

Heinrich Niehues-Pröbsting*

Annäherung an Blumenbergs Philosophieverständnis

<https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0003>

Abstract: If one compares Hans Blumenberg with the dominant contemporary German-speaking characters of philosophy and heads of their own schools, Husserl, Heidegger and Adorno, then one sees that Blumenberg's understanding of philosophy proves to be emphatically unemphatic, withdrawn, and deeply stacked. He exchanges the big bills of those philosophies for small coins: Philosophy is attention first, thoughtfulness second, consolation third, and memory fourth. – An introduction is evidence of the reorientation that Blumenberg undertook in the 1950s with regard to his Catholic-theological and Heideggerian philosophical beginnings. This led him to redefine the modern age from one of crisis to one of overcoming the crisis.

Keywords: Hans Blumenberg, 20th century German philosophy, modernity, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, G. W. F. Hegel, Edmund Husserl

1

„Höre ich die Frage *Wozu Philosophie?*, [...] greife ich nach meinem Revolver, um festzustellen, dass ich keinen besitze.“¹ Ein leichtes Befremden stellt sich bei mir ein, wenn ich gleich auf den ersten Seiten eines Buches von Hans Blumenberg diesem Satz begegne. Er indiziert – wenn auch selbstironisch gedämpft – einen

1 Blumenberg (2002), 13. Zur Erläuterung: Der Satz spielt auf den berühmten Ausspruch an: „Wenn ich Kultur höre ... entsichere ich meinen Browning.“ Als Blumenberg bei einer unserer wöchentlichen Zusammenkünfte das Gespräch darauf brachte, sagte ich, der Ausspruch stamme von Goebbels. Darüber schien mir Blumenberg leicht erschrocken; er beharrte darauf, dass er von dem expressionistischen Dramatiker Hanns Johst herrühre (womit er Recht hatte). Erst als ich ein Vierteljahrhundert später Blumenbergs Anverwandlung des Satzes in *Zu den Sachen und zurück* las, wurde mir klar, warum. Damals hatte er seine Umprägung des Johst-Zitates niedergeschrieben, was er wohl nicht getan hätte, wenn er gewusst hätte, dass zuvor Goebbels es sich zu eigen gemacht hatte.

***Kontakt:** Heinrich Niehues-Pröbsting, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, 99105 Erfurt; heinrich.proebsting@uni-erfurt.de

Gefühlsausbruch, einen Ärger, und damit verbunden eine Geschmacksunsicherheit, die man bei diesem Autor nicht erwartet.

Sich und anderen die Frage „Wozu Philosophie?“ zu stellen, war in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts Mode. Darin drückt sich ein Selbstzweifel aus, von dem die Philosophie und die Philosophen in dieser Zeit befallen wurden, vor allem, wenn der Zusatz „noch“ verstärkend hinzukam: „Wozu *noch* Philosophie?“ Das suggeriert, die Philosophie habe möglicherweise den Sinn und Zweck, der ihr zuvor zu eigen gewesen sei, inzwischen nicht mehr; er sei ihr abhanden gekommen, womit sie selbst überflüssig geworden sei.

Zur Hochkonjunktur der Frage „Wozu noch Philosophie“ dürfte nicht unerheblich ein Vortrag beigetragen haben, den Theodor W. Adorno unter diesem Titel 1962 im Rundfunk gehalten hatte.² Heidegger und nach ihm Adorno waren die beiden älteren philosophischen Zeitgenossen Blumenbergs, deren jeweiliges Philosophieverständnis in Deutschland seinerzeit vorherrschend war. Ich möchte im Folgenden mich Blumenbergs Verständnis von Philosophie anzunähern versuchen, indem ich es absetze gegen das von Heidegger einer- und von Adorno andererseits.

Bei aller Gegensätzlichkeit gibt es manche Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und Adorno, und dazu gehört, dass beide je ein hoch emphatisches Philosophieverständnis vertraten, eines, das große, ja übertrieben große Erwartungen weckte, die zwangsläufig enttäuscht werden mussten. Bei Heidegger sind es genau genommen zwei Verständnisse, das eine vor und das andere nach der Kehre. Das erste, mit *Sein und Zeit* verbundene, enthält die Verheißung der Eigentlichkeit; es hat den Existentialismus beflügelt, auch wenn Heidegger das bald als ein Missverständnis abweisen sollte. Mit ihm stellt sich der Philosoph gegen und über das Man samt all seinen Weisen der Verfallenheit. In ihm verbindet sich ein elitäres, die unphilosophische Menge verachtendes Bewusstsein, das von Anfang an, seit den Vorsokratikern, in der Geschichte der Philosophie immer wieder begegnet, mit der Kulturkritik und dem Unbehagen an dem neuzeitlichen Phänomen der Masse; schon bei Nietzsche kommen diese beiden Attitüden zusammen. – Mit der Kehre wird dann Philosophie für Heidegger Seinsdenken, oder besser noch: Seins-Andenken, das die Seinsvergessenheit beenden soll, von der die Philosophie seit Platon mehr und mehr befallen sei. Das neue Verständnis verheißt eine Erlösung von einer Verfallenheit nicht außerhalb der Philosophie, sondern innerhalb ihrer selbst. Weil Heidegger fast die ganze Geschichte der Philosophie von der Seinsvergessenheit beherrscht sah, wollte er am Ende sogar auf

² Adorno (1963).

den Titel „Philosophie“ für sein eigenes Denken verzichten und dieses einfach als „Denken“, als „wesentliches Denken“ bezeichnen.

Adornos Philosophieverständnis, wie es auch in dem genannten Vortrag „Wozu noch Philosophie“ zum Ausdruck kommt, ist das einer universalen Kritik. Es ist maßgeblich von Hegel bestimmt, wobei lediglich dessen Verständnis von Philosophie ins Negative umgepolt wird. Hatte Hegel der Philosophie – und namentlich der eigenen – die Aufgabe gestellt, die gesamte Wirklichkeit zu begreifen und nach Maßgabe des Satzes „Das Wahre ist das Ganze“ sie als vernünftig zu erweisen, geht Adorno von der Verneinung dieses Satzes aus: „Das Ganze ist das Unwahre“.³ Das hat statt der Vernünftigkeit die Kritikwürdigkeit des Ganzen zur Folge. Wozu man freilich das Ganze erst einmal begriffen haben muss – ein hegelianischer Anspruch, der bei Adorno überdauert. Wie der Existentialismus an den frühen Heidegger, so schloss sich in den späten 60er Jahren des letzten Jahrhunderts die linke Studentenbewegung an Adorno und andere prominente Vertreter der Kritischen Theorie an und leitete daraus das Recht zu einer totalen Infragestellung der herrschenden Verhältnisse ab. Als die revolutionären Adepten darüber hinaus von Adorno Auskunft verlangten, was denn der universalen Kritik positiv folgen sollte, da verweigerte der sich und verwies allenfalls auf die künstlerische Avantgarde, womit die politisch motivierten studentischen Revolutionäre nicht zufrieden waren. Sie wollten konkrete Anweisungen für die Gestaltung einer neuen Gesellschaft oder zumindest deren Vorzeichnung.

Blumenberg empfand gegenüber der 68er Studentenbewegung eine tiefe Abneigung. Zum einen sicherlich aus einem Konservativismus à la Montaigne heraus, für den jede gravierende Veränderung eines bestehenden Zustandes begründungspflichtig ist und die Beweislast trägt, dass das Neue in jedem Fall besser ist als das Alte. Dagegen geht das revolutionäre Bewusstsein davon aus, dass das Alte so schlecht ist, dass seine Beseitigung keiner weiteren Begründung bedarf. Aber auch der Reformismus ist von dieser Einstellung nicht so weit entfernt, und es ist eine bewährte Praxis der Reformier um jeden Preis, das Alte so schlecht zu reden, dass man schließlich zu allen Reformen bereit ist; auch auf dem Gebiet der Universitätsreformen verfuhr man nach dieser Devise. Gefragt, welche Reform er am meisten bewundere, antwortete Blumenberg bezeichnenderweise mit einer in Zukunft noch zu realisierenden Rücknahme einer Reform, nämlich der in den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts einsetzenden Universitätsreform, eine Rücknahme, die er für die Mitte der 90er Jahre erwartete. Sein Tod 1996 bewahrte ihn davor, in dieser Erwartung enttäuscht zu werden. Da ging es im Zuge des Bologna-Prozesses erst richtig los mit der Abschaffung der

³ Ders. (1970), 57.

alten Humboldt-Universität. Zum anderen musste Blumenberg aus seinem – noch zu erläuternden – Philosophieverständnis heraus der hegelianische Anspruch suspekt erscheinen, das Ganze begreifen zu wollen, ein Anspruch, der noch in der Version der negativen Dialektik Adornos mit ihrem Verdikt des Ganzen als des Unwahren aufrecht erhalten wird.

