

Hannes Bajohr

## Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher

Ziemlich genau in der Mitte von *Das Denken*, Band eins des nachgelassenen *Vom Leben des Geistes*, zitiert Hannah Arendt das erste und letzte Mal in ihren zur Publikation bestimmten Schriften Hans Blumenberg (Arendt 1979 [1978]: 117).<sup>1</sup> Eine mit dem Werk der beiden Philosophen vertraute Leserin würde an dieser Stelle eine Replik zum Thema der Säkularisierung erwarten. Auf den ersten Seiten seiner *Legitimität der Neuzeit* hatte Blumenberg Arendts Behauptung in Zweifel gezogen, die Neuzeit zeichne sich durch ihre »Weltlosigkeit« aus (Blumenberg 1966: 14; Arendt 2005 [1960]: 64). Implizit, aber deutlich hatte er Arendts Analyse als verstecktes Strukturäquivalent zur Säkularisierungsthese bezeichnet. Bei Karl Löwith und Carl Schmitt, die die Neuzeit als eine substantielle Fortdauer christlich-mittelalterlicher Ideen deuteten, hatte er sie in Reinform vorgefunden (Löwith 1983 [1949]; Schmitt 1979 [1922]). Von Arendt, derart zur Löwithianerin wider Willen gemacht, hätte die imaginierte Leserin plausiblerweise erwarten können, auf diese Anschuldigung zu antworten. Stattdessen aber bezog sich Arendt in ganz anderer Weise auf Blumenberg, und zwar völlig zustimmend: Sie sprach von der Metapher.

Hannah Arendt und Hans Blumenberg, beide inzwischen unbestritten philosophische Klassiker des 20. Jahrhunderts, werden immer noch als Opponenten gedacht – im englischsprachigen Raum, wo Blumenberg vor allem als Ideenhistoriker und nicht als Philosoph gelesen wird, in der Tat wegen ihrer divergenten Positionen zur Säkularisierung (Brient 2002); in Deutschland, wo Arendts Beiträge zur Sprachtheorie bislang nur marginale Beachtung gefunden haben und beide bis vor kurzem in gar keinen Zusammenhang gebracht worden sind, wegen des unausgetragenen Disputs zum Eichmann-Prozess (Blumenberg 2015; Bajohr 2015). Dass sich gerade auf Blumenbergs ureigenem Feld, der Metapherntheorie, große Konvergenzen ergeben, ist dagegen übersehen worden. Doch hier findet sich ein Zusammenhang, der den Abgrund überspannt, der zwischen Arendt und Blumenberg in der Frage der Säkularisierung zu klaffen scheint. Ihre Gemeinsamkeiten treten in der Art und Weise zutage, mit der sie die Metapher theoretisieren.

Im Folgenden will ich Arendt und Blumenberg mit- und gegeneinander lesen. Nach einer kurzen Darstellung der zwischen ihnen herrschenden Differenzen werde ich ihre intellektuellen Affinitäten aufzeigen, die aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Martin Heideggers erwachsen. Sie resultiert in einer theoretischen Haltung, die ich als »negative Anthropologie« bezeichnen möchte und die womöglich das wichtigste und belastbarste Band zwischen ihnen ist; durch diese antiessentialistische, kontingenzbejahende negative Anthropologie lassen sich die zwei Metapherntheorien funktional auf menschliches Handeln und Erkennen beziehen. Im nächsten Schritt werde ich ihre jeweilige Theorie der Metapher rekonstruieren und zeigen, wie sie als ihren Grundzug die Bündelung subjektiver Erfahrung bestimmen. Schließlich verfolge ich den Gedanken, dass Blumenberg etwas von Arendt hätte lernen können, weil sich durch die Lektüre ihrer Überlegungen zur Metapher in den seinen eine leibliche Leerstelle nachweisen lässt. Und in der Tat gibt es in Blumenbergs Nachlass Hinweise darauf, dass er geneigt war, Arendts Einsichten zu folgen.

## Intellektuelle Nähe und politische Distanz

Bevor ich auf ihre tieferen Ähnlichkeiten eingehe, ist es vielleicht nützlich, sich kurz Klarheit über die Differenzen zwischen Arendt und Blumenberg zu verschaffen, die mit einer fundamentalen politischen Meinungsverschiedenheit zusammenhängen. Denn mit Bezug auf die Säkularisierung stellt sich die Frage, weshalb Blumenberg ausgerechnet Arendt zur Zielscheibe nahm, wo sie doch genau wie er »die Säkularisierung zum Kern ihrer politischen Hoffnungen machte« (Moyn 2008: 71), statt sie als Verbündete zu gewinnen. Wie Blumenberg erkannte Arendt das genuin Neue der Neuzeit an, weshalb er sie auch nicht als eine *direkte* Vertreterin der Säkularisierungsthese betrachtete. Allerdings hielt sie nicht die Wende von der Transzendenz zur Immanenz für das Kennzeichen der Neuzeit, sondern »eine beispiellose Weltlosigkeit« (Brient 2000: 514). Ohne freilich weiter auf den für Arendt so wichtigen Begriff von »Welt« (vgl. Jaeggi 1997) weiter einzugehen, deutete Blumenberg dies

- 1 Dieser Text ist die leicht umgearbeitete deutsche Version eines Aufsatzes, der in *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 90. 1, 2015, 42–59, erschienen ist und der wiederum auf einen Konferenzvortrag zurückgeht, den ich auf der German Studies Association Conference 2012 in Milwaukee gehalten habe. Julia Pelta Feldman, Harro Müller, Andreas Huyssen, Paul Fleming, Rüdiger Campe, Kirk Wetters, Samuel Moyn, Willi Goetschel und Dorit Krusche möchte ich für ihre Unterstützung, ihren Rat und ihre Kritik danken; den American Friends of Marbach für ein Sommerdissertationsstipendium zur Archivarbeit im Deutschen Literaturarchiv in Marbach; und Bettina Blumenberg für die freundliche Erlaubnis, aus dem Nachlass Hans Blumenbergs zitieren zu dürfen.
- 2 Er nannte das ihren »Rigorismus« (Blumenberg 2015). Eine Ausnahme von diesem Manichäismus gibt es freilich, aber auch die kredite Blumenberg Arendt an: Er hielt ihr Urteil über Heideggers Rektoratsrede für zu nachsichtig (Blumenberg 2000: 59).

als *indirektes* Äquivalent der Säkularisationsbehauptung, was er in der erweiterten Neuauflage des Buches dann auch dezidiert so apostrophiert: »Auch in dieser These wird die Neuzeit zur Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln, aber in derselben Richtung der Entweltlichung.« (Blumenberg 1999 [1983 ff.]: 16) Damit wählte er eine unnachsichtige Lesart. Zwar gesteht er Arendt zu, gezeigt zu haben, wie fragwürdig die »Differenz von Weltlichkeit und Unweltlichkeit als einer Alternative, die in der Geschichte einmal so und einmal anders entschieden werden könnte« (ebd.: 17), sei. Aber er ignoriert Arendts klare Trennung zwischen christlicher »Unweltlichkeit« und moderner »Weltentfremdung« (Arendt 2005 [1960]: 90, 318), die ja gerade nicht nach »derselben Richtung« der Transzendenz tendiert, die Blumenberg bestreitet (Blumenberg 1999 [1983 ff.]: 17). Statt also eine Verbündete erblickt er in ihr lediglich »das erste Trojanische Pferd für den Einbruch in die Festungsmauer [...] des ›Säkularisationsdogmas‹« (Greisch 2004: 283). Es ist gut möglich, dass ihre Interpretation für seinen Geschmack den gegen die Neuzeit angestimmten Jeremiaden des Verfalls zu nahe stand, die von den Autoren ausgingen, gegen die er zu Felde zog. Ohne Frage hätte er Judith Shklars Verdikt zugestimmt, bei Arendt finde sich »ein Anflug von Manichäismus« (Shklar 1998 [1977]: 355).<sup>2</sup> Aber Shklar, die Arendt ebenfalls für ihr düsteres Insistieren auf den »Verfehlungen der Neuzeit« schalt, konnte Arendts Kritik an der Vorstellung, »die Theorie eines zwangsläufigen Fortschritts sei ›in Wahrheit bloß‹ säkularisiertes Christentum«, bereits 1963 so paraphrasieren, dass sie sich allein darin ergehe »zu ›beweisen‹, dass alles ›in Wahrheit‹ etwas ganz anderes« sei (Shklar 2008 [1963]: 978). Das war nahe an dem, was Blumenberg als die Standardformel aller Säkularisierungstheoreme formulierte: »B ist das säkularisierte A« (Blumenberg 1999 [1983 ff.]: 12) – womit er ganz bei Arendt wäre.

Arendt und Blumenberg waren also, wie es scheint, im Kampf gegen den Begriff der Säkularisierung im Kern derselben Meinung. Aber angesichts jüngst veröffentlichter Texte liegt die Vermutung nahe, dass sein Urteil, wie das vieler seiner Zeitgenossen, von einem anderen Begriff Arendts getrübt worden ist: dem der »Banalität des Bösen«.

