



LOCCUMER PROTOKOLLE 30/98

Herausgeber  
**Wolfgang Vögele**

**„Die Gegensätze schließen  
einander nicht aus, sondern  
verweisen aufeinander“**

**Ernst Cassirers Symboltheorie  
und die Frage nach  
Pluralismus und Differenz**

## Aus den Arbeitsgruppen

Philipp Stoellger	<b>Von Cassirer zu Blumenberg</b> Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten	108
Thomas H. Stark	<b>Religion als Überwindung des Mythos</b> Anmerkungen zu einem Aspekt der Kulturphilosophie Ernst Cassirers	150

## Schlußdiskussion Einleitende Statements

Fritz Erich Anhelm	168
Max Fuchs	173
Wilhelm Gräb	178

## Ex Post

Patrick Conley	<b>Radioessay:</b> <b>DIE VERGESSENE TRADITION</b> Eine Erinnerung an den Philosophen Ernst Cassirer	184
----------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## Anhang

Tagungsprogramm	194
Liste der Teilnehmenden	196

## Die Aktualität der Philosophie Ernst Cassirers

### Vorwort

Wenn es ein Problem gibt, das die Verständigungs- und Identitätsbildungsprozesse von Gesellschaften, Gruppen und Individuen in der Moderne prägt, dann ist es das Problem von konflikt- und spannungsreichen Differenzen. Jede Gesellschaft ist mit anderen Gesellschaften konfrontiert, die dasselbe Problem anders löst. Jede Gruppe, jeder Verband, jeder Verein muß sich damit abfinden, daß andere Gruppen, Verbände, Vereine existieren, die alle um Mitglieder, Einfluß und Macht konkurrieren. Jeder einzelne muß sich damit abfinden, mit anderen konfrontiert zu werden, die seinen Lebenslauf und seine Lebensführung in Frage stellen.

Moderne Gesellschaften lassen sich durch Prozesse der Ausdifferenzierung charakterisieren: Diese erzeugen auf der einen Seite Unsicherheit, Krisen und Konflikte, auf der anderen Seite aber fördern sie auch Solidarisierungseffekte, neue Identitäten, Bündnisse und Allianzen. Der Prozeß hat eine politische ebenso wie eine individuelle und eine soziale Seite. Nach seiner sozialen Seite hin läßt sich die Verschiedenheit von Interessen, Identitäten, Institutionsformen und Lebensstilen als Pluralismus beschreiben. Soziologen beobachten in modernen Gesellschaften ambivalente Individualisierungsschübe: Diese bergen in sich die Gefahr, die Bindekräfte sozialer Ligaturen (Dahrendorf) abzuschwächen. Der gesellschaftliche Pluralismus erzeugt diffuse Ängste, die oft mit zwei untauglichen Strategien bekämpft werden: Der Fundamentalismus grenzt abweichende Meinungen und Lebensformen aus und macht sie zum Kriterium von Freund-Feind-Unterscheidungen. Der Postmodernismus dagegen akzeptiert pluralistische Vielfalt als legitime Beliebigkeit und vernachlässigt darüber die Fragen nach den Integrations- und Kohäsivkräften von Gesellschaften.

Jenseits dieser Extreme müssen philosophische und politische Fragen neu gestellt werden: Wie kann man das Phänomen pluralistischer Differenzen philosophisch und politisch-ethisch begreifen? Wie ist mit dem Konfliktpotential umzugehen, das solchen Differenzen immer innewohnt? Und umgekehrt: Wie lassen sich Konflikte zwischen unterschiedlichen Positionen so lösen, daß sie nicht zu Gefährdungen für die Gesellschaft führen? Diese Fragen sind in letzter Zeit zunehmend zum Gegenstand philosophisch-



## Von Cassirer zu Blumenberg

### Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten

*"In a way, Blumenberg is a kind of Cassirer for our time".<sup>1</sup>*

#### 1) Die stabile Harmonie der symbolischen Formen – und deren Fraglichkeit

Cassirer strukturiert seine Philosophie der symbolischen Formen durch evolutionäre Stufen: a) durch die Entwicklung vom mimetischen über den analogischen zum (rein) symbolischen Ausdruck; b) durch die Reihung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion; und c) stellenweise auch durch die der symbolischen Formen als einer Evolution der Kultur (resp. des Geistes<sup>2</sup>) vom Mythos zur Wissenschaft. Damit wird jeder symbolischen Form eine teleologische Evolution eingeschrieben, und darüber hinaus auch gelegentlich eine Metareihung der pluralen symbolischen Formen vollzogen.<sup>3</sup> Man kann exegetisch besonders über die Nachweisbarkeit einer Metareihung der symbolischen Formen verschiedener Meinung sein, hinsichtlich des jeder symbolischen Form inhärenten evolutio-

<sup>1</sup> J.L. Koerner, Ideas about the thing, not the thing itself: Hans Blumenberg's style, HHS 6, 1993, 1-10, 7.

<sup>2</sup> „Dadurch aber, daß die Einheit der symbolischen Funktion in den 'Geist' gesetzt wird, der sich das jeweilige Verhältnis zu der von ihm erzeugten Bildwelt selbst gibt, wird zwischen die Urphänomene *Ausdruck*, *Darstellung* und *Bedeutung* genau das gesetzt, was aufgrund der zwischen ihnen konstatierten qualitativen Unterschiede ausgeschlossen sein sollte: ein kohärenter Entwicklungszusammenhang als Prozeß zunehmender Entstofflichung und Ablösung des Zeichens von seinem Denotat“ (Th. Knoppe, Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie, Hamburg 1992, 157).

