeitsbewußtsein aufspaltet in zwei Spezies, Konsistenz und Kontrast? Wo bleibt die Epoche zum Wirklichkeitsbegriff IV sonst?“⁹⁴

Besonders überraschend in dieser Passage ist die Erwähnung des vierten Wirklichkeitsbegriffs, der Wirklichkeit als Widerstand. Im Essay über die Möglichkeit des Romans fungiert er noch als logische Folge des Wirklichkeitsbegriffs der Konsistenz, da gerade die Durchtrennung dieser Konsistenz selbst wieder ein Wirklichkeitsmarker sein kann.⁹⁵ Der in *Realität und Realismus* dokumentierte Selbstzweifel ist ein Grund mehr zur Annahme, dass die Wirklichkeitsbegriffe in der Tat eine funktionale Veränderung erfuhren, von einem diachronischen Epochenkonzept zu einem synchronischen Konzept von Bewusstseinsakten. Das wird an diesem vierten Wirklichkeitsbegriff als Widerstand besonders deutlich. Mit *Arbeit am Mythos*

94 Blumenberg (2020b), 79.

95 Dass der vierte logisch aus dem dritten Wirklichkeitsbegriff folge, behauptet Blumenberg dort noch unzweifelhaft und belegt es am Beispiel der Literatur der Moderne, wenn er schreibt, „daß der Wirklichkeitsbegriff des intersubjektiven Kontextes hinüberführen kann in einen Wirklichkeitsbegriff der erfahrenen Widerständigkeit des Gegebenen. [...] Die Steigerung der Genauigkeit des Erzählens führt dazu, daß die Unmöglichkeit des Erzählens selbst ihre Darstellung findet. Aber diese Unmöglichkeit wird ihrerseits als Index eines unüberwindlichen Widerstandes der imaginären Wirklichkeit gegen ihre Deskription empfunden, und insofern führt das dem Wirklichkeitsbegriff der immanenten Konsistenz zugehörnde ästhetische Prinzip an einem bestimmten Punkt des Umschlages in einen anderen Wirklichkeitsbegriff hinein“ – nämlich den des Widerstandes; Blumenberg (2001a), 68 f. Vgl. für eine Diskussion des Begriffs der Wirklichkeit als Widerstand zudem Blumenberg (1974), 8.

vertrauten Lesern muss er dem anthropologischen *terminus a quo*, dem Absolutismus der Wirklichkeit bemerkenswert ähnlich erscheinen. Was einst historisch der Epoche der Neuzeit zugehörig schien, konstituiert hier ein grundlegendes menschliches Weltverhältnis. Die Nähe der beiden Ideen lässt zumindest den Verdacht aufkommen, dass der spätere Blumenberg dem gleichen Fehlschluss unterlag, den er als junger Mann Gehlen vorwarf: der Projektion einer historisch kontingenten Weltbeziehung auf die Geschichte der Spezies als solcher. Die alternative Interpretation – dass er die Neuzeit als endgültige Verwirklichung dessen empfand, was dem Menschen schon immer innewohnte – ist ebenso unbefriedigend; sie verstieß gegen das von ihm so eindringlich formulierte Verbot der Nostrozentrismus.⁹⁶ Es ist möglich, dass Blumenbergs „historische Phänomenologie“ 1981 ein völlig anderes Projekt bezeichnet als das, was er 1963 mit diesem Titel belegt hatte. Wäre dem so, hätte sich ihre Funktion und Bedeutung leise und unbemerkt verändert. Nur der Name wäre derselbe geblieben – der Modellfall von Umbesetzung, wie Blumenberg sie in seiner *Legitimität* beschrieben hatte. Nicht zuletzt die Möglichkeit, solche Umbesetzungen in Blumenbergs eigenem Werk zu identifizieren, spricht dafür, es zu historisieren und zu pluralisieren.