Blumenbergs Auslegung von Arendts Berichterstattung über den Eichmannprozess gibt seinem Angriff, zumal der Verschärfung in der Neuauflage, eine politische Dimension. In *Moses der Ägypter*, einem erst kürzlich publizierten Essay aus dem Nachlass, zieht Blumenberg eine Parallele zwischen Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* und Arendts *Eichmann in Jerusalem* als chiasmatischem Sichvergehen an zwei jüdischen Bezugspunkten zu inopportuner Zeit: Genau wie Freud den Juden im Augenblick höchster Gefahr den positiven Helden Moses raubte, indem er ihn zum ägyptischen Apostaten umdeutet, habe Arendt 1963 Israel den »negativen Helden« Eichmann genommen, indem sie aus ihm einen armseiligen »Hanswurst« machte (Blumenberg 2015: 18). Aus politischer Taubheit und moralischem Rigorismus, behauptet Blumenberg, schien Arendt zu übersehen, dass Eichmann als Organisator der Judenvernichtung und einzige noch verfügbare Figur des Naziregimes eine entscheidende Rolle für einen Gerichtsprozess spielte, dessen mythischen Status er als kathartisch für das jüdische Volk und konsolidierend für den jungen Staat Israel befand (Blumenberg 2015: 9–21; vgl. dazu ausführlicher Bajohr 2015).

Der Fall Eichmann war Grund für viele, mit Arendt zu brechen, und er mag vor Augen führen, dass politische Differenzen nicht notwendig mit theoretischen korrelieren müssen. Denn in vielen philosophischen Belangen sprechen Arendt und Blumenberg ganz auffallend die gleiche Sprache. Um nur einige zu nennen: Beide sehen sich als post-metaphysische Denker (Arendt 1979 [1978]: 207; Blumenberg 1998 [1960]: 193); beide sind epistemologische Perspektivisten (Arendt 2005 [1960]: 62 f.; Blumenberg 2001 [1971]: 410); beide verfolgen eine Rehabilitation der Rhetorik für die Philosophie (Arendt 2005 [1960]: 213–222; Blumenberg 2001 [1971]). Untersucht man ihre gemeinsamen Standpunkte, dann erscheint ihr Werk weniger inkommensurabel als es ihr politisches Temperament gewesen sein mag.

Bereits biografisch gibt es zwischen Arendt und Blumenberg einige Gemeinsamkeiten, auch wenn der Abstand einer halben Generation – sie war vierzehn Jahre älter als er – den Krieg ihr Leben auf andere Weise beeinflussen ließ. Arendt genoss eine geradezu märchenhafte Ausbildung und studierte bei den intellektuellen Mandarins der Zwischenkriegszeit, bei Heidegger, Jaspers, Bultmann und, wenn auch nur kurz, Husserl. Sie wurde promoviert, lange bevor sie Deutschland 1933 verlassen musste. 1939 hatte Blumenberg sein Studium gerade erst begonnen. Als »Halbjude«, in der *lingua tertii imperii*, musste er seine Ausbildung, die er auch nur an jesuitischen Hochschulen aufnehmen durfte, bald unterbrechen, war kurz in einem Arbeitslager interniert, aus dem er fliehen und das Ende des Krieges untergetaucht überleben konnte. Seine Dissertation beendete er erst 1947. Zudem musste er sich mit einer sehr viel weniger distinguierten Lehrerschaft begnügen: Ludwig Landgrebe, der Blumenbergs Dissertation und Habilitation betreute, war ein Assistent Husserls und Walter Bröcker, sein zweiter Betreuer, ein Assistent Heideggers.

Blumenberg, derart Schüler von Schülern, erhielt so ein Derivat der Ausbildung, die Arendt genossen hatte. Und dennoch bestand eine unleugbare Kontinuität zwischen den Generationen der Vor- und der Nachkriegszeit. Nicht zuletzt der Einfluss Heideggers blieb ungebrochen. Er besaß für Arendt wie für Blumenberg eine eminente Präsenz und beide entwickelten eine eindringliche, ihr eigenes Denken formierende Kritik an seiner Fundamentalontologie.

Arendt war von Heideggers Marburger Seminaren der Zwanzigerjahre und vor allem von *Sein und Zeit* geprägt, ging aber nach ihrer Emigration zunehmend auf Distanz zu ihrem früheren Lehrer. Während sie schätzte, wie Heidegger die Existenz anderer im Begriff der »Mitwelt« erfasst hatte, kritisierte sie ihn für das beharrliche Festhalten an der traditionellen Verachtung des Philosophen für die Pluralität und das Handeln der *Vita activa* (Arendt 1994 [1954]: 432–433). Denn obwohl die alltägliche Erfahrung des Daseins an die Präsenz anderer als »Mitsein« gebunden ist, sieht Heidegger im Mitsein die dauernde Gefahr der Uneigentlichkeit für das Dasein, in dem es sich in der Öffentlichkeit dem Druck des »Man« zu unterwerfen droht (Heidegger 2001 [1927]: 126–130). Arendt zitierte gern den negativen Kern von Heideggers Sozialphilosophie: »Die Öffentlichkeit verdunkelt alles.« (Ebd.: 127) Seyla Benhabib hat das trocken auf den Punkt gebracht, Arendt habe klar begriffen, dass für Heidegger »die authentischste Form des Daseins [...] nicht etwa das Mitsein, sondern das

Sein zum Tode« war (Benhabib 1998 [1996]: 100). Das machte Heidegger in Arendts Augen zu einem anti- oder zumindest apolitischen Denker, und sie schrieb sein späteres Verhalten dieser Blindheit für die menschliche Pluralität zu (Arendt 1990 [1946]: 28 f.). Arendt eignete sich das Konzept der Öffentlichkeit, indem sie Heidegger vom Kopf auf die Füße stellte, positiv an; es wurde zum Grundpfeiler ihrer politischen Philosophie – so sehr, dass die Öffentlichkeit in ihrem Werk systematisch-epistemologische Dimensionen annahm und zum Garanten von Wirklichkeit wurde (Bajohr 2011).

Blumenberg begann seine Laufbahn mit einer ähnlich ambivalenten Faszination für Heidegger. Seine Dissertation setzte sich mit Heideggers Vorwurf in *Sein und Zeit* auseinander, das Mittelalter habe sich von der ursprünglichen Erfahrung des Seins besonders weit entfernt (Blumenberg 1947). In seinen veröffentlichten Schriften nahm er noch bis mindestens 1957, als sein Essay *Licht als Metapher der Wahrheit* das metaphorologische Projekt inaugurierte (Blumenberg 2001 [1957]), auf Heideggersche Seinsgeschichte Bezug. Mit den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) dann, als er den Bruch längst vollzogen hatte, wurde auch öffentlich etwas mehr als nur »une certaine prise de distance« (Monod 2010: 27) bemerkbar. In seiner späteren Karriere erklärte er die ontisch-ontologische Differenz zu einem Hitchcockschen »MacGuffin« (Blumenberg 1997 [1987]) und lehnte sie rundheraus ab: »Es gibt die Seinsfrage überhaupt nicht. Wenn es sie gäbe, wäre es zulässig, sie als eine der weniger interessanten oder gar uninteressanten philosophischen Fragen zu disqualifizieren.« (Blumenberg 2006: 208)

Erste Anzeichen für den späteren Bruch zeigen sich bereits in seiner Dissertation, wo er Heidegger dafür kritisiert, in seinem Anspruch, Sein als geschichtlich zu begreifen, nicht weit genug gegangen zu sein: Indem Heidegger den deskriptiv-historischen Seinsbegriff der Vorsokratik in einen normativen verwandelt habe, erkläre er willkürlich ein Seinsverständnis zum transhistorischen Muster (Blumenberg 1947: 6). Mit dem Handwerkszeug seiner ersten neoscholastischen Bildungserfahrung im Gepäck macht er hier regelrecht Front für die »Legitimität des Mittelalters«.

In seiner Habilitation schließlich vollzieht Blumenberg dann eine doppelte Abgrenzung: Auf der einen Seite moniert er Husserls Cartesianismus, der das Subjekt in der Operation der *epoché* in absoluter Distanz zur Welt glaubt denken zu können, auf der anderen weist er Heideggers Ansatz zurück, das Subjekt im Existenzial der Angst in absoluter Nähe zur Welt Eigentlichkeit gewinnen zu lassen. Gegen beide Absoluta auf der Skala der »ontologischen Distanz« (Blumenberg 1950) erhebt er Einspruch. Robert Savage hat diese Opposition aus Blumenbergs Sicht dramatisierend so zusammengefasst: Während Husserl »das Subjekt sich in einer selbstgemachten Festung verbarrikadieren lässt«, will Heidegger »das Subjekt auf dem Altar des Seins opfern« (Savage 2010: 141). Savage beschreibt dabei vor allem Blumenbergs Verteidigung der Geschichte gegen die substantiierenden Tendenzen beim »Gründer« und beim wichtigsten »Epigonen« der Phänomenologie (Blumenberg 2012: 128). So richtig das ist, scheint mir der zentrale Dissens jedoch die Anthropologie zu betreffen: Neben der gänzlichen Vernachlässigung des Leibs sind sowohl Husserl als auch Heidegger am Men-

schen nur als »Fundstelle des Themas«, nicht aber als einem Thema mit Eigenrecht interessiert (Blumenberg 2006: 11).

Was Arendt und Blumenberg also zusammenführt, ist ihre Kritik an Heidegger als einem, der die »Perspektive des Menschen« (Hammill 2012: 93) außer Acht lässt – sei es als die inhärente Pluralität des Politischen oder als der Bedarf an menschlicher Selbstbehauptung im Angesicht des Absoluten. Jede Theorie, die dieser Perspektive entbehrt, erscheint ihnen defizitär. Und doch blieben beide insoweit Heideggers Schüler, als sie diese Überzeugung formulierten, ohne in die traditionellen humanistischen Positionen zurückzufallen, die zu bekämpfen er ausgezogen war. Ihre fundamentalste Gemeinsamkeit liegt in ihrem Bekenntnis zu einem starken, kontingenzbejahenden Antiessentialismus, den sie jeweils durch die Betonung von Konditionalität und Funktionalismus etabliert haben. Es ist diese »negative Anthropologie«, der ihre Metapherntheorien entspringen.