Heidegger stand Blumenberg zunächst nicht so reserviert gegenüber wie Hegel und seinen späten Adepten in der Kritischen Theorie. Im Gegenteil: Blumenbergs philosophische Anfänge sind wesentlich von Heideggers existenzialem und ontologischem Philosophieverständnis bestimmt, wie vor allem die Dissertation eindrucksvoll belegt, deren Publikation wir Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann verdanken. Heideggers Verständnis von Philosophie als Ontologie ist darin gleichsam wie selbstverständlich vorausgesetzt. Widerspruch erhebt Blumenberg lediglich gegen einen Punkt der heideggerschen Seinsgeschichte: Der Vorwurf der uneigentlichen Anlehnung an die Tradition sei gegenüber der mittelalterlich-christlichen Ontologie verfehlt. Diese übernehme nicht das antike Verständnis von Sein als Hergestelltsein, sondern ersetze es durch das des Seins als Geschaffensein. Das sei ein durchaus eigenständiges und ursprüngliches Seinsverständnis, das mit dem Glauben an einen voluntaristischen, allmächtigen Schöpfergott korrespondiere. Obwohl Blumenberg in seiner Dissertation streng philosophisch argumentiert, lässt er darin doch seine Sympathie für diese von Augustinus und in der Folge von der franziskanischen mittelalterlichen Theologie vertretene Gottesvorstellung erkennen. Indirekt kommt das darin zum Ausdruck, dass Thomas von Aquins Aufnahme aristotelisch-antiker Züge in das christliche Gottesverständnis eher kritisch gesehen wird.

In den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, im Alter zwischen 30 und 40 Jahren, nahm Blumenberg eine grundlegende Umorientierung in zentralen Auffassungen vor, und zwar sowohl im Hinblick auf seine Philosophie als auch auf seinen religiösen Glauben. In einer Reihe von Positionen vollzieht er eine Kehre um 180 Grad. Es beginnt mit der Abkehr von Heidegger. Als wir in den 70er Jahren vorschlugen, im Kolloquium Heideggers *Sein und Zeit* zu besprechen, da lehnte er das zunächst mit der Begründung ab, er habe sich nach dem Erscheinen der *Holzwege* (1950) geschworen, nie wieder Heidegger zu lesen. Er ließ sich damals umstimmen und bekannte später, das nicht bereut zu haben. Er las nicht nur erneut *Sein und Zeit*, sondern auch nach und nach Bände der Heidegger-Gesamtausgabe, deren Erscheinen damals begann. Das aber machte ihn nicht erneut zum Heideggerianer, im Gegenteil: Er philosophierte mehr und mehr gegen ihn an.

Dass Blumenberg in den 50er Jahren eine regelrechte Kehre vollzogen hat, wurde mir allerdings erst bewusst, als ich in dem Kant-Aufsatz von 1954 eine Beurteilung der Neuzeit antraf, die im konträren Gegensatz zur Neuzeit-Auffassung

der *Legitimität der Neuzeit* steht. Dass die Neuzeit nicht als illegitimes Säkularisat des Christentums verstanden werden darf, sondern als legitime Selbstbehauptung gegen das Gottesbild der spätmittelalterlichen nominalistischen Theologie begriffen werden muss – diese These der *Legitimität der Neuzeit* gehört zu den bekanntesten Bestandsstücken der blumenbergschen Philosophie. Die Neuzeit beendet die Krise, in die das Mittelalter mit dem Willkürgott des Nominalismus geraten war. Um so überraschter war ich, als ich in dem Kant-Aufsatz der Rede von der „Krise der Neuzeit“ begegnete. Die Neuzeit selbst eine Zeit der Krise und nicht der Krisenbewältigung?

Dass die Neuzeit in der Krise sei, war ein Bewusstsein und eine Stimmung, die im 20. Jahrhundert nach dem Ersten Weltkrieg aufkamen und nach dem Zweiten zum breiten Konsens wurden, der von linker bis zur konservativen Kulturkritik reichte, von Adorno und Horkheimer bis zu Romano Guardini; der katholische Theologe und Philosoph attestierte der Neuzeit nicht nur eine Krise, sondern das Ende, wie es sein Erfolgsbuch von 1950 schon im Titel sagt. Mit der selbstherrlichen Ermächtigung des Menschen zu sich selbst beginnt die Neuzeit; aber in diesem Beginn liegt auch schon der Keim der Katastrophen an ihrem Ende. Der selbstherrliche neuzeitliche Mensch hat ungeahnte Macht gewonnen, aber er hat nicht die Macht über die Macht; daran zerbricht die Neuzeit.

In der Bibliothek, über die der junge Blumenberg verfügte, bis sie im Krieg zerstört wurde, war Guardini mit so vielen Titeln vertreten wie kaum ein anderer. Die Einstellung zur Neuzeit, wie Blumenberg sie in den philosophischen Arbeiten seiner frühen Zeit bisweilen durchblicken lässt, lässt eine prinzipielle Übereinstimmung mit der Neuzeit-Kritik des katholischen Philosophen erkennen. So etwa am Ende der Dissertation, wo er das Selbstverständnis des mittelalterlichen Menschen und des modernen gegenüberstellt. Jener erfährt sich als Geschöpf Gottes und von diesem abhängig; er weiß, dass er in seinem Geschaffen- und Abhängig-Sein seiner selbst nicht mächtig ist. Der neuzeitliche Mensch dagegen lebt im Bewusstsein der Selbstmächtigkeit, d. h. soweit die Aufklärung das Selbstverständnis der Neuzeit bestimmt hat. „Aber wenn die Gegenwart treffend als der endgültige und rückstandlose ‚Zusammenbruch der Aufklärung‘ gekennzeichnet werden kann, dann betrifft das zuerst und vor allem das Bewußtsein der Selbstmächtigkeit der menschlichen Existenz.“⁴ Wie das christliche Bewusstsein erfährt sich das moderne nach dem „Zusammenbruch der Aufklärung“ als entmächtigt, als „in seine Nichtigkeit geworfen und ihr überantwortet“, wie Blumenberg im heideggerschen Idiom schreibt. Der Unterschied besteht darin, dass der Christ sich durch Erleuchtung „in seiner Ohnmacht die *Ermächtigung*, Sein zu

⁴ Blumenberg (2020), 202.

verstehen und darin in seiner Existenz einen Grund zu geben“, erfährt. „Dieser Grund ist die Sinnerfüllung der menschlichen Existenz in der *beatitudo*, im Seinsgenuss“. Dem selbst-ohnmächtigen modernen Menschen dagegen bleibt solch beglückende Sinnerfüllung 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‘“⁵. Wer möchte da nicht lieber christlich als modern sein!

Mit dem Abgesang auf die von der Aufklärung bestimmte Neuzeit beschließt Blumenberg zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs seine Dissertation. Mit dem Blick auf das größte Desaster der Neuzeit und der Frage, wie es dazu kommen konnte, beginnt er sieben Jahre später seinen Kant-Aufsatz. Der Tod Gottes – auch er ja ein Ergebnis der Aufklärung – habe als Erbe nicht, wie von Nietzsche erhofft, den Übermenschen, sondern den Untermenschen hinterlassen – „ein *furchtbares* Erbe, wie die Erfahrung einer der Omnipotenz sich zuneigenden Macht des Menschen alsbald lehren sollte“.⁶ Die Katastrophe der Neuzeit: Das ist die zum Omnipotenzwahn gesteigerte Selbstmächtigkeit des Menschen, der sich damit anheischig macht, die Allmacht Gottes zu usurpieren. Blumenberg fragt, ob die Wiederkehr Gottes eine zukünftige Möglichkeit sei, und das führt ihn zurück auf den Anfang: „Die Krise der Neuzeit hängt aufs engste zusammen mit dem Problem, mit dem die Epoche begann und mit dem sie nicht fertig wurde, der Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘“.⁷ Sollte es eine Wiederkehr Gottes geben, so lese ich den Aufsatz von 1954, so müsste das Gottesbild Kants Lösung, die Vereinbarkeit von Gnade und Gerechtigkeit, aufnehmen, ergänzt freilich um eine Kant fremde anthropomorphe, eher katholisch anmutende Vorstellung, mit der Blumenberg seinen Aufsatz schließt. Wenn Kant in seiner Religionsschrift von der „Liebe“ zum moralischen Gesetz spreche, verkenne er, dass Liebe „zutiefst des Gesichtes“ bedürfe, sie verzage „vor dem ‚physiognomisch‘ Unfaßbaren, vor dem, was zu ‚rein‘ ist, als daß es Gestalt annehmen, ‚Fleisch werden‘ könnte. Die Kraft der Religion liegt gerade in dem *Anthropomorphismus* Gottes, der doch auch der Inhalt der christlichen Inkarnation ist“.⁸ Indem Blumenberg Kants mangelndes Verständnis für das menschliche Bedürfnis nach dem „‚physiognomischen‘“ Moment der Religion kritisiert, verteidigt er die Religion, und zumal die

