

## 2. Kapitel

# Das Subjekt und die Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes

### 1. Der Bedarf einer Hintergrundhermeneutik

Jeder Akt von Hermeneutik ist ein Eingeständnis mangelnder Unmittelbarkeit zum Phänomen. Die Fremdartigkeit des spontan nicht Zugänglichen zu reduzieren, ist sein Ziel. Von der Hoffnung auf einen gelingenden Distanzabbau ist die Hermeneutik getragen, und von deren Vollzug ist unser Verstehen abhängig. Daß auch das historische Verstehen einer Hermeneutik bedarf, stellt seit Schleiermacher und Dilthey eine in ihrer Intensität neue Einsicht der Geisteswissenschaften dar. Zu verstehen, was es heißt, Geschichte zu verstehen, macht dabei die Frage nach der Methodik und der Konstitution des historischen Bewußtseins aus.

Das Ziel einer Hermeneutik der Geschichte scheint von der historischen Quelle eindeutig vorgegeben zu sein: Das an ihr Unverständene soll einem Verständnis nahegebracht werden, indem neben der Auslegung des Vorliegenden auch der Hintergrund erhellt wird, vor dem das historische Zeugnis zu sehen ist. Das mögen verschiedenartigste geistesgeschichtliche Zeitumstände sein – allemal ist dabei die Perspektive der Lesbarmachung eindeutig: Durch die Heranziehung des Hintergrundigen soll das Vordergründige besser verstanden werden.

Möglich ist es aber auch, den Hintergrund selbst zum bevorzugten Gegenstand der Hermeneutik zu machen. Dabei kommt mehr, ja vielleicht grundsätzlich anderes in den Blick als der direkte Motivationshintergrund eines historisch gewordenen Ereignisses. Als Hintergrund wird dabei anvisiert, »was einen bestimmten Spielraum möglicher Veränderungen eröffnet, was bestimmte Schritte zuläßt und andere ausschließt«. <sup>1</sup> Es geht um den Horizont seiner Möglichkeiten, vor dem ein zu einem historischen Zeugnis gewordenes Ereignis sich bewegt hat. Indem die Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes

---

<sup>1</sup> *Die kopernikanische Wende*, 7.

um eine Rekonstruktion dieses Spielraumes bemüht ist, wird die Vordergründigkeit des Dokumentes auch auf das hin befragt, was es nicht sagt. Der geschichtliche Hintergrund ist die gewesene Möglichkeit des faktisch Gewordenen, seine Beachtung ist die Bedingung genealogischen Verstehens.

Blumenbergs Philosophie der Geschichte bekennt sich zu dieser hermeneutischen Anstrengung. Es kommt Blumenberg darauf an, zu zeigen, »daß es in der Geschichte des philosophischen Denkens ... nicht nur darum gehen kann, die Herkunft und Ausbildung bestimmter Ideen und Hypothesen darzustellen, ihre Anreger und Frühformen ans Licht zu ziehen. Vielmehr ist noch um eine Schicht tiefer anzusetzen, bei der Entstehung des Spielraums, in dem jene neuen Entwürfe überhaupt erst möglich wurden und innerhalb dessen die Affinitäten für ihre Wirkung und die Mittel zu ihrer Formulierung entstanden.«<sup>2</sup>

Seinen Einsatz findet dieses Verfahren einer Hintergrundhermeneutik somit nicht an den Peripherien des anders nicht mehr Zugänglichen, sondern vielmehr an zentraler Stelle. Der Epochenbruch vom Mittelalter zur Neuzeit ist für Blumenberg nicht anders rekonstruierbar, will man nicht der Illusion erliegen, es gäbe die punktuelle Epochenäsur cartesianischer Prägnanz. Der Schritt vom Mittelalter in die Neuzeit führt über eine Epochenschwelle, die von grundsätzlich anderer phänomenaler Eindeutigkeit ist, als es die Leitidee einer exakten Epochenäsur voraussetzt. Für Blumenberg gibt es »keine Zeugen von Epochenbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis evident gebunden.«<sup>3</sup> Eine Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes geht geradezu davon aus, »daß die Epochenschwelle unter der Oberfläche der Chronologie und der durch sie datierbaren Ereignisse liegen könnte«.<sup>4</sup>

Die Aussichtslosigkeit, eindeutige Figuren und Daten für den Epochenbeginn reklamieren zu können, bestimmt den hermeneutischen Umgang Blumenbergs mit den Zeitgenossen dieses Umbruchs. An Cusanus, Kopernikus und Bruno wird dieser interpretatorische Zugriff exemplarisch deutlich. Weder der Cusaner noch der Nolaner haben für Blumenberg Epoche gemacht, keiner ist Epochenstifter. »Dennoch sind

---

<sup>2</sup> *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 198.

<sup>3</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 545. Zur Frage der Erfahrbarkeit von Epochenbrüchen durch die Zeitgenossen vgl. R. Herzog/R. Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (Poetik und Hermeneutik XII), München 1987.

<sup>4</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 545.

beide ausgezeichnet durch ihr Verhältnis zur Epochenschwelle. Diese wird nicht mit ihnen oder an ihnen erfaßt, sondern durch Interpolation zwischen ihnen. Das unterscheidet die hier leitende Methode von der bewährten Verfahrensweise, philosophische Systeme gegeneinander abzuwägen und auszuspielen. Der vertraute Systemvergleich ist achsensymmetrisch; die Zuordnung in der Zeit bleibt kontingent. Stellt man den Cusaner und den Nolaner nebeneinander, so wird bald evident, daß sie nicht nebeneinander gestanden haben können. Die Unvertauschbarkeit ihrer Systeme ist begründet in der Zuordnung zur Epochenschwelle.«<sup>5</sup> Kopernikus kommt bei diesem Vergleich die Funktion zu, mit der kopernikanischen Reform »einen systematischen Bezugspunkt für beide gedanklichen Systeme« zu liefern, »der zugleich ihre unvertauschbare geschichtliche Position kenntlich macht«.<sup>6</sup>

Eine Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes befragt ausdrücklich ihre Quellen auch auf das hin, was sie nicht explizit aussagen. Die geistesgeschichtlichen Hauptwerke eines Zeitalters als die Sedimentierungen seiner Auseinandersetzungen werden so erst vor dem problemgeschichtlichen Hintergrund deutbar, den sie unformuliert zur Voraussetzung haben. Ausdrücklich vermißt Blumenberg »an den Gestalten der Geschichte nur zu oft Bewußtsein und Ausdrücklichkeit der Krisen, in denen wir sie sehen und aus denen wir ihr Handeln zu verstehen haben«.<sup>7</sup>

Cusanus etwa repräsentiert für Blumenberg die Sorge um den Erhalt des Mittelalters – ein Anliegen, das den Schriften des Cusaners keinesfalls zu entnehmen ist. »Dennoch läßt sich die Anstrengung dieses Werkes in ihren Antrieben nur verstehen, wenn man an ihr die Sorge um den Bestand der mittelalterlichen Welt wahrnimmt. Konkret heißt das, daß man jedes Element dieses Systems als den Versuch einer Antwort auf diejenigen unformulierten Fragen zu begreifen hat, deren Gesamtheit die Bestimmung der krisenhaften Spannung im Gefüge der Epoche gewesen wäre. Daß diese Fragen nicht hätten formuliert werden können, daß sie nicht zufällig nicht in den Texten stehen, macht unsere hermeneutische Aufgabe aus. Sie besteht hier wie sonst darin, Aussagen, Doktrinen und Dogmen, Spekulationen und Postula-

---

<sup>5</sup> Ebd., 555.

<sup>6</sup> Ebd., 556.

<sup>7</sup> Ebd., 558.

te als Antworten auf Fragen zu beziehen, deren Projektion auf den Hintergrund des Dokumentierten unser Verstehen ausmacht.«<sup>8</sup>

Die Hintergründigkeit der Epochenschwelle verleitet Blumenberg nicht zu einer Ablehnung des Vico'schen Axioms, der Mensch mache die Geschichte, aber er legt es nachidealistisch aus: Der geschichtliche Hintergrund ist nicht marginal, sondern konstitutiv für den Handlungsspielraum und das Wirkungspotential geschichtlicher Subjekte. Auf die Genese der Neuzeit angewendet bedeutet das: »Der Mensch macht zwar die Geschichte, aber er macht nicht die Epoche.«<sup>9</sup> Jede seiner Handlungen »steht im Horizont ihrer geschichtlichen Möglichkeiten; aber auch ihre Wirkung ist nicht das beliebig zufällige Ganz-Andere. Auch sie steht in einem Spielraum der Wechselwirkungen des Gleichzeitigen und Ungleichzeitigen, der integrierenden und destruierenden Interdependenz. Die Epoche ist der Inbegriff aller Interferenzen von Handlungen zu dem durch sie ›Gemachten‹.«<sup>10</sup> Der Satz, der Mensch mache die Geschichte, erhält Blumenbergs lakonische Zustimmung – «wer sonst sollte sie für ihn machen»<sup>11</sup> –, aber mit dem Hinweis versehen, er bedeute »eben nicht, daß das derart Gemachte nur von den Absichten und den Regeln abhängig sei, aus denen und nach denen es hervorgegangen ist.«<sup>12</sup> Dies ist für das Verständnis der Konstitution der Neuzeit und ihrer Legitimität entscheidend: Zwar leitet die dem Prinzip der Selbsterhaltung folgende Selbstbehauptung des Subjekts die Neuzeit ein, aber es war eine geschichtliche Konstellation, die dies nahelegte, ermöglichte und wirkungsvoll sein ließ. Die Möglichkeit epochaler Entscheidungen liegt nicht im frei wählbaren Handlungsspielraum des Subjekts.

Daher kann Blumenberg die Legitimität der neuzeitlichen Selbstbehauptung nicht einfach aus der gelungenen Selbsterhaltung des Subjekts ableiten. Vielmehr macht er den Versuch, die Situation zu rekonstruieren, die die Selbstbehauptung als Entscheidung legitim erscheinen läßt. Gegen Carl Schmitt hat er dabei herausgestellt, daß die Einzigartigkeit des neuzeitlichen Epochenumbruchs den Versuch erfordert, »eine ›historische‹ Rechtfertigung mit anderen Mitteln als denen der Berufung auf Zeitquantum und Kontinuität vorzulegen.«<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd., 554.

<sup>10</sup> Ebd., 555.

<sup>11</sup> Ebd., 553.

<sup>12</sup> Ebd., 554.

<sup>13</sup> Ebd., 110.

Welches sind diese ›anderen Mittel‹? Sie als Instrumentarium einer Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes zu skizzieren, ist im folgenden meine Absicht. Auch dort, wo die hermeneutischen Grundannahmen Blumenbergs und ihre Herkunft ausgiebig in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden, geht es um die Fundamente seiner Nominalismus-Deutung, die ohne diesen Exkurs in ihrer Argumentationsstruktur uneinsichtig bleiben muß.

Doch zuallererst ist dem Verdacht Aufmerksamkeit zu schenken, Blumenberg überantwortete die Deutung der Geschichte einem freien und spekulativen Umgang mit der historischen Faktizität. Offensichtlich ist seine Hermeneutik von Paul Valéry's Versuch inspiriert, sich dem historisch-realen Leonardo da Vinci zu nähern, indem auf die gewesenen Möglichkeiten dieser Gestalt zurückgegangen wird.<sup>14</sup> Nicht anders, so scheint es, geht Blumenberg bei seinem Versuch vor, Kopernikus als den »ersten Repräsentanten wesentlicher Züge der Selbstdeutung des neuzeitlichen Menschen«<sup>15</sup> vorzustellen und so seine »paradigmatische Bedeutung für die Neuzeit«<sup>16</sup> aufzuweisen. Blumenberg orientiert sich dabei nicht vorrangig an dem Faktum oder der Notwendigkeit der kopernikanischen Wende, sondern an der »Begründung ihrer bloßen *Möglichkeit* am Ende desjenigen Zeitalters, das durch

---

<sup>14</sup> Valéry's Ansatz tendiert dabei auf eine tendenzielle Marginalisierung der faktisch-historischen Gestalt. Über seine hermeneutische Annäherung an Leonardo schreibt er: »Wer sich einen Baum vorstellt, der muß sich auch einen Himmel vorstellen und einen Grund, in dem er ihn wurzeln sieht. Darin waltet eine Art Logik, die fast nur gefühlsmäßig und so gut wie unerkannt ist. Die Person, die ich hier benenne, ist nichts anderes als eine solche Deduktion. Fast nichts von dem, was ich über sie äußern werde, darf auf den Menschen, der diesen Namen berühmt gemacht hat, bezogen werden. Ich lege es nicht darauf an, Deduktion und Person koinzidieren zu lassen, was ich im schlechten Sinne für unmöglich halte. Ich versuche vielmehr auf die Einzelstruktur einer geistigen Existenz einen Blick zu werfen, die Methoden ahnen zu lassen, die in jedem Befund enthalten sind, diesem *einen*, im Gegensatz zu der Vielzahl vorstellbarer Dinge, ich versuche ein Modell zu entwerfen, das vermutlich grob ausfallen wird, aber dem Aneinanderreihen zweifelhafter Anekdoten, den Anmerkungen zu Sammlungsverzeichnissen, den Daten und Fakten vorzuziehen sein dürfte.« (P. Valéry, *Einführung in die Methode des Leonardo da Vinci*, in: ders., *Leonardo. Drei Essays*, Frankfurt am Main 1960, 5–89, hier: 12f.). Bei aller Nähe zu Valéry gibt Blumenberg gerade den Bezug zu den ›Daten und Fakten‹ nicht auf, da seine Annäherung keine ästhetisch intendierte ist. Ihm geht es nicht wie Valéry darum, »vom Denkmöglichen Gebrauch zu machen« (ebd., 13, Randbemerkung), sondern die faktisch gewesene Möglichkeit zu denken.

<sup>15</sup> *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 349.