## Negative Anthropologie

Die Existenz von Menschen, nicht die Frage nach dem Sinn von Sein steht im Zentrum von Arendts und Blumenbergs Philosophien. Insofern beide die Idee eines fixen menschlichen Wesens ablehnen, vertreten sie jedoch keine starken humanistischen Positionen. Stattdessen kann man ihre Ansätze unter einer Rubrik zusammenfassen, die ich »negative Anthropologie« zu nennen vorschlage.<sup>3</sup> Damit meine ich keine qualitative oder substantielle Aussage, so wie etwa eine schmittianisch-hobbesianische Charakterisierung des Menschen als gefährlich oder böse (Schmitt 1979 [1932]: 55–63), sondern ein strikt formales Kriterium, das sich allein auf die An- oder Abwesenheit positiver Aussagen in Bezug auf das beschränkt, was der Mensch sei. Eine Anthropologie ist negativ, wenn sie sich einer Definition des »Wesens des Menschen« enthält, aber darauf besteht, sich dennoch mit ihm zu befassen. Damit steht sie einer positiven Anthropologie gegenüber, deren Anspruch auf essentielle Definitionen – gewöhnlich mittels einer einzigartigen Eigenschaft, die als Grenzlinie zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichen dient (Sprache, Geist, Werkzeuggebrauch etc.) – die Philosophiegeschichte wie ein roter Faden durchzieht (siehe eine Liste anthropologischer »Definitionessays« bei Blumenberg 2006: 512–520).

Im akademischen Kontext, in dem Arendt und Blumenberg sozialisiert wurden, spielte die »Philosophische Anthropologie« für solche positiven Aussagemodelle eine Schlüsselrolle. Blumenbergs skeptische Auseinandersetzung mit dieser Schule ist seit der

3 Ich beschränke mich im Rahmen dieses Essays darauf, eine argumentative Struktur namens »negative Anthropologie« zu skizzieren, und lasse den historischen Kurswert beiseite, den der Begriff im Kontext der Kritischen Theorie gewonnen hat, vgl. Sonnemann (2011); für einen anderen Anwendungsfall des Konzepts vgl. Bajohr (2013).

4 Hannah Arendts Handexemplar von Schelers Schrift findet sich in der Hannah Arendt Collection im Bard College unter der Signatur BD431.S275.

Veröffentlichung der postumen *Beschreibung des Menschen* noch deutlicher geworden. Anders als oft simplifizierend behauptet, war er nie kritikloser Parteigänger dieser Strömung, sondern blieb auf einer durch die Linse der Phänomenologie gebrochenen Distanz zu ihr: Weil »der Mensch« sich »selbst Erscheinung« sei, eine »sekundäre Synthesis einer primären Mannigfaltigkeit«, gebe es keinen »Substantialismus der Identität [...]. Die Anthropologie hat nur noch eine ›menschliche Natur‹ zum Thema, die niemals ›Natur‹ gewesen ist und sein wird.« (Blumenberg 2001 [1971]: 431)

Die Bedeutung, die die philosophische Anthropologie für Arendt hatte, ist dagegen lange übergangen und von der vermeintlichen Nähe zu Heidegger überschattet worden. Aber es ist offensichtlich, dass ihre Formulierungen und eine erstaunliche Anzahl ihrer Argumente von dieser Strömung beeinflusst waren (Gerhardt 2007; Ricœur 1983). Das ist insofern nicht überraschend, als ihre Studienzeit in die erste Hochphase der »Philosophischen Anthropologie« fiel: Max Schelers Gründungsschrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* erschien 1927 und Helmuth Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* ein Jahr darauf, gerade als Arendt ihre Dissertation schrieb; und auch Heidegger selbst wurde zu Anfang als Anthropologe gelesen (Fischer 2009: 94–123). Fünfzig Jahre später dann konnte ihr Freund und Kommilitone Hans Jonas über Arendt schreiben: »[...] wenn irgendein Etikett [...] auf sie paßt, dann wäre es ›philosophische Anthropologie‹« (Jonas 1976: 922; vgl. auch Habermas 1991 [1976]: 290 und Pansera 2008). Dieser Einfluss ist von Anfang an präsent, wird zentral aber erst im Spätwerk *Vom Leben des Geistes*, wo sie eine explizit anthropologische Wendung nimmt und sich dabei auf den Nachkriegsanthropologen Adolf Portmann beruft (Arendt 1979 [1978]: 36–40).

Aller frühen Vertrautheit und späten Aneignung zum Trotz war Arendt jedoch nie von den Behauptungen einiger Vertreter der »Philosophischen Anthropologie« überzeugt, allen voran Schelers, dass »menschliche Natur« als Kategorie sinnvoll verwendet werden könne. Eine Marginalie, die sie auf die erste Seite ihrer Arbeitsausgabe von Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* kritzelte, macht das deutlich: Neben die Worte »philosophische Anthropologie« schreibt Arendt: »möglich? wenn veränderlich.«<sup>4</sup> Das ist keineswegs die Heideggersche Zurückweisung der philosophischen Anthropologie als eines nur auf das Ontische Beschränkten. Für Arendt war es vielmehr der Totalitarismus, der die Frage aufgeworfen hatte, wie beständig die »menschliche Natur« eigentlich sei.

In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* schreibt Arendt, dass der »tragische Fehlschluß aller Appeasementversuche gegen den Faschismus darin bestanden habe, anzunehmen, »es gebe so etwas wie eine ein für allemal festgelegte Natur des Menschen«, und dass daher »der Totalitätsanspruch [*the idea of total domination*] selbst in der Tat nicht sowohl unmenschlich wie unrealistisch« sei (Arendt 2008 [1955]: 936). Dagegen sei es gerade das Kennzeichen totalitärer Regimes, dass sie, ausgestattet mit undurchdringlichen ideologischen Gehäusen und im Besitz einer beispiellosen Biomacht, »nicht die Umformung der äußeren Bedingungen menschlicher Existenz und nicht die revolutionäre Neuordnung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern die Transformation der menschlichen Natur selbst« zum Ziel hätten

(ebd.: 940). Diese Analyse veranlasste Eric Voegelin, in einer Rezension indigniert anzumahnen: »Eine ›Natur‹ kann nicht geändert oder transformiert werden.« Arendt selbst müsse naiv auf die totalitäre Ideologie hereingefallen sein, wenn sie glaube, »daß die Natur des Menschen aufhört, das Maß zu sein, nur weil irgendein Schwachsinniger die Vorstellung, sie zu ändern, in die Welt setzt« (Voegelin 1998 [1953]: 34). Er bestand im Sinne einer dezidiert positiven Anthropologie darauf, dass es schwierig sei, »politische Phänomene ohne eine gut entwickelte philosophische Anthropologie richtig einzuordnen« (ebd.: 33). Arendt antwortete ironisch, dass »das Problem der Beziehung zwischen Essenz und Existenz ein wenig komplizierter« sei, als Voegelin annehme: »Geschichtlich wissen wir von der menschlichen Natur nur insofern, als sie Existenz hat«. (Arendt 1998 [1953]: 50)

Es ist genau diese Differenz zwischen *notwendiger Essenz* und *kontingenter Existenz*, die ihre negative Anthropologie anspricht: Ist es unmöglich, ein menschliches Wesen als einzige, unveränderliche Einheit auszumachen, so kann man doch die *Bedingtheiten* reflektieren, unter denen Menschen (im Plural) den größten Teil ihrer Geschichte existiert haben. Arendt führt diesen Gedanken in ihrem philosophisch wahrscheinlich wichtigsten Buch aus, der *Vita activa*, das im amerikanischen Original den treffenden Titel *The Human Condition* trägt. Die grundlegenden menschlichen Aktivitäten der Arbeit, des Herstellens und des Handelns werden von einer korrespondierenden Trias der Bedingtheiten menschlicher Existenz begleitet: Leben, Weltlichkeit und Pluralität (Arendt 2005 [1960]: 16–17).

All diese Bedingtheiten können sich ändern, ohne dass dadurch die Menschen unmenschlich würden, schlicht, »weil keine von ihnen absolut bedingt« (ebd.: 21). In Arendts negativer Anthropologie ist der Mensch ein leeres Zentrum, dem man sich allenfalls in der Beschreibung existentieller Bedingtheiten annähern kann, die historisch kontingent sind.

Kontingenz ist auch der Schlüsselbegriff für Blumenbergs negative Anthropologie. Und während Arendt zwischen den gegensätzlichen Polen der Essenz und der *Bedingtheit* die Kontingenz zur Grundlage Letzterer macht, betont Blumenberg die Kontingenz in seiner Ablehnung der Essenz zugunsten der *Funktion*. In den meisten positiven Anthropologien könne das, was zur wesentlichen Eigenschaft des Menschen erhoben wird, nicht sein Vorhandensein selbst erklären; es sei nur eine Ausschmückung »auf der Basis einer gesicherten, zumindest unbefragten biologischen Existenz«. Was etwa Ernst Cassirer als wesentlich menschlich betrachtete – den Symbolgebrauch –, ist in Blumenbergs Augen eine bloße »Anreicherung der nackten Existenz« und »steht in keinem Funktionszusammenhang zu ihrer Möglichkeit«. Eine philosophische Anthropologie, die diesen Namen verdient, habe

»zum Thema zu machen, ob nicht die physische Existenz gerade erst das Resultat derjenigen Leistungen ist, die dem Menschen als ›wesentlich‹ zugesprochen werden.