<sup>3</sup> E. Paetzold, Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext, Darmstadt 1994, 137: „Ihrer evolutionistischen Konzeptualisierung wollte er ausweichen. Denn sie würde in die Aporien einer Geschichtsphilosophie vom Schlage Hegels führen“; aber ob er dieser evolutionären Logik wirklich konsequent ausgewichen ist, scheint mir fraglich.

nären Schemas aber kaum. Cassirers Kulturphilosophie ist damit geschichtsphilosophisch grundiert und operiert teils explizit teils implizit mit einer evolutionären Stufenlogik (resp. einer normativen Teleologie).<sup>4</sup> Inwiefern diese geschichtsphilosophische Grundierung und ihre Stufenlogik ein *Restbestand* oder ein *Grundbestand*<sup>5</sup> seiner Philosophie der symbolischen Formen darstellt, ist strittig. Nicht strittig hingegen scheint mir, daß Cassirer aus systematischen Gründen ein *Ordnungsmodell* zur Strukturierung der symbolischen Formen und Funktionen gar nicht vermeiden kann – dessen Status und Plausibilität stark oder schwach interpretiert werden kann.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Zu dieser Darstellungstendenz Cassirers vgl. M. Moxter, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie bei Tillich, Cassirer und Barth, Frankfurt a.M. Habil. masch. 1997, 84f, 94ff.

<sup>5</sup> Vgl. zu dieser von Blumenberg im Blick auf die Metapher im philosophischen Text entworfenen Unterscheidung PM 9f, und Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als hermeneutische Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Zürich Diss. masch. 1998, 202ff.

Es werden folgende Siglen verwendet: *E. Cassirer: An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven/London <sup>40</sup>1972 (EM); *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt <sup>6</sup>1994 (LKW); *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949 (MS); *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., ND der 2. Aufl., Darmstadt 1956-1958 (PsF); *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt <sup>7</sup>1994 (SF); *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (1925), in: Ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt <sup>7</sup>1983, 71-158 (SM); *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hg. v. E.W. Orth/J.M. Krois, Hamburg 1985 (STS); *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt <sup>7</sup>1983 (WWS).

*H. Blumenberg*, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, ABG 6 (1960) 7-142.301-305 (PM); *Beobachtungen an Metaphern*, ABG 15 (1971) 161-214 (BM); *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1975 (GKW); *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979 (My); *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a.M. 1979 (SZ); *Nachdenklichkeit*, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1980, 57-61 (ND); *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. <sup>7</sup>1987 (LdT); *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981 (Wirkl); *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986 (LzWz); *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. <sup>7</sup>1986 (LdW); *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a.M. 1987 (SF); *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. <sup>7</sup>1988 (LN); *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M. 1988 (Mtp); *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M. 1989 (H); *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M. 1997 (VS); *Ein mögliches Selbstverständnis*. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997 (Svst).

<sup>6</sup> Hier wurzelt die zwiefältige Lesart: Vertritt Cassirer eine Philosophie des Geistes, die nach Zerfall einer prästabilierten Harmonie und einer externen Teleologie auf eine zu stabilisierende Harmonie und die Konvergenz des subjektiven Geistes mit seinen Formen des objektivierten Geistes setzt; oder aber ist er so 'spätmodern' (zu interpretieren), daß er einen offenen Kulturprozeß annimmt, dessen Mehrdimensionalität nicht teleologisch durch ein Metaregulativ gesichert ist, so daß die Belegstellen für eine implikative Theorie der Kon-

Für die Cassirerinterpretation ist diese Frage einerseits ein exegetisches Thema andererseits eines der systematischen Beurteilung und Fortbestimmung gewisser Ambivalenzen seiner Texte. Dabei ergibt sich die *Alternative einer rechts- oder linkscassirerschen Lesart*. In *rechtscassirerscher* Lesart würden die normativen Teleologie und die stufenlogische Evolution affirmiert und objektiv idealistisch oder subjektivitätstheoretisch begründet; in *linkscassirerscher* Lesart hingegen ginge es um eine Abtragung dieser geschichtsphilosophischen Grundierung und deren 'Umsetzung', wie sie unten anhand Blumenbergs dargestellt werden wird. Um einer gegenwärtig plausiblen und 'brauchbaren' Fortbestimmung Cassirers willen, soll im folgenden vorgeschlagen werden, *linkscassirersch* das Verhältnis der symbolischen Formen nicht (mehr) als stufenlogischen Progreß zu verstehen, sondern komplexer<sup>7</sup>, etwa als ein Netzwerk oder ein Geflecht funktionaler Relationen<sup>8</sup>, wie es Blumenberg mit seiner 'Logik funktionaler Umsetzung' entfaltet. Der Ort einer solchen Perspektive auf die Kultur ist dann in keiner Weise mehr jenseits derselben, sondern 'in die symbolischen Formen verstrickt'<sup>9</sup>. Allerdings führt die linkscassirersche Lesart zu Einwänden 'mit Cassirer gegen Cassirer'.

In linkscassirerscher Perspektive erscheint das diese Tagung leitende Zitat "Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander" als Ausdruck des angedeuteten geschichtsphilosophischen Hintergrundes<sup>10</sup>, denn wie sollte diese harmonische Verträglichkeit der 'Gegen-

---

vergenz des subjektiven und des objektiven Geistes Restbestände sind, die/die *vakante* Position eines Metaregulativs eintreten? – Letzteres versuche ich im folgenden mit einer *linkscassirerschen* Lesart zu plausibilisieren, auch wenn sie sich (leider) gelegentlich gegen Cassirer selber richten muß.

<sup>7</sup> O. Schwemmer schlägt das "Bild einer Rosette" vor (Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997, 41), das allerdings wenn auch nicht stufenlogisch, so doch bemerkenswert harmonisch ist.

<sup>8</sup> Vgl. andeutungsweise schon Cassirer, EM 25: Die symbolischen Formen „are the varied threads which weave a symbolic net, the tangled web of human experience“ (kursiv P.S.).

<sup>9</sup> Vgl. ebd.: „Instead of dealing with the things themselves man is in a sense constantly conversing with himself. He has so enveloped himself in linguistic forms, in artistic images, in mythical symbols or religious rites that he cannot see or know anything except by the interposition of this artificial medium“.