Literatur

- Adams, David, „Metaphern für den Menschen. Die Entwicklung der anthropologischen Metaphorologie Hans Blumenbergs“, in: *Germanica* 8 (1990), 171–191.
- Bajohr, Hannes, „Gebrochene Kontinuität: Neues über Hans Blumenbergs Werk“, in: *Merkur* 75.869 (2021), 71–81.
- Bajohr, Hannes, „Die verblässende Wirklichkeit des Staates: Zur politischen Theorie Hans Blumenbergs“, in: Hannes Bajohr/Eva Geulen (Hg.), *Blumenbergs Verfahren*, Göttingen 2022, i. E.
- Bajohr, Hannes, „Ein Anfang mit der Sprache: Hans Blumenbergs erste philosophische Veröffentlichung.“ *ZfL Blog*, 2018, <https://www.zflprojekte.de/zfl-blog/2018/08/13/hannes-bajohr-ein-anfang-mit-der-sprache-hans-blumenbergs-erste-philosophische-veroeffentlichung>.
- Bajohr, Hannes, „Der Preis der Wahrheit: Hans Blumenberg über Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem“, in: *Merkur* 69.792 (2015a), 52–59.
- Bajohr, Hannes, „Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher“, in: *WestEnd* 2 (2015b), 57–77.
- Bajohr, Hannes/Sebastian Edinger (Hg.), *Negative Anthropologie: Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*, Berlin 2021.
- Blumenberg, Hans, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Berlin 2020a.

⁹⁶ Vgl. Bajohr (2021), 78 f.

- Blumenberg, Hans, *Realität und Realismus*, Berlin 2020b.
- Blumenberg, Hans, „Ein zu kompliziertes Säugetier. Anmerkungen zum Kinsey-Report“, in: *Neue Rundschau* 129.4 (2018), 103–108.
- Blumenberg, Hans, „Atommal. Ein Gegenstück zur Atomstrategie“, in: ders., *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, 7–16.
- Blumenberg, Hans, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014.
- Blumenberg, Hans, „Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie“, in: ders., *Theorie der Lebenswelt*, Berlin 2010, 109–148.
- Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. M. 2007.
- Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006a.
- Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 2006b.
- Blumenberg, Hans, „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001a, 47–73.
- Blumenberg, Hans, „Sokrates und das ‚objet ambigu‘. Paul Valerys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001b, 74–111.
- Blumenberg, Hans, „Sprachsituation und immanente Poetik“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001c, 120–135.
- Blumenberg, Hans, „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001d, 193–209.
- Blumenberg, Hans, „Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001e, 253–265.
- Blumenberg, Hans, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001f, 327–405.
- Blumenberg, Hans, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a. M. 2001g, 406–431.
- Blumenberg, Hans, *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M. 1989.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1988.
- Blumenberg, Hans, „Einleitung“, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981a, 3–6.
- Blumenberg, Hans, „Ernst Cassirers gedenkend“, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981b, 163–172.
- Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975.
- Blumenberg, Hans, „Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff“, in: *Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 4 (1974), 3–10.
- Blumenberg, Hans, „Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution neuzeitlicher Rationalität“, in: *Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 11 (1969), 335–383.
- Blumenberg, Hans, „WST“ (1967), DLA Marbach.
- Blumenberg, Hans, „Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität“, in: Helmut Kuhn/Frank Wiedmann (Hg.), *Philosophie und Fortschritt. Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie*, München 1964, 240–265.
- Blumenberg, Hans, „Naturalismus und Supranaturalismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 3. Aufl. 1960, 1332–1336.