5 »Met.: die ›heuristische Kraft‹ [...] ds Funktion d Met. für werdende Erk ist transitor. [...] Differenz also: transitor – abs Met.« (Blumenberg o. J.)



Die erste Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, daß der Mensch existieren kann.« (Blumenberg 2001 [1971]: 414)

Jede Anthropologie, die eine wesentliche menschliche Natur postuliert, übersieht naiv, dass diese angebliche Essenz der Sicherung der reinen menschlichen Existenz funktional lediglich nachfolgen kann. Indem er die funktionale Beschreibung über die essentielle Definition setzt, drängt Blumenberg darauf, die existentielle Kontingenz anzuerkennen und nicht zu fragen »Was ist der Mensch?«, sondern »Wie ist der Mensch möglich?« (vgl. Blumenberg 2006: 535). Hier lässt Blumenberg seine eigenen dekonstruktiven Tendenzen durchscheinen: »Ich sehe keinen anderen wissenschaftlichen Weg für eine Anthropologie, als das vermeintlich ›Natürliche‹ [...] zu destruieren und seiner ›Künstlichkeit‹ im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung ›Leben‹ zu überführen.« (Blumenberg 2001 [1971]: 415)

Die Anleihen bei Arnold Gehlens Konzept des Menschen als »Mängelwesen«, als Kreatur, die ihre organischen und instinktiven Defizite kompensieren muss (Gehlen 1993 [1940]: 16), sind nicht zu übersehen. Man kann Blumenbergs Aussagen aber auch als eine Lesart von Arendts Behauptung verstehen, dass »Leben« nur eine Bedingtheit von Menschen, keine wesentliche Gegebenheit sei. Und während sie eine negative Anthropologie anstrebt, die sich auf die Beschreibung kontingenter Bedingtheiten menschlicher Existenz beschränkt, hat Blumenberg eine im Sinn, die die Funktion der Kontingenzbewältigung zu ihrem Hauptkriterium macht. Die Antwort, die er auf die Frage gibt, wie das menschliche Wesen existieren kann, lautet, »indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›metaphorisch‹.« (Blumenberg 2001 [1971]: 415)

## Die Anthropologie der Metapher I: Blumenberg

Blumenbergs negative Anthropologie hängt fundamental von der Metapher ab. Dennoch bleibt er so vage, was die exakte Bestimmung des Wortes angeht, dass Anselm Haverkamp der Meinung sein kann, Blumenberg biete »an keiner Stelle auch nur den Hauch einer Definition der Metapher« (Haverkamp 2009: 36). Gegen eine solche Behauptung möchte ich vorbringen, dass Blumenberg einmal mehr eine funktionale einer substantiellen Definition vorzieht – er spricht weniger über den Aufbau der Metapher als über ihre pragmatische Leistung.

Die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* sind Blumenbergs frühe systematische Aufrechnung dieser Leistungen. Auf dem vorgestellten Weg von unbegrifflichem zu begrifflichem Denken identifiziert er Metaphern entweder als »Restbestände« oder als »Grundbestände« (Blumenberg 1998 [1960]: 10). Für die Metapher als Restbestand gilt: Die »Funktion d[er] Metapher für werdende Erk[enntnis] ist transitor[isch].« Solche »transitorischen Metaphern« haben lediglich »heuristische Kraft« (Blumenberg o. J.),<sup>5</sup> wie Blumenberg es später

in seiner *Lesbarkeit der Welt* anhand der Entdeckung der DNS demonstrieren wird, die durch eine Verschiebung von einer mechanistischen zu einer textuellen Metaphorik für genetisches Material vorangetrieben wurde (Blumenberg 1981: 381). Transitorische Metaphern besitzen neben ihrer heuristischen aber auch eine gefährliche Verführungskraft: »Es kommt darauf an, sich v[on] ihrer Orientierung so rechtzeitig zu lösen, dass sie nicht zur Suggestion wird.« (Blumenberg o. J.) Folgt man der Textmetapher für das Genmaterial zu weit, mag man in die Fragen von Autorschaft und Löschung verwickelt werden. (Blumenberg 1981: 400)

Blumenberg ist dagegen eher an den »Grundbeständen« interessiert, »die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen«, ohne etwas von ihrer Bedeutsamkeit zu verlieren (Blumenberg 1998 [1960]: 10). Es sind Blumenbergs »absolute Metaphern«, denen er seine programmatischen *Paradigmen* widmet. In seinem weiteren Werk modifiziert er die Metaphorologie, so dass sie in mindestens zwei epistemologischen Intensitäten wirkt: In einer Frühphase zeigt sich eine »schwache« Epistemologie, die in bestimmten absoluten Metaphern die Funktion erkennt, theoretische, philosophische und theologische Orientierung zu bieten. Dies ist die »historische Phänomenologie«, die in der *Genesis der kopernikanischen Welt* ihren Höhepunkt findet (Blumenberg 1981 [1975]; Blumenberg 1974; Gehring 2011). Man könnte sie als eine Art historische Epistemologie ähnlich der Foucaults beschreiben (Konersmann 1999). Statt Begriffe vorzubereiten, bieten historisch sich verschiebende Metaphern eine irreduzible Orientierung in der Wirklichkeit. Ob Wirklichkeit als Licht verstanden wird, wie in der platonischen Tradition, oder als Terra incognita, wie in der Frühen Neuzeit, determiniert das mögliche Wissen einer Epoche, so wie es Ausdruck ihres jeweiligen impliziten Wirklichkeitsbegriffs ist (Blumenberg 1998 [1960]: 7, 52–54; vgl. zu dieser »schwachen« Interpretation: Monod 2010: 32).

In einer späteren Phase, die mit den stets etwas vernachlässigten *Beobachtungen an Metaphern* beginnt, erscheint eine »starke« Epistemologie der Metapher, in der sie aus einem theoretisch »konstruktiven Instrumentarium auf die lebensweltliche Konstitution« zurückgeführt wird (Blumenberg 1971: 164). Indem die metaphorische Orientierung in die vortheoretische Sphäre ausgeweitet wird, ist es die menschliche Existenz als solche, die nun Unbegreiflichkeit notwendig macht. Wie der Mythos oder die Anekdote bietet die Metapher einen Weg, mit der Wirklichkeit, die als bedrohlich, unbegreiflich und überwältigend erfahren wird, fertig zu werden und Distanz zu ihr zu gewinnen. In der oft zitierten Formulierung aus *Arbeit am Mythos*: Die Metapher ist ein Mittel, dem »Absolutismus der Wirklichkeit« zu entgehen, indem er durch eine Welt menschengemachter Bedeutsamkeit ersetzt wird (Blumenberg 2006 [1979]: 9; vgl. zu dieser »starken« Interpretation: Merker 1999).

Diesem Absolutismus der Wirklichkeit etwas entgegenzusetzen, gehört zu den wichtigsten Funktionen der Metapher bei Blumenberg. Wie viele seiner Gedankenfiguren lässt auch sie sich bis in seine frühesten Schriften zurückverfolgen: Schon in seiner Habilitation ist davon die Rede, dass der vormythische Mensch stets Gefahr laufe, »vergewaltigt von der ›Tyrannei des Kosmos« zu werden (Blumenberg 1950: 54). Aber ähnlich wie andere Begriffe bleibt auch der Absolutismus der Wirklichkeit nur vage bestimmt. Es scheint daher vielver-

sprechender, sich ihm nicht werkgeschichtlich, sondern systematisch zu nähern. Man kann nämlich eine dreifache Rekonstruktion der Verbindung zwischen absoluter Metapher und dem Absolutismus der Wirklichkeit versuchen, die eine überraschende Mischung aus Gehlenscher Anthropologie, Husserlscher Phänomenologie und Kantscher Transzendentalphilosophie in sich schließt.