5 Ebd., 200–201.

6 Ders. (1954), 554.

7 Ebd., 555.

8 Ebd., 570.

christliche, gegen die Reduktion auf einen reinen Vernunftglauben. Was für die „reine‘ Vernunft gewiß“ anstößig sei, sei von einer „menschlich‘ unausschlagbaren Bedeutung“. Nicht die „reine“ Vernunft („rein“ auch bei Blumenberg in Anführungszeichen), sondern die „unausschlagbare“ menschliche Bedeutung entscheidet über das Recht der Religion. Kurz zuvor hatte Blumenberg bei einem Vergleich zwischen Kants Christologie und jener Luthers den katholischen Standpunkt hervorgehoben, in dem die Mariologie die Funktion einer „geschlossenen Teleologie des Menschen“ erfülle, die bei Kant der Christologie zukommt. Mit dem „Lob“ auf den „katholischen Marienkult“ übe sich Blumenberg „vor protestantischen Kieler Honoratioren in konfessioneller Unausgewogenheit“, bemerkt dazu leicht maliziös Kurt Flasch.⁹

Wie anders die Sicht zwölf Jahre später in *Die Legitimität der Neuzeit*. Da ist von einer „Krise der Neuzeit“ nicht mehr die Rede; im Gegenteil. Die Neuzeit konstituiert sich durch die erfolgreiche Beendigung der Krise des Mittelalters. Die nun mehr als zwei Jahrzehnte zurückliegende Katastrophe wird nicht mehr erwähnt, die Möglichkeit einer Wiederkehr Gottes nicht in Betracht gezogen; es bedarf ihrer nicht mehr. Auch der neuzeitliche Mensch ist ein anderer. Er ist weder der selbstmächtige Mensch, dessen Macht sich der Omnipotenz zuneigt, noch der verzweifelt um seine Selbstmacht ringende, sondern der erfolgreich sich selbst behauptende. Nicht Selbstmacht, auch nicht Geworfenheit, sondern Selbstbehauptung ist die Leitkategorie, unter die Blumenberg jetzt das Verständnis des neuzeitlichen Menschen stellt. Und schließlich ist der Gott, den Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* vorstellt, ein anderer als der der Dissertation. Zwar ist dieser wie jener voluntaristisch; er hat die Welt geschaffen, „weil er es wollte“. Aber er hat auch die Menschen erleuchtet, sie zur Wahrheit befähigt. Der spätmittelalterlich-nominalistische Gott dagegen ist ein purer Willkürgott, auf den kein Verlass ist, weswegen der neuzeitliche Mensch, sich gegen ihn behauptend, sich ihn vom Halse schafft.

Flasch hat den frühen Blumenberg dem christlichen Existenzialismus der Nachkriegszeit zugeordnet. Weil sowohl die Dissertation als auch die Habilitationsschrift nicht im Druck erschienen, blieb er der Öffentlichkeit als solcher unbekannt; man konnte ihn allenfalls aus Aufsätzen wie denen, die er im katholischen „Hochland“ publizierte, erahnen. Als er in den 60er Jahren mit den ersten

⁹ Flasch (2017), 298 (Blumenbergs Kant-Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Autor zum Kant-Jubiläum 1954 in Kiel gehalten hat). – Zu fragen wäre, was Blumenberg nach seiner Abwendung vom religiösen Glauben mit jenem „physiognomischen‘ Moment“ der Religion macht, das für die „reine‘ Vernunft“ zwar anstößig, aber von „unausschlagbarer“ menschlicher Bedeutung ist.

Büchern in Erscheinung trat, war er beides nicht mehr, weder gläubiger Christ noch Existentialist. *Die Legitimität der Neuzeit*, die ihn bekannt machte, schien ihn als religionskritischen Freigeist in der Tradition der Aufklärung auszuweisen. Dass er damit eine Kehre vollzogen hatte, blieb unbeachtet und wird, wie ich meine, auch heute noch nicht hinreichend gesehen. Das liegt vor allem an der Unterschätzung seiner katholisch-gläubigen Phase. Selbst Flasch, der darauf noch am ausführlichsten eingeht, hat die Tendenz, Blumenberg in dieser Phase als Kind der Zeit und dem Zeitgeist verhaftet darzustellen. („So redet der christliche Existentialismus von 1947.“¹⁰) Die Art und Weise, wie Rüdiger Zill in seiner viel gepriesenen „intellektuellen Biographie“ Blumenbergs Verhältnis zum Katholizismus und zur katholischen Theologie – und zumal die anfängliche Ausrichtung auf das Priesteramt – darstellt, zeugt von großer Verständnislosigkeit bzw. Verständnisunwilligkeit. Blumenberg war bis weit in sein viertes Lebensjahrzehnt hinein ein tief gläubiger Mensch, und so jemand legt seinen Glauben nicht ab wie ein aus der Mode gekommenes Kleid.¹¹ Das Bild, mit dem sich Blumenberg in seinen Büchern präsentierte, war das Ergebnis seiner Lösung vom katholischen Glauben, und eine intellektuelle Biographie hätte das nachzuvollziehen, wenn die Quellen es hergeben. Noch die späte *Matthäuspassion* lässt erahnen, wie tief die Auseinandersetzung mit dem Gottesbild seines Glaubens gewesen ist.

2

Ein philosophischer Standpunkt und ein entsprechendes Philosophieverständnis lassen sich bei Blumenberg nach seiner Kehre nicht mehr so sicher ausmachen wie bei dem frühen der „christliche Existentialismus“. Daher die Unsicherheit, ihn philosophisch einzuordnen und ein entsprechendes Etikett für ihn zu finden. Ist er primär Wissenschafts- und Philosophiehistoriker, wie man aufgrund etlicher Aufsätze aus den 50er Jahren und der ersten Buchveröffentlichungen vielleicht annehmen konnte? Oder ein Phänomenologe, im Hinblick auf seine intensive Beschäftigung mit Husserl? Immer häufiger trifft man auf die Bezeichnung

¹⁰ Ebd., 119.

¹¹ In einem Brief vom 9.4.1952 an seinen ehemaligen Paderborner Spiritual Pater Ekkehard Schröder bekennt er: „Niemand hat mich ein Zweifel an der Wahrheit meines Glaubens befallen; ich stehe heute fest auf diesem Boden wie immer zuvor.“ Lediglich aus der Praxis seines Glaubens sei er herausgerissen worden, weil der Ortspfarrer bei einem Zerwürfnis mit dem Vater dessen Partei ergriffen hätte (zit. bei Zill 2020, 237). Zu Zills Befassung mit Blumenbergs Katholizismus und Theologiestudium vgl. Niehues-Pröbsting (2021).

„Kulturphilosoph“, die mir aber angesichts der Bedeutung von „Kulturphilosophie“ zu blass und eher eine Verlegenheitslösung zu sein scheint. Völlig unpassend das Etikett „Dichterphilosoph“, das ihm gleich eingangs des Films „Hans Blumenberg – Der unsichtbare Philosoph“ angeheftet wird.

So wie Blumenberg nach seiner Kehre sich der Festlegung auf eine philosophische Position entzieht, so verweigert er sich damit einem emphatischen Philosophieverständnis à la Heidegger oder Adorno. Ausdrücklich kritisiert er ein solches an Husserl, der ihm ansonsten im Hinblick auf den Stil des Philosophierens und seine philosophische Haltung sehr viel sympathischer ist als jene beiden; diese Kritik ist aufschlussreich für Blumenbergs eigenes Philosophieverständnis. Auch Husserl hatte der Philosophie Großes – zu Großes in den Augen Blumenbergs – zugemutet. Von der Philosophie, und zwar der eigenen und ihrer Fortbildung, solle das Schicksal Europas, ja der ganzen Menschheit und auch das eigene Leben abhängen. Er habe „ohne Philosophie nicht leben können“, hatte Husserl gesagt, und das nimmt ihm Blumenberg nicht ab. Es ist für ihn eine „Pathosformel“, unausgewiesene Rhetorik, wofür er eine anthropologische Begründung parat hat: „Die Auszeichnung des Menschen ist, sowohl mit allem als auch ohne alles leben zu können. Das soll heißen: Er leistet sich Philosophie, aber er braucht sie nicht.“¹² Philosophie gehört nicht zu dem, was für die Selbsterhaltung unverzichtbar ist. Sie verdankt sich dem Überfluss und ist selbst etwas Überflüssiges; sie geht nicht aus der Not, sondern aus der Lust hervor. Sie wäre mit der Zumutung, für das Überleben notwendig zu sein, überfrachtet und würde davon erstickt. „Weil sie den Erfolgszwang nicht erträgt, der mit dieser Funktion verbunden wäre.“¹³ Dass die Philosophie kein unverzichtbares Überlebensmittel ist, macht sie aber nicht für ihre Existenz begründungspflichtig, wie Blumenberg im Zusammenhang seiner erbosten Abweisung der Frage „Wozu Philosophie?“ mit dem Hinweis auf die Musik erklärt: „Es gibt Dinge, die es geben muss, weil es sie gibt. *Wozu Musik?* – käme man sich nicht albern vor, das zu fragen?“¹⁴

Zumal im Kontrast zu den Philosophieverständnissen eines Husserl, Heidegger oder Adorno nimmt sich das Blumenbergs geradezu provokant unemphatisch, zurückgenommen, tiefstapelnd aus. Blumenberg wechselt den großen Schein eines emphatischen Philosophieverständnisses in eine Menge kleiner Scheine oder Münzen. Einige davon möchte ich hier auszahlen, nämlich: Philosophie 1. als Aufmerksamkeit, 2. als Nachdenklichkeit, 3. als Trost und 4. als Erinnerung.