<sup>16</sup> *Die kopernikanische Wende*, 11.

das geschlossenste dogmatische System der Welterklärung geprägt worden war.«<sup>17</sup> Damit ist aber kein Dispens von der historischen Faktizität erreicht oder intendiert. Es geht Blumenberg nicht um einen *möglichen* Kopernikus, der der freien geschichtlichen Variation offen stände wie die essentielle Vieldeutigkeit eines ästhetischen Gegenstandes,<sup>18</sup> sondern ihm liegt an einer Rekonstruktion der *gewesenen Möglichkeiten* des historischen Kopernikus.<sup>19</sup> Somit wird versucht, mehr als das reine Faktum zu verstehen, indem sich die Hermeneutik nicht allein von ihm leiten und begrenzen läßt. »Das Thema des geschichtlichen Verstehens ist das Verhältnis von Potentialität und Entscheidung, also die Freiheit, aus der Geschichte zum Faktum wird, nicht dieses Faktum als solches.«<sup>20</sup>

Die Hervorhebung des Hintergrundes des geschichtlichen Geschehens als Konstituens des durch ihn bedingten Handlungsspielraums drängt geradezu einen Vergleich mit Foucault und Freud auf. Auch Foucault ist um eine Erfassung des geschichtlichen Hintergrundes bemüht, wenn er »ein *positives Unbewußtes* des Wissens zu enthüllen«<sup>21</sup> versucht. Es sind für ihn strukturelle Veränderungen, die die konstitutive Rückseite der geschichtlichen Bewegung ausmachen. Es sei nur ein vordergründiger Eindruck, diese Geschichte den Subjekten zuzuschreiben.<sup>22</sup> Foucault minimiert bei seiner Geschichtsanalyse der neu-

<sup>17</sup> Ebd., 40.

<sup>18</sup> Vgl. *Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes*.

<sup>19</sup> Peter Behrenberg hat dagegen die Loslösung von der Faktizität als für Valéry und Blumenberg entscheidend nahegelegt: »Es ist diese Preisgabe jeder Bindung an die Wirklichkeit, die ins Zentrum der Ästhetik Valérys führt und in der Blumenberg die Chance begründet sieht, auch in einer kontingenten Welt geschichtliches Verstehen zu ermöglichen.« (P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994, 30). Das geschichtliche Verstehen bei Blumenberg gibt aber gerade den Zusammenhang von Potentialität und Faktizität nicht auf – anderenfalls wäre die These von der Legitimität der Neuzeit bereits methodisch nicht formulierbar, da sie auf historische Eindeutigkeit zielt.

<sup>20</sup> *Sokrates und das ›objet ambigu‹. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie und des ästhetischen Gegenstandes*, 299 (Anm. 7).

<sup>21</sup> M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main <sup>12</sup>1993, 11.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 15: »Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn, ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewußtsein führt. Mir scheint, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes Gegenstand nicht einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist.«

zeitlichen Epochenspezifität die Rolle des Subjekts, da er grundlegend von dem »Gedanken des Verschwindens des Subjekts«<sup>23</sup> ausgeht und die Dynamik der Geschichte durch einen Strukturalismus – als eine Autonomisierung von geschichtsstiftenden Prozessen, deren Prinzipien die idealistische Geschichtsphilosophie dem Subjekt zugeschrieben hatte – zu erfassen sucht. Blumenberg, so der überraschende Befund, steht Foucault für einen Moment näher, als man erwarten würde, wenn er dem idealistischen Subjekt die Möglichkeit, aus freien Stücken eine Epoche zu begründen, versagt. Aber er steht ihm doch auch fern genug, um trotz der Aufwertung des geschichtlichen Hintergrundes als der Determination der Möglichkeiten am Subjekt als einem hermeneutischen Schlüssel für die Geschichte festzuhalten.

Und Freud? Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes ist nicht ohne Plausibilität als eine Anwendung der psychoanalytischen Bewußtseinstheorie auf die Geistesgeschichte verstanden worden,<sup>24</sup> und der Aufweis dieser Analogie war als Kritik gemeint. Jeden Akt unseres Bewußtseins auf den ihn motivierenden unbewußten Hintergrund zu befragen, ist das Modell von Freuds Hermeneutik des Bewußtseinshintergrundes. Was liegt also näher als Blumenbergs Versuch, durch eine Thematisierung einer »untergründigen Schicht des Denkens«<sup>25</sup> die Phänomene, »die noch unterhalb der thematischen Prozeßebene liegen«,<sup>26</sup> zu erschließen, mit Freuds Analyse des Unbewußten gleichzusetzen? Blumenbergs Philosophie wäre somit im Kern eine Psychoanalyse der Geschichte.

Aber es geht Blumenberg bei dem Aufweis des Hintergrundes eines geschichtlichen Prozesses gerade nicht um eine Motivationsanalyse, die die Entscheidung für eine geschichtliche Handlung im Unbewußten fußen läßt, sondern um eine Rekonstruktion des Spielraums der gewesenen Möglichkeiten, der die Bedingung der Freiheit einer geschichtlichen Handlung gewesen ist. Das geschichtlich Gewordene wird auf seine gewesenen Potentiale als Voraussetzung seiner Faktisierung hin befragt. Daher liegt bei der Hintergrundhermeneutik von Blumenberg und Freud eine rein formale Strukturverwandtschaft vor, die über die Analogie, das Vordergründige in seiner Abhängigkeit vom

---

<sup>23</sup> M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 24.

<sup>24</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), 428–439.

<sup>25</sup> *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 13.

<sup>26</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 540.

Hintergründigen verstehbar zu machen, nicht hinausgeht. Was als Hintergrund hier methodisch definiert wird, ist keinesfalls identisch.

Blumenberg braucht die Bewußtseinstheorie Freuds nicht, da ihm schon früh eine antipsychologische Betonung des Hintergründigen vorlag: Auch dem Hintergrund, vor dem das Vordergründige erscheint, die verdiente Aufmerksamkeit zu schenken, ist erklärtes Ziel der Phänomenologie Husserls.

## 2. Eine spekulative Geschichte des Subjekts

An Blumenbergs Auseinandersetzung mit Husserl läßt sich zeigen, vor welchem Horizont das Instrumentarium einer Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes seine systematische Ausgestaltung erfahren hat. Obgleich von Husserl, Heidegger und Cassirer maßgeblich beeinflusst, ist es doch die Phänomenologie Husserls, die wohl am nachhaltigsten auf Blumenbergs Philosophie der Geschichte gewirkt hat. Das mag überraschen, hat doch Cassirer eine Theorie der Geistesgeschichte vorgelegt, deren Nähe zu dem von Blumenberg Intendierten unverkennbar ist. Aber war Heidegger der Einfluß, gegen den Blumenberg sich zunehmend wenden sollte, und Cassirer der respektierte Erneuerer einer Philosophie der Geschichte, den es affirmativ zu beerben galt, so war es die lebenslange Auseinandersetzung mit Husserl, die Blumenberg die Möglichkeit bot, durch Aneignung und Abgrenzung, Korrektur und Transformation, Nähe und Distanz seine eigene Phänomenologie der Geschichte vor dem Hintergrund dieses Philosophen zu entwerfen.

Sämtliche tragenden Begriffe der Theorie der Geschichte bei Blumenberg lassen sich in einer systematischen Genealogie auf die Auseinandersetzung mit Husserl beziehen. So auch die zentrale Kategorie der ›Selbsterhaltung‹, deren Verwendung ihre prägnanteste Verdeutlichung innerhalb der Kontroverse zwischen Blumenberg und Husserl in einem Stück spekulativer Geschichte des Subjekts erfahren hat.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Die Chronologie der Veröffentlichungen Blumenbergs spricht scheinbar gegen diese Einschätzung. So erschien die bedeutende Auseinandersetzung mit Husserls Lebensweltkonzeption erst 1986 in *Lebenszeit und Weltzeit*, also 20 Jahre nach der *Legitimität der Neuzeit*. Ihr ging aber bereits die wichtige Studie *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* voraus, die zuerst 1963 veröffentlicht und bereits 1959 zweimal vorgetragen worden war. Und von Beginn an ist Husserls Werk in Blumenbergs

Husserl ist darin Cartesianer, daß er mit Descartes die Idee eines radikalen Anfangs teilt. Phänomenologen sind »radikal anfangende Philosophen«. <sup>28</sup> Das impliziert die nicht selbstverständliche Annahme, daß man sich zur Theorie grundsätzlich und einmalig entscheiden kann. Es ist dieser Akt einer *Epoché*, der für Husserls Selbstverständnis als Philosoph entscheidend ist. Und es ist seine Spätphilosophie der »Lebenswelt«, <sup>29</sup> an der er die Autonomie dieses Anfangs noch einmal aufzuweisen versucht.

Als Lebenswelt bezeichnet Husserl die Geltung angenommener und unhinterfragter Evidenzen, deren Selbstverständlichkeit der gesteigerten Aufmerksamkeit des Phänomenologen bisher entgangen ist. Als ein transzendentalphilosophischer Begriff bezeichnet die Lebenswelt ein »Reich ursprünglicher Evidenzen«, <sup>30</sup> ein »Reich eines ganz und gar in sich abgeschlossenen Subjektiven, in seiner Weise seiend, in allem Erfahren, allem Denken, in allem Leben fungierend, also überall unlösbar dabei, und doch nie ins Auge gefaßt, nie ergriffen und begriffen«. <sup>31</sup> Das Ursprüngliche der Lebenswelt ist das Wie ihrer Erlebnisgegebenheit, ihre Natürlichkeit besteht in der unhinterfragten Geltung der »selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten«. <sup>32</sup> Lebensweltliche Evidenzen sind der tragende Boden unseres Weltbezuges und der unbemerkte Hintergrund, den wir unthematisch voraus-

---

Philosophie präsent: Wie seiner Habilitationsschrift *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* (Kiel 1950) zu entnehmen ist, arbeitete Blumenberg bereits mit der Belgrader Ausgabe der Krisis-Abhandlung (Belgrad 1936; vgl. *Die ontologische Distanz*, Anm. 3k), die innerhalb der Husserliana erst 1954 erschien. Ebenfalls war ihm schon vor der offiziellen Publikation neben anderem der wichtige Vortrag Husserls *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* durch H. L. van Breda, dem damaligen Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, zugänglich gemacht worden (vgl. ebd., Anm. 156). Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Husserls – und auch deren Spätphase – hat somit die Entstehung der Philosophie Blumenbergs von Beginn an begleitet, auch wenn abschließende Veröffentlichungen dieser Auseinandersetzung das aufgrund ihres Erscheinungsdatums nicht auf Anhieb zu verorten vermögen.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I), Den Haag <sup>2</sup>1963, 48.

<sup>29</sup> Vgl. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986. Von Blumenberg vgl. *Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hofmannsthal und die »Lebenswelt«*. Auf die Uneindeutigkeit des Lebensweltbegriffs bei Husserl hat U. Claesges hingewiesen: *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in: U. Claesges/K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 85–101.

<sup>30</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), Den Haag <sup>2</sup>1962, 130.

<sup>31</sup> Ebd., 114.

<sup>32</sup> Ebd., 112.

setzen. Ihr Abbau ist demnach ein Akt der phänomenologischen Aufklärung und der Selbsterhellung des Subjekts.

Überraschend ist nun, daß Husserl den Lebensweltabbau als den empfohlenen Leitfaden für die wissenschaftliche Theorie nicht nur als ein zeitgenössisches Programm begriffen, sondern vielmehr auf die Philosophiegeschichte übertragen hat. Dazu war es nötig, die Natürlichkeit unbefragt geltender Evidenzen als einen geschichtlichen Primärzustand vorauszusetzen, den zu verlassen eine »griechische Urstiftung«<sup>33</sup> der theoretischen Einstellung in der Geschichte provoziert haben soll. So spricht Husserl von einer natürlichen Einstellung als dem Zustand einer »ersten ursprünglich natürlichen Form von Kulturen«.<sup>34</sup> Gegenüber dem »naiv geradehin in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist«,<sup>35</sup> beruht der Schritt in die theoretische Einstellung gesteigerter Aufmerksamkeit auf einer »willentlichen Epoché von aller natürlichen ..., der Natürlichkeit dienenden Praxis«.<sup>36</sup> Es ergreift den Menschen die »Leidenschaft einer Weltbetrachtung und Welterkenntnis«, die »nichts anderes erwirkt und erstrebt als reine Theoria. Mit anderen Worten: der Mensch wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauder der Welt, er wird zum Philosophen«.<sup>37</sup>

In diesem dezisionistischen Akt einer »griechischen Urstiftung« hat Husserl einen radikalen Anfang einer theoretischen Wirklichkeitseinstellung angenommen, der den Kriterien eines Cartesianismus genügt. Voraussetzungslos fällt die Entscheidung zur Theorie in einem souveränen Anfang aus Leidenschaft. Ziel der Theorie ist die Umwandlung der in ihrer Natürlichkeit unbemerkten Evidenzen in eine theoretische Erfäßtheit. Gerade der Phänomenologe ist für diese Aufgabe prädestiniert, lebt er doch von vornherein »in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt – für ihn das größte aller Rätsel – in eine Verständlichkeit zu verwandeln«.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Ebd., 72.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: Husserliana VI, Den Haag <sup>2</sup>1962, 314–348, hier: 327.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd., 328.

<sup>37</sup> Ebd., 331.

<sup>38</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 184.

Blumenberg greift Husserls Begriff der Lebenswelt auf, indem er ihn nutzt, um einen bewußtseinsgenealogischen Urzustand zu entwerfen, der den Hintergrund liefern soll, vor dem die Leistungen der sich selbsterhaltenden Vernunft verstehbar werden. Einmal mag – in einem Akt spekulativer Annäherung – die Lebenswelt alles gewesen sein: die überraschungsfreie Evidenz des Gegebenen als der Zustand eines Bewußtseins, das noch keine Reflexion über das ihm unmittelbar Evidente kennt. Bestimmt von einem Absolutismus unhinterfragter Evidenz kennt dieses Bewußtsein noch nicht den Kunstgriff der reflektierten Distanz zum Phänomen. Zeichen, Bilder, Symbole, Begriffe – das gesamte Instrumentarium der Repräsentation – setzen aber genau das voraus, was der lebensweltlichen Natürlichkeit fehlt: die Aufhebung einer evidenten Unmittelbarkeit in thematisierte Reflexion.