<sup>10</sup> Schwemmer meint, bei der Stufenlogik handle es sich um einen "Rest-Neukantianismus", der "nicht mit dem Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen als solchem verbunden" sei (Cassirer, 40). Man könnte auch meinen, es handle sich um einen 'Rest-Leibnizianismus' oder auch um eine Renaissanceintuition. Daß diese Stufenlogik nicht zu 'dem Projekt als solchem' gehöre, scheint mir exegetisch fraglich. Eher ist

sätze' sonst gesichert sein? Die These, die Philosophie der symbolischen Formen sei eine Pluralität wahrende und regulierende Kulturphilosophie<sup>11</sup>, gerät aber in eine Krise, wenn die Harmonie der symbolischen Formen nicht mehr durch eine evolutionäre Stufenlogik prästabiliert ist. Die vermeintliche Konvergenz und basale Harmonie der pluralen symbolischen Formen (wie sie etwa in der Vorstellung eines Kosmos zum Ausdruck kommt) zerfällt mit der Plausibilität der Regulation durch ein evolutionäres Stufenschema. Die Hoffnung, die Philosophie der symbolischen Formen könnte als Regulativ für einen auseinanderdriftenden und konfligierenden Pluralismus in einer Kultur und zwischen verschiedenen fungieren, erscheint dann als vergeblich. Es ist allerdings fraglich, ob das zu bedauern ist, oder umgekehrt: ist eine evolutionäre Regulation interner und externer Pluralität symbolischer Formen überhaupt wünschenswert?

Um es am Beispiel zu verdeutlichen: Gäbe es innerhalb der symbolischen Form der Wissenschaft eine gleichsam kosmische Ordnung, in der klar wäre, daß sich alles um die mathematisch konzipierten Naturwissenschaften drehte, dergegenüber die Kulturwissenschaften ein Planet in der Ferne und die Theologie vielleicht ein fast unbewohnbarer Trabant wären, würde hoffentlich strittig sein, ob wir eine solche Ordnung wünschen könnten. Und gleiches gilt sc. auch für den auf diese Weise gegenbesetzten Hintergrund, als noch der Theologie die zentrale Stellung im Wissenschaftskosmos zukam. Es ergibt sich daher die (exegetische wie systematische) Frage nach einer alternativen Schematisierung des Verhältnisses der symbolischen Formen und deren interner Strukturierung.

Die Stufenlogik wird allerdings vom späten Cassirer korrigierend erweitert durch die Einsicht in die *nicht stufenlogische Dialektik* symbolischer Formen, die nicht als progressive Aufhebung, sondern als Antagonismus von Aufbau und Abbau strukturiert ist. Besonders deutlich wird das anhand der technisch erzeugten modernen Mythen (vgl. MS). Aber auch diese Dialektik kennt gegenüber dem teleologischen Aufbau den *Abbau* nur als kulturellen *Verfall*; – verständlicherweise, angesichts der Entwicklung der

---

Schwemmers These eine systematische Option, die allerdings die Aufgabe impliziert, entweder eine Umsetzung oder eine Vakanz derartiger Stufenlogik zu entfalten.

<sup>11</sup> Vgl.: die Kultur sei „a dialectical unity, a coexistence of contraries“ (EM 222); „the result of a struggle between opposing forces“, aber in „hidden harmony“ (EM 223) (mit Heraklit): „The dissonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but interdependent: 'harmony in contrariety, as in the case of the bow and the lyre'“ (EM 228); vgl. zur Metapher von 'Bogen und Lyra': J.M. Krois, Cassirer. Symbolic Forms and History, New Haven/London 1987, 173ff.

30er und 40er Jahre.<sup>12</sup> Die Verfallsthese zeigt sich dabei als das negative Pendant der normativen Teleologie. Sofern aber kein Aufbau der Kultur ohne gleichzeitigen Abbau möglich ist, kann letzterer aber nicht als limine als Chaos disqualifiziert werden. Blumenberg würde stattdessen von Umbau resp. genauer von Umbesetzung sprechen, die in besonderer Weise *verlustsensibel* ist gegenüber dem, was im Aufbau einer Kultur verloren wird.

## 2) Cassirers symbolische Form und deren Umformung durch Blumenberg

### 2a) Symbolische Form als Funktion und Gestalt

Der Weg zu dieser angedeuteten Problematik begann mit Cassirers Suche nach einem *kulturspezifischen* Formbegriff, um die kulturellen Formen nicht einfach nach Maßgabe des mathematisch-naturwissenschaftlichen Paradigmas zu verstehen, sondern an den kulturellen Phänomenen selbst ein Verständnis ihrer Eigenart zu entwickeln.

Mit der Umstellung auf den Funktionsbegriff<sup>13</sup> übernahm Cassirer Grundbestimmungen der modernen Mathematik (etwa Leibniz', Gregor Itelsons, Louis Couturats) für die Konstitution seiner Philosophie der symbolischen

<sup>12</sup> Es erscheint mir daher als retrospektive Überinterpretation, Cassirers spätes Gewährwerden des Konflikts der symbolischen Formen (EM, MS) bereits in der Philosophie der symbolischen Formen in gleicher Klarheit zu finden. – Vgl. zum MS Paetzolds wichtigen Hinweis: "Cassirer hat die Möglichkeit, daß die theoretische Arbeit den Mythos bändigen kann, nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen. Für die Ansicht, daß die menschliche Vernunft zu reiner Instrumentalität verkümmert und damit ihre Resistenzkraft gegen den Mythos einbüßt ..., findet man keine Anhaltspunkte in Cassirers Philosophie" (Die Realität der symbolischen Formen, 136).

<sup>13</sup> E. Cassirer, SF, bes. 3-11, 410-459. Ähnlich wie in Cassirers 'Erkenntnisproblem' wird im Vollzug dieses Paradigmenwechsels "die Erkenntnistheorie zum Leitfaden einer geschichtstheoretischen Reflexion" (Wirkl 164). – Die paradigmatische Stellung der exakten Naturwissenschaft und die mathematische Bestimmung der Kategorien der Relation und der Funktionsverhältnisse wird von Blumenberg gegen die metaphysische und theologische Substanzontologie aristotelischer Tradition gewendet. 'Umbesetzung' ist auf diesem Hintergrund zu verstehen als ein im Anschluß an Cassirer gebildeter deskriptiver Relationsbegriff mittels dessen historische Phänomene in ihrer Funktion beschrieben werden können, ohne eine substantielle Kontinuität des historischen Gehaltes oder Eigentumsverhältnisse zu unterstellen. – Hinter der Funktionsanalyse steht die Frage nach Intentionen, Wünschen, Enttäuschungen in Aufnahme von Freuds Triebstrukturanalyse, vgl. Oeing-Hanhoff, Psychotherapie des philosophischen Bewusstseins. Zu H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (1966), PhJ 76, 1968/69, 428-439. 430f. – Vgl. zur Sache Th. Knoppe, Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers, 7-26.