Zunächst kann der Absolutismus der Wirklichkeit, Arnold Gehlen folgend, als die logische Konsequenz der »Weltoffenheit« verstanden werden, das heißt der Abwesenheit präexistenter Muster epistemischer Organisation bei Menschen (Gehlen 1993 [1940]: 35). Daraus resultiert, was Gehlen »Reizüberflutung« nennt (ein spätes Echo von Herders »Ozean der Empfindungen«). Hier bedeutet der Absolutismus der Wirklichkeit sowohl die Herausforderung, ein breites Spektrum von Stimuli, denen keine angeborenen Reaktionen entsprechen, in eine einheitliche Wahrnehmung zu integrieren, als auch die Notwendigkeit, mit der Verletzlichkeit umzugehen, selbst wahrnehmbar zu sein. Zu überbrücken ist der Abgrund zwischen einer Welt und einem Wesen, das nicht für sie gemacht ist. Auf dieser primordialen Ebene braucht es einen Filter, um die Flut der Eindrücke auf eine Welt zu reduzieren, die Sinn ergibt. Namen, Metaphern und Narrative leisten dies, indem sie die objektlose Angst zu objektorientierter Furcht rationalisieren. »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 2006 [1979]: 12)

Aber es gibt eine zweite Ableitung dieses Gedankens, in dem Blumenberg den Gehlenschen Ausgangspunkt mit kantischer Terminologie verbindet (für das Folgende vgl. Blumenberg 2007: 42, 53–60). Bevor der Verstand überhaupt Gegenstände erkennen kann, kompensiert er die Reizüberflutung durch Synthesis. Er bildet Begriffe, die als Regeln für die Einheit von Anschauungen mannigfaltige Anschauungsdaten in eine stetige objektive Wirklichkeit integrieren (etwa verschiedene Beispiele bestimmter sinnlicher Wahrnehmung in den empirischen Begriff »Hund«; Kant 1998 [1781/1787]: B 181). Das Vermögen, das die Regeln für die Bildung von Begriffen bereitstellt, ist die Vernunft. Doch wegen ihres Talents zur Auffassung des Nichtwirklichen, erfindet die Vernunft auch Begriffe, die *jede* mögliche Vorstellung übersteigen. Solche Begriffe, die Kant reine Vernunftbegriffe oder Ideen nennt, sind zum Beispiel »Wahrheit«, »Leben« oder eben »Welt«. Ihnen entspricht keine direkte Anschauung – was »Welt« ist, kann nicht erfasst werden. In dieser Interpretation ist Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit die Unmöglichkeit, eine Anschauung für einen reinen Vernunftbegriff zu geben, der für die Totalität des Wirklichen steht. Paradoxe Weise ist es gerade die Fähigkeit der Vernunft, die absolute Weltoffenheit zu kompensieren, die den »Grenzbegriff« der Welt erst hervorbringt, der dann wiederum selbst Kompensation erfordert, weil er nicht zur Anschauung gebracht werden kann (Blumenberg 2007: 39). An dieser Stelle springt erneut Kant ein: Wie er in Paragraph 59 der *Kritik der Urteilskraft* darlegt, ist es möglich, dass einem reinen Vernunftbegriff eine Anschauung »untergelegt« werden kann – zwar nicht dem Inhalt, aber der »Form der Reflexion« nach (Kant 2001 [1790]: 351).

Sein berühmtes Beispiel ist die Analogie zwischen der Weise, wie eine Handmühle auf ihr Korn und ein despotischer Staat auf seine Untertanen wirkt: Nicht die Dinge selbst werden verglichen, sondern die Beziehungen zwischen ihren Elementen. Diese »Übertragung der Reflexion« (ebd.) ist Blumenbergs Definition der absoluten Metapher in den *Paradigmen*: Indem man ein Bild findet, das als Regel dafür dienen kann, wie der reine Vernunftbegriff anzuschauen sei, können diese Absoluta in den Verstand zurückgeholt werden.

Blumenberg fügt also Kant die Gehlensche Annahme hinzu, dass die Vernunft bereits eine Konfiguration der Entlastung von der biologischen Mangelhaftigkeit des Menschen darstellt; die Metapher ist eine ihrer Anwendungen. Während die *Paradigmen* lediglich die Leistungen der Metapher für die Episteme einer Epoche diskutieren, weitet der *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* von 1979 das Projekt Blumenbergs mit Hilfe der Husserlschen Phänomenologie und seinem Konzept der »passiven Genesis« auf die Lebenswelt aus (Husserl 1995 [1950]: 79–82).<sup>6</sup> Bewusstsein, das mit kantischer Vernunft identifiziert wird, die als Gehlensche Entlastung erscheint, leistet die »synthetische Verarbeitung von Reizmannigfaltigkeiten zu ›Gegenständen‹« und »zur Einstimmigkeit der Daten [...] einer Erfahrung« (Blumenberg 2001 [1979]: 194). Wird dieser Integrationsvorgang extern unterbrochen, ist die fragile Einheit des Bewusstseins in Gefahr. An dieser Stelle wird die Metapher zu einem Mittel des Bewusstseins, »[s]eine Unstimmigkeiten auszubessern« und die Störung in eine »höhere Normalität« einzubeziehen (ebd.). Damit wird sie zum Hauptwerkzeug des Bewusstseins, die Welt epistemisch zu einen. Und genau diese Funktion übernimmt die Metapher auch bei Arendt.

So sehr die drei hier skizzierten Konzeptionen der Metapher sich in Teilen überlappen, so formen sie doch keine umfassende Theorie, die durch Blumenbergs Werk hindurch konsistent wäre. Selbst die in den Siebzigerjahren dominant werdende Tendenz, frühere Er-

6 Der explizit phänomenologische Hintergrund findet sich am ausführlichsten in Blumenberg (1986 und 2010: insb. 81–83, 94, 173); hier ist die Lebenswelt die Kehrseite des Absolutismus der Wirklichkeit, vgl. Merker (1999).

7 Alberto Fragio zitiert aus einem undatierten nachgelassenen Brief an einen unbekanntes Adressaten eine bemerkenswerte und ernstzunehmende Selbstaussage Blumenbergs, die Husserl hinter Kant zurückstellt: »Sie teilen meine Sympathie für Husserl nicht, schreiben Sie, aber ich habe die gar nicht. Für mich gibt es nur einen maßstäblichen Autor in der Philosophie, und das ist Kant. [...] Ich teile weder Husserls Wesensschau-Illusionen noch seine erkenntnistheoretischen Optionen, auch nicht sein geschichtsphilosophisches Pathos.« In einem anderen Dokument wiederholt er, dass er keine Sympathien für Husserl hege, stattdessen: »Mein Herz & mein Verstand gehören Kant« (zit. in: Fragio 2013: 89).

8 Arendts Bewusstsein für die Signifikanz des Metaphorischen zeigt sich auch in anderen Texten, etwa in ihrem Revolutionsbuch, wo sie in einer begriffsgeschichtlichen Glosse davon spricht, wie das Wort »Revolution« aus der Astronomie als Metapher in die Politik migrierte, um dort wieder zum Begriff zu gerinnen (Arendt 1986 [1963]: 49–57) – nach Blumenberg wäre das ein Musterfall für die »Terminologisierung einer Metapher« (Blumenberg 1998 [1960]: 117).

9 Im englischen Original lautet der Satz »Being and Appearing coincide« (Arendt 1978: 19). Auffallend ist die Großschreibung beider Begriffe, so als wolle sie gegen das hypostasierte (und in vielen englischen Heidegger-Übersetzungen ebenfalls großgeschriebene) »Being« ein »Appearing« setzen, das gleiches ontologisches Gewicht hat.

kenntnisse rückwärts mittels Explikation durch seine »phänomenologische Anthropologie« dem Theoriekorpus einzupassen, leistet das nicht. Das zeigt nicht zuletzt die Unvereinbarkeit von Kant und Husserl.<sup>7</sup> Blumenbergs Methode bleibt eklektisch, Gebrauch und Breite des Metaphernbegriffs werden oft ad hoc festgelegt und oszillieren zwischen »schwachen« und »starken« Epistemologien. Wesentlich für alle drei Konzeptionen ist aber die eine Grundfunktion: Metaphern erlauben es, mit Kontingenz im Allgemeinen und der physisch und mental unwahrscheinlichen Existenz von Menschen im Besonderen fertigzuwerden. Darin hängen Metaphorologie und negative Anthropologie auf eine Weise voneinander ab, die Hannah Arendts Zugang zur Metapher ähnlich ist.

## Die Anthropologie der Metapher II: Arendt

Im Gegensatz zu Blumenbergs lebenslangem Projekt der Metaphorologie und seinen vielfältigen Texten und Variationen über sie erwacht Arendts Interesse an der Metapher spät; es sind insbesondere drei Texte, die die Metapher ausdrücklich zum Gegenstand haben: der Essay über Walter Benjamin, das *Denktagebuch* und, am wichtigsten, *Das Denken* (Arendt 1989 [1968], 2002 und 1979 [1978]).<sup>8</sup> Immer verfolgt sie dabei »l'anatomie et la physiologie de la condition humaine« (Ricoeur 1983: x). Es wird noch deutlich werden, dass das wörtlich zu verstehen ist: Der Leib und insbesondere die Sinne sind die wichtigsten Grundlagen von Arendts Theorie der Metapher. Eine unausgewogene Lektüre ihrer frühen Schriften hat die Affirmation der Leiblichkeit in Arendts Werk lange Zeit verdeckt. In der *Vita activa* scheint es in der Tat so, als hielte sie die ζωή (zōē), das private, physische Am-Leben-Sein, für weniger Wert als den βίος (bíos), das auf die menschliche Welt bezogene, öffentlich verbrachte Leben (Arendt 2005 [1960]: 116). Das veranlasste Julia Kristeva zu der Bemerkung, »daß Arendt den Körper auf die Seite einer uninteressanten, weil biologischen und der Singularität des ›Wer‹ widerstrebenden Allgemeinheit verweist« (Kristeva 2008 [1999]: 284). Peg Birmingham dagegen hat gezeigt, dass Arendt die ζωή in ihrem letzten Werk rehabilitiert und unter dem Titel der »Erscheinung« regelrecht feiert (Birmingham 2006: 75).