Die Hermetik dieser ursprünglichen Lebenswelt als Totale kann man grammatikalisch angeben: Sie kennt keinen Konjunktiv. Daß alles, was ist, auch nicht sein könnte, oder in der gemäßigten Variante: auch anders sein könnte, das ist dem lebensweltlichen Bewußtsein verschlossen. Der entscheidende Begriff, den Blumenberg hier einführt, ist der der Kontingenz. Indem das lebensweltliche Bewußtsein alles ihm Begegnende als selbstverständlich nimmt, fehlt ihm die Möglichkeit des Kontingenzbewußtseins durch das Instrument der Negation. »Alles, was in der Lebenswelt wirklich ist, spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen, aber es bleibt in seiner *Kontingenz* verdeckt, d. h. nicht als auch-anders-sein-könnend empfunden.«<sup>39</sup>

Die Lebenswelt als ein spekulativer Urzustand des Bewußtseins ist für Blumenberg keine heile Welt der absoluten Evidenz, die es zu bewahren gegolten hätte. Angesichts einer inflationären und sympathiebesetzten Verwendung dieses Begriffs, der so weit geht, daß Paul Janssen darauf hingewiesen hat, der Lebensweltbegriff habe im Spätwerk Husserls »genau die entgegengesetzte Funktion, die ihm im allgemeinen Bewußtsein zugeschrieben wird«,<sup>40</sup> betont Blumenberg, daß für Husserl Selbstverständlichkeit »keineswegs ein positiver Wert, kein Ausdruck von Geborgenheit des Daseins im Festen und Unfragwürdigen«<sup>41</sup> ist. Statt eines Paradieses ungebrochener Evidenzen kann

---

<sup>39</sup> *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, 23.

<sup>40</sup> P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag 1970, 130 (Anm. 101).

<sup>41</sup> *Lebenswelt und Technisierung ...*, 23. Ferdinand Fellmann hat dagegen die Ansicht vertreten, für Husserl besitze die Selbstverständlichkeit keinen negativen Charakter. Statt

die Lebenswelt als ein bewußtseinsgenealogischer Urzustand »der Lebensqualität nach das rüdeste Gegenteil«<sup>42</sup> gewesen sein. Der Gebrauch des Begriffs der Lebenswelt darf also nicht von den sich einstellenden Assoziationen geleitet sein, die angesichts einer unüberschaubar werdenden Wirklichkeit angenehme und lebensrelevante Unmittelbarkeit verheißen.<sup>43</sup> Die Lebenswelt ist kein Reservoir geschützten und sinnerfüllten Lebens, sondern ihr Abbau ist ein zu begrüßender Akt der Selbstaufklärung.

Wichtiger aber als derartige Einordnungen des lebensweltlichen Bewußtseins auf einer imaginären Skala von Lebensqualitäten ist die Beachtung ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit als zu erschließendes Phänomen. Das lebensweltliche Bewußtsein bildet den Gegenpol zu derjenigen Wirklichkeitseinstellung, die über die Lebenswelt zu reflektieren vermag – wer in einer Lebenswelt lebt, weiß es nicht. Ihre Evidenzen sind noch unerschlossen. Ihr »konstitutiver Mangel an Ausdrücklichkeit, an Prädikativität«,<sup>44</sup> macht sie zu einem unerfaßten Phänomen, dessen Konturen nur durch seine Negation dem theoretischen Verstehen zugänglich sind. Von innen heraus ist sie nicht beschreibbar.

Von entscheidender Bedeutung ist nun die Beschreibung des ersten Austritts aus der absoluten Evidenz der Lebenswelt als einem spekulativem Urzustand. Als eine beginnende Selbsterhellung und -aufklärung des Bewußtseins durch einen Selbstverständlichkeitsabbau verbindet sich mit diesem Schritt die Möglichkeit, eine spekulative

---

dessen beziehe Husserl eine positive Bestimmung aus Hermann Lotzes *Logik*: Dessen »positiver Begriff des Selbstverständlichen resultiert aus seinem idealistischen Grundsatz vom »Vertrauen der Vernunft«, den Husserls transzendente Phänomenologie teilt. Für sie ist Selbstverständlichkeit prinzipiell in transzendente Verständlichkeit transformierbar ... In Unkenntnis dieses geistesgeschichtlichen Hintergrundes ist Selbstverständlichkeit bei Husserl als negativer Wert interpretiert worden.« (F. Fellmann, *Lebenswelt und Lebenserfahrung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69, 1987, 78–91, hier: 82, Anm. 10). Folgt man Fellmanns Interpretation, ist vor allem die Frage zu klären, worin die Motivation bestehen kann, positiv besetzte Selbstverständlichkeit in transzendente Verstandenheit zu transformieren.

<sup>42</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 35.

<sup>43</sup> Blumenbergs Begriff der Lebenswelt ist nicht mit der soziologisch beschreibbaren Alltagswelt zu verwechseln, da ihre Erlebnisgegebenheit von einer absoluten Unmittelbarkeit ausgezeichnet ist, während es sich bei der Alltäglichkeit um die Durchschnittlichkeit eines Wirklichkeitsbezuges handelt. Während eine lebensweltliche Evidenz als solche der Reflexion noch unerschlossen ist, kann ein durchschnittlicher Wirklichkeitsbezug durchaus als alltäglich begriffen sein.

<sup>44</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 67.

Geschichte des Subjekts zu entwerfen. Kants *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* mag Blumenberg dabei als Vorbild gedient haben.

Husserl hatte den Austritt aus der Lebenswelt cartesianisch bestimmt: Er ist ein radikaler Anfang der theoretischen Einstellung, ein souveräner Akt willentlicher Epoché. Die entscheidende Transformation, die Blumenberg an Husserls Modell des Lebensweltaustritts vornimmt, besteht in einem Abbau dieses Cartesianismus. Der Austritt aus der Lebenswelt wird für Blumenberg nicht in einem souveränen Akt willentlicher Epoché herbeigeführt, sondern vielmehr erlitten. Das auslösende Moment ist hierbei die sich gegen die Erwartungen des Subjekts durchsetzende Wirklichkeit. War das lebensweltliche Bewußtsein von einer Deckungsgleichheit von Erwartung und Erfahrung getragen, so löst ihre Divergenz die Genese eines Wirklichkeitsbegriffs aus, der sich auf den Satz bringen läßt: Wirklichkeit ist Widerstand gegen die Erwartungen des Subjekts. Oder anders gesagt: Was wirklich ist, bestimmt nicht das Subjekt. Der erste Verlust lebensweltlicher Selbstverständlichkeit wird somit nicht mehr durch das Subjekt aktiv herbeigeführt. Vielmehr erleidet es die Störung oder Zerstörung seines bis dahin ungebrochenen und unthematischen Weltbezuges, indem »die Welt so etwas wie einen ›Eigensinn‹ annimmt, mit dem sie sich über Erwartungen des Subjekts als dessen Erfahrung hinwegsetzt, um eben dadurch die Anerkennung als ›Wirklichkeit‹ zu erzwingen«. <sup>45</sup> Verlassen der Lebenswelt heißt demnach, »in die Kontingenz der Welt einzutreten und ihre Unselbstverständlichkeit als Antrieb zu ihrer theoretischen Aufarbeitung weniger« – in einem programmatischen Akt der Urstiftung – »auferlegt als verhängt zu bekommen«. <sup>46</sup>

Die Nötigung zur Selbsterhaltung ist die Folge. Sie ist die aufgezwungene Form des Lebensvollzuges, der »die genauen Passungen zu

---

<sup>45</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 67. In diesem Begriff von Wirklichkeit wird die »Illusion als das Wunschkind des Subjekts verstanden, das Unwirkliche als die Bedrohung und Verführung des Subjekts durch die Projektion seiner eigenen Wünsche, und demzufolge antiethisch die *Realität als das dem Subjekt nicht Gefüßige*, ihm Widerstand Leistende« (*Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 13 f.).

<sup>46</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 350 f. Das, was Husserl als Urstiftung verstanden wissen will – der Entschluß zur theoretischen Einstellung –, wird somit »zur ›späten‹ Verselbständigung der Möglichkeiten und Mittel, die beim Verlassen jenes ›Urzustandes‹ – besser wohl: beim Ausgestoßenwerden aus ihm – gefunden werden mußten, um mit einer nicht mehr lebensweltlichen Wirklichkeit dennoch leben zu können« (ebd., 351).

einer ihm adäquaten Welt *nicht mehr* hat und mit dieser – unter allen sonst bekannten Bedingungen für Lebewesen tödlichen – Desolation fertig geworden ist und ständig fertig zu werden hat«. <sup>47</sup> Der Akt der Selbsterhaltung, der in der Lebenswelt die »Prämodalität der Selbstverständlichkeit gehabt hatte – also noch nicht Handlung geworden war«, <sup>48</sup> läßt sich mechanistisch illustrieren. Die Lebenswelt ist von der »Art des physischen Systems, auf das keine Kräfte einwirken; es braucht nichts, um zu bleiben, was es ist«. <sup>49</sup> Erst eine Freisetzung von Kräften zwingt das Subjekt in einer entsprechend außerlebensweltlichen Situation zu einer Wahrung der eigenen Identität durch Abwehr oder Integration der als fremd erfahrenen Einflüsse. Selbsterhaltung ist die Reaktion auf die außerlebensweltlich auferlegte Nötigung des Bewußtseins, Konsistenzbrüche aufgrund von Evidenzverlusten zur Wahrung seiner Identität auszugleichen.

Der erste Akt in dieser spekulativen Geschichte der Konsolidierung des nachlebensweltlichen Subjekts ist defensiv. Damit hat Blumenberg eine Vorentscheidung über seine Anthropologie gefällt. Bei der grundsätzlichen Alternative der philosophischen Anthropologie, den Menschen als ein reich oder arm ausgestattetes Wesen zu beschreiben, offenbart Blumenbergs Lesart des Lebensweltaustritts den Behelfscharakter des gesamten Instrumentariums der Selbsterhaltung. Die Einschätzung der Stellung der Vernunft ist hierbei entscheidend. Auch Husserl hatte das »Streben nach Urteilskonsequenz und Gewißheit« angesichts notwendig gewordener Gewißheitsmodalisierungen als einen »Zug im allgemeinen Streben des Ich nach Selbsterhaltung« <sup>50</sup> beschrieben. Blumenberg betont dagegen aber pointiert, »daß das logische Instrumentarium nicht die idealistische Auszeichnung des Vernunftwesens Mensch ist. Vielmehr ergibt es sich aus der Gesamtheit der Mittel, Pannen des Bewußtseins zu beheben, Konsistenzbrüche zu reparieren oder zu vermeiden, drohenden Schwierigkeiten durch Veränderung der Intensitätsebene von Behauptungen auszuweichen.« <sup>51</sup>

Der erlittene Lebensweltaustritt definiert die Nötigung, auf die die Vernunft die Antwort sein soll: »Denn daß es sich in der Lebenswelt nicht hatte halten können, erklärt erst den Leistungsbedarf und die

---

<sup>47</sup> Ebd., 63.

<sup>48</sup> Ebd., 350.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972, 351.

<sup>51</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 48.

Leistungsfähigkeit des Bewußtseins. Sie sind Korrelate der ihm außerlebensweltlich auferlegten Selbsterhaltung: als Vernunft.«<sup>52</sup> Auf einen Satz gebracht: »Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können.«<sup>53</sup>

Für die Vernunft ist es ein problematischer Anfang, der ihr durch das Lebensweltmodell zugeschrieben wird. Denn die Vernunft hat den autonomen Gebrauch ihrer selbst unabdingbar zum Ziel. Dennoch soll sie aber erst durch die gleichsam von außen einbrechende Lebensweltdestruktion in ihrer Leistung aktiviert worden sein; ihre erste Erkenntnis war ein ihr widerfahrenes Ereignis. Systematisch ist diese Situation als gnoseogen beschreibbar: Das Entscheidende kommt von außen, ohne daß die Vernunft von sich aus etwas dazu beitragen könnte.

Husserl hat die Autonomie der Vernunft in der Situation des Lebensweltaustritts dadurch zu sichern versucht, daß sie selbst diesen Austritt herbeigeführt haben soll. Heidegger dagegen hat den Austritt aus der parallel entworfenen Welt der Alltäglichkeit als ein Geschick beschrieben, als eine durch einen Ruf des Gewissens herbeigeführte Befreiung des Daseins aus der Verlorenheit in seine Alltäglichkeit.<sup>54</sup> Für Blumenberg ist weder die eine noch die andere Alternative annehmbar: Ist das eine nicht möglich, so ist das andere eine Zumutung. Sein Konzept bietet im Gegenzug einen verspäteten Anfang. Zwar ist der erste Verlust lebensweltlicher Selbstverständlichkeit ein dem Bewußtsein zugemuteter, dennoch läßt sich in der Folge der Abbau weiterer lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten zum Programm machen. Das ›Geschick‹ des Anfangs schlägt in einem zweiten Anfang um in aktive Wirklichkeitsbewältigung: als eine Arbeit an der Realität als dem Produkt des Lebensweltaubaus. Blumenbergs Relektüre der europäischen Geistesgeschichte ist ein Nachvollzug eben dieser Realismusarbeit. Und das Modell des Lebensweltaustritts bietet eine spekulative Hermeneutik der Gefährdung, der das Subjekt ausgesetzt ist. Denn nur »die Abschätzung des Risikos der menschlichen Daseinsform macht es möglich, die Handlungen zu erörtern und funktional zu bewerten, die seiner Bewältigung dienstbar waren.«<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Ebd., 63.

<sup>53</sup> *Arbeit am Mythos*, 72.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., § 57. Ebd., 274: »Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man.« Ebd., 275: »Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ›Es ruft, wider Erwarten und gar wider Willen.«

<sup>55</sup> *Arbeit am Mythos*, 125 f.

Die Gefährdung des Subjekts beim Verlust der lebensweltlichen Gewißheiten hat seinen Grenzwert in der völligen Nichteinschätzbarkeit dessen, was Wirklichkeit ist. Der entsprechende Grenzbegriff als der »gemeinsame Kern aller gegenwärtig respektierten Theorien zur Anthropogenese« wird von Blumenberg als ein »Absolutismus der Wirklichkeit«<sup>56</sup> bestimmt. Er besagt, »daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte.«<sup>57</sup> Bei Kant findet sich die Metapher für die Gefährdung derartiger Übergänge: Der Übergang vom instinktgebundenen zum vernunftgeleiteten Bewußtsein ist als der Austritt aus der selbstverständlich gewährleisteten Selbsterhaltung ein Schritt »gleichsam am Rande eines Abgrundes«.<sup>58</sup> Das Ausgeliefertsein an den Absolutismus der Wirklichkeit als einen offenen Horizont des Möglichen macht dessen Abbau zur Notwendigkeit und zum Ziel der Selbsterhaltung. Als Grenzwert definiert er den Problemdruck, vor dem alle menschlichen Selbsterhaltungsleistungen zu sehen sind: »Entlastung wird zum Daseinsprogramm dieses Wesens, zum Inbegriff seiner nackten Selbsterhaltung, und der geschlossene Raum, das Gehäuse, in zahllosen Varianten zur Finalität dessen, was man im späten Rückblick seine ›Kultur‹ nennen wird.«<sup>59</sup> Entlastung vom Absoluten wird zur Überlebensbedingung der Vernunft – ganz gleich, ob es sich dabei um einen Absolutismus der Wirklichkeit oder um einen theologischen Absolutismus nominalistischer Denkart handelt.