Formen. Im wesentlichen wird der (lebensweltnahe) Aristotelismus mit seiner Analogielehre, der Abstraktionstheorie der Begriffsbildung und der Substanzontologie sistiert. Anstelle dessen tritt der nach Identität und Differenz unterscheidende wissenschaftliche Vergleich, der Begriff als Regel einer Reihe der Fortbestimmung (Individuelles als Ziel statt als Ausgangsbestimmung), und zunächst eine Einklammerung der Ontologie in Fragen der Logik. Die Relation als anderer Ausdruck für die *Funktion* ist "die Gleichung selbst als Form der Bestimmung: also der Gesamtausdruck  $F(x,y \dots) = 0$ " (und nicht die einzelne Variable).<sup>14</sup> Kontinuität ist demgemäß die funktionale Relation der Reihenglieder nach der Regel ihrer Setzung. Bestimmt wird durch einen so konzipierten Begriff kein einzelnes Ding, sondern eine Entwicklung, ein Ereigniszusammenhang resp. ein Verfahren. Das einzelne Reihenglied "erhält seinen Inhalt erst von der Beziehung zur Gesamtheit des Systems, dem es angehört und büßt, abgetrennt von ihm, jede Bedeutung ein".<sup>15</sup> Eine systemische Ganzheit ist ein reihenförmiges Kontinuum, das nach Maßgabe einer funktionentheoretisch zu analysierenden Regel konstituiert wird. Grob vereinfacht gesagt, zieht die noch transzendentaltheoretisch verfaßte Kulturphilosophie Cassirers damit die Konsequenzen aus der Mathematisierung des Wirklichkeitsverständnisses in der Neuzeit und entbindet auch den philosophischen Erkenntnisvollzug von tradierten ontologischen Voraussetzungen.<sup>16</sup>

Der Zerfall des aristotelischen Substanzmodells seit der ockhamistischen Bewegungslehre, der in der neuzeitlichen Mathematik wie Naturwissenschaft<sup>17</sup> vollendet wurde, hatte Cassirers Umbesetzung der aristotelischen Formursache durch das mathematisch-physikalische Funktionsmodell motiviert.<sup>18</sup> Daraus resultierte aber eine Vakanz (resp. ein Bedarf der 'Umbe-

<sup>14</sup> E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen., Marburg 1902, 140, als Leibnizauslegung.

<sup>15</sup> Cassirer, SF 328.

<sup>16</sup> Das sogenannte "Prinzip der 'Permanenz der formalen Gesetze'" (ebd. 111) ist angesichts geschichtlicher Ereigniszusammenhänge nur hypothetisch anzunehmen – um die Varianz derselben zu erheben. – Der naheliegende Verdacht, ein derartiger mathematischer Hintergrund reduziere ein Phänomenkomplex wie die Neuzeitgenese oder generell die Kulturentwicklung auf einen Prozeß *more geometrico* und vollstrecke damit die cartesianische Illusion einer strikt definitiven, mathematischen Erkenntnis, träge nur dann, wenn diese regelförmige Bildung von relationalen Inbegriffen abstrakt exekutiert, statt individuierend gebraucht würde.

<sup>17</sup> LKW 88ff.

<sup>18</sup> Dieses Ursachenmodell impliziert allerdings einen Primat der reinen Bedeutungsfunktion dem Paradigma der Mathematik folgend.



setzung') der substantiellen Form im Blick auf die Thematisierung der Kultur, denn die funktionale Logik der Mathematik erwies sich als ungeeignet zur Beschreibung und zum Verstehen von Kulturphänomenen. Im kulturphänomenologischen Zusammenhang gebrauchte er daher sukzessive die wahrnehmungstheoretische Grundmetapher der *Gestalt*<sup>19</sup> als mehrdimensional erweiterten nicht-substantialistischen Formbegriff, der anders als die mathematische Funktion (Reihenmodell) die Funktion eines genuin *kulturellen* Formbegriffs hat.<sup>20</sup>

Der Figur der 'Gestalt' entsprechen Cassirers Physiognomik- und Organismus-Metaphorik als Grundmetaphern für die kulturelle Lebenswelt. Diese Metaphern insinuieren allerdings eine Einheit, funktionale Harmonie und Ganzheit 'der Welt' der symbolischen Formen – und suggerieren damit mehr als wir 'haben' und teils auch mehr als wir wünschen. Es ist vielmehr ausgesprochen fraglich, wieweit und wo wir diesen Metaphern folgen können und wollen. Einer derartigen Suggestion begegnet Blumenberg mit verständnisvoller Skepsis: "Rhetorik ist ein Verhalten angesichts von Ungeduld; verständlicher Ungeduld übrigens, denn wer könnte sich leisten, die Antworten künftigen Generationen zu überlassen, wenn sie so tief ihn selbst betreffen wie eben die auf die großen Fragen? Zur Rhetorik von 'Lebenswelt' gehört auch, daß sei suggeriert, es sei auf dem Grunde doch noch - und wieder erreichbar – die eine Welt, die man nur leben müsse, um in ihr zu leben" (Wirkl 4). So erschien Cassirer der kulturelle Organismus als 'eine Welt, in der man nur leben muß, um in ihr zu leben', also als stabiler Rekursgrund humanen Daseins. Daß seine kulturelle Lebenswelt sich aber als sehr fragil erweist, mußte für ihn eine 'Krisis der europäischen Kultur' erscheinen.

So ist denn der späte Versuch seiner Mythenkritik im „Mythus des Staates“ ein ausgesprochen zwiespältiges Dokument von Cassirers emphatischer Auseinandersetzung mit valenten Mythen und mit seinem blanken Erstaunen über die Faktizität und Valenz des Mythos in der Moderne. Signifikanterweise konnte Cassirer in dieser Situation des 'Kampfes gegen

<sup>19</sup> Vgl. zur Entwicklung 'von der Funktion zur Gestalt' E.W. Orth mit PsF III, 236f: "Es ist offensichtlich, daß der hier verwendete Begriff der Form nicht mehr voll identisch ist mit dem bloß abstrakten Funktionsbegriff, der aber nach wie vor wirksam bleibt, sondern daß seine Bedeutung sich in die Richtung von 'Gestalt' verschiebt" (STS 183).