In *Das Denken* beklagt Arendt erneut die Gleichgültigkeit der philosophischen Tradition gegenüber dem Ganzen der menschlichen Erfahrung. Nicht nur hätten die Philosophen die Bedingtheit der Pluralität übersehen und die *vita activa* zugunsten der *vita contemplativa* verachtet, sondern es zudem für selbstverständlich erachtet, dass »der Geist von den Sinnen losgelöst werden« müsse (Arendt 1979 [1978]: 23). Seit Parmenides habe diese »metaphysische Täuschung« (ebd.: 114) Ideen höher geschätzt als Erscheinungen. Arendt will diese Tradition umkehren, indem sie die Würde der Erscheinung gegen jede Wirklichkeit hinter ihr oder jenseits von ihr betont. Was erscheint hat Wirklichkeit allein durch das Faktum der Wahrnehmbarkeit, denn die Welt sei eine Welt der Erscheinungen. Sie geht so weit zu sagen, dass »Sein und Erscheinen dasselbe« sind (ebd.: 29).<sup>9</sup> Hier erweist sich die negativ-an-

thropologische Bedingtheit der Pluralität selbst als eine epistemologische Kategorie: Weil Menschen in und als Mannigfaltigkeiten von Perspektiven existieren, ist ihr Weltverständnis durch geteilte und gegenseitige leibliche Präsentation und Wahrnehmung bestimmt. Wie Blumenberg erkennt Arendt an, dass die Bedingtheit des Lebens – der Natalität, um genauer zu sein – die Menschen dazu drängt, sich aktiv mit der Welt vertraut zu machen, was zur »Bewältigung all dessen, was im Rahmen der Alltagserscheinungen unseren Sinnen gegeben sein kann«, beiträgt (ebd.: 104). Und wie Blumenberg hebt sie die Kraft der Benennung als »die menschliche Art der *Aneignung* und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt« hervor (ebd.: 104 f.).

In diesem Prozess der Aneignung spielen Metaphern noch nicht die zentrale Rolle wie bei Blumenberg. Funktional relevant werden sie bei Arendt, erstens, für solche Signifikationen, die über den direkten Bezug auf die an der Namensgebung beteiligte Sinneserfahrung hinausgehen, und, zweitens, für die mentalen Aktivitäten selbst. Weil Wirklichkeit von der Erscheinung in einer gemeinsam bewohnten Welt abhängt, ist die stille und unsichtbare spekulative Vernunft kategorial von der Welt der Erscheinungen geschieden. Damit das Denken überhaupt Wirklichkeit oder Relevanz erlangen kann, muss es den Sinnen im Medium der Rede zugänglich gemacht werden. Rede ist zwar zureichend, um Begriffe auszudrücken, die direkt die erscheinende Welt betreffen, aber nur ein unvollkommenes Mittel, um solche Gedanken zu transportieren, die keine Basis in der sinnlichen Erfahrung der Welt haben. Der Grund dafür ist nach Arendt, dass die spekulative Vernunft die Sinneserfahrung leicht zu überschreiten vermag, indem sie philosophische Begriffe schafft (ebd.: 105–107) – wie es schon Blumenberg in seinem Kant-Referat gezeigt hat. Und auch Arendt führt Paragraf 59 der *Kritik der Urteilskraft* an: Es ist die Metapher, die dem philosophischen Denken in Begriffen, »dem ›abstrakten‹, nicht bildhaften Denken eine Anschauung aus der Welt der Erscheinungen [gibt], die die Aufgabe hat, ›die Realität unserer Begriffe darzutun« (ebd.: 108; Arendt zitiert den ersten Satz des Paragrafen 59 aus Kant 2001 [1790]).

Die Hauptfunktion der Metapher besteht darin, das Denken an das gemeinsame menschliche Handeln zu knüpfen, eine »Brücke über den Abgrund zwischen den inneren und unsichtbaren Geistestätigkeiten und der Erscheinungswelt« (Arendt 1979 [1978]: 110) zu schlagen und so ein »Hinübertragen« (μεταφέρειν; metaphérein) zu vollziehen, das leibliche Relevanz besitzt – ganz so, wie sie über Walter Benjamin schreibt, dass für ihn »die Metapher [...] das größte und geheimnisvollste Geschenk der Sprache sein mußte, weil sie in der ›Übertragung‹ es möglich macht, das Unsichtbare zu versinnlichen [*to give material form to the invisible*] [...] und so erfahrbar zu machen« (Arendt 1989 [1968]: 205). Wenn Arendt darauf hinweist, dass tote Sprachbilder, Katachresen wie der »Fuß« eines Tisches«, diese »eigentliche Funktion« der Metapher nicht erfüllen (Arendt 1979 [1978]: 111 f.), dann sehe ich hier eine strukturelle Parallele zu Blumenbergs Unterscheidung zwischen Grund- und Restbeständen der Sprache. In einer ersten Annäherung kann man also sagen, dass die »eigentliche« Metapher bei Arendt ihrem Umfang nach Blumenbergs absoluter Metapher zu entsprechen scheint.

Zweitens, und anders als der frühe Blumenberg, hält Arendt die Metapher nicht für das Andere des Begriffs: »Alle philosophischen Termini sind Metaphern, gewissermaßen erstarrte Analogien« (ebd.: 108); deshalb können, wie Sigrid Weigel schreibt, »[d]ieselben Worte [...] als Begriffe *oder* Metaphern verstanden werden, nur dass ihre Bezeichnung als Metapher das Moment der Übertragung reflektiert, das ihnen stets eingeschrieben ist« (Weigel 2005: 132). Wenn auch nur privat, in ihrem *Denktagebuch*, bezieht sich Arendt hier direkt auf Blumenberg:

»Bei Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Bonn 1960), spielt die Metapher die Rolle des Modells, des ›orientierenden Anhalts‹ für die Spekulation über unbeantwortbare Fragen. Er übersieht, dass die Berechtigung hierfür darin liegt, dass alles Denken ›überträgt‹, metaphorisch ist.« (Arendt 2002: 728)

Blumenberg insistiert in diesem Buch tatsächlich auf einem Unterschied zwischen Begriff und Metapher für das philosophische Denken, was Arendt mit ihrer Doktrin der »Erstarrung« von Analogien in Begriffe ablehnt. Aber in der »starken« Epistemologie der neuorientierten Metaphorologie aus den Siebzigerjahren lässt Blumenberg den Gedanken zu, dass Begriffe von einem gewissen Abstraktionsgrad mit der Vagheit von Metaphern konvergieren können, und nähert sich so Arendts Position an (Blumenberg 2001 [1979]: 196).

Drittens übernimmt Arendt, was sie für die Lehre Blumenbergs hält: Weil reine Vernunftbegriffe ihre Realität im Kontakt mit einer Außenwelt aushandeln müssen, sind Metaphern Bindeglieder zur Welt im Prozess des Denkens – »die Fäden, mit denen der Geist mit der Welt in Verbindung bleibt« (Arendt 1979 [1978]: 113). Diese orientierende Funktion hat ihre Schattenseite: »Die Gefahr liegt in dem überwältigenden Beweismaterial, das die Metapher vorlegt, indem sie sich unkritisch auf die Sinneserfahrung stützt.« Und um die Suggestionskraft der Metapher zu illustrieren, zitiert Arendt hier, zum ersten und letzten Mal in ihrem zur Veröffentlichung bestimmten Werk, Hans Blumenberg:

»Hans Blumenberg hat in seinem Buch ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ bestimmte sehr häufige Redefiguren wie die Eisbergmetapher und verschiedene mit dem Meer zusammenhängende Metaphern durch das abendländische Denken hindurch verfolgt und dabei fast zufällig entdeckt, in welchem Maße typisch moderne Pseudowissenschaften ihre Überzeugungskraft dem Scheinbeweis der Metapher verdanken, durch den sie fehlende Datenbeweiskraft ersetzen.« (Ebd.: 117)

## Von Arendt lernen

Was Arendt und Blumenberg verbindet, ist die Tatsache, dass beide die wichtigste Funktion der Metapher darin sehen, das menschliche Verhältnis zur Welt und den epistemischen

Zugang zu ihr zu sichern. Arendt liefert vielfältige Formulierungen dieser Idee: dass Metaphern »die Einheit der menschlichen Erfahrung« gewährleisten (Arendt 1979 [1978]: 113), dass in der Metapher »dichterisch die Einheit der Welt gestiftet« wird (Arendt 1989 [1968]: 205) oder, ähnlich in ihrem *Denktagebuch*, wenn sie definiert, »was eine Metapher bewirkt – die Einheit der Welt« (Arendt 2002: 773). Blumenbergs Position, die seine Kantlektüre mit Gehlen und Husserl erweitert, ist vergleichbar: Metaphern »geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität« (Blumenberg 1998 [1960]: 25).

Lässt man sich auf diese fundamentale Übereinstimmung ein, dann ist es fast nebensächlich, dass Arendt und Blumenberg mit einem je anderen Kanon im Sinn zu ihren Einsichten kommen. Arendt, die sich dezidiert auf Aristoteles beruft, reproduziert die Trias aus Gehlen, Kant und Husserl nicht, die Blumenbergs Metapherntheorie inspiriert. Die bloße Idee eines Mängelwesens, das einem Absolutismus der Wirklichkeit gegenübersteht, ist Arendt, für die Sichtbarkeit keine Bedrohung ist, sondern die Garantie einer intersubjektiv konstituierten Realität, völlig fremd.<sup>10</sup> Ganz ähnlich hat ihr Verständnis von der Fakultät des Denkens, das nur selten ausgeübt wird, wenig mit dem ständig fließenden Bewusstseinsstrom Husserls zu tun. Es ist allein Kant, der die Rolle des gemeinsamen Nenners zwischen Arendt und Blumenberg spielt, und in der Tat verlassen sich beide stark auf Kants Konzeption der Metapher als einem Medium kognitiver Konsolidierung.