Niemand, der über die Lebenswelt als Urzustand unseres Bewußtseins reflektiert, lebt noch gänzlich in ihr. Das hat sie mit dem Mythos gemein. Über sie dennoch in einem Akt der Spekulation nachzudenken,

---

<sup>56</sup> Ebd., 9.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, Berlin/Leipzig 1923, 107–123), 112.

<sup>59</sup> *Höhlenausgänge*, 812. Blumenbergs Nähe zu dem Ansatz Ernst Cassirers ist unübersehbar. So etwa, wenn dieser schreibt, die »verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion« würden durch ihre Beziehung auf eine gemeinsame Aufgabe, »bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs,– zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden« (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Darmstadt 91988, 12).

ist der Versuch der Theorie, sich der Genealogie ihrer selbst zu vergewissern. Oder vorsichtiger: Es ist ein Angebot, verstehbar zu machen, wie es zu dem Zustand gekommen sein kann, in dem wir uns als Theoretiker gegenwärtig vorfinden. Als ein perspektivischer Kunstgriff ist diese Spekulation zuerst bei Husserl eine nachgelieferte Selbstbegründung. »Die Beschreibung der ›natürlichen Einstellung‹ ist daher selbst schon ein Stück transzendentaler Phänomenologie und die Beschreibung des Übergangs aus der ›natürlichen‹ in die ›phänomenologische Einstellung‹ die theoretische Wiederholung eines Schrittes, an den es keine Erinnerung gibt, den getan zu haben aber Voraussetzung der Art von Theorie ist, wie Husserl sie seit seinen Anfängen betreibt.«<sup>60</sup>

Für Husserl ist der Austritt aus der Lebenswelt ein autonomer Anfang des Philosophen. Für Blumenberg dagegen wird diese Spekulation durch seine Umdeutungen des Lebensweltaustritts vorrangig zu einer spekulativen Geschichte des Subjekts. Austritt aus der Lebenswelt bedeutet für ihn den Eintritt in die Kontingenz und das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, Mensch und Wirklichkeit, Unmittelbarkeit und Repräsentation. Dadurch entsteht der offene Horizont, der die Selbsterhaltung des Subjekts aufnötigt und die Leistungen der Vernunft zu einem Instrument seiner Bewältigung werden läßt.

Die anthropologische Lesart dieses genealogischen Modells ermöglicht es Blumenberg, wesentliche Grundbegriffe seiner Philosophie in einer spezifischen Deutung einzusetzen: Selbsterhaltung des Subjekts, Vernunft, Wirklichkeit und ihre Form des Absolutismus, Realität und Realismus, Kontingenz, Theorie – sie haben bei Blumenberg in einem Stück spekulativer Geschichte des Subjekts ihre systematische Zusammenstellung unter der Grundannahme einer schwachen Anthropologie erfahren. Diese Grundkategorien, die Blumenberg bei seiner Neuzeitdeutung und Interpretation des Ockhamschen Nominalismus leiten, sind um einen weiteren wesentlichen Begriff und Baustein zu erweitern: Dem Modell eines Austritts aus der Lebenswelt entnimmt Blumenberg seinen Begriff der Geschichte.

---

<sup>60</sup> M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main 1985, 312.

### 3. Geschichtsdynamik und Kontinuität

Die Erzeugung von Geschichte impliziert ihre Verstehbarkeit. Giambattista Vico hat dieses Axiom mit der Einsicht verbunden, »daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist: und darum können ... in den Modifikationen unseres menschlichen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden.«<sup>61</sup> Der Beginn der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie ist ein Akt der Anthropologisierung. Dessen Vermutung heißt: Der Mensch macht die Geschichte.<sup>62</sup> Geschichte zu begreifen, erfordert demnach, den Menschen zu verstehen. Hat man ihn verstanden, dann erschließen sich im Gegenzug die historischen Zeugnisse als Ausdruck des menschlichen Geistes.

Mit der Kategorie der ›Selbsterhaltung‹ hat Blumenberg sein Prinzip definiert, das Subjekt und Geschichte umfassen soll. Das geschichtliche Leben »kann, auch wenn es Zusammenbrüche und Neuformierungen durchläuft, nur unter dem Prinzip der Selbsterhaltung verstanden werden.«<sup>63</sup> Es gibt als ein heuristisches Prinzip ein Kriterium für das vor, »was überhaupt noch an der Geschichte verstanden werden kann, wenn es in ihr tiefe Umbrüche, Umwertungen, Wendungen gibt, die die gesamte Lebensstruktur betreffen.«<sup>64</sup> Der Epochenwandel ist die größte Herausforderung für Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes. Als eine Hermeneutik der Epochenwende gebraucht sie die Kategorie der Selbsterhaltung des Subjekts, um Dynamik und Kontinuität im geschichtlichen Ablauf auch an diesem Grenzfall historischen Verstehens aufzuweisen.

An Blumenbergs Auseinandersetzung mit dem Lebensweltkonzept Husserls ließ sich zeigen, wie Blumenberg seine zentrale Kategorie der Selbsterhaltung mit Hilfe einer spekulativen Geschichte des Subjekts

---

<sup>61</sup> G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (nach der Ausgabe von 1744, übersetzt und eingeleitet von E. Auerbach), Berlin, 1965, 125.

<sup>62</sup> Vico postuliert allerdings keinesfalls eine strikte Autonomie des Subjekts. Karl Löwith hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß für Vico Geschichte »nicht nur freie Tat, Entscheidung und Handlung, sondern auch und vor allem Ereignis und Geschehen« ist (K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, 7–239, hier: 138). Zu Vicos Geschichtsphilosophie vgl. die Arbeiten von F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976; *Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos »Neuer Wissenschaft«*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), 43–60.

<sup>63</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

<sup>64</sup> Ebd.

entfaltete. Noch die Ausbildung seiner nachidealistischen Philosophie der Geschichte ist in ihrer Hermeneutik und ihrem Anspruch kaum ohne die Auseinandersetzung mit Husserl zu verstehen. Blumenberg distanziert sich von dem, was er Husserls Geschichtsphilosophie nennt, indem er deren idealistische Konnotationen nicht teilt, sondern sie durch eine ›genetische Anthropologie‹ ersetzt. Aber noch in dieser hermeneutischen Abkehr bleibt Blumenbergs Philosophie der Geschichte auf Husserl bezogen. Mein Versuch, sie als eine genetische Anthropologie zu deuten, läßt sich anders als im Rückgang auf die Auseinandersetzung Blumenbergs mit Husserl nicht entfalten.

Husserl hat als das entscheidende Merkmal unseres Bewußtseins dessen Intentionalität hervorgehoben und damit auch das Prinzip definiert, das er in der europäischen Geistesgeschichte wiederzufinden hoffte. Für ihn ist die Intentionalität des Bewußtseins in seiner sinngebenden, konstitutiven Leistung eine »teleologische Funktion«:<sup>65</sup> Das Bewußtsein ist eine Aktivität mit der unaufgebaren Zielstrebigkeit nach erfüllter Anschauung.<sup>66</sup> Husserls Spätphilosophie ist die versuchte Überführung dieses Ansatzes in den Modus der Geschichtlichkeit.<sup>67</sup>

In der »griechischen Urstiftung«, dem Initialakt der theoretischen Einstellung, ist für ihn der »teleologische Anfang« und die »wahre Geburt des europäischen Geistes«<sup>68</sup> begründet. Das Telos der so eingeleiteten theoretischen Einstellung besteht in der sukzessiven Überführung lebensweltlicher Gewißheiten in theoretische Verstandenheiten. Der ›Urstiftung‹ entspricht eine ›Endstiftung‹,<sup>69</sup> was bei aller Metaphorik auf nichts anderes hinweist, als daß die theoretische Erfas-

---

<sup>65</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana XVII), Den Haag 1974, 251.

<sup>66</sup> Für Husserl ist »Evidenz eine universale, auf das gesamte Bewußtseinsleben bezogene Weise der Intentionalität, durch sie hat es eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf ›Vernunft‹ und sogar eine durchgehende Tendenz dahin« (ebd., 168 f.).

<sup>67</sup> Elisabeth Ströker hat auf Husserls Schwierigkeiten hingewiesen, einen phänomenologischen Begriff der Geschichte zu entfalten. Daher kann Husserls Spätphilosophie nicht als eine ›Geschichtsphilosophie‹ oder eine ›Philosophie der Geschichte‹ im engeren Sinne resümiert werden. Nur unter diesem Vorbehalt kann im folgenden von Husserls Konzeption der ›Geschichte‹ die Rede sein. Vgl. E. Ströker, *Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs*, in: dies., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 139–159; dies., *Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage*, in: dies., *Phänomenologische Studien*, a. a. O., 187–215.

<sup>68</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 72.

<sup>69</sup> Ebd., 73.

sung der lebensweltlichen Evidenzen nicht in einem Schritt zu leisten ist, sondern Zeit: eben Geschichte benötigt und in ihr auf einen Endpunkt der »vollendeten Klarheit«<sup>70</sup> zuläuft. Der europäischen Geistesgeschichte ist nach Husserl somit »eine Entelechie eingeboren«, die den »europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht«.<sup>71</sup> Durch die Übertragung der teleologischen Bestimmtheit des Bewußtseins auf die Geistesgeschichte wird diese zu einem intendierten Handlungszusammenhang: Das Bewußtsein und seine Geschichte folgen dem gleichen Prinzip. Nach Elisabeth Ströker ist die so eröffnete ›Geschichte‹ »nichts prinzipiell anderes als Intentionalanalyse, weiter fortgetrieben bis zur äußersten Ausschöpfung ihrer Mittel als Intentionalhistorie«.<sup>72</sup>

Dynamik und Kontinuität des intentionalen Bewußtseins in seiner Geschichtlichkeit sind somit für Husserl erschlossen. Ebenso das Potential möglicher Abweichungen. Denn indem Husserl die theoretische Einstellung als einen »habituell festen Stil des Willenslebens«<sup>73</sup> verstanden wissen will, eröffnet sich ihm ein Potential möglicher Abweichungen durch Willensänderungen oder -schwächen innerhalb der interpersonal auferlegten Arbeitsaufgabe. Beurteilt er Descartes noch als einen an die griechische Urstiftung anknüpfenden »urstiftenden Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie«,<sup>74</sup> so setzt für ihn der Abfall von der universalen Aufgabe der theoretischen Umwandlung lebensweltlicher Gewißheiten mit Galilei ein. Mit ihm verbinde sich eine »Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt«.<sup>75</sup> Diese Mißachtung der Lebenswelt als des Sinnesfundamentes der Theorie habe sich »alsbald auf die Nachfolger, auf die Physiker der ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt«.<sup>76</sup>

---

<sup>70</sup> Ebd. Die Geschichte der Theorie wird somit zu einer geistigen Einheit, entstanden aus der »Einheit und Triebkraft der Aufgabe, welche im geschichtlichen Geschehen – im Denken der füreinander und überzeitlich miteinander Philosophierenden – durch Stufen der Unklarheit zur befriedigenden Klarheit kommen will, bis sie sich endlich zur vollkommenen Einsichtigkeit durcharbeitet« (ebd., 72).

<sup>71</sup> E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums ...*, a. a. O., 320.

<sup>72</sup> E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, 196.

<sup>73</sup> E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums ...*, a. a. O., 326.

<sup>74</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 75.

<sup>75</sup> Ebd., 49.

<sup>76</sup> Ebd.

Was Husserl den modernen Wissenschaften vorwirft, ist ihr Objektivismus. Er sei naiv, indem er die konstitutiven Leistungen des Subjekts nicht adäquat reflektiere. Man mag dies angesichts der vertraut gewordenen Aufsplitterung theoretischer Disziplinen für nicht dramatisch halten; für Husserl ist es das. Warum? Innerhalb der phänomenologischen Philosophie ist Ethik ein Desiderat. Dennoch kann ihr Arbeitsethos nur als eine implizite Ethik beschrieben werden: Sie *hat* keine Ethik, aber sie *ist* ethisch.<sup>77</sup> Ihre Moral ist die angestrebte Eigentlichkeit von Theorie. Für Husserl besitzt die adäquate Erfüllung der theoretischen Aufgabe eine existenzielle Dringlichkeit,<sup>78</sup> und die Einbettung des phänomenologischen Lebensweltbegriffs in eine teleologische Geschichtsphilosophie dient allem Anschein nach auch dazu, dem moralischen Impuls der Phänomenologie eine geschichtlich abgeleitete Normativität zu verleihen. Demgegenüber ist der Modus der modernen Wissenschaften ein Versagen mit existenziellen Folgen: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.«<sup>79</sup> Die Krisis der modernen Wissenschaften ist darum zugleich eine Krisis des europäischen Menschentums.

Die transzendente Phänomenologie ist entsprechend das geforderte Therapeutikum. Sie soll an das konstitutive Fundament aller Theorie – an die Lebenswelt – erneut anknüpfen. Der verpflichtende Anfang der griechischen Urstiftung wird zum Bezugspol für eine Neubegründung der Wissenschaften angesichts des defizitären Modus der theoretischen Einstellung in der Neuzeit. Dabei gelte es, mit aller Beharrlichkeit die Selbstverständlichkeit, mit der sich der neuzeitliche

---

<sup>77</sup> Vgl. hierzu B. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main 1988, Kapitel 8: *Phänomenologische Ethik?*

<sup>78</sup> Ein Ausdruck dafür sind die religiösen Konnotationen, die Husserl verwendet: Nach der neuzeitlichen Entmachtung des religiösen Glaubens als einigende Kraft habe sich die »intellektuelle Menschheit an dem neuen großen Glauben, dem an eine autonome Philosophie und Wissenschaft«, erhoben. Die »gesamte Menschheitskultur sollte von wissenschaftlichen Einsichten geführt, durchleuchtet und dadurch zu einer neuen autonomen Kultur reformiert werden«. Inzwischen sei aber »auch dieser Glaube in Unechtheit und Verkümmern« hineingeraten (*Cartesianische Meditationen*, a. a. O., 46). Die Verfehlung der Eigentlichkeit der theoretischen Einstellung ist demnach eine »Versündigung an der Wissenschaft« (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: Husserliana XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 3–62, hier: 55). Man mag dies mit gutem Recht für bloße Rhetorik halten, allein daß Husserl sie für möglich – ja für nötig – hielt, ist aufschlußreich für sein Verständnis des Anspruches, den die Phänomenologie als Theorie erhebt.