¹² Blumenberg (1998).

¹³ Ebd.

¹⁴ Ders. (2002), 13.

2.1

Betont unemphatisch präsentiert er sein Verständnis mit dem Satz, der den Nachlassband *Zu den Sachen und zurück* eröffnet: „Philosophie ist, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre.“ Um dessen gewahr zu werden, worauf man nicht von selbst kommt, muss man darauf aufmerksam gemacht werden. Eben das ist nach Blumenberg Aufgabe der Philosophie: „Aufmerksammachen ist die Formel für das, was wesentlich philosophisch – aber auch in anderen deskriptiven Disziplinen – geleistet werden kann.

Es wird nichts gelehrt, nichts zu lernen aufgegeben, nichts eingeführt und niemand angeführt, nichts versprochen und erst recht nichts verheißen, weder Hoffnung erweckt noch Furcht eingejagt. Statt dessen dies: Es wird aufmerksam gemacht auf das, wovon die Vermutung besteht, es sei bis dahin nicht oder nicht deutlich genug gesehen worden.“¹⁵

Aufmerksam gemacht werden muss auf das, was nicht selbst hinreichend auf sich aufmerksam macht und deswegen übersehen wird. Das geschieht deskriptiv, durch Beschreibung: Jemand, der etwas sieht, beschreibt einem anderen, was der bisher nicht gesehen, sondern übersehen hat. Philosophie ist eine deskriptive Disziplin, und zwar eine *rein* deskriptive. Das unterscheidet sie von hermeneutischen Disziplinen, die zwar auch, aber nicht nur deskriptiv verfahren wie zum Beispiel die Philologien. Mit diesem Philosophieverständnis grenzt Blumenberg sich ab von anderen, die in begrifflichen Verfahren das eigentliche Medium der Philosophie sehen. „Beigebracht, nach Manier gelehrt und gelernt werden können nur Begriffe; in Begriffen jedoch liegt das Wesentliche selbst nicht.“ Das liegt vielmehr in der Anschauung, die ihrerseits nun „auf keine Weise beigebracht, nur selbst gewonnen werden kann.“¹⁶

Das Verständnis, wonach das Eigentliche nicht im Begriff, sondern in der Anschauung liegt, teilt Blumenberg mit Husserl, dessen Begriff der „Wesensschau“ seinerseits die Philosophie im Sinne der antiken *theoria* restituiert; der Anklang der „Wesensschau“ an die Ideenschau bei Platon ist ja keineswegs zufällig. Zu Husserls Platonismus und zum Philosophieverständnis Platons hatte Blumenberg jedoch ein gespaltenes Verhältnis, das für sein eigenes aufschlussreich ist. „Es war Husserls platonisierende Illusion, es *gebe* die Wesensanschauung als eine Besitztum begründende und in diesem immer wieder begründete.“¹⁷ Solche Wesensschau gibt es so wenig wie die platonische Ideenschau. Die Anset-

¹⁵ Ebd., 183.

¹⁶ Ebd., 184.

¹⁷ Ebd., 9 (Hervorh. im Orig.).

zung ewiger Wahrheiten, zu denen Ideen- wie Wesensschau Zugang verschaffen sollten, war für Blumenberg eine zu starke, unausweisbare Annahme, die Anthropologie verhindere. Anthropologie aber war für ihn eine unverzichtbare Aufgabe der Philosophie, wie vor allem die aus dem Nachlass herausgegebene voluminöse *Beschreibung des Menschen* zeigt.

An Platon störte ihn zudem das Moment der Gewalt, das er in dessen Konzeption philosophischer Bildung auszumachen glaubte. Diese Konzeption ist vor allem im Höhlengleichnis der *Politeia* dargestellt, dem Blumenberg ein ebenso voluminöses Buch widmete. In dem Gleichnis wird der Gefangene, aus dem ein Philosoph werden soll, entfesselt und gezwungen, seinen gewohnten Platz in der Höhle aufzugeben, und er wird mit Gewalt aus der Höhle ans Tageslicht, das heißt zur Schau der Ideen, geschleift. Blumenberg nahm diesen Zwang und diese Gewalt wörtlich. Das halte ich für ein Missverständnis. Man muss die Gewalt und den Zwang bei der Befreiung und dem Aufstieg zu den Ideen metaphorisch verstehen, als den Zwang der Logik und als die rhetorische Gewalt philosophischer Rede und zumal der des Sokrates, wie sie beispielsweise Alkibiades im *Symposium* beschreibt oder wiederum Alkibiades in dem größeren nach ihm benannten Dialog erfährt. Aber selbst wenn Blumenberg diese metaphorische Interpretation mitgemacht hätte, wäre damit nicht seine Vorstellung von der Art und Weise getroffen, wie jemand philosophisch aufmerksam gemacht und zur Anschauung gebracht werden soll. Jedenfalls nicht durch Belehrung: „Belehren lässt sich ohne Einbuße an Autonomie keiner, aufmerksam machen jeder.“¹⁸ Belehrung ist auch die elenktische Methode des platonischen Sokrates: Sie belehrt, indem sie dem Mitunterredner durch Widerlegung seine Unwissenheit vor Augen führt. Blumenberg war kein Sokrates, der von sich gesagt hatte, er widerlege gern, ließe sich aber ebenso gern widerlegen. Blumenberg ließ sich nicht gern widerlegen oder korrigieren. Er war dagegen allergisch, und wer seine Favorisierung einer deskriptiven Philosophie biographisch verstehen möchte, könnte in dieser Allergie einen Anhalt finden. Beschreibungen, davon ging er aus, kann man nicht widersprechen, denn sie geben wieder, „was gesehen worden ist und folglich gesehen werden kann“; man kann sie allenfalls durch bessere – und das heißt: genauere – Beschreibungen ersetzen. Nach dieser Devise verfuhr er in seinem phänomenologischen Kolloquium, in dem Diskussionen mit der Zeit immer mehr verschwanden – bis zu dem Zustand, in dem nur noch er und bisweilen sein phänomenologischer Assistent vortrugen. Aber man kann infrage stellen, dass das, was sich als Beschreibung ausgibt, tatsächlich Beschreibung ist; ob es nicht etwa Erschließungen sind, die sich rein deskriptive Philosophie versagen sollte.

18 Ebd., 183.

Dass auch die Phänomenologie an Erschließungen als den Voraussetzungen ihrer Beschreibungen nicht vorbei kommt, hat Blumenberg schließlich konzediert.

Das, worauf Philosophie hinaus will, ist Anschauung. Die muss von einem jeden selbst vollzogen, sie kann nicht mitgeteilt werden. Dasselbe besagt das Wort Einsicht. Niemand kann stellvertretend für mich zur Einsicht kommen; das muss ich schon selbst tun. Philosophische Erkenntnis ist Selbsterkenntnis in dem Sinne, dass das „Selbst“ darin nicht bzw. nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Erkenntnis ist. Solche Anschauung oder Einsicht stellt sich aber nicht von allein her, sie muss angestoßen werden. Das geschieht durch Reden, die an die Anschauung heranführen, ohne sie selbst zu enthalten. Bei der Frage, wie diese Reden beschaffen sein müssen, unterscheidet sich Blumenberg von Platon. Für Platon ist die Rede, die einen anderen zur Einsicht bringen soll, nicht ohne Überredung, die die Alternative zur Gewalt ist und diese ersetzt, weswegen umgekehrt die Gewalt zur Metapher der Überredung werden kann; siehe das Höhlen-gleichnis.