Damit will ich nicht sagen, dass es innerhalb dieser Gemeinsamkeiten keine Variationsbreite gibt. Gerade am Kern ihrer Metapherntheorien findet sich ein erstaunlicher systematischer Chiasmus: Für Blumenberg überbrücken Metaphern die Unfähigkeit, sich eine Vorstellung vom Absoluten der Realität zu machen, indem sie die menschliche Welterfahrung vorstrukturieren und leiten. Arendt dagegen sieht in Metaphern die Artikulation der unbemerkbaren Tätigkeit des Denkens in der Erscheinungswelt und die Vermittlung zwischen Denken und Handeln. Das ist eine nahezu diametrale Umkehrung der Richtung, in der die Metaphern ihr »Hinübertragen« vollziehen: Für Blumenberg machen sie ein Außen einem Innen, für Arendt ein Innen einem Außen zugänglich. Blumenberg unterstreicht den interpretativen, Arendt den expressiven Aspekt der Metapher bei der Arbeit, die Einheit der Welt zu stiften.

10 Relativierend ist zu sagen, dass Blumenberg zwar das Mängelwesentheorem methodisch übernimmt, um Bewusstseinsemergenz zu beschreiben, sich aber keineswegs darauf festlegen lässt, den Menschen als »armes« oder »reiches« Wesen zu sehen (Blumenberg 2001 [1971]). Defizienz ist nie alleinige Erklärung und an vielen Stellen finden sich Hinweise auf produktive Luxurierung und Supererogation als Ausweis von Freiheit, die für Gehlen völlig undenkbar wären (zum Beispiel Blumenberg 2007: 88).

11 Sie erhebt allerdings gegen Jonas den Einwand, dass die Prozessualität des Denkens kein Ergebnis zur Folge hat, das wie ein Gegenstand vorgestellt werden kann, und daher das Sehen dem Denken gerade nicht die angemessene Metapher ist: »Die einzig denkbare Metapher für das Leben des Geistes ist die Empfindung des Lebendigseins.« (Arendt 1979 [1978]: 128)



Diese gegensätzliche Richtung bedeutet trotzdem keinen Widerspruch. Im Gegenteil bestätigt sie die gemeinsame gedankliche Substruktur, denn selbst dieser Chiasmus zehrt noch vom argumentativen Grundgerüst der negativen Anthropologie. Man kann das an einer eigentümlichen leiblichen Leerstelle in Blumenbergs Metaphorologie demonstrieren, indem man sie mit der Metapherntheorie Arendts liest. Sie nämlich entwickelt eine Sinnesanthropologie der Metapher, die seine Philosophie systematisch zwar verlangt, aber nie wirklich realisiert.

Arendt besteht auf einer »innere[n] Verwandtschaft zwischen den betreffenden geistigen und sinnlichen Gegebenheiten« (Arendt 1979 [1978]: 115), um eine Verbindung zwischen den kognitiven Metaphern und den leiblichen Sinnen herzustellen, die sie für keineswegs willkürlich hält: Die *Plausibilität* der Metaphern für mentale Aktivitäten hängt davon ab, ob sie aus den jeweils *angemessenen* Sinnesvermögen gewonnen wurden. Dabei stützt sich Arendt ausgiebig auf die Untersuchung *Der Adel des Sehens* von Hans Jonas (2010 [1953]). In diesem Essay setzt Jonas das Sehen als Modell für das Denken – nicht aus historischer Kontingenz, sondern aus biologischer Notwendigkeit. Anders als das Hören oder das Fühlen biete das Sehen mit einem Schlag eine Gleichzeitigkeit von Tatsachen, sei kausal unabhängig vom gesehenen Gegenstand und ersetze Nähe durch räumliche Distanz. Philosophisches begriffliches Denken ist für Jonas ein direkter Auswuchs des Sehens. Arendt fügt dem hinzu, dass das Wollen und das Urteilen (die anderen Fähigkeiten, die in *Vom Leben des Geistes* behandelt werden) ebenfalls in einer eigenen Sinnesmetapher repräsentiert werden: das Wollen wird als Hören, das Urteilen als Schmecken vorgestellt (Arendt 1979 [1978]: 115 f.).<sup>14</sup> Für Arendt, die sich auf Jonas stützt, ist die Dominanz einer Metapher über eine andere in manchen Fällen also ebenfalls keine Frage geschichtlichen Zufalls, sondern basiert auf Sinneserfahrung.

Weil die Metapher in Blumenbergs negativer Anthropologie eine so wesentliche Komponente im »Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung ›Leben‹« ist (Blumenberg 2001 [1971]: 415), muss auch er ein Interesse daran haben, die Metapher wieder an den Leib zu binden. Und doch ist diese Verbindung im Großteil seines Werkes abwesend. Allein zu Beginn seiner metaphorologischen Laufbahn, im Essay *Licht als Metapher der Wahrheit* (Blumenberg 2001 [1957]), der auf einen Abschnitt zum Thema in seiner Habilitation zurückgeht (Blumenberg 1950: 60–78), begründet er einen Zusammenhang zwischen Sinneserfahrung und metaphorischer Plausibilität. Er bemerkt, dass für die Lichtmetapher das Sehen als solches erst dann thematisch werde, wenn seine Funktion behindert ist (Blumenberg 2001 [1957]: 159). Und auch er bezieht sich auf Jonas' *Adel des Sehens* und merkt an: »[...] die metaphorischen Aussagequalitäten von ›Auge‹ und ›Ohr‹ implizieren eine ganze Phänomenologie der Sinnesvermögen.« (Blumenberg 2001 [1957]: 162; zu Jonas als Vermittler zwischen Arendt und Blumenberg vgl. Bajohr 2015) Das klingt nach einem Programm, das darauf wartet, durchgeführt zu werden. Aber schon drei Jahre später steht in den *Paradigmen* kein Wort mehr über sinnliche Erfahrung, obwohl die Lichtmetapher hier wieder den Mittelpunkt bildet. Und als Blumenberg sich etwa 20 Jahre später in seiner *Beschreibung des Menschen*

einmal mehr dem Komplex der Sichtbarkeit zuwendet, behandelt er nur ihre allgemeinen anthropologischen, aber gerade nicht ihre metaphorischen Implikationen (Blumenberg 2006: 74f).

Es finden sich in seinem Nachlass Spuren, die nahelegen, dass sich Blumenberg dieser fehlenden Leiblichkeit bewusst war. Für seine begonnene, aber wieder aufgegebene Neubearbeitung der Metaphorologie Anfang der Achtzigerjahre schrieb er auch eine neue Version seines Lichtessays. Hier bemerkt er, wie die metaphorische Macht von Licht und Schatten auf der Tatsache beruht, dass das Sehen derjenige menschliche Sinn ist, der mehr als jeder andere äußeren Umständen unterworfen ist: der Körper ist wieder ein Faktor für die Plausibilität der Metapher.<sup>12</sup> Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass Blumenberg sich seiner früheren Überlegungen »entsann«, als er *Das Denken* las.

In einem erst vor kurzem veröffentlichten Nachlasstext aus der gleichen Zeit (von 1981) erkennt er dann auch Arendts Einsicht in die Wichtigkeit der Sinnesanthropologie für die Metaphorologie an. Es ist ein letztes Zeichen für die Ambivalenz ihrer Beziehung, dass dieses Lob an einen Tadel geheftet ist. Denn wo Arendt ihn zitiert, da zitiert sie ihn falsch. Sie verweist nicht nur auf den falschen Text für die Diskussion der Eisbergmetapher (es waren die *Beobachtungen an Metaphern* und nicht die *Paradigmen*), schlimmer noch, sie missversteht sein Argument, wenn sie diese Metapher der »Bewußtseinstheorie der Psychoanalyse« (Arendt 1979 [1978]: 117) unterschiebt. Blumenberg hatte ausdrücklich betont, dass Freud sie nie verwendet habe. »Schlimmer als der falsche Stellenverweis ist das falsche Referat der Stelle«, beklagt er sich (Blumenberg 2012: 250). Ein letzte Mal ergreift Blumenberg die Gelegenheit, sich von Arendt zu distanzieren, wenn auch mit ungleich weniger Vehemenz als noch anlässlich ihres Eichmann-Buchs oder auch nur der Idee der Weltlosigkeit. Aber zusammen mit dem Tadel kommt ein erstaunliches Bekenntnis: Arendt, schreibt Blumenberg, habe »die wichtige Beobachtung gemacht, daß unsere Erfahrungen von Dauer und Beständigkeit ausschließlich vom optischen Sinn kommen, damit dann auch unsere Präferenz für Konstanz, wenn nicht sogar Ewigkeit« (ebd.: 249).