<sup>20</sup> Vgl. zur Relevanz der *Anthropologie* für historische Forschung (gegenüber der Naturwissenschaft): "History ... can live and breathe only in the human world ... history is fundamentally anthropomorphic ... it is a form of self-knowledge" (EM 191, s. 203). Zur Organismusmetaphorik für die Kulturgeschichte vgl. EM 178, 206.

den Mythos' nicht mehr einfach auf die Teleologie symbolischer Repräsentation vertrauen. Der Untergrund der modernen Naturwissenschaften erwies sich als brüchig und Cassirers Vertrauen in die Stabilität der Kultur ebenso. In dieser Situation konnte die Gewißheit einer normativen Teleologie der Kulturgeschichte nur zerfallen. Aber statt zu resignieren bediente sich Cassirer, verstrickt in diese Konstellation, selber der Rhetorik in Form der Mythosvarianz. Gerät der kulturelle Daseinsgrund in Gefahr, droht das Chaos, der Untergang der Welt, in der wir leben, und er reagierte mit Kampf gegen das drohende Chaos. Und dieser Kampf ist mitnichten 'nur' Argumentation, denn der Geltungsgrund aller möglichen Argumente ist ja gerade kein gesicherter Grund mehr. Und eine Form des Kampfes um die eigene Kultur ist Cassirers eigene Mythosvarianz im „Mythos des Staates“.

"In der Politik leben wir immer auf vulkanischem Boden. Wir müssen auf abrupte Konvulsionen und Ausbrüche vorbereitet sein ... denn der Mythos ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da, versteckt im Dunkel und auf seine Stunde und Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger imstande sind, die dämonischen mythischen Kräfte zu bekämpfen" (MS 364)<sup>21</sup>.

In dieser Variante der Erdbebenmetaphorik gebraucht Cassirer bezeichnenderweise die terrestrische Daseinsmetaphorik, die einen Grund unter den Füßen hat, der nur in 'Ausnahmeständen' ins Wanken gerät. Darin ist diese Metaphorik noch verhältnismäßig 'wohlbegründet'. Blumenberg demgegenüber rekurriert auf die nautische Daseinsmetaphorik und den Verlust der Position des Zuschauers der Schiffbrüche des Lebens (SZ). Diese gründlich andere Metaphorik des menschlichen Daseins macht die Ausnahme zur Regel. Sie ist schwächer in ihren Voraussetzungen und des schwankenden Bodens unter unseren Füßen stets gewahr. Darin kann man sie kritischer und aufmerksamer nennen für Phänomene, die für Cassirer so plötzlich und überraschend kamen wie ein Erdbeben.

**2b) Blumenbergs Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen**  
Ernst Paetzold moniert als basales Desiderat von Cassirers Symboltheorie: "Die immanent kritische Rekonstruktion der 'symbolischen Formen', d.h."

<sup>21</sup> „Unsere Wissenschaft, unsere Dichtung, unsere Kultur und unsere Religion sind nur die obere Decke einer viel älteren Schicht, die in große Tiefe hinabreicht. Wir müssen immer auf heftige Erschütterungen vorbereitet sein, die unsere kulturelle Welt und unsere soziale Ordnung bis in ihre Grundlagen erschüttern können" (MS 389).

schon ausdifferenzierter komplexer Formtypen genügt heute allein nicht mehr, so wichtig sie auch sein mag. Gefordert ist eine Theorie der Lebenswelt, die das Hervorgehen der symbolischen Formen sowie ihre Aneignung im Alltagsleben ins Zentrum setzt<sup>22</sup>. Hans Blumenbergs Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten am Leitfaden der pluralen symbolischen Formen der Unbegrifflichkeit (Metaphern, Mythen, Anekdoten, Fabeln etc.) entspricht eben dieser Forderung nach einer mehrdimensionalen Phänomenologie kultureller Lebenswelten – womit allerdings einige Abweichungen einhergehen, die kurz zu skizzieren sind, ehe ich ihnen exemplarisch nachgehe.

Blumenberg notierte 1971 im Zusammenhang einer Erörterung des Verhältnisses von Anthropologie und rhetorischen Formen: Die Philosophie der symbolischen Formen "verzichtet darauf zu erklären, weshalb die 'symbolischen Formen' gesetzt werden; das Faktum, daß sie in der Kulturwelt in Erscheinung treten, läßt den Schluß auf das *animal symbolicum* zu, das sein 'Wesen' in seinen Kreationen äußert. Eine Anthropologie des 'reichen' Menschen läßt auf der Basis einer gesicherten, zumindest unbefragten biologischen Existenz Schicht um Schicht das Kulturgehäuse der 'symbolischen Formen' emporwachsen. Die Anreicherung der nackten Existenz steht in keinem Funktionszusammenhang zu ihrer Möglichkeit. Aber sofern Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist, hat eine 'philosophische' Anthropologie zum Thema zu machen, ob nicht die physische Existenz gerade erst das Resultat derjenigen Leistungen ist, die dem Menschen als 'wesentlich' zugesprochen werden. Die erste Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, daß der Mensch existieren kann" (Wirkl 114). Blumenberg liegt demnach der Verlust dieser Selbstverständlichkeit im Rücken, wie sie dem späten Cassirer erschreckend vor Augen stand. Und dieser Horizontwandel motiviert Blumenbergs Affinität zur Anthropologie des Mangels statt eines Reichtums, so daß die symbolischen Formen als existenzermöglichende Mängelkompensation im Aufbau einer kulturellen Lebenswelt zu stehen kommen.

Auf die "Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag", formuliert Blumenberg die "Antwort ...: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem 'metaphorisch'. ... Der metaphorische Umweg, von dem thema-

<sup>22</sup> Paetzold, Die Realität der symbolischen Formen, 140. Vgl. ausführlich im Sinne dieser Forderung: Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 95ff, 329ff.

tischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlußreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare ... 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 ... Die Metapher ... ist signifikantes Element der Rhetorik, an dem ihre Funktion dargestellt und auf ihren anthropologischen Bezug gebracht werden kann" (Wirkl 115f).