<sup>79</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 4.

Objektivismus »auf dem Boden der durch Erfahrung selbstverständlich vorgegebenen Welt bewegt und nach ihrer ›objektiven Wahrheit‹ fragt«, nicht zu teilen. Vielmehr habe die Phänomenologie als Transzendentalismus auf ein »radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die letztlich alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt, und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen zustandbringende Subjektivität«<sup>80</sup> zu bestehen – eben das versetze die Phänomenologie in die Lage, die in der Urstiftung ergangene Vorgabe unter neuzeitlichen Bedingungen zu erfüllen.<sup>81</sup> Damit wäre für die theoretische Einstellung restauriert, was Heidegger als den anzustrebenden Seinsmodus des Daseins angegeben hat: Eigentlichkeit.

Es ist zuallererst Husserls Cartesianismus, der Blumenbergs Kritik auf sich zieht. Husserl habe der mechanistischen Auffassung des Bewußtseins in der Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine Deutung der Bewußtseinsphänomene entgegengestellt, die »schon im Ansatz auf eine Teleologie des Bewußtseins hinausläuft«.<sup>82</sup> Seine Konzeption des Austritts aus der Lebenswelt sei in seiner Radikalität ein versuchter Cartesianismus, »aber in der Entfaltung des Ansatzes der Phänomenologie und ihres Begriffes von der Intentionalität des Bewußtseins ist es eine Inkonsequenz, einen solchen ›Anfang‹ der theoretischen Einstellung anzunehmen und ihm eine heterogene Phase der ursprünglichen Natürlichkeit der menschlichen Welteinstellung vorausgehen zu lassen. Wenn seinem intentionalen Wesen nach das Bewußtsein auf erfüllte Anschauung angelegt ist, dann kann zwar das ›Telos der Intentionalität‹ in seinem letzten Anspruch unerfüllt, ja unerkannt bleiben, verdrängt durch andere Lebensansprüche und Notwendigkeiten, aber es kann nicht als etwas Neues gleichsam erfunden werden, sondern nur aus seiner intentionalen Implikation heraustreten, durchbrechen zur Formulierung und Anerkenntnis als einer ›Aufgabenidee‹. Wenn das Bewußtsein Intentionalität ist, wenn die Möglichkeit der erfüllten Anschauung, der Evidenz, die Einheit seiner Gegebenheiten bestimmt, dann ist die Vorstellung einer natürlichen,

---

<sup>80</sup> Ebd., 70.

<sup>81</sup> Der Gedanke einer herausgehobenen Stellung der Phänomenologie ist nicht erst das Ergebnis der Spätphilosophie Husserls. Bereits in den *Ideen* von 1913 findet sich die Einschätzung, »daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie« sei (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Husserliana III/1, Den Haag 1976, 133).

<sup>82</sup> *Lebenswelt und Technisierung ...*, 18.

vortheoretischen Urwüchsigkeit eine mythische Fiktion.«<sup>83</sup> Die Urstiftung ist somit »eine äußerste Anstrengung der Spekulation – inhaltlich von bezwingender Schönheit, wo es ihr verständlicherweise an zwingender Beweiskraft fehlt«. <sup>84</sup>

Wozu dann das Ganze? Blumenberg hat auf diese Frage, die den Verdacht der Vergeblichkeit impliziert, eine Antwort, die einen Hintergrund für Husserls Spätwerk voraussetzt, der so in dessen Werk nicht zu finden ist. Er hat von Husserls »Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein«, <sup>85</sup> gesprochen und damit die Irritation benannt, gegen die Husserls ›Geschichtsphilosophie‹ konzipiert sein soll. So belegt sich für Blumenberg in Husserls Spätphilosophie unter dem Namen ›Urstiftung‹ der »Anspruch auf Unvergeblichkeit der menschlichen Geschichte in einem Augenblick, da man sich damit abzufinden gelernt hat, daß der Mensch zwischen Evolution und ›Wärmetod‹ nur eine Weltepisode ist«. <sup>86</sup> Ist eine ›Stiftung‹ eine »Institution zur Depotenzenierung der Zeit«, <sup>87</sup> dann kann eine ›Urstiftung‹ nur eine Verschärfung der Depotenzenierung bis hin zu einer Vergleichgültigung der Zeit sein. Durchaus dem platonischen Ferment in Husserls Philosophie entsprechend, <sup>88</sup> stellt sich für Blumenberg die Intentionalhistorie folglich als ein *genetischer Platonismus* <sup>89</sup> bzw. als ein *dynamischer Platonismus* <sup>90</sup> dar – »dessen ›Ideen‹ sind nicht zeitlos, sie werden es. Man kann es auch ohne den suspekten Rückgriff ausdrücken: Es gibt so etwas wie ein Beharrungsprinzip des Gedachten: Was gedacht ist, kann nicht ins Ungedachte zurückfallen ...«. <sup>91</sup> Damit entspricht dem Entwurf Husserls »so etwas wie eine Kosmogonie der noetischen Sphäre, mit der der Einzigkeit und Notwendigkeit des antiken Kosmos das mo-

---

<sup>83</sup> Ebd., 22 f.

<sup>84</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 326.

<sup>85</sup> Vgl. Blumenbergs wichtigen Zeitungsartikel: *Die »Urstiftung«. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein.*

<sup>86</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 360.

<sup>87</sup> *Die »Urstiftung«, 70.*

<sup>88</sup> »Was an Husserls philosophischem Temperament ›platonisch‹ genannt werden muss, ist seine Gleichgültigkeit gegen die Zeit als Lebensmass. Phänomenologie ist eine *unendliche Aufgabe*, und was sie dem Einzelnen abfordert, kann nicht am Anspruch seiner Lebenszeit gemessen werden. Die ›Urstiftung‹ lässt ihn an dem von ihr verliehenen Geschichtssinn nur teilhaben in dem Masse, wie er auf Zeit als Zumessungsmetrum verzichtet.« (Ebd.).

<sup>89</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 373.

<sup>90</sup> *Die »Urstiftung«, 70.*

<sup>91</sup> Ebd.

derne Äquivalent entgegengestellt würde.«<sup>92</sup> Die Indifferenz gegen die Kontingenz in ihrer bedrohlichen Variante als Zeit wird für Blumenberg zum impliziten Hauptanliegen von Husserls Hinwendung zu einer Philosophie der Geschichte. Die teleologische Verfaßtheit einer entworfenen Geschichte ist der Versuch einer Immunisierung gegenüber der Hinfälligkeit in der Zeit. Auf den Punkt gebracht: Die Urstiftung soll nichts anderes bieten als ein »Gegengift gegen Kontingenz: Was ist, kann nicht gleichgültig sein, weil es gewesen sein wird.«<sup>93</sup>

Der Beitrag des einzelnen Theoretikers innerhalb der interpersonal definierten unendlichen Arbeitsaufgabe erhält für Husserl sein Gewicht durch die Einbettung in die »Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol«.<sup>94</sup> Das Leitbild der strengen Wissenschaft als Lebenseinstellung drückt so dem theoretischen Lebensvollzug den »Stempel Ewigkeit«<sup>95</sup> auf. Die Denkform, in einem dynamischen Platonismus die Unvergeßlichkeit des faktisch Gedachten zu postulieren, hat für Blumenberg seine Analogie in Nietzsches Spekulation von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Kontingente Faktizität so zu leben, daß wir ihrer ewigen Wiederholung standzuhalten vermöchten, ist der durch diese Spekulation erzeugte Anspruch. Die Wiederkunfts-idee impliziert somit »einen dynamisierten Platonismus der menscherzeugten Idealität«.<sup>96</sup>

Was eine Philosophie der Geschichte leisten zu können sich vornehmen kann, hat Blumenberg an Husserls Spätwerk ab- oder hineingelesen – es sollte für ihn noch in seiner Abkehr bedeutsam sein. In Anlehnung an Heidegger hat Blumenberg seine erste Kritik an Husserls Spätphilosophie formuliert.<sup>97</sup> In ihrem Kern wirft sie Husserl einen defizitären Geschichtsbegriff vor, der aus der Fundierung der geschichtlich gewendeten Phänomenologie in einem transzendentalen Subjektivismus herrühre. Gerade dies sei aber nichts anderes als ein »Haltmachen im Denken« vor dem Problem der Geschichte«.<sup>98</sup> Was Husserl für Geschichte halte, verrate seine »völlig äquivoke Verwen-

---

<sup>92</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 373.

<sup>93</sup> Ebd., 96.

<sup>94</sup> E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums ...*, a. a. O., 320.

<sup>95</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, a. a. O., 57.

<sup>96</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 361.

<sup>97</sup> Vgl. *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*.

<sup>98</sup> Ebd., 10 b.

ding, die etwa seinem Begriff der ›Genesis‹ entspricht.«<sup>99</sup> Husserls Philosophie der Geschichte ist demnach nicht mehr als eine Genealogie der theoretischen Einstellung – und man darf sagen: der Phänomenologie. Nicht nur ihr impliziter Platonismus, sondern bereits ihr expliziter Cartesianismus markiert die formale Distanz zum notwendig gewordenen Geschichtsbegriff.

Diesen zu definieren, greift Blumenberg auf Heidegger zurück. Heidegger setzte gegen das transzendente Subjekt das geschichtliche Dasein und erschloß damit die Möglichkeit, die ›geschichtliche Situation‹ als Grundbedingung auch des theoretischen Wirklichkeitsbezugs in den Blick zu bekommen. Noch ganz in Heideggers Terminologie drückt Blumenberg die entsprechende Einsicht aus, die in ihrer Radikalität gegen Husserl zu wenden war: »Die ursprüngliche Gegenwärtigkeit der Geschichte ist Geschick.«<sup>100</sup> Die darin ausgedrückte Erfahrung der geschichtlichen Kontingenz übersteigt Husserls Reflexion des Umstandes, daß wir unausweichlich Erben der Geschichte sind.

Die geschichtliche Situation ist die bereits tragende Ausgangslage für alle Anfänge in der Geschichte. Blumenberg hat – und die Seltenheit weist dem eine besondere Bedeutung zu – seinen eigenen philosophischen Anfang einer historischen Verortung zugänglich gemacht. Für ihn ist es nicht zufällig, »daß die Spaltung der phänomenologischen Schule gerade um die Begriffe von Endlichkeit, Zeitbewußtsein und Tod in das Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg fällt. Dieses geschichtliche Ereignis hat die Grunderfahrung von der Unzuverlässigkeit lebensweltlicher Konstanten verschärft wie nichts zuvor, was auch sonst sich durch den Bruch mit dem 19. Jahrhundert verändert haben mochte.«<sup>101</sup> In der »Entdeckung des Zusammenhangs unter den Begriffen Sinn, Sein, Zeit und Geschichte ist Heideggers Philosophie Ausdruck der ersten Nachkriegswelt. Daß die Frage nach dem Sinn von Sein nicht mehr die nach einer zuverlässigen Konstante sein konnte, ergab sich aus diesen Voraussetzungen von selbst. Dennoch fand diese Konsequenz ihren präzisen und wiederum metaphysischen Ausdruck erst in der Konzeption einer ›Seinsgeschichte‹, die schon

---

<sup>99</sup> Ebd., 170.

<sup>100</sup> Ebd., 102. Dies sollte eine in ihrer Bedeutung bleibende Einsicht für das Werk Blumenbergs sein. Fast drei Jahrzehnte später heißt es ohne Anklänge an Heidegger: »Daß die Auswahl von Weltdeutungen, die Entscheidung unter Lebensformen bereits erfolgt ist, macht den Sachverhalt aus, Geschichte zu haben.« (*Arbeit am Mythos*, 184).

<sup>101</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 92.

dem Umfeld des Zweiten Weltkriegs angehört.«<sup>102</sup> Blumenbergs philosophischer Anfang in und nach der »größten bisherigen Sinnkatastrophe der Geschichte«<sup>103</sup> ließ die unmittelbare Erfahrung der geschichtlichen Situation unausweichlich sein.<sup>104</sup> Angesichts seiner Herkunft von Husserl und Heidegger nahm seine frühe Philosophie die Spannung der Gespaltenheit der phänomenologischen Schule als Antrieb in sich auf.

Heidegger bot die Kategorien zur Erfassung der radikalisierten Geschichtserfahrung. Und er bot Blumenberg zugleich den Anstoß, der zur Abkehr von Heidegger führen sollte. 1950 erschien von Heidegger der 1938 entstandene Text *Die Zeit des Weltbildes*. Blumenberg hat ausdrücklich die Nähe des Ansatzes seiner Habilitationsschrift zu diesem Aufsatz betont.<sup>105</sup> Die entscheidende Anstrengung Heideggers besteht in einer Charakterisierung der Originalität der Neuzeit als geschichtliche Epoche: »Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens. In diesem kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht.«<sup>106</sup> Die philosophische Grundausrichtung ist demnach diejenige, »die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das

---

<sup>102</sup> Ebd., 93.

<sup>103</sup> *Die Sorge geht über den Fluß*, 81.

<sup>104</sup> Bereits Blumenbergs Dissertation, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 1947 fertiggestellt, enthält fast zum Dokument gewordene Passagen des Ausdrucks der epochalen Erfahrung einer entwurzelnden Geschichtlichkeit, für den Heidegger die Terminologie bot: »Nichtigkeit, Geworfenheit und Faktizität wurden die beherrschenden Momente der existenziellen Erfahrung. Dem um einen neuen Grund seiner Existenz verzweifelt ringenden Menschen blieb eine Erfahrung, ähnlich jener augustianischen von ›Wahrheit‹ in uns selbst, versagt. In seiner Geworfenheit wurde er immer nur auf sich selbst zurückgeworfen. In der verzweifelt angestregten und atemlosen Bejahung der eigenen Faktizität suchte der Mensch Grund zu fassen, neue Selbstmächtigkeit zu erringen. Es blieb ihm nichts, als sich der Mündung entgegenzustürzen, in der endlich die Faktizität des Daseins versinkt: es blieb ihm die ›Entschlossenheit zum Tode‹. Es ist so die in der Selbsterfahrung des modernen Menschen erschlossene Verfassung der ›auf sich selbst geworfenen Existenz‹, die in Heideggers Existenzialanalyse ihre Auslegung fand – und in der sich zweifellos ein Zeitalter wiedererkennt.« (Ebd., 92).

<sup>105</sup> *Die ontologische Distanz*, 9.