Blumenberg, der so viel für ein neues Verständnis der Rhetorik getan und mit dem Konzept der absoluten Metapher deren Gegenwärtigkeit auch in der Philosophie gezeigt hat, hat dennoch Rhetorik aus jener deskriptiven Rede ausgeschlossen, mit der philosophische Aufmerksamkeit erzeugt werden soll. „Überredung wäre geradezu die nachträgliche Desavouierung der Beschreibung. Sie hätte nicht enthalten, was sie enthalten sollte, um sichtbar zu machen, was der Normallage der Aufmerksamkeit so lange entgangen war. Bei der Beschreibung gibt es nicht, was es bei der Überredung immer gibt: daß mehr gesagt als gesehen werden könnte.“¹⁹ Ist das eine Beschreibung der Beschreibung oder eine Behauptung? Die rhetorikfreie Beschreibung scheint mir ein Ideal zu sein, das nur bei reiner Subjektivität – wie in der Poesie – und reiner Objektivität – in Logik und Mathematik – möglich ist. Philosophische Beschreibung, die Richtigkeit und Nachvollziehbarkeit durch andere beansprucht, kommt nicht ohne rhetorische Mittel aus. Auf die massiven Instrumente der Rhetorik mag sie verzichten, nicht aber auf die sublimen wie die Metapher.

Das ambivalente Verhältnis zu Platon und der Antiplatonismus seines Philosophieverständnisses zeigen sich darin, wie Blumenberg sich bei der Bestimmung der Philosophie als Aufmerksammachen auf die Thales-Anekdote aus dem *Theaitetos* bezieht. Platon hat sein Verständnis der Philosophie durch den Sokrates seiner Dialoge aussprechen lassen und an ihm demonstriert; und der wiederum illustriert es an dem bekannten Astronomen als Symbol des Philosophen. Thales' Sturz in den Brunnen bei der Betrachtung der Sterne steht symbolisch für die

19 Ebd.

lebensweltlichen Missgeschicke des in der Theorie aufgehenden Philosophen. Über solche Missgeschicke lacht der, der sein ganzes Bestreben auf den Erfolg in der Lebenswelt ausrichtet; das ist der sophistische Rhetor, symbolisiert durch die lachende Magd. Blumenberg hat die Anekdote und ihre Rezeptionsgeschichte zum Leitfaden einer „Urgeschichte der Theorie“ gemacht, darin freilich aufgrund einer hartnäckigen Verlesung und der Vernachlässigung des Kontextes die Funktion der Magd als Repräsentantin der rhetorischen Lebensform verkannt. Hier nun, im Zusammenhang des Verständnisses von Philosophie als Schärfung von Aufmerksamkeit, wird die Magd bewusst antiplatonisch umgedeutet. Bei Platon sind die Gegenstände philosophischer Theorie, die Ideen, von der Lebenswelt weit entfernt, weiter noch als die Sterne von den irdischen Dingen, und es bedarf der völligen Umkehrung des Blickes, um ihrer gewahr zu werden bzw. einer großen und langen Anstrengung, eines mühseligen Aufstiegs, mit dem Bild des Höhlengleichnisses gesprochen. Auch für Blumenberg liegen die Sachen der Philosophie nicht offen zutage; sonst käme man von selbst darauf und müsste nicht aufmerksam gemacht werden. Aber sie liegen doch so nah, dass „man beinahe von selbst darauf gekommen wäre“. Man braucht seine Einstellung nur ein wenig zu ändern, um die Sache der Philosophie vor Augen zu bekommen; denn sie ist „das, wohin und wozu es so wenig ‚weit‘ war, daß es dem Sehen zum Anstoß wird, es bis dahin übersehen zu haben. Deshalb ist der lachende Tadel der Thraherin gegenüber dem milesischen Protophilosophen der Philosophie geblieben, mißverstanden als ihr Äußerliches, verstanden als der jedem ihrer ‚Schritte‘ inhärente Vorhalt.“²⁰ Völlige Verkehrung des Sinnes, den Platon der Anekdote unterlegt: der Philosoph, der zur philosophischen Einstellung gebracht werden muss, die Magd, die das durch ihr Lachen leistet, eine Supervisorin der Philosophie gleichsam, und die Sachen der Philosophie das vor den Füßen Liegende.

2.2

Der zweite Begriff, im Hinblick auf den ich Blumenbergs Philosophieverständnis als ein betont unemphatisches charakterisieren möchte, ist der der Nachdenklichkeit. Er hat ihn in den Mittelpunkt seiner Freud-Preis-Rede gestellt. Dabei ist er sich bewusst, nimmt es aber in seinem Nonkonformismus in Kauf, dass er damit der Philosophie nicht unbedingt zu größerer Reputation verhilft; denn „die Nachdenklichkeit genießt nicht das Wohlwollen der Zeitgenossen, die Entscheidungsfreudigkeit zumindest verlangen“. Auch nicht der Philosophen,

²⁰ Ebd., 9.

zumindest derjenigen nicht, die meinen, Philosophie könne man nicht anders als methodisch bis an die Zähne hochgerüstet betreiben, auch nicht derjenigen, die von der Philosophie Lösungen von Problemen, seien sie praktischer oder theoretischer Natur, erwarten. Der Nachdenkliche steht nicht unter dem Zwang der Disziplinierung durch Methode. „In der Nachdenklichkeit liegt ein Erlebnis von Freiheit, zumal von Freiheit der Abschweifung.“²¹ Der Philosoph, sagt Sokrates im *Theaitetos*, sei – anders als der professionelle Rhetor – frei, insofern er Muße habe und vom Thema abschweifen könne, und verweist dabei auf das, was er und seine Mitunterredner gerade tun, wenn sie in einer großen Abschweifung vom Thema des Wissens sich über den Gegensatz von freier philosophischer und unfreier rhetorischer Lebensform unterhalten. Und so führt Blumenberg in seiner Rede denn auch Sokrates wie Diogenes, Kierkegaard und Nietzsche als Beispiele unmethodisch verfahrenender Philosophen an. Ferner ist der Nachdenkliche frei, insofern er nicht unter Erfolgsdruck steht. Nachdenklichkeit „wird in ihrem Wert überhaupt nicht dadurch beeinflusst, ob an ihrem Ende eine Lösung des Problems, eine Antwort auf die nicht einmal gestellte Frage, ein solcher Antwort äquivalentes Produkt erzielt werden kann“.²² Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine solche, mit der sich zu beschäftigen und auf die eine Antwort zu geben gemeinhin als philosophisch gilt; was aber jene eben charakterisierten Philosophen gewöhnlich mit dem Argument ablehnen, darauf gebe es keine methodisch haltbare Antwort und deswegen sei die Frage sinnlos. Blumenberg akzeptiert das nicht. Er hält im Gegenteil die Vorwürfe an die Adresse der akademischen Philosophie für legitim, „daß sie darin versagt und es versäumt habe, nach Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu suchen, solche Antworten anzubieten und sich davor nicht zu drücken“.²³ Philosophische Nachdenklichkeit bedeutet, sich mit dieser und anderen Fragen wie den alten metaphysischen nach Gott, Welt und Unsterblichkeit der Seele zu befassen, ohne den Druck der Erwartung eines wissenschaftlichen Ergebnisses. Der Wert solcher Nachdenklichkeit liegt wie der der philosophischen Tätigkeit überhaupt in ihr selbst. Es zeichnet den Menschen als kulturelles Wesen aus, dass er sich solche Nachdenklichkeit leisten kann.

Der Stellenwert, den Blumenberg der Nachdenklichkeit philosophisch beimisst, zeigt sich daran, dass und wie er das Thema mit dem der Entstehung der Philosophie verbindet. Nachdenklichkeit als solche ist zwar noch nicht Philosophie, aber ihre Vorstufe. Blumenberg war unzufrieden mit Husserls voluntaristi-

21 Ders. (1980).

22 Ders. (2010), 62.

23 Ebd., 63.

scher Erklärung, nach der am Beginn der Philosophie der Entschluss zur theoretischen Einstellung gestanden habe. Statt dessen bemühte er sich, die Entstehung der Philosophie mit Hilfe des Begriffs der Lebenswelt, wie ihn der späte Husserl geprägt hatte, verständlich zu machen: Philosophie als aus der Lebenswelt hervorgegangen, wobei lebensweltliche Phänomene wie Aufmerksamkeit oder Nachdenklichkeit diesen Hervorgang vorbereiten. Dabei konzipiert Blumenberg Lebenswelt als einen Grenzbegriff, der einen Zustand bezeichnet, der sich weder historisch noch in der Gegenwart nachweisen lässt, von dem man also nicht behaupten kann, dass er tatsächlich existiere oder existiert habe. Solche Grenzbegriffe werden angenommen, um Anderes, das es tatsächlich gibt, begrifflich zu machen – wie zum Beispiel Philosophie. Der Grenzbegriff der Lebenswelt bezeichnet einen Zustand völliger Selbstverständlichkeit: Nichts ist problematisch, es wird nichts infrage gestellt, bezweifelt oder verneint, alle Lebensvollzüge gehen ungehindert vonstatten; man braucht sich keine Gedanken zu machen. Denken ist der Ausnahme-, nicht der Normalzustand; „wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken“.²⁴ Es gibt in der Lebenswelt keine Probleme, über deren Bewältigung man nachdenken, es gibt auch nichts, dem man besondere Aufmerksamkeit widmen müsste. Solches Nachdenken und Aufmerksamsein – etwa auf eine Gefahrenquelle – werden aktiviert, wenn eine Störung aufgetreten ist, mit der der lebensweltliche Zustand völliger Ungestörtheit zerfällt, und sie werden aktiviert, um die Störung zu beheben bzw. weiteren Störungen vorzubeugen. Eine Welt, in der das notwendig ist, ist aber eigentlich keine Lebenswelt mehr im Sinne des Grenzbegriffs, wie Blumenberg ihn konzipiert.