*Blumenbergs Anschluß an Cassirer geht daher mit elementaren Umbesetzungen einher:*

- a) Den Rekursgrund der Symboltheorie bildet kein Begriff des objektiven Geistes, keine transzendente Subjektivitätstheorie, auch keine Anthropologie des Reichtums, sondern eine *Mängelanthropologie*.
- b) Die Lebenswelt wird zu pluralen Lebenswelten, die nicht immer schon prästabil zusammenstimmen, sondern konfliktieren.
- c) Die Geschichte wird zu Geschichten, in die wir verstrickt sind.
- d) Die Thematisierung von Geschichte ist eine nicht beschreibende, sondern fortschreibende Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten am Leitfaden der unbegrifflichen symbolischen Formen. Philosophisches Geschichtsverstehen ist memorial-imaginativ, und daher ist und bleibt auch der Philosoph *verstrickt* in die thematischen Geschichten.<sup>23</sup> Die Thematisierung von Geschichte wird damit unhintergebar *selbstbezüglich*; in eminenten Weise, wenn die nächste Vergangenheit der Gegenwart, die Neuzeit, thematisch wird.
- e) Die symbolische Form (die Blumenberg zu den pluralen Formen der Unbegrifflichkeit erweitert) ist die (Mängel kompensierende) rhetorisch-symbolische Formung als Funktion von Anthropologie und Lebenswelt. Die Formen werden also funktional-relational von ihrem Kontext und Hintergrund her verstanden und nicht in der Perspektive einer kulturtheoretischen Teleologie.
- f) Die rhetorisch-symbolischen Formen sind vorwissenschaftlichen (lebensweltlich-pragmatischen) Ursprungs und bleiben orientierend präsent auch in der Wissenschaft.

<sup>23</sup> Vgl. schon LKW 76: "Eine Kultur wird uns nur zugänglich, indem wir aktiv in sie eingehen; und dieses Eingehen ist nicht an die unmittelbare Gegenwart gebunden".

### 3) Umbesetzung der Perspektive auf den Mythos

Blumenberg verdeutlicht seine Umbesetzung prägnant am Beispiel der Thematisierung der symbolischen Form des *Mythos*:

„Cassirer hat den Begriff der 'symbolischen Form' von der Gestaltpsychologie her zu einem Kategoriensystem entwickelt, das den Mythos als Anschauungsform, dann auch als Denkform und Lebensform, begreifen läßt. Der Zugang zur authentischen Erfassung der mythischen Anschauung führt über das Phänomen des Ausdrucks, genauer: über den *Primat der Ausdruckswahrnehmung vor der Dingwahrnehmung* [mit LKW 40]. Während die Dingwahrnehmung auf Eindeutigkeit tendiert und darin der theoretischen Einstellung vorarbeitet, liegt in der Gegebenheit von Ausdruck Vieldeutigkeit ein und desselben in der Zeit, also jener 'gestalt-switch', mit dem Kuhn den Paradigmawechsel zu erfassen sucht. Bei Cassirer ist dies die Vorgegebenheit für die mythische Kategorie der Metamorphose: *Jedes Gebilde kann sich in das andere wandeln; alles kann aus allem werden* [ebd.]. Da jedoch, welches Gesicht die Welt jeweils zeigt, vom affektiven Zustand dessen abhängt, dem sie sich zeigt, läßt sich daran intersubjektiv nicht anders teilnehmen als im Modus mitgeteilter Subjektivität, in der erzählten Geschichte. [1] *Hier bleibt uns Cassirers Theorie den wichtigsten Schritt schuldig zu sagen, wie diese Grundform der Subjektivität dennoch ihre spezifische Geltung in der Geschichte erlangt.*<sup>24</sup> Es ist gewiß weder theoretische noch vorwissenschaftliche Objektivität, die dem Mythos zugesprochen werden kann; dennoch eine intersubjektive 'Übertragbarkeit', die dem Geltungszustand der Objektivität formal ungleich näher steht als irgendeinem affektiv getönten Ausdruckserlebnis vom Typus der Augenblicksgottverblüffung. *Was Cassirer und andere unter dem Anspruch einer Ursprungstheorie des Mythos übersehen haben, ist der Sachverhalt, daß der gesamte uns tradierte Bestand an mythischen Stoffen und Mustern durch das Organ der Rezeption gegangen, durch ihren selektiven Mechanismus 'optimiert' worden ist.*<sup>25</sup>

An der Frage der Rezeption des Mythos war Cassirer gerade deshalb nicht, an der seines Ursprungs und seiner Ursprünglichkeit ausschließlich interessiert, weil er ihn unter dem Aspekt des *terminus ad quem* betrachtete. Als eine der Wissenschaft und der Kunst im Prinzip zwar gleichrangige, durch sie nicht entwertbare, doch historisch auf sie tendierende Ord-

nungsform der Erfahrungswelt ist der Mythos Definition einer Epoche, der die Geschichtsphilosophie Vorläufigkeit verordnen muß. Sein Ursprung verrät nur, was in seiner Aufhebung erst möglich wird. Trotz aller Versicherungen der autonomen Qualität dieses symbolischen Formensystems bleibt es für Cassirer das Überwundene – überwunden allerdings darin, daß es selbst auf die Erfahrung und Ordnungsleistungen verweist, in der seine Ablösung zugleich mit dem Abschluß der Geschichte selbst gefunden werden müsse. Es gibt ein letztes System der symbolischen Formen; unter dieser Voraussetzung ist jede Wiederkehr mythischer 'Kategorien' ausgeschlossen oder als ästhetischer Anachronismus zu betrachten [mit Verweis auf MS]. [2] Demgegenüber meine ich, man müsse den Mythos, um seine genuine Leistungsqualität wahrzunehmen, unter dem Aspekt seines *terminus a quo* beschreiben. Entfernung von, nicht Annäherung an, wird dann das Kriterium der Analyse seiner Funktion. Er wäre nicht nur und vielleicht nicht einmal eine 'symbolische Form', sondern vor allem eine 'Form überhaupt' der Bestimmung des Unbestimmten.