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1980, 73–110, hier: 92. Vgl. ebd., 87: »Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern

Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt«. <sup>107</sup> Die vorrangig naturwissenschaftliche Objektivation der Welt treibt die Subjektivität in ihrer Bedeutung erst hervor: »Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie.« <sup>108</sup>

Damit ist ein Fluchtpunkt ausgemacht, der über Husserl und Heidegger hinausführen sollte. Husserls transzendente Subjektivität schien gegen das Phänomen der Geschichtlichkeit immun zu sein. Heidegger versuchte dagegen dem Dasein eine unablegbare Geschichtlichkeit zuzuweisen. Seine Philosophie des Seins implizierte aber bereits früh eine Entwertung des Subjekts und somit eine Preisgabe der gesteigerten Selbsterfahrung durch die geschichtliche »Geworfenheit«. Zwar hatte er in *Sein und Zeit* dem Dasein einen ontischen und ontologischen Vorrang innerhalb der Seinsfrage zugewiesen, den aber letztlich nur ein explikatorischer Vorteil begründete: Als primär und exemplarisch zu Befragendes sollte das Dasein durch die an ihm durchgeführte Analytik zu der Frage nach dem »Sinn von Sein« selbst überleiten. In der später konzipierten »Seinsgeschichte« bedurfte es des Subjekts nicht einmal mehr als Ausgangspunkt. Damit war preisgegeben, was Blumenberg in Anschluß an Heidegger als fundamentale Neuorientierung beschrieben hatte: den Ansatz, »vom Menschen aus die Welt und nicht von der Welt aus den Menschen in den Blick zu nehmen«. <sup>109</sup>

Die Blumenberg leitende Einsicht, »daß der Mensch in allen Fragen stets nur sich selbst in seinem Verstehen befragen kann«, <sup>110</sup> implizierte die Distanz zu Heideggers Seinsgeschichte. Blumenberg richtete seine Philosophie auf einen Fluchtpunkt aus, von dem Heidegger sich bereits

---

die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.«

<sup>107</sup> Ebd., 91.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 90.

<sup>110</sup> Ebd., 89. Vgl. *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 368: Die »Welt, wissenschaftlich objektiviert, ist stumm geworden auf die Frage, welche Stellung der Mensch in ihr einnimmt. Der Mensch ist darauf angewiesen, diese Frage nur noch an sich selbst zu stellen«; *Arbeit am Mythos*, 72: Wir »besitzen keine andere Wirklichkeit, als die von uns ausgelegte. Wirklich ist sie nur als elementarer Modus ihrer Auslegung im Kontrast zu dem, was von ihr als »unwirklich« ausgeschlossen wird«.

in *Sein und Zeit* distanziert hatte: auf eine Anthropologie. Seine Philosophie der Geschichte steht so ganz unter der im anderen Zusammenhang diagnostizierten »Verschiebung des Schwerpunkts von der Metaphysik oder Ontologie zur Anthropologie«.<sup>111</sup> Während dieser Schritt zu einer zunehmenden Entfremdung von Heidegger führen mußte, sollte sich Husserls Ansatz als ein bleibender Referenzpunkt von Blumenbergs Philosophie behaupten können. Nicht nur Husserls transzendente Philosophie der Lebenswelt, sondern auch dessen ins Geschichtliche gewendete Phänomenologie als einer Intentionalhistorie ließen sich anthropologisch lesen.

Der Austritt aus der Lebenswelt als einem spekulativen Urzustand markiert den Eintritt in die Geschichte. Die Spekulation des Lebensweltaustrittes als eine Hermeneutik der Gefährdung, der das Subjekt nachlebensweltlich ausgesetzt ist, erschließt ihre Dynamik und Kontinuität. Der Zwang zur Selbsterhaltung ist das nachlebensweltliche Kontinuum, die Versuche ihrer Realisierung machen die Dynamik der Geschichte aus. Entscheidend ist dabei, daß der Lebensweltaustritt, durch den Eigensinn der Wirklichkeit provoziert, wesentlich un abgeschlossen ist. Bereits für Husserls Konzeption galt, wie Blumenberg betont, daß die Lebenswelt in der doppelten Bedeutung »als geschichtliche Ausgangsposition der theoretischen Umstellung einerseits und als immer mitgegenwärtige Grundsicht des in aufgestuften Interessen differenzierten Lebens«<sup>112</sup> andererseits zu sehen ist. Für die geschichtsstiftende Bedeutung des Lebensweltaustrittes ist dabei entscheidend, daß die »Destruktion der Lebenswelt niemals vollendet ist«.<sup>113</sup>

Mit dem Lebensweltaustritt als der Realitätshervorbringung im Sinne der Anerkennung von Wirklichkeiten, die zur Selbsterhaltung nötigen, ist der Hintergrund der geschichtlichen Dynamik definiert, der als Voraussetzung geschichtlichen Verstehens auf die Rückseite des Dokumentierten zu projizieren ist. Ausdrücklich lehnt Blumenberg daher einen Positivismus der historischen Faktizität ab: »So gewiß nun ›Geschichte‹ nur im Niederschlag der Dokumente erfaßbar ist, so bedenklich ist doch, sie nur auf ihre Homologie hin zu vernehmen: Gerade wenn man jenes Interesse der Kontinuation in Rechnung stellen muß, führt ein Beim-Wort-nehmen der Zeugnisse zu einer ge-

---

<sup>111</sup> *Höhlenausgänge*, 811.

<sup>112</sup> *Lebenswelt und Technisierung ...*, 23.

<sup>113</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 63 f.

*schichtslosen Geistesgeschichte*, unter deren Ausdrücklichkeit sich der eigentlich geschichtliche Sinnwandel verhehlt.«<sup>114</sup>

Blumenberg hat an einem prägnanten Beispiel verdeutlicht, wie die Kontinuität der Selbsterhaltungsleistung bei einem Wandel der ihr dienlichen Mittel gedacht werden kann. Trotz der versuchten Distanz der Theorie zum Mythos – vergleichbar mit dem Willen der Neuzeit, durch eine historische Diskontinuität eine hermetische Abschirmung vom Mittelalter zu erreichen – offenbart eben die Ablösung des Mythos durch den Logos die hintergründige Kontinuität ihrer Funktionen. Für Blumenberg war es das Ziel des Mythos, die Bedrohung des Bewußtseins in der nachlebensweltlichen Existenz auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Sein Mittel der Angstreduzierung war der versuchte Aufweis der *Bedeutung* von Ereignissen für das Leben. Zusammenhänge zu stiften, machte das Unbekannte zumindest nicht mehr namenlos. In der von Blumenberg vorgelegten Urgeschichte der Theorie löst der Logos die mythische Denkform in dem Moment ab, in dem sie ihr Potential der Unsicherheitsverminderung erschöpft habe. Thales von Milet hat nach Blumenberg diese »Erschöpfung der mythischen Denkform« in seinem dunklen Wort, es sei »alles voll von Göttern«, angezeigt.<sup>115</sup> Dessen entscheidende theoretische Tat war die Vorhersage der Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr.: Mag hierbei historisch unsicher sein, was will, selbst als »Erfindung muß der Nexus zwischen dem Protophilosophen und der Sonnenfinsternis bewundert werden, weil sie nur zu genau auf die Ablösung von zwei heterogenen Formen des Weltverhaltens zugetroffen hätte.«<sup>116</sup> Fragte das mythische Denken nach der *Bedeutung* relevanter Ereignisse, setzt die Theorie auf ihre *Erklärung* durch den Aufweis ihrer Ursachen. Darum war »gerade der Astronom Thales wichtig geworden für die Bewertung, wie philosophische Einführung von Theorie gemeint sein konnte; etwa, daß sich ihre ›Leistung‹ als Minderung menschlicher Beängstigung auswies.«<sup>117</sup>

Worauf es hier ankommt, ist offenkundig: Durch den Bezug auf ein gemeinsam zugrunde liegendes Problem eröffnet sich die funktionale Äquivalenz ansonsten völlig heterogener Welteinstellungen. Allein

---

<sup>114</sup> *Epochenschwelle und Rezeption* (Sammelbesprechung zu A.-J. Festugière, H. Jonas, C. Schneider, M. Werner), 101.

<sup>115</sup> *Arbeit am Mythos*, 31.

<sup>116</sup> Ebd., 33.

<sup>117</sup> *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, 12.

um diesen hermeneutischen Zugriff geht es hier. Nur durch den Rekurs auf den geschichtlichen Hintergrund wird für Blumenberg ersichtlich, was die sich befeindenden Einstellungen mythischer und theoretischer Art verbindet. »Denn hinsichtlich der die menschliche Geschichte umspannenden Anstrengung, die Angst gegenüber dem Unbekannten oder gar noch Unbenannten zu überwinden, stehen Mythos und Aufklärung in einem zwar leicht einsehbaren, aber ungerne eingestandenen Bündnis.«<sup>118</sup>

Blumenbergs Hermeneutik nimmt es bewußt in Kauf, notfalls gegen die Homogenität oder Heterogenität der Zeugnisschicht eine Deutungsebene zu behaupten, die in den Zeugnissen selbst nicht oder nur unzureichend ausgesagt ist. Die Hintergründigkeit des geschichtlichen Verlaufs veranlaßt ihn geradezu zu einer Vorsicht gegenüber der phänomenalen Vordergründigkeit: »Die Kontinuität der Zeugnisschicht ist ... trügerisch; was sich wirklich *ereignet*, liegt in der Schicht der ›Probleme‹, die sich in ihr Ausdruck ›verschaffen‹. *Problemgeschichte* ist also nicht eine historische Spezifität unter anderen, sondern *Geschichte ist Problemgeschichte*«. <sup>119</sup>

Blumenberg hat betont, daß seine Anwendung der Kategorie der Selbsterhaltung als ein heuristisches Prinzip zu verstehen sei und der Zugriff auf die Geschichte entsprechend seinem hermeneutischen Instrumentarium forciert bleibe. Am ehesten gelinge diese Konzeption dort, »wo das freilich obsoleete Ideal einer ›Geistesgeschichte‹ zu realisieren ist. Das ist zweifellos dann der Fall, wenn das Thema der Theorie von Geschichte nichts anderes als die Geschichte von Theorie ist – also das, was gegenwärtig ohne Verächtlichkeit ›Wissenschaftsgeschichte‹ genannt werden kann.«<sup>120</sup>

Die Geschichte der Theorie als eine Abfolge der Selbsterhaltungsleistungen im Kontext der Realitätsdeutungen zu verstehen, bedeutet, aufgrund des grundsätzlichen Behelfscharakters der Theorie jede geschichtsphilosophische Implikation auszuschließen. ›Realität‹ ist das kognitive Ergebnis des Lebensweltabbaus, ›Realismus‹ entsprechend das sukzessive Voranschreiten dieses Prozesses. Die fixierte Realität als sein Produkt wird in der geschichtlichen Perspektive zur jeweils

---

<sup>118</sup> *Arbeit am Mythos*, 180. Ebd., 18: »Die Grenzlinie zwischen Mythos und Logos ist imaginär und macht es nicht zur erledigten Sache, nach dem Logos des Mythos im Abarbeiten des Absolutismus der Wirklichkeit zu fragen. Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit am Logos.«

<sup>119</sup> *Epochenschwelle und Rezeption*, 102.

<sup>120</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

vorläufigen Zwischenetappe dieses Bewältigungsprozesses. Das als Realität Ausgegebene ist dabei die stets letzte Korrektur all dessen, was als unreal ausgeschlossen worden ist.<sup>121</sup> Der nachlebensweltliche Realismus versucht zu erfassen, was wirklich ist. Und Blumenberg scheut nicht vor der Tautologie zurück, die keine Definition, sondern eine methodische Regel sein soll: »Wirklich ist, was nicht unwirklich ist.«<sup>122</sup> Man muß nicht die Frage nach der Existenz Gottes zum Beispiel nehmen, um die geistesgeschichtliche Anstrengung zu verdeutlichen, die die Befolgung dieses methodischen Ausschlußverfahrens bedeuten kann.

Trotz des unwidersprochenen Stellenwertes der Begriffsgeschichte für eine Philosophie der Geistesgeschichte ist für Blumenberg mit der Arbeit am Begriff die Kontinuität der Anstrengung der humanen Selbsterhaltung nur in ihrem Grenzwert erfaßt. Denn gerade die lebensweltliche Fundierung der Geschichtsdynamik hat bei Blumenberg einen idealistischen Begriffsabsolutismus verhindert. Das durchaus geschichtstheoretisch relevante Korrektiv heißt: Metaphorologie. Sie nimmt bei Blumenberg eine Stellung ein, die sich durch ihren Bezug auf die Begriffsgeschichte einerseits und auf die Lebenswelt andererseits auszeichnet.

Deutlich wird dies durch einen Blick auf Blumenbergs Bestimmung ihrer Funktion unter dem Paradigma einer schwachen Anthropologie. Es ist die Prämisse einer schwachen Anthropologie, daß der Mensch als der unversorgte Grenzfall der Natur anzusehen ist. Das hat seine Parallelität in dem Konzept des Lebensweltaustrittes, den anthropologisch zu lesen Blumenberg gegen Husserl unternommen hatte. Anthropogenetisch formuliert hat der Mensch als ein »biologisches Sonderproblem«<sup>123</sup> seinen »Ursprung in einer biologischen Entscheidung«<sup>124</sup> als ein »Naturwesen gegen die Natur«.<sup>125</sup> Das bewußtseinsgenealogische Äquivalent dieser Entsicherung ist eben der Schritt aus der Lebenswelt: Was Welt ist, versteht sich nicht mehr von selbst, und

---

<sup>121</sup> Vgl. *The Life-World and the Concept of Reality*, 427: »Reality« is in fact always the last correction of all unrealities, but nothing guarantees the impossibility of further corrections.«

<sup>122</sup> *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 3.

<sup>123</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940 (Gesamtausgabe, hrsg. v. K. S. Rehberg, Bd. 3.1), Frankfurt am Main 1993, 3 ff.

<sup>124</sup> *Arbeit am Mythos*, 187.

<sup>125</sup> *Vorstoss ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«*, 53.

das Verhalten ihr gegenüber ist der instinktgeleiteten Prägung entbunden. »Der Mangel des Menschen an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort läßt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›metaphorisch.«<sup>126</sup> Was bedeutet hier ›metaphorisch‹?