Fast versteckt liegt darin ein Eingeständnis, dass die Differenzen in der Politik und in der Säkularisierungsthese angesichts der sehr viel substantielleren Konvergenz ihrer Metapherntheorien eher nebensächlich sind – diese Nähe geht wiederum auf das gemeinsame Verständnis negativer Anthropologie zurück. Das gilt auch für die Frage der Säkularisierung, was an diesem Punkt in der Anerkennung der Arendtschen Einsichten gerade für einen Gegenstand aus Blumenbergs Modernetheorie gipfelt und ihm dieselbe theoretische

12 »Keiner der fünf Sinne des Menschen ist vergleichbar mit dem Gesichtssinn abhängig von periodisch radikal wechselnden und dem menschlichen Eingriff gänzlich entzogenen Bedingungen der Natur. [...] Auch wenn sich nicht belegen ließe, wie früh die Sprache den Gegensatz von Dunkelheit und Licht zur Veranschaulichung der über den bloßen Anblick der Welt im Horizont der Wahrnehmung hinausgehenden Erkenntnis verwendet hat, würde es sich von der Lebensbedeutung des Sachverhaltes her vermuten lassen.« (Blumenberg, BMT IV, 44; Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Untermuerung gibt, die der Metapherntheorie beider zugrunde liegt. Denn die Immanen-  
tisierung der Unendlichkeit ist eines der zentralen Theoreme von Blumenbergs *Legitimität  
der Neuzeit*; indem er Arendt darin folgt, die »Präferenz« für die Unendlichkeit in einer  
Sinnesanthropologie begründet zu sehen, bestätigt er ihren grundsätzlichen Konsens ein-  
mal mehr – und nimmt ihren restlichen Differenzen das Gewicht. Ihre fundamentalen und  
geteilten Annahmen stehen systematisch vor allen Streitigkeiten und selbst im Fall des  
kuriosen Chiasmus der expressiven und interpretativen Funktion der Metapher trägt diese  
Basis. Zumindest implizit verwandelt sich ihr Dissens in eine Frage der unterschiedlichen  
Gewichtung von Faktoren, anstatt eine Frage wirklicher Opposition zu sein. Man kann also  
berechtigt spekulieren, ob die Aufgabe der Metapher – die Einheit der Welt zu stiften –  
nicht auch subkutan am Werk ist, wenn es um die Säkularisierung geht, dass sogar die Wahl  
zwischen Weltlosigkeit und Weltlichkeit sich dieser Aufgabe unterordnen muss.

Angesichts des fragmentarischen Zustandes des Spätwerks kann freilich kein Schluss  
abschließend sein. Es deutet aber alles darauf hin, dass Blumenberg, hätte er die Revision  
seiner Metaphorologie zu Ende gebracht, auch Arendts Einsichten aufgenommen hätte. In  
diesem Fall müssten wir uns Blumenberg und Arendt weniger als Gegner auf dem Feld der  
Säkularisierung und der politischen Theorie vorstellen, denn vielmehr als vereint in der  
Arbeit am Werk der Metapher.

#### Literatur

- Arendt, Hannah 1978: *The Life of the Mind*.  
Volume 1: Thinking. New York: Harcourt Brace  
Jovanovich.
- Arendt, Hannah 1979 [1978]: *Vom Leben des  
Geistes*. Band 1: Das Denken. München und Zürich:  
Piper.
- Arendt, Hannah 1986 [1965]: *Über die Revo-  
lution*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 1989 [1968]: *Walter Benjamin*,  
in: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. München und  
Zürich: Piper, 185–242.
- Arendt, Hannah 1990 [1946]: *Was ist Existenz-  
Philosophie?* Frankfurt a. M.: Hain.
- Arendt, Hannah 1994 [1954]: *Concern with  
Politics in Recent European Philosophical Thought*,  
in: dies.: *Essays in Understanding 1930–1954*.  
Formation, Exile, and Totalitarianism. New York:  
Schocken, 428–447.
- Arendt, Hannah 1998 [1953]: *Eine Antwort, in:  
Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung  
(Hg.): Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts  
aus den Jahren 1951 und 1953*. Dresden: Hannah-  
Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, 42–51.
- Arendt, Hannah 2002: *Denktagebuch 1950–  
1973*. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2005 [1960]: *Vita activa oder  
Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2008 [1955]: *Elemente und  
Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus,  
Imperialismus, Totalitarismus*. München und Zürich:  
Piper.
- Bajohr, Hannes 2011: *Dimensionen der  
Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah  
Arendt*. Berlin: Lukas.
- Bajohr, Hannes 2013: »Am Leben zu sein heißt  
Furcht zu haben«. Judith Shklars negative Anthro-  
pologie des Liberalismus, in: Judith N. Shklar: *Der  
Liberalismus der Furcht*. Berlin: Matthes & Seitz,  
131–167.
- Bajohr, Hannes 2015: *Der Preis der Wahrheit*.  
Hans Blumenberg über Hannah Arendts »Eichmann  
in Jerusalem«, in: *Merkur* 69. 5, 52–59.
- Benhabib, Seyla 1998 [1996]: *Hannah Arendt*.  
*Die melancholische Denkerin der Moderne*.  
Hamburg: Rotbuch.

- Birmingham, Peg 2006: *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.
- Blumenberg, Hans 1947: Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie. Dissertation, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, Hans 1950: Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls. Habilitation, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Blumenberg, Hans 1966: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1971: Beobachtungen an Metaphern, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15. 2, 161–214.
- Blumenberg, Hans 1974: Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, in: *Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 4, 3–10.
- Blumenberg, Hans 1981 [1975]: Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1981: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1986: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1997 [1987]: Das Sein – ein MacGuffin, in: ders.: *Ein mögliches Selbstverständnis*. Aus dem Nachlaß. Stuttgart: Reclam, 157–160.
- Blumenberg, Hans 1998 [1960]: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 1999 [1983 ff.]: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2000: Keine Promethiden mehr, in: ders.: *Die Verführbarkeit des Philosophen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 56–62.
- Blumenberg, Hans 2001 [1957]: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 139–171.
- Blumenberg, Hans 2001 [1971]: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 406–431.
- Blumenberg, Hans 2001 [1979]: *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 193–209.
- Blumenberg, Hans 2006 [1979]: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2006: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2007: *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2010: *Theorie der Lebenswelt*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2012: *Quellen, Ströme, Eisberge. Beobachtungen an Metaphern*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2015: *Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans o. J.: [Karteikarte 7020, o. T.]. Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nachlass Hans Blumenberg.
- Brient, Elizabeth 2000: Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the »Unworldly Worldliness« of the Modern Age, in: *Journal of the History of Ideas* 61. 3, 513–530.
- Brient, Elizabeth 2002: *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*. Washington: Catholic University of America Press.
- Fischer, Joachim 2009: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Fragio, Alberto 2013: Hans Blumenberg and the Metaphorology of Enlightenment, in: Cornelius Borck (Hg.): *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*. Freiburg und München: Alber, 88–107.
- Gehlen, Arnold 1993 [1940]: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition, Teilband 1. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Gehring, Petra 2011: »Wirklichkeit«. Blumenbergs Überlegungen zu einer Form, in: *Journal Phänomenologie* 35: 66–81.
- Gerhardt, Volker 2007: *Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt. Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität?* Berlin: Akademie Verlag, 215–228.
- Greisch, Jean 2004: »Umbesetzung« versus »Umsetzung«. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg, in: *Archives de Philosophie* 67. 2, 279–297.
- Habermas, Jürgen 1991 [1976]: *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 228–248.

- Hammill, Graham 2012: Blumenberg and Schmitt on the Rhetoric of Political Theology, in: Graham Hammill und Julia Reinhard Lupton (Hg.): *Political Theology and Early Modernity*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 84–101.
- Haverkamp, Anselm 2009: Das Skandalon der Metaphorologie. Prologomena eines Kommentars, in: ders. und Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 33–61.
- Heidegger, Martin 2001 [1927]: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1995 [1950]: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- Jaeggi, Rahel 1997: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin: Lukas.
- Jonas, Hans 1976: Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk, in: *Merkur* 30. 10, 921–935.
- Jonas, Hans 2010 [1953]: *Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne*, in: ders.: *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Freiburg i. Br.: Rombach, 243–275.
- Kant, Immanuel 1998 [1781/1787]: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel 2001 [1790]: *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Meiner.
- Konersmann, Ralf 1999: Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der Historischen Semantik, in: Franz Josef Wetz und Hermann Timm (Hg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 121–141.
- Kristeva, Julia 2008 [1999]: *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*. Hamburg: EVA.
- Löwith, Karl 1983 [1949]: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzler.
- Marquard, Odo 1999: Entlastung vom Absoluten. In memoriam, in: Franz Josef Wetz und Hermann Timm (Hg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 17–27.
- Merker, Barbara 1999: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit, in: Franz Josef Wetz und Hermann Timm (Hg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 68–98.
- Monod, Jean-Claude 2010: *Métaphore absolue et mythe sans fin. La lumière, les ombres, l'aveuglement*, in: *Cahiers philosophiques* 123. 4, 19–35.
- Moyn, Samuel 2008: Hannah Arendt on the Secular, in: *New German Critique* 35. 3, 71–96.
- Pansera, Maria Teresa 2008: Hannah Arendt e l'antropologia filosofica, in: *Etica & Politica* 10. 1, 58–74.
- Ricœur, Paul 1983: *Préface*, in: Hannah Arendt: *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, i–xxviii.
- Savage, Robert 2010: *Translator's Afterword*, in: Hans Blumenberg: *Paradigms for a Metaphorology*. Ithaca: Cornell University Press, 133–146.
- Schmitt, Carl 1979 [1922]: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1979 [1932]: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Shklar, Judith N. 1998 [1977]: *Rethinking the Past*, in: dies.: *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 353–361.
- Shklar, Judith N. 2008 [1963]: *Antike und Moderne*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56. 6, 976–981.
- Sonnemann, Ulrich 2011 [1969]: *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Springe: zu Klampen.
- Voegelin, Eric 1998 [1953]: *Die Ursprünge des Totalitarismus*, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (Hg.): *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, 33–42.
- Weigel, Sigrid 2005: *Dichtung als Voraussetzung für Philosophie. Hannah Arendts Denktagebuch*, in: *Text + Kritik* 166/167. 9, 125–137.