[3] Diese abstrakt klingende Formel will anthropologisch, nicht erkenntnistheoretisch verstanden sein. 'Form' ist genuin als ein Mittel der Selbsterhaltung und Weltfestigkeit verstanden. Das einmal aus der Regelmäßigkeit einer Umweltdetermination herausgetretene hominide Lebewesen hat es mit dem Versagen der Indikatoren und Determinanten für sein Verhalten, mit der Unbestimmtheit dessen, was ihm die Bestände seiner Wirklichkeit 'bedeuten', zu tun. Gegen den Schwund strikter Bedeutungen beginnt es Bedeutsamkeiten zu setzen. Es mag sein, daß die Erfahrung und Beachtung der täglichen und jährlichen Wiederkehr des Gleichen die früheste Zugänglichkeit einer den Menschen, entgegen dem Anschein der bloßen Übermacht von Wirklichkeit, umgebenden Zuverlässigkeit gewesen ist. Dagegen steht die Auffassung von den lautlich-sprachlichen Interjektionen auf das Unheimliche und Ungemütliche als sprachgeschichtlich womöglich noch erschließbare Quelle von Götternamen. Es ist vielleicht nicht wichtig, zwischen den Thematisierungen mehr ekstatischer oder mehr normalisierender Art zu entscheiden – wichtig ist, wie mir scheint, daß auch die winzigste Erfindung der Akzeptanz bedarf, um nicht sogleich wieder unterzugehen“ (My 185ff).<sup>26</sup>

Als dezidierte Ursprungstheorie habe Cassirers Symboltheorie übersehen, daß der Mythos a) eine Mitteilung des Affektes durch Narration sei, b)

<sup>24</sup> Kursiv P.S.

<sup>25</sup> Kursiv P.S.

<sup>26</sup> Blumenberg moniert: das „Rezeptionsmoment fehlt auch in Cassirers wichtigen Präzisierungen“ des ersten Bandes der PsF und in SM (My 187).



daß die narrative Darstellung bereits die ursprüngliche intersubjektive Übertragbarkeit bedeute, die auch erst c) die intersubjektive Geltung des Mythos verständlich mache, d) daß damit der Mythos bereits von Anfang an ein Rezeptionsphänomen ist, weswegen die Mythostheorie zur Phänomenologie seiner Variationsgeschichte wird. Damit vollzieht Blumenberg eine *Inversion* der symboltheoretischen Perspektive vom terminus ad quem (dem Telos der Kultur) auf den terminus a quo (den Absolutismus der Wirklichkeit), und eine *Umbesetzung* der Subjektivitätstheorie durch Anthropologie und der Epistemologie durch die Kulturphänomenologie.<sup>27</sup> Die symbolischen Formen einer Kultur sind elementar die Funktion der menschlichen Selbstbehauptung und -erhaltung gegenüber der bedrängenden naturalen Wirklichkeit.

Blumenberg versteht den Mythos strikt funktional-relational, allerdings nicht teleologisch auf ein 'Ziel' der Kultur hin. Stattdessen erschließt er ihn vom 'Absolutismus der Wirklichkeit' als seinem terminus a quo her: von der bedrängenden Unmittelbarkeit reiner Präsenz, die ängstigt und erschreckt. Ihr gegenüber ist der Mythos schon eine Distanzierung, also kein Befangensein in der Unmittelbarkeit, sondern schon ein Sichverhalten zu der bedrängenden Präsenz.<sup>28</sup> Er hat daher ursprünglich wie auch in der Geschichte seiner Rezeption die Funktion der *Distanznahme* von dieser Wirklichkeit. Im Unterschied zu Cassirer sei der Mythos darin bereits eine 'Form' der *Darstellung* und damit mehr als reiner *Ausdruck* des Schreckens, oder präziser: jeder Ausdruck ist bereits darstellend und jede Darstellung expressiv.<sup>29</sup> Und diese duplizierte Funktion bestimmt seine fortdauernde Präsenz in der Rezeption bis in die Neuzeit, denn die 'Distanznahme von der bedrängenden Wirklichkeit' ist eine Funktion, die nicht auf eine Phase der Kulturentwicklung beschränkt ist.

Die mythischen Formen des prägnanten Ausdrucks werden in der Rezeptionsgeschichte ihrer Variationen nicht zu 'toten' Formen, die ihre Valenz verlieren, sondern es gilt: *je mehr Rezeption, desto mehr Varianz*. In der variierenden Rezeption wird die Valenz des Mythos also gerade forciert.

<sup>27</sup> Diese Phänomenologie ist allerdings keine 'strenge Wissenschaft', die rein deskriptiv hinter ihren Beschreibungen steht, sondern sie ist in ihre Themen verstrickt und schreibt so die Geschichte der Neuzeit weiter, nicht ohne eigene Absichten.

<sup>28</sup> Zur Zentralformel der 'Bestimmung des Unbestimmten' vgl. Ph. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, 424-471.

<sup>29</sup> Hier ergibt sich eine Möglichkeit, Cassirers Stufung von Ausdruck und Darstellung zu überwinden.

Daher ist auch die Arbeit *am* Mythos die Arbeit *des* Mythos, und die phänomenologische „Arbeit am Mythos“ eine Spätform der Arbeit des Mythos. „Mythische Bedeutsamkeiten behalten in der Rezeption des Mythos, in seiner Arbeit, ihre Funktion“<sup>30</sup>. Die irreduzible Funktion der mythischen Bedeutsamkeitsformen ist anthropologisch zu bestimmen: Der Mythos „läßt die Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert“ (My 38) und bildet dazu ein „System des Willkürzugs“ (My 50). Er vertreibt Furcht und stiftet Weltvertrauen (My 40f). Er ist insofern vernünftig, als Blumenberg meint: „Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden können“ (My 72), und daher ist der Mythos eine „Verarbeitungsform von Wirklichkeit authentischen Rechts“ (My 59). Die bedeutsame Form des Mythos dient dem Antiabsolutismus und dem Distanzgewinn, und noch die höchst ausdifferenzierte Form der Phänomenologie dieser Ausdrucksformen ist unvermeidlicherweise eine Funktion ihres anthropologischen Hintergrundes.