Husserls Einschätzung der Leistungskraft der Vernunft war optimistisch. Die Transformation der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten in theoretische Erfasstheiten war eine Arbeitsaufgabe, die der Konstitution der Vernunft entsprach. Blumenberg betont dagegen das stets drohende Übermaß der Anforderungen, das die sich einstellende Wirklichkeit dem um Selbsterhaltung bemühten Subjekt auferlegt. Die Metapher ist nun der entscheidende Kunstgriff der Vernunft, auch dann eine erleichternde Distanz zur Wirklichkeit zu schaffen, wenn andere Formen der Realismusbewältigung versagen.<sup>127</sup> Sie ist die Kompensation des Scheiterns alternativer Selbsterhaltungen. Die Wirklichkeitsbewältigung der Metapher ist dabei nicht urteilend, sondern symbolisch; ihr Realismus ist die Analogie.<sup>128</sup> Dabei unterscheidet Blumenberg zwei Arten von Metaphern: Zum einen bezeichnet er sie als ein Vorstadium des Begriffs. In diesem Fall führt die Metaphoro-

---

<sup>126</sup> *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, 115.

<sup>127</sup> Blumenberg hat nach der systematischen Funktionsprüfung der Metapher in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) später das Phänomen der Metaphorik in einer *übergreifenden Theorie der Unbegrifflichkeit* einzuordnen versucht (*Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, in: *Schiffbruch mit Zuschauer*, 75–93). Aufschlußreich für diesen Zusammenhang ist Blumenbergs Bemerkung zu einer Äußerung Goethes, die sich in dem Brief vom 19. März 1827 an seinen Altersfreund Karl Friedrich Zelter findet. Über die mit der reinen Vernunft nicht einholbaren Aussagen, die Goethe als Trost für den vom Tod seines Sohnes bestürzten Zelter macht, schreibt Goethe: »Verzeih diese abstrusen Ausdrücke! man hat sich aber von jeher in solche Regionen verloren, in solchen Sprecharten sich mitzuteilen versucht, da wo die Vernunft nicht hinreichte und wo man doch die Unvernunft nicht wollte walten lassen.« (*Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1887–1919, Bd. IV 42, 94–96, hier: 95). Blumenberg dazu: »Niemals ist präziser ausgesprochen worden, weshalb sich die Vernunft Bedürfnisse zugesteht, die sie selbst erweckt, ohne sie in ihrer regulären Disziplin erfüllen zu können, nicht um sich den versagten Überfluß heimlich doch noch anzueignen, sondern um die Unvernunft nicht Macht übers Unbesetzte gewinnen zu lassen.« (*Arbeit am Mythos*, 437).

<sup>128</sup> *Schiffbruch mit Zuschauer*, 88: »Die Analogie ist der Realismus der Metapher.«

logie an eine »genetische Struktur der Begriffsbildung«<sup>129</sup> heran. Im anderen Fall, dem der Unüberführbarkeit des Metaphorischen in das Begriffliche, handelt es sich um das, was Blumenberg eine »absolute Metapher« nennt.<sup>130</sup>

Im Anschluß an Ernst Cassirer nimmt Blumenberg die Definition des Menschen als des *animal symbolicum*<sup>131</sup> auf, um die unaufgebbare Funktion der Metapher zu illustrieren: »Das *animal symbolicum* beherrscht die ihm genuin tödliche Wirklichkeit, indem es sie vertreten läßt; es sieht weg von dem, was ihm unheimlich ist, auf das, was ihm vertraut ist. Am deutlichsten wird das dort, wo das Urteil mit seinem Identitätsanspruch überhaupt nicht ans Ziel kommen kann, entweder weil sein Gegenstand das Verfahren überfordert (die ›Welt‹, das ›Leben‹, die ›Geschichte‹, das ›Bewußtsein‹) oder weil der Spielraum für das Verfahren nicht ausreicht, wie in Situationen des Handlungszwanges, in denen rasche Orientierung und drastische Plausibilität vonnöten sind.«<sup>132</sup> Die Metapher ist die Notlösung des momentan oder auf Dauer nicht anders zu Bewältigenden.

Mit dieser Aufwertung des Metaphorischen, das nicht länger als ein Moment der Rhetorik an die Peripherie des philosophischen Interesses gedrängt bleibt, erschließt sich Blumenberg die Konstitution des geschichtlichen Hintergrundes. Bei dem Austritt aus der Lebenswelt artikuliert sich metaphorisch erstmals der unbestimmte Erwartungshorizont, vor dem die einsetzenden Selbsterhaltungsleistungen sich vollziehen.<sup>133</sup> Noch die Bewältigung der Krisen der epochalen Selbsterhaltungsleistungen in der Form von Weltmodellen geschieht durch einen Rekurs auf die Hintergrundmetaphorik. Mit einem Blick auf Thomas S. Kuhns Theorie der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen<sup>134</sup> hat Blumenberg dies verdeutlicht.

---

<sup>129</sup> *Beobachtungen an Metaphern*, 163.

<sup>130</sup> Vgl. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 9f. Ebd., 142: Die »absolute Metapher ... springt in eine Leere ein, entwirft sich auf der *tabula rasa* des theoretisch Unerfüllbaren«.

<sup>131</sup> Vgl. dazu E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990, 51.

<sup>132</sup> *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, 116. Vgl. auch *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 4: »Die Metapher ist nicht die nachgeholte Illustration des allzu Abstrakten, sondern die primäre Ermutigung, mit ihm umzugehen.«

<sup>133</sup> *Beobachtungen an Metaphern*, 170: »Die Lebenswelt ist eine Welt auf Widerruf. Die Metapher manifestiert diesen unüberschreitbaren Sachverhalt exemplarisch. In ihr artikuliert sich der unbestimmte Erwartungshorizont erstmals.«

<sup>134</sup> Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962), dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967.

Der Entwurf eines Modells, wie sich wissenschaftlich etablierte Paradigmen ablösen, gehört unweigerlich zu den Voraussetzungen der Analyse von Epochenwenden. Kuhns These ist, daß es zu einem Paradigmenwechsel kommt, wenn das alte Paradigma in eine Krise gerät. Es wird versucht, auftauchende Anomalien mit dem alten Paradigma zu lösen, aber die scheiternde Intergrationskraft dieses theoretischen Zugriffs läßt den Spielraum und die Nötigung entstehen, die Anomalien durch die Annahme eines neuen Paradigmas zu beseitigen. Blumenberg überträgt diesen Ansatz, der das Versagen eines Theoriemodells zum Auslöser von wissenschaftlichen Revolutionen erklärt, auf den Ablösungsvorgang von Epochen: »Zeitalter erschöpfen sich eher in der Umwandlung ihrer Gewißheiten und Fraglosigkeiten in Rätsel und Inkonsistenzen als in deren Auflösung.«<sup>135</sup> Der Tauglichkeitsschwund der ein Weltbild stützenden Grundannahmen findet in den theoretisch auftretenden Aporien seinen exemplarischen Ausdruck. Der Beschreibung des Zusammenbruchs derartiger theoretisch formulierter Systeme bei Kuhn stimmt Blumenberg grundsätzlich zu.<sup>136</sup> Seine entscheidende Kritik ist aber, daß Kuhn nicht angemessen zu erklären vermöge, wie Neuorientierungen sich in der Krisensituation durchzusetzen fähig seien. Angesichts eines Paradigmenzusammenbruchs habe Kuhns Konzept »für alle darauf fälligen Akte neuer Begründungen, des Vorzugs des neuen ›Paradigmas‹, ... schlechthin keine Erklärung anzubieten.«<sup>137</sup> Für Blumenberg ist nun aber gerade die im Hintergrund des Theoretischen wirksame Metaphorik die Ressource, aus der der nötig gewordene Neuorientierungsversuch schöpft. »Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam ›im Rücken‹; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderswahl bestimmt, ›kanalisiert‹ in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können.«<sup>138</sup> Die Vorentscheidung theoretischer Neuorientierungen fällt somit für Blumenberg auf der Ebene der Hintergrundmetaphorik.<sup>139</sup> Denn es ist in der

---

<sup>135</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

<sup>136</sup> Ebd., 540 f.

<sup>137</sup> Ebd., 541.

<sup>138</sup> *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 69.

<sup>139</sup> Mit der Metaphorologie hat Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes somit ein entscheidendes Instrument gefunden. In seinen vorliegenden Metaphernbüchern hat Blumenberg zu zeigen versucht, »was die einmal gefundene Hintergrundhermeneutik an Hilfen in einem Feld zu geben vermag, in welchem nur mit heterogenem Material gearbeitet werden kann« (*Beobachtungen an Metaphern*, 168).

»Funktion der Metapher begründet, daß sie etwas Vorgreifendes, über den Bereich des theoretisch Gesicherten Hinausgehendes hat und diesen orientierenden, aufspürenden, schweifenden Vorgriff verbindet mit einer Suggestion von Sicherungen, die sie nicht gewinnen kann. Als Erklärung erscheint, was doch nur Konfiguration ist. Die Funktion der Metapher wird aus dieser Dualität von Risiko und Sicherung begreiflich.«<sup>140</sup>

Das Neue, das durch einen Epochenwandel seine Durchsetzung erfahren soll, ist somit nie das gänzlich Neue. Vielmehr wird durch Blumenbergs anthropologisch orientierte Funktionsanalyse geistesgeschichtlicher Theoriemodelle – inspiriert durch Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910 – eine Kontinuitätsschicht deutlich, die noch die angestrebte Zäsur trägt und leitet. Blumenberg hat für diesen Vorgang einer funktionalen Äquivalenz heterogener Problemlösungen den Begriff der ›Umbesetzung‹ gebraucht, der beides: die Kontinuität und die Dynamik der Geistesgeschichte zu verbinden sucht. »Noch die Epochenwende als schärfste Zäsur hat eine Funktion der Identitätswahrung, indem die Veränderung, die sie zulassen muß, nur das Korrelat für die Konstanz der Anforderungen ist, die sie zu erfüllen hat. Dann produziert, diesseits des großen Konzepts der epochalen Entwürfe, der geschichtliche Prozeß seine ›Umbesetzungen‹ als Sanierungen seiner Kontinuität.«<sup>141</sup> Damit ist auch Blumenbergs Kritik an Kuhns Modell des Paradigmenwechsels abschließend formuliert: Sein Zweifel beziehe sich auf die »Vernachlässigung der Kontinuität als Voraussetzung jeder möglichen Diskontinuität. Ich bevorzuge daher die Vorstellung der ›Umbesetzung‹ eines intakt bleibenden und funktional vorausgesetzten Stellenrahmens, der partielle Veränderungen nicht nur ›erträglich‹, sondern vor allem ›plausibel‹ macht.«<sup>142</sup>

Versucht man, Blumenbergs und Husserls Konzeption des geschichtlichen Bewußtseins auf ihre entscheidende Differenz zu reduzieren, so leitet Husserl die Kontinuität der Intentionalhistorie aus der teleologisch bestimmten Dynamik des Bewußtseins als Intentionalität ab. Blumenberg dagegen entteleologisiert diesen Ansatz durch eine Anthropologisierung, die als Konstante der Geschichtsformierung einzig

---

<sup>140</sup> *Beobachtungen an Metaphern*, 212.

<sup>141</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

<sup>142</sup> *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 596.

den Problemdruck beschreibt, auf den das Bewußtsein zu reagieren hat: Selbsterhaltung ist dessen fundamentales Anliegen. Die Geistesgeschichte wird dabei zur Abfolge der versuchten Selbsterhaltungen, Orientierungen und Initiativen des Menschen gegenüber der nicht abschließbar erfassbaren Wirklichkeit.

Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes versucht ein Höchstmaß an Verstehbarkeit angesichts eines Phänomens zu erreichen, das alle theoretischen Anstrengungen übersteigt: »Der Singular von Geschichte ist selbst eine absolute Metapher«. <sup>143</sup> Die Spur von Kontinuität und Dynamik der Geschichte ist die kognitive Bresche, die in die Überfülle dieses Phänomens geschlagen werden kann. Dieser Versuch hat Blumenberg zu einer genetischen Anthropologie geführt, in deren Anspruch sich noch das theoretische Ethos Husserls spiegelt.

#### 4. Eine genetische Anthropologie

Wenn der Singular von Geschichte selbst eine absolute Metapher ist, führt seine begriffliche Unerreichbarkeit zu einem Pluralismus der vielen Geschichten. Der Einzug des Plurals in unser Weltverhältnis negiert die Möglichkeit einer Zentralperspektive, die einzunehmen uns nicht länger möglich ist. <sup>144</sup> Es sind Wirklichkeiten, in denen wir leben, und es sind Geschichten, über die wir unsere Identitäten beziehen.

Der Pluralismus der Geschichten bedingt den Abschied von der idealistischen Geschichtsphilosophie als der Aussicht auf eine universale Erzählung der Weltgeschichte. Sie hatte auf eine Analogie von Vernunft und Geschichte gesetzt, aus ihr eine Notwendigkeit des Weltprozesses abzuleiten versucht und den Fortschritt als den Modus der Geschichtsdynamik zu erkennen geglaubt. Nach dem Abschied von der Geschichtsphilosophie als dem »Mythos der Aufklärung« <sup>145</sup> bleibt die Anthropologie als die attraktive Alternative. Blumenberg

---

<sup>143</sup> *Beobachtungen an Metaphern*, 168.

<sup>144</sup> Vgl. E. Nordhofen, *Die Proklamation des Plurals. Zum Tode des Philosophen Hans Blumenberg*, in: *Die Zeit* vom 12. April 1996 (Nr. 16), 47.

<sup>145</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, <sup>4</sup>1997, 14.

hat sie ergriffen, indem er die Geschichtsphilosophie durch eine Anthropologie ersetzt und deren Vergeschichtlichung anstrebt. Sein Ansatz scheint mir auf das hinauszulaufen, was ich eine ›genetische Anthropologie‹ nennen möchte.