- Blumenberg, Hans, „Moralprobleme der Gegenwart“ (1953), DLA Marbach.
- Blumenberg, Hans, „Okkasionelle Bedeutungen“ (1952), DLA Marbach.
- Blumenberg, Hans, „Menschenbild und gegenwärtige Lebensordnung“, DLA Marbach o. S.
- Blumenberg, Hans, „Leseliste 1942–1959“, DLA Marbach.
- Blumenberg, Hans, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Diss., Kiel 1950.
- Blumenberg, Hans, „Das Distanzproblem des Philosophierens“ (1949), DLA Marbach.
- Blumenberg, Hans, „Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie“, in: *Hamburger Akademische Rundschau* 1.10 (1947), 428–431.
- Blumenberg, Hans, *Arbeitsexemplar von Arnold Gehlen, „Der Mensch“ (Ausgabe von 1940)*, DLA Marbach.
- Boden, Petra, „Geschichtsphilosophie vs. Philosophische Anthropologie“, in: Britta Herrmann (Hg.), *Anthropologie und Ästhetik. Interdisziplinäre Perspektiven*, Paderborn 2018, 97–130.
- Brandt, Robert M., *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's ‚Phenomenology‘*, Cambridge, Mass. 2019.
- Brandt, Robert M., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass. 2000.
- Brient, Elizabeth, *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington D. C. 2002.
- Campe, Rüdiger, „Implikation: Versuch einer Rekonstruktion von Blumenbergs Verfahren“, in: Hannes Bajohr/Eva Geulen (Hg.), *Blumenbergs Verfahren*, Göttingen 2022, i. E.
- Campe, Rüdiger, „Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung“, in: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a. M. 2009, 283–315.
- Frege, Gottlob, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen 2008.
- Gamm, Gerhard, „Das Schönste, was es gibt. Blumenberg und Valéry über ästhetische Effekte“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 6.1 (2012), 99–116.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition*, Bd.1, Frankfurt a. M. 1993.
- Goldstein, Jürgen, *Hans Blumenberg: Ein philosophisches Portrait*, Berlin 2020.
- Habermas, Jürgen, „Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel)“, in: ders., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1973, 89–111.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 18. Aufl. 2001.
- Heidenreich, Felix, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2005.
- Hübener, Wolfgang, „Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne“, in: Jacob Taubes (Hg.) *Religionstheorie und Politische Theologie. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, 57–76.
- Hudson, Wayne, „After Blumenberg: Historicism and Philosophical Anthropology“, in: *History of the Human Sciences* 6.4 (1993), 109–116.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. I. Teil*, Tübingen 1993.

- Husserl, Edmund, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos* 1.1 (1911), 289–341.
- Ifergan, Pini, „Hans Blumenberg’s Philosophical Project. Metaphorology as Anthropology“, in: *Continental Philosophy Review* 48.3 (2015), 1–14.
- Jauß, Hans Robert (u. a.), „Diskussion: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. Kunst und Natur in der idealistischen Ästhetik“, in: ders., *Nachahmung und Illusion: Kolloquium Giessen, Juni 1963. Vorlagen und Verhandlungen*, München 1964, 219–227.
- Kaplan, David, „Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals“, in: Joseph Almog (u. a.) (Hg.), *Themes from Kaplan*, Oxford 1989, 481–564.
- Kirke, Xander, *Hans Blumenberg. Myth and Significance in Modern Politics*, Cham 2019.
- Krauthausen, Karin, „Hans Blumenbergs möglicher Valéry“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 6.1 (2012), 39–63.
- Kroll, Joe Paul, *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith, and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Diss., Princeton 2010.
- Marquard, Odo, „Entlastung vom Absoluten. In memoriam“, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M. 1999, 17–27.
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973.
- Merker, Barbara, „Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit“, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M. 1999, 68–98.
- Monod, Jean-Claude, *Hans Blumenberg*, Paris 2007.
- Müller, Oliver, „Phänomenologische Anthropologie. Hans Blumenbergs Lebensprojekt“, in: *Interdisziplinäre Anthropologie* 4, 2016, 325–347.
- Müller, Oliver, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.
- Nicholls, Angus, *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg’s Theory of Myth*, New York 2015.
- Pavesich, Vida, „Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer“, in: *Journal of the History of Philosophy* 46.3 (2008), 421–448.
- Porzig, Walter, „Die Entstehung der abstrakten Namen im Indogermanischen“, in: *Studium Generale* 4.1 (1951), 145–153.
- Ros Velasco, Josefa, „Hans Blumenberg y el feminismo“, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33.1 (2016), 285–303.
- Russell, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London 1995.
- Zill, Rüdiger, *Der absolute Leser. Hans Blumenberg: Eine intellektuelle Biografie*, Berlin 2020.

Dr. Hannes Bajohr, Departement Künste, Medien, Philosophie, Holbeinstrasse 12, 4051 Basel, Schweiz; E-Mail: hannes.bajohr@unibas.ch