Philosophie entsteht, wenn Nachdenklichkeit und Aufmerksamkeit sich von der unmittelbaren konkreten Veranlassung lösen und sich verselbstständigen. Beim Nachdenken über die Lösung eines Problems tritt eine Verzögerung im Handlungsablauf ein, und diese Verzögerung, spekuliert Blumenberg, könne eine Lust erzeugen, die dazu führt, dass auch ohne aktuellen Anlass Nachdenklichkeit ausgeübt wird. Solche philosophische Nachdenklichkeit aber hat in der Lebenswelt keinen Platz, im Gegenteil: Sie ist mit ihr unvereinbar; denn sie paralyisiert die Selbstverständlichkeit der Lebenswelt. „Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich wie es war. Das ist alles“, beschließt Blumenberg seine Rede. In der Lebenswelt gibt es keine Philosophie. Die Lebenswelt „ist sowohl die Welt, in der Philosophie *noch nicht* möglich ist, als auch die utopische Finalwelt, in der Philosophie *nicht mehr* nötig ist“.²⁵ Auch diese Bestimmung der Philosophie als eines Zwischenzustandes geht letztlich auf Platon zurück. Mit

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 33 (Hervorh. im Orig.).

dem Philosophen ist es wie mit dem Dämon Eros: „Zwischen Weisheit und Unverstand hält er die Mitte. [...] Kein Gott philosophiert oder begehrt weise zu werden, sondern ist es, noch auch, wenn sonst jemand weise ist, philosophiert dieser. Eben so wenig philosophieren auch die Unverständigen oder streben, weise zu werden.“²⁶

2.3

In der Antike gehörte der Trost spätestens von den hellenistischen Schulen an zur Philosophie. Dann ging er an die Religion über. Der christliche Gott ist, wie der jüdische, ein Gott des Trostes, was die Götter des antiken Mythos nicht oder nur ausnahmsweise sind. Am Ende der antiken Philosophie steht das Buch *Über den Trost der Philosophie* des Boethius, eines christlichen Autors. Daran erinnert Blumenberg, um gleich darauf zu konstatieren: „Trost zu suchen oder anzubieten ist zeitweise verächtlich. Es erscheint als eine Einstellung des mangelnden Realismus“²⁷. Wo die Religion von unterschiedlichen Seiten als wirklichkeitsfremd oder gar -feindlich – als „Illusion“ oder als „Opium des Volkes“ – in Misskredit gebracht wird, da trifft das auch ihre Funktion des Tröstens – ganz besonders da, wo die marxistische und die freudianische Kritik sich zusammnton wie in der 68er-Bewegung. Blumenberg teilt die Verachtung des Trostes nicht. Er widmet ihm in der *Beschreibung des Menschen* ein eigenes Kapitel. Er folgt Georg Simmel in der Einschätzung des Trostes als einer grundlegenden anthropologischen Kategorie, also einer wesentlichen Bestimmung des Menschen. Dieser ist ein essentiell trostbedürftiges und trostfähiges, letztlich aber auch ein untröstliches Wesen.

Der Mensch ist trostbedürftig, insofern er leidensfähig ist und wenn er leidet. Leid muss dabei von physischem Schmerz unterschieden werden, den auch Tiere empfinden; dagegen helfen Schmerzmittel und die Beseitigung der Schmerzursache. Zwar verwenden wir das Wort „leiden“ bisweilen auch im Sinne von „Schmerz empfinden“. Aber das Leiden, bei dem der Trost ansetzt, ist kein physisches und kann daher mit Schmerzmitteln nicht behoben werden; es ist ein seelisches. So leiden wir unter der Trennung von einem geliebten Menschen oder seinem endgültigen Verlust. Wir leiden an der Sinnlosigkeit und an der Welt als solcher – der sogenannte Weltschmerz. Trostfähig ist der Mensch, weil er Leid abgeben, an andere delegieren und weil er auf Distanz zur Wirklichkeit gehen kann; tröstlich

26 symp. 203e–204a.

27 Blumenberg (2006), 623.

ist, wenn andere Mitleid bekunden, aber auch, wenn der Betroffene die „trostlose“ Wirklichkeit hinter sich lässt, etwa im Schlaf oder im Kunstgenuss, der ja auch eine zeitweilige Distanzierung von der Wirklichkeit voraussetzt. Doch sind der Möglichkeit, auf Abstand zur Wirklichkeit zu gehen, sie sich vom Hals zu halten, Grenzen gesetzt, und das bedingt die Untröstlichkeit. „Gerade insofern *der Mensch ein zum Realismus genötigtes Wesen* ist, ist er insoweit zwar trostbedürftig, reell jedoch untröstlich.“²⁸ Hier wird man wohl anmerken müssen, dass es im Wesen des Trostes liegt, immer nur unvollkommen, nie vollkommen sein zu können. Vollkommener Trost wäre die völlige Trostunbedürftigkeit, eine Welt ohne Leid, aber eben die kann der Trost nicht erwirken, weil er immer erst *nach* dem Eintritt des Leids aktiv wird und nur ein Ersatz für dessen Behebung ist – weil er immer *nur* Trost ist.

„Warum sind wir trostbedürftig“, fragt Blumenberg und antwortet: „Weil wir keinen Grund haben dazusein.“ Der tiefste Grund für die Trostbedürftigkeit des Menschen ist die Grundlosigkeit seiner Existenz, und sie ist es auch, die ihn untröstlich macht. „Alle Bedürftigkeiten“ – d. h. alle vom Typus der Trostbedürftigkeit – „konvergieren auf die eine und einzige der *Nichtselbstverständlichkeit seines Vorhandenseins*, sowohl als Spezies wie auch als Individuum. Der Mensch leidet darunter, nicht so Natur zu sein wie andere Natur, nicht so unmittelbar und unbegründet da sein zu können, wie anderes da ist. Es ist dies der Sachverhalt seiner *Kontingenz*.“²⁹ Aus dem Vorzug der Freiheit, mit der sich der Mensch der Naturnotwendigkeit enthebt, ist bei Blumenberg die Zumutung der Kontingenz geworden. Sie manifestiert sich besonders am Beginn und am Ende des menschlichen Lebens. Der Mensch ist durch den „nacktesten aller Zufälle“ auf der Welt. Es vermindert die Anstößigkeit dieser Kontingenz, wenn er erfährt, dass er von den Eltern gewollt worden ist und geliebt wird; denn die Liebe der Eltern wie jede spätere Liebe machen das geliebte Wesen für das liebende notwendig. Dass Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt und der Vater aller Wesen, jeden Menschen gewollt hat und liebt, ist der in dieser Hinsicht maximale Trost, wie er ebenso schlicht wie ergreifend in dem Volkslied „Weißt du, wie viel Sternlein stehen“ zum Ausdruck kommt. Dafür ist allerdings nur der religiös-gläubige Mensch empfänglich.

Dass wir von anderen gewollt sind, gibt uns Grund dafür, dass wir in der Welt sind und in ihr bleiben wollen, aber es bewirkt nicht, dass wir dies auch können; es gibt uns keine Garantie für den Bestand unseres Daseins. Die Unausweichlichkeit des Endes steht der vollständigen Aussöhnung mit dem Dasein im Wege.

²⁸ Ebd., 630.

²⁹ Ebd., 634 (Hervorh. im Orig.).