Ihr geht eine grundsätzliche Anthropologisierung des Erkenntnisinteresses voraus. Schon früh erklärt Blumenberg programmatisch, er wolle, »vom Menschen aus die Welt und nicht von der Welt aus den Menschen in den Blick ... nehmen«. <sup>146</sup> Konsequenz hat er daher die Philosophie als »werdendes Selbstbewußtsein des Menschen« definiert: »Ob Philosophie wesentlich als Geschichte des Geistes, als Theorie der Erkenntnis, als Anthropologie, Ethik, Ontologie oder gar als formale Logik auftritt und verstanden wird – dies alles sind im Grunde nur Spielarten des einen Willens zu dieser einen Sache: zur Sprache zu bringen, was menschlich ist und was sich im Menschlichen zeigt.« <sup>147</sup>

Diese Anthropologisierung des Erkenntnisinteresses steht in einem genealogischen Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Wandel des Wirklichkeitsbegriffs. Der Leitfaden zum Wirklichkeitsbegriff ist für Blumenberg jede Form von ›Realismus‹, dessen Hauptaufgabe in der angestrebten Scheidung von Wirklichem und Unwirklichem besteht. Die Geschichtlichkeit und Unbestimmtheit des Wirklichkeitsbegriffs entspringt der Nichtabschließbarkeit dieser Aufgabe. »Die Freilegung des Illusionären garantiert nie für den ›Rest‹ des derart nicht Freigelegten, daß es das bleibend und zuverlässig Reale wäre. Theoretisch gesprochen: die Falsifikation ist das schlechthin nicht Einholbare.« <sup>148</sup> Drei sich ablösende Wirklichkeitsbegriffe hat Blumenberg unterschieden, deren letzter zu den Voraussetzungen einer genetischen Anthropologie gehört.

Der antike Wirklichkeitsbegriff geht nach Blumenberg von einer »Realität der momentanen Evidenz« <sup>149</sup> aus. Er setzt voraus, »daß das Wirkliche sich als solches von sich selbst her präsentiert und im Augenblick der Präsenz in seiner Überzeugungskraft unwidersprechlich da ist«. <sup>150</sup> Die anthropologisch relevante Annahme, die er enthält,

---

<sup>146</sup> *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 90.

<sup>147</sup> *Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft*, 128.

<sup>148</sup> *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 3.

<sup>149</sup> *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 10.

<sup>150</sup> *Ebd.*, 10 f.

besteht in der angenommenen Abgestimmtheit der Welt auf das intellektuelle Fassungsvermögen des Menschen.<sup>151</sup>

Der theologisch argumentierende Nominalismus des Mittelalters hat diese erkenntnistheoretische Harmonie zwischen Welt und Bewußtsein zugunsten der Übermächtigkeit des Schöpfungsprinzips und zu Lasten des menschlichen Weltvertrauens zerstört.<sup>152</sup> Die Folge ist ein Wirklichkeitsbegriff, der eine »garantierte Realität«<sup>153</sup> anstrebt. Prägnantester Repräsentant eines solchen Wirklichkeitsbezuges ist Descartes, dessen Denken die Annahme zur Voraussetzung hat, daß die gegebene Realität erst als zuverlässig gelten kann »durch eine Garantie, deren sich das Denken in einem umständlichen metaphysischen Verfahren versichert, weil es nur so den Verdacht eines ungeheuerlichen Weltbetruges, den es aus eigener Kraft nicht zu durchschauen vermöchte, eliminieren kann«.<sup>154</sup>

Zur Erfassung der Geschichtlichkeit des Wirklichkeitsbegriffs hat die Konzeption einer »Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes«<sup>155</sup> beigetragen. Er unterscheidet sich von den vorhergehenden Wirklichkeitsbegriffen vor allem durch seinen veränderten Zeitbezug: »Wirklichkeit als Evidenz weist sich je im gegenwärtigen Augenblick und seiner Gegebenheit aus, garantierte Wirklichkeit durch den Rückbezug auf die in der Einheit der Erschaffung der Welt und der Vernunft verbürgte Vermittlung, also auf einen immer schon vergangenen Grund dessen, was die Scholastik »*veritas ontologica*« genannt hatte; dieser dritte Wirklichkeitsbegriff nimmt *Realität als Resultat einer Realisierung*, als sukzessiv sich konstituierende Verlässlichkeit, als niemals endgültig und absolut zugestandene Konsistenz, die immer noch auf jede Zukunft angewiesen ist, in der Elemente auf-

---

<sup>151</sup> Für die Annahme einer Totalpräsenz des Wirklichen ist für Blumenberg der Satz des Aristoteles, »daß die Seele in gewisser Weise alles ist, ... die äußerst reduzierte Formel, die noch Mittelalter und Renaissance beherrschen sollte. Der Formel entspricht die Erwartung, daß Erfahrung prinzipiell endlich ist und gleichsam auf einen Katalog von ausgeprägten Gestalten reduziert werden kann, deren jede ihre Wirklichkeit in der momentanen Evidenz eines bestätigten Seinsollens zu verstehen gibt.« (*Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 8).

<sup>152</sup> Ebd., 9.

<sup>153</sup> *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 11.

<sup>154</sup> Ebd., 12.

<sup>155</sup> Ebd.

treten können, die die bisherige Konsistenz zersprengen und das bis dahin als wirklich Anerkannte in die Irrealität verweisen könnten.«<sup>156</sup>

Der Begriff von Wirklichkeit, der die Realität als das Resultat einer Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes begreift, ist der Wirklichkeitsbegriff Husserls. Ich habe zu zeigen versucht, inwiefern Blumenberg Husserls Spätphilosophie in einem Akt der Anthropologisierung rezipiert, der dessen transzendentalphilosophischen Ansatz zu vermeiden sucht. Wenn Dieter Henrich davon spricht, daß Blumenberg im Anschluß an Husserl einen ›Wirklichkeitsbegriff der Transzendentalphilosophie abzüglich des transzendentalen Gesichtspunkts‹<sup>157</sup> vorgelegt habe – Blumenberg hat dem zugestimmt –, dann findet damit Blumenbergs Husserl-Rezeption eine resümierende Formel.

Die philosophische Aufarbeitung der als Selbsterhaltungen der Vernunft geleisteten Realismen ergibt eine Geschichte des Realismus, die als eine genetische Anthropologie lesbar ist. Denn der Blick auf die geschichtliche Abfolge der Realismen ist für Blumenberg der Kunstgriff, zur Sprache zu bringen, was menschlich ist und was sich im Menschlichen zeigt. An den überlieferten Realismen als den ehemaligen Realisierungen einstimmiger Kontexte ist ablesbar, mit was für einer Welt es der Mensch zu tun zu haben glaubte. Die Kategorie der Selbsterhaltung des Subjekts ist dabei der hermeneutische Schlüssel, die vergangenen Realismen als geleistete Wirklichkeitsbewältigungen lesbar zu machen. Was dadurch zu gewinnen ist, ist ein Panorama des Menschlichen. Erst die Summe aller in der Geschichte geleisteten Realismen wird ein anthropologisch auswertbares Bild des Humanen ergeben. Die genetische Anthropologie ist somit die unabgeschlossene Selbsterhellung des Menschen durch den Blick in seine Geschichte.

---

<sup>156</sup> Ebd., 12f. Im Zentrum der anthropologischen Lesart des Wirklichkeitsbegriffs der Realisierung in sich einstimmiger Kontexte steht bei Blumenberg die Kategorie der Selbsterhaltung des Subjekts. Die einstimmigen Kontexte sind die bewußtseinserhaltenden Breschen, die in die Überfülle des Wirklichen geschlagen werden: »Das Wirklichkeitsbewußtsein ist auf eine Ökonomie angewiesen, die zwar seine eigene, nicht aber die des Gegebenen ist. Der Mensch der Neuzeit ist das überflutete Wesen; sein Wirklichkeitsbegriff ist auf Vermeidung des Unerwarteten, auf Eindämmung, auf Konsistenz gegen den Fall der Unstimmigkeit angelegt.« (*Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 9).

<sup>157</sup> So in der Diskussion von Blumenbergs Referatsvorlage *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in: *Poetik und Hermeneutik*, Bd. I: *Nachahmung und Illusion* (hrsg. v. H. R. Jauß), München 1964, 225f.

Blumenbergs genetische Anthropologie besitzt eine ethische Tiefenschicht, die so zu nennen nur möglich ist, wenn man dem Akt der Theorie eine derartige Dimension zubilligt. Mit Nachdruck hat Blumenberg sein theoretisches Ethos formuliert: »Es ist nicht Sache unserer Wahl, sondern des an uns bestehenden Anspruches, die Ubiquität des Menschlichen präsent zu halten.«<sup>158</sup> Seine genetische Anthropologie ist der Ausdruck dieses ethischen Anspruches an die Theorie.

Der Wirklichkeitsbegriff, der Realität als das Resultat einer Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes nimmt, beinhaltet nicht nur die neuzeitliche Wende zum Subjekt, sondern vielmehr eine Wende zu den Subjekten: Jedes Individuum hat seine von niemand anderem zu leistende Weltansicht. Damit gewinnt das gegenüber jeder wissenschaftlichen Objektivität anrühige Faktum des Individuellen seine epistemologische Würde: »Jeder hat für jeden, den Voraussetzungen nach, etwas *in pectore*, was nur er herauszugeben vermag und wodurch er Anspruch auf das erwirbt, was der andere seinerseits auf seinem Weg *ad notam* genommen hat.«<sup>159</sup> Eine Welt kontingenter Faktizität hat die einfach klingende Konsequenz der Unersetzbarkeit alles Individuellen. Die Treue der Theorie gegenüber diesem Phänomen unwiederholbarer Einzigartigkeit ist es, die die Konzeption von Theorie mitzubestimmen hat. An der Achtung des unabletbar Individuellen ist sie zu messen. Konkret heißt das: »Die Ureinwohner Patagoniens ebenso wie die jüngst zu Akademie-Ehren gekommenen Kwakiutl haben einen Anspruch darauf, nicht nur am Leben gelassen zu werden, sondern auch von denen, die Theorie betreiben, theoretisch nicht vergessen zu werden, den Anteil an der Menschheit in ihrer Person gewürdigt und bewahrt zu sehen.«<sup>160</sup> Die Theorie, wie sie eine genetische Anthropologie betreibt, ist in einem entscheidenden Maß *memoria*.

---

<sup>158</sup> Ernst Cassirer *gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974*, 171.

<sup>159</sup> *Die Sorge geht über den Fluß*, 138. Obwohl es keine geschichtsphilosophische Integrationsinstanz gibt, die die jeweils individuellen Weltansichten zusammenzufassen instande wäre, bedeutet jede Nichtbeachtung individueller Erkenntnis einen möglichen Verlust an theoretischer Weltwahrnehmung. Blumenberg hat daher den erkenntnistheoretischen Wert von individuellen Umwegen betont: »Alles hat Aussicht, erlebt zu werden, wenn es gelingt, alle auf Umwegen gehen zu lassen.« (Ebd., 137). Daher ist die »Unversöhnlichkeit des Pluralismus der Weltansichten ... ein Risiko, aber ein zureichend begründetes« (ebd., 138).

<sup>160</sup> *Ernst Cassirer gedenkend ...*, 170f. Blumenberg hat dem entsprechend zugegeben, er habe den gegen ihn vorgebrachten »Vorwurf des ›Historismus‹ immer als ehrenvoll empfunden« (ebd., 170). Ein Verdienst des Historismus sei es, den Begriff des Denkmals mit

Der Pluralismus der Welteinsichten, der nicht auf einen letzten Begriff zu bringen ist, kann nur erinnert werden. Weder die Verheißung eines Fortschritts noch die Ermittlung einer geschichtsphilosophischen Normativität lassen sich aus der erinnerten Geschichte ableiten. Im Gegenteil: Alles hat das Recht, erinnert zu werden, da eine genetische Anthropologie keine wertende Auswahl kennt. Daher besitzt die Einführung des Begriffs *memoria* in die Theorie eine kritische Spitze gegen das vorrangige Ziel eines Erkenntnisgewinns – auch und gerade in der Form der Geschichtsbetrachtung. Blumenbergs Entteleologisierung der Geistesgeschichte bedeutet eine Entfinalisierung der theoretischen Arbeit an der Wirklichkeit. Theorie ist selbsterhaltende Wirklichkeitsbewältigung, ohne daß es einen Vorrang zeitgeschichtlicher Positionalität gäbe. Die Geschichte des menschlichen Bewußtseins, gespiegelt in den hervorgebrachten Realismen, reduziert sich auf den Modus der Kontinuität, die in Karl Löwiths Worten »mehr als ein bloßes Weitergehen und weniger als eine fortschrittliche Entwicklung«<sup>161</sup> ist. Die Genese der gedachten Welt bleibt ein theoretischer Handlungszusammenhang, ohne daß durch einen unterstellten Prozeß des Fortschritts die geschichtlichen Leistungen vollbrachter Wirklichkeitsbewältigung marginalisiert werden dürften. Es kann als eine Anwendung von Kants Imperativ, die Menschheit in keiner Person bloß als Mittel zu gebrauchen, verstanden werden, wenn Blumenberg auf der Nichtfunktionalisierung der Geschichte auf gegenwärtige Bedürfnisse beharrt: »Dieses Ethos, auch und gerade das des Historikers, schließt aus, daß je eine Gegenwart so etwas wie das Ziel der Geschichte sein oder diesem sich bevorzugt nähern könnte. Es ist das Ethos, das die Mediatisierung der Geschichte destruiert.«<sup>162</sup> Das bedeutet, auch die Geschichte der Philosophie »nicht der Selbstbestätigung von Gegenwart dienbar zu machen, nicht dem Kriterium des Erfolges – auch nicht dem der Relevanz für Bewußtseinsbildungen – zu unterwerfen«.<sup>163</sup>

Der theoretische Akt der *memoria* lebt von diesem »geschichtlichen Respekt vor der Gleichrangigkeit der menschlichen Selbsthilfen im

---

Recht nivelliert zu haben: »Denkwürdig ist, was Menschen je gedacht haben; es zu lesen, wo es lesbar gemacht werden kann, ein Akt von ›Solidarität‹ über die Zeit.« (*Lesbarkeit der Welt*, 409).

<sup>161</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a. a. O., 32.

<sup>162</sup> *Ernst Cassirer gedenkend ...*, 168.

<sup>163</sup> Ebd.

Weltverständnis«. <sup>164</sup> Nur aus ethischer Perspektive ermöglicht sich die »*memoria* der Gattung als Postulat der historischen Vernunft, für das Beweise nicht erwartet werden dürfen, weil es nur dem Verlangen genügt, nichts Menschliches dürfe je ganz verloren sein«. <sup>165</sup> *Memoria* ist »so etwas wie Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit«, <sup>166</sup> und »Geschichte der Philosophie, weiterhin Geschichte der Wissenschaften zu betreiben, kann nur eine der Formen sein, Anspruch auf die Achtung der Kommenden geltend zu machen, indem wir sie den Gewesenen erweisen«. <sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 202.

<sup>165</sup> *Höhlenausgänge*, 39.

<sup>166</sup> *Lebenszeit und Weltzeit*, 307.

<sup>167</sup> *Ernst Cassirer gedenkend ...*, 172.