Dass wir unser Dasein als kontingent empfinden, ist nicht nur der Zufälligkeit des Anfangs, sondern auch und mehr noch der Unvermeidbarkeit seines Endes geschuldet. Wären wir notwendig in der und für die Welt, so könnten wir daraus nicht verschwinden. Der Tod bedingt die „härteste Bedürftigkeit [...], die den Menschen zum trostbedürftigen Wesen macht“.³⁰ Schopenhauer hatte geschrieben, der Tod sei „der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie“; der Hauptzweck aller Religionen und „metaphysischen Ansichten“ sei der Trost angesichts der Todesgewissheit.³¹ Blumenberg teilte die Geringschätzung nicht, die Schopenhauer in der akademischen Philosophie und auch in der Phänomenologie entgegen gebracht wurde und wird. Auch er weist auf „das gewaltige Arsenal an Instrumenten für Trost und Vertröstung“ hin, „das in der Geschichte der Menschheit aufgehäuft worden ist“. Allerdings ist Blumenberg in Bezug auf die religiösen und metaphysischen Trostleistungen skeptischer als Schopenhauer. Für Schopenhauer war seine Metaphysik des Willens, nach der nur das Individuum, nicht aber dessen Wesen durch den Tod zerstört werde, tröstlich; die Lektüre der vedischen Upanischaden, in der er sie vorgebildet sah, sei ihm „der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens seyn“.³² Für Blumenberg zog solcher Trost nicht mehr. Er hatte, wie erwähnt, seinen christlichen Glauben verloren, und ihn überzeugte die alte Metaphysik mit ihren „Beweisen“ für die Unsterblichkeit der Seele nicht mehr. „Niemand läßt sich darüber trösten, daß er sterben muß. Alle Argumente sind schlecht bis lächerlich, die dafür Trost- und Tröstungsfähigkeit unterstellen.“³³ Die Unsterblichkeitsbeweise sind bloß Rhetorik, und dasselbe gilt für die Kosmosgläubigkeit der antiken Philosophie. „Die Zusicherung, in einem Kosmos zu leben und Teil eines Kosmos zu sein, war, genau betrachtet, nur eine Spitzenleistung der Rhetorik des Trostes. Beweise dafür sind niemals ernstlich geprüft worden.“³⁴

Trost ist Rhetorik, das heißt, die Mittel, derer er sich bedient, sind „vorzugsweise und vielleicht ausschließlich rhetorischer Natur“.³⁵ Rhetorik steht zumal in der Philosophie in keinem guten Ruf; sie erweckt den Verdacht einer Kunst der Täuschung und Überlistung; und selbst da, wo der Verdacht nicht so weit getrieben wird, gelten ihre Verfahren als minderwertig gegenüber den logisch-rationalen. Ist der Trost auf Grund seiner Affinität zur Rhetorik nicht ebenso

30 Ders. (1987), 153.

31 Schopenhauer (1949b), 529.

32 Ders. (1949a), 422.

33 Blumenberg (1987), 153.

34 Ders. (2006), 652.

35 Ebd., 655.

minderwertig und gering wie diese zu schätzen? – Rhetorik, so macht Blumenberg klar, ist für den Menschen auf Grund seines prekären Zugangs zur Wahrheit unverzichtbar. Sie wäre entbehrlich allein unter der Bedingung uneingeschränkter Zugänglichkeit und allseitiger Verfügbarkeit der Wahrheit. Wo jedem alles klar ist, braucht keiner überredet zu werden, ja er kann es nicht einmal. Das aber ist ein Ideal; je weiter der Mensch davon entfernt ist, um so mehr ist er auf Rhetorik angewiesen. Sie ist der immer unbefriedigend bleibende Ersatz für den Besitz der Wahrheit. Die Analogie zum Trost liegt auf der Hand; man braucht nur „Wahrheit“ durch „Abwesenheit von Leid“ zu ersetzen. Trost ist der unvollkommene Ersatz für die unerreichbare Freiheit von Leid. Ihm hängt der Makel an, *bloß* Rhetorik zu sein. Das setzt ihn der Kritik durch die Philosophie aus, die sich mit bloßer Rhetorik nicht zufrieden gibt. So steht denn bei Blumenberg neben der Einsicht in die anthropologisch tief verwurzelte Trostbedürftigkeit die unbarmherzige Destruktion konkreter philosophischer Trostgedanken. Vielleicht war es dieser harte Kontrast, der seinen französischen Übersetzer zu dem Eindruck gebracht hat, Blumenberg sei „ein zutiefst ungetrösteter Mensch“ gewesen.³⁶ Wenn Blumenberg in der Philosophie Trost gefunden hat, dann nicht in bestimmten philosophischen und metaphysischen Theoremen, sondern in der philosophischen Tätigkeit als solcher, weil sie wie die Kunst eine Distanzierung von der Wirklichkeit ermöglicht. Am meisten Trost aber dürfte er in der Musik, vor allem in der der bachschen Matthäuspassion, gefunden haben.

2.4

Blumenberg hat einige öffentliche Auszeichnungen erhalten – wenige im Vergleich zu philosophischen Zeitgenossen, die mit Preisen und Ehrungen überhäuft wurden wie etwa Guardini, Jaspers, Gadamer oder Habermas. 1974 bekam er den Kuno-Fischer-Preis. Die Dankrede nutzte er, wie die zur Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa sechs Jahre später, für programmatische Überlegungen, die der Denomination des Preises entsprechend sein Verhältnis zur Geschichte der Philosophie wie zur Geschichte überhaupt betrafen. Methodisch verfuhr er in seiner philosophischen Arbeit gewissermaßen zweigleisig, historisch und phänomenologisch. Die Bücher, die er selbst publizierte, sind überwiegend historisch, nämlich geistes- und ideengeschichtlich ausgerichtet; das gilt vor allem für die großen Arbeiten zur Genese der Neuzeit, aber

³⁶ Denis Trierweiler in dem Film „Hans Blumenberg – Der unsichtbare Philosoph“ (2018) von Christoph Rüter.

auch die vielen Rezeptions- und Wirkungsgeschichten bildlicher philosophischer Medien wie Metaphern, Anekdoten, Gleichnisse und Mythen. Daneben arbeitete er zunehmend an der Fortbildung der husserlschen Phänomenologie. Die Ergebnisse trug er zunächst in seinem phänomenologischen Kolloquium vor; etliches davon ist inzwischen postum veröffentlicht. Als ein Defizit Husserls konstatierte er dessen schwach ausgebildetes Verhältnis zur Geschichte der Philosophie und kritisierte den Platonismus der Phänomenologie, mit dem Husserl in den *Logischen Untersuchungen* den beiden in seinen Augen verhängnisvollen Relativismen begegnet war, dem anthropologischen und dem historistischen. Für Blumenberg hatten diese husserlschen Feindbilder ihre Schrecken verloren. Gegen Husserls Anthropologieverbot hatte schon Heidegger mit *Sein und Zeit* verstoßen und war dafür – wie Max Scheler – durch den Schulgründer öffentlich als Apostat gemäßregelt worden. Blumenberg dagegen kritisierte an Heidegger, nicht an dem anthropologischen Ansatz von *Sein und Zeit* festgehalten, sondern ihn mit der „Kehre“ preisgegeben zu haben.

Blumenberg teilte auch nicht Husserls Verdikt über den Historismus, im Gegenteil: „Ich habe den Vorwurf des ‚Historismus‘ immer als ehrenvoll empfunden.“³⁷ Mit diesem Bekenntnis bezog er Stellung gegen jedwedes teleologische Geschichtsverständnis. Es gebe kein Ziel der Geschichte, entschied er. Das war keine Lehre, die er aus der Geschichte gezogen hätte, kein geschichtsphilosophisches Theorem, sondern ein ethisches Postulat. Selten, ja, ich glaube, nirgendwo sonst, erlebt man bei Blumenberg ein so hohes moralisches Pathos wie in der Preisrede von 1974; ein Pathos aus dem Geist der kantischen Moralphilosophie, deren kategorischen Imperativ er auch auf die Geschichte angewendet wissen wollte. Wer meint, ein Ziel der Geschichte ausmachen oder gar setzen zu können, sortiert in ihr nach Gewinnern und Verlierern, nach denen, die das Ziel erreichen, und denen, die davor auf der Strecke bleiben. Alles, was geschichtlich vor dem Ziel liegt, wird zum Durchgangsstadium und damit zum Mittel für den Zweck der Geschichte degradiert. Das trifft auch auf die „temporale Nostrozentrizität“ zu, die der jeweiligen Gegenwart eine besondere Stellung in der Geschichte zuerkennt, wenn nicht als Ziel der Geschichte, so doch wenigstens als den Gipfel bisherigen Fortschritts. Voltaire habe diese „historische Bevorzugung der Gegenwart“ in das geschichtliche Denken eingeführt, Hegel sie „zum System gemacht“. Dessen Gedankenfigur der „List der Vernunft“, nach der sich der Weltgeist der Individuen als Mittel bedient, um seine Zwecke zu realisieren, war für Blumenberg verwerflich; auch der Weltgeist hätte sich an den kategorischen Imperativ zu halten, jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich zu behandeln und nicht zum

37 Blumenberg (1981), 170.

bloßen Mittel zu gebrauchen. Von dieser Selbstzweckhaftigkeit der Individuen ist aber bei der List der Vernunft nicht die Rede. Im Gegensatz dazu steht das christliche „Mythologem des *descensus ad inferos*“, das auch die, die vor der Erlösungstat gelebt haben, daran teilhaben lässt und so die Kontingenz dieser Tat in der Geschichte irrelevant macht. Das ist für Blumenberg „großartig“; denn darin wird dem Rechnung getragen, was er pathetisch als die „Obligation, Menschliches nicht verloren zu geben“ formuliert. „Es ist nicht Sache unserer Wahl, sondern des an uns bestehenden Anspruches, die Ubiquität des Menschlichen präsent zu halten.“ Dem kommt der Historiker mit einer Erinnerung nach, die nicht aus der Geschichte das selektiert, was für die eigene Gegenwart von Relevanz und Interesse ist, und das Übrige dem Vergessen anheim gibt. Es ist zufällig, an welcher Stelle der Geschichte wir existieren. Mit dem Bewusstsein dieser Kontingenz müssen wir leben und dürfen uns ihm nicht durch die Konstruktion einer Geschichte entziehen, in der wir als Zweck vorkommen und ansonsten als Mittel nur das, was darauf hinausläuft.

Die Obligation, unter die Blumenberg die Geschichtswissenschaft stellt, gilt nicht nur im Hinblick auf die allgemeine Geschichte. „Auch die 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.“ So beendet er seine Kuno-Fischer-Preisrede. Was das für die Befassung mit der Geschichte der Philosophie konkret bedeutet, sagt er nicht; aber es lässt sich unschwer erschließen, welche Auffassungen und Behandlungen von Philosophiegeschichte für ihn unzulänglich und unangemessen sind.

Das Beispiel für „temporale Nostrozentrismus“ in der Philosophiehistorie schlechthin liefert Hegel. Die Geschichte der Philosophie wird als kontinuierliche Entwicklung und als Fortschritt konzipiert, der in der jeweils aktuellen Philosophie und ultimativ in Hegels eigener kulminiert. Beachtung findet nur das, was sich entwickelt; was sich nicht entwickelt, bleibt außen vor: Möglichkeiten, die nicht realisiert, Ansätze, die nicht weiter verfolgt wurden, Abzweigungen von der Hauptlinie sowie Nebenlinien, ferner andere Verfahren und Medien als die rein logischen des Begriff und des Systems. Gerade solchen unorthodoxen Gedanken, Ansätzen und Methoden widmet Blumenberg verstärkt seine Aufmerksamkeit. „Rettung der Phänomene ist nicht nur eine Formel der klassischen Astronomie, sondern auch der ‚erschließenden‘ theoretischen Verfahren, die Phänomene davor retten, übersehen und vergessen, verachtet und für irrelevant erklärt zu werden.“ Exemplarisch verweist er auf die Metaphorologie und die Philosophische Mythologie, denen er einen großen Teil seiner historischen Arbeit gewidmet hat. Mit der Metaphorologie wird die „Verächtlichkeit der Philosophie gegen die Rhetorik [...] überführt in die Aufmerksamkeit auf das, was die Rhetorik ihr abge-

nommen hatte, sogar auf das, was an ihr selbst längst rhetorisch gewesen war. Wenn es eine Philosophische Mythologie geben darf und soll, so gerade deshalb, weil der zugestandene Weg aller intellektuellen Geschichte vom Mythos zum Logos geführt haben soll, so daß dieser jenen endgültig hinter sich und hinter uns gelassen hätte, aber nun zu fragen ist, was dabei auf der Strecke geblieben ist.³⁸ Zu den unbegrifflichen Mitteln der Philosophie gehören außer der Metapher und dem Mythos auch das Gleichnis, dem Blumenberg in Gestalt des platonischen Höhlengleichnisses eines seiner umfangreichsten Bücher gewidmet hat, ferner die von Hegel gering geschätzte Anekdote. Und so mutet es geradezu provokant antihegelianisch an, wenn Blumenberg zwar nicht *die*, wohl aber „Eine Ur-geschichte der Theorie“ als Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte einer Anekdote, nämlich der vom Brunnensturz des Astronomen und Protophilosophen Thales, verfasst hat.

Heidegger hat der hegelschen Fortschrittsgeschichte die Geschichte der Philosophie als Verfall entgegengesetzt. Es gibt keinen Fortschritt in der Philosophie, im Gegenteil: Ihre Geschichte ist eine der Verdeckungen und des Vergessens, der Seinsvergessenheit. Daher muss sie destruiert werden, das heißt, die Verdeckungen und Überlagerungen der Tradition müssen abgebaut und der ursprüngliche Sinn darunter freigelegt werden. Wo Hegel das Ende, da zeichnet Heidegger den Anfang aus. Zu ihm, konkret: zu den Vorsokratikern muss man zurück. Es ist, wie mir scheint, noch nicht hinreichend beachtet worden, dass dieser Gedanke im Kern nicht so spezifisch heideggerisch ist wie weithin angenommen. Er ist bei Husserl angelegt, der an den Anfang die „Idee der Philosophie als sich selbst absolut rechtfertigender Wissenschaft“ stellt; nur dass Husserl den Anfang nicht bei den Vorsokratikern, sondern bei Platon ausmacht, mit dem bei Heidegger schon die Seinsvergessenheit beginnt. Der ursprünglichen Konzeption Platons, so wieder Husserl, wurden die Späteren nicht gerecht. Die in ihr postulierte Rationalität wurde nicht auf der höchsten Stufe des eigentlich philosophischen Wissens, sondern nur auf den niedrigeren Stufen einzelner wissenschaftlicher Disziplinen und Teilbereiche realisiert. Nur hier gab es einen Fortschritt an Rationalität – um den Preis des Abfalls von der ursprünglichen Idee. Die umfassende philosophische Rationalität wurde an die Rationalität der Wissenschaften verraten. Husserl sah sich zu einem radikalen Neuanfang berufen, mit dem die ursprüngliche Idee der Philosophie eingelöst werden sollte. Weil das aber für ihn eine „unendliche Aufgabe“ war, bedurfte es einer Schule, die seine Mission fortführte. Der späte Heidegger schließlich hat das Konzept eines Neuanfangs überboten durch das eines „anderen Anfangs“, der notwendig ist, weil der erste Anfang bei den Grie-

38 Ders. (2002), 190–191.

chen – selbst bei den Vorsokratikern – beschränkt sei und nicht alle Möglichkeiten in sich berge.

Blumenberg verstand sich weder als Vollender der Philosophie noch als radikal Neuanfangender bzw. als jemand, mit dem es in der Philosophie erst richtig losgeht. Er lehrte nicht *die* Philosophie und gründete keine Schule, die für deren Verbreitung und Aufrechterhaltung hätte entstehen sollen. Statt dessen führte er vor, wie man philosophiert; das aber konnte man bei ihm wie kaum sonstwo lernen.

Literatur

- Adorno, T. W. (1963), Wozu noch Philosophie, in: Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt am Main, 11–28.
- Adorno, T. W. (1970), *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1954), Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, in: *Studium Generale* 7, 554–570.
- Blumenberg, H. (1980), Nachdenklichkeit. Dankrede zum Sigmund-Freud-Preis, URL: <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede> (13.1.2022).
- Blumenberg, H. (1981), Ernst Cassirers gedenkend [1972], in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, 163–172.
- Blumenberg, H. (1987), *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (1998), Ohne Philosophie nicht leben können – Eine Pathosformel, in: *Lebensthemen*, Stuttgart, 134.
- Blumenberg, H. (2002), *Zu den Sachen und zurück*, a. d. Nachlass hg. v. Sommer, M., o. O.
- Blumenberg, H. (2006), *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, H. (2010), *Theorie der Lebenswelt*, Berlin.
- Blumenberg, H. (2020), *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, hg. v. Dahlke, B., u. Laarmann, M., Berlin.
- Flasch, K. (2017), *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt am Main.
- Niehues-Pröbsting, H. (2021), Rüdiger Zill über Blumenbergs Theologiestudium, in: *Merkur-Blog*, URL: <https://www.merkur-zeitschrift.de/2021/04/22/ruediger-zill-ueber-blumenbergs-theologiestudium/> (13.1.2022).
- Platon, *Symposion* [symp.].
- Schopenhauer, A. (1949a), *Parerga und Paralipomena 2 (= Sämtliche Werke 6)*, hg. v. Hübscher, A., Wiesbaden.
- Schopenhauer, A. (1949b), *Die Welt als Wille und Vorstellung 2 (= Sämtliche Werke 3)*, hg. v. Hübscher, A., Wiesbaden.
- Zill, R. (2020), *Der absolute Leser. Hans Blumenberg – eine intellektuelle Biographie*, Berlin.