Im Unterschied zu Cassirer ist daher wesentlich, daß Blumenberg *selber* am Mythos arbeitet, ihn memorial darstellt und Variationen komponiert, die mitnichten einfach reihenförmig sind. Seine Darstellungsweise, sein Stil ist syntaktisch distinkt, semantisch teilweise dicht, möglicherweise voll, exemplifikatorisch und in seiner Bezugnahme komplex, und damit bedient er sich (vermutlich eher volens statt nolens) mythischer Darstellungsformen. Die abduktiven Geschichten vom Anfang, von dem 'was nie geschah, aber immer ist', sind narrative Formen der Darstellung abduzierter 'Regeln' der Wirklichkeit und des Menschen Umgang mit ihr.

Die bei Blumenberg voliegende hermeneutische Phänomenologie der symbolischen Bedeutsamkeitsformen ist daher wesentlich *pragmatisch* verfaßt. Sie ist auch nicht mehr im engeren Sinne eine Texthermeneutik, sondern sie beschreibt und variiert rhetorische resp. symbolische Handlungsformen, die semiotisch und funktional-relational qualifiziert werden, ohne die Dimension natürlicher Sprache zu unterschreiten. Die Orientierung an den Grundformen symbolischer Prägnanz wie den absoluten Metaphern und Mythen ist systematisch der Grund der Pragmatisierung seiner hermeneutischen Phänomenologie, denn symbolische Prägnanz respective die Formen der Bedeutsamkeit sind die lebensweltlichen Orientierungsformen, die Horizontbesetzungen, in denen wir leben und daher auch wahrnehmen, handeln und gegebenenfalls auch prosaisch schrei-

<sup>30</sup> W. Schmidt-Biggemann, *Diesseits namenlosen Entsetztes*, *Neue Deutsche Hefte* 28, 1981, 570-579, 573.



ben. 'So leben wir eben' und 'so interpretieren wir eben' wäre seine pragmatische Antwort auf die quaestio iuris der symbolischen Prägnanz.

#### 4) Blumenbergs Modell funktionaler Umbesetzung

##### 4a) Geschichte als symbolische Form

Wenn im Sinne Blumenbergs die symbolischen Formen nur in einer Rezeptionsgeschichte gegeben und in einer Variationsgeschichte zu thematisieren sind, wie ist dann 'Geschichte' zu verstehen, und zunächst: wie verstand Cassirer sie?

Als eigene symbolische Form wird sie von ihm im Essay on Man (1944) entfaltet, und zwar im Sinne einer coincidentia oppositorum im historischen Bewußtsein: "Even our historical consciousness is a 'unity of opposites': it connects the opposite poles of time and gives us thereby our feeling for the continuity of human culture" (EM 179).<sup>31</sup> Cassirer vertritt für die wissenschaftliche Thematisierung der Geschichte einerseits dezidiert das theoretische *Zuschauerideal*<sup>32</sup>: "A rhetorical style may have many merits; it may move and delight the reader. But it misses the principal point: it cannot lead us to an intuition and to a free and unbiased judgment of things and events" (EM 191), oder: "The historian must lose his interest in things and events in order to see them in their true shape" (EM 192).<sup>33</sup> Andererseits meint er explizit, der Zugang zur Geschichte sei die *Erinnerung*, die nicht abbildet, sondern *imaginativ, konstruktiv, interpretativ und selbstbezüglich* sei und der Selbstverständigung diene.<sup>34</sup>

Dann aber gäbe es nicht eine, geschichtsphilosophisch imprägnierte Geschichte, die evolutionär gereiht ist, sondern viele durchaus konfligierende

<sup>31</sup> "We cannot doubt that without history we should miss an essential link in the evolution of this organism [of human civilization]" (EM 206).

<sup>32</sup> Zur Problematik vgl. die Dekonstruktionsgeschichte des Zuschauerideals bei Blumenberg LdT und SZ.

<sup>33</sup> "History is a history of passions; but if history itself attempts to be passionate it ceases to be history" (EM 191; vgl. u.a. 198); "Life in the light of history remains a great realistic drama" (EM 205).

<sup>34</sup> *Erinnerung* als Zugang zur Geschichte: "historical objects have true being only so long as they are remembered – and the act of remembrance must be unbroken and continuous" (EM 185; vgl. 174); *Imagination*: "the last and decisive act is always an act of the productive imagination" (EM 204; vgl. 185, 191, 195, 203).

Geschichten.<sup>35</sup> Die Thematisierung dieser symbolischen Form gäbe es wie sie selber nur im Plural, der nicht geschichtsphilosophisch prästabiliert sein kann. In der Thematisierung kann der Kulturphilosoph nicht hinter den Geschichten stehen, sondern ist ursprünglich und dauernd in sie verstrickt. Wenn Cassirer gleichwohl einen Standpunkt "über all diesen Formen" und doch "nicht schlechthin jenseits von ihnen" einzunehmen suchte<sup>36</sup>, zeigt sich darin die prekäre doppelte Unbestimmtheit seiner Selbstverortung, die 'nach rechts oder links in zwei Richtungen ausgelegt werden kann, als Beobachter hinter den Reihen oder als Teilnehmer verstrickt in sie. *Zugleich* kann man das 'Über' und 'Nicht jenseits' aber nur um den Preis einer heiklen Unentschiedenheit behaupten. Schwemmer nennt Cassirers intendierte Lozierung daher "eine ungeklärte Hoffnung – weil Cassirer nämlich nicht sagt, wie seine Philosophie diese besondere Position erreichen kann"<sup>37</sup>. Darüber hinausgehend meine ich, beides zugleich geht nicht zusammen, deswegen kann Cassirer hier keine Auskunft geben, und deswegen kann und muß er 'nach rechts oder links' ausgelegt werden.

Systematisch entsteht hier die Frage nach einer brauchbaren 'Antwort' auf die hermeneutische Antinomie von notwendiger Distanzierung und gleichermaßen notwendiger Verstrickung in die thematischen Phänomene.<sup>38</sup> Schwemmer erwartet hier vielleicht zuviel: "Eine Einheit der Gestaltung oder des Geistes kann – wenn überhaupt [!] – nur als *'konkrete Totalität'* der Formen der geistigen Kultur erreicht werden, sozusagen als ein begriffenes Miteinander ..."<sup>39</sup>. Kann aber die "konkrete Totalität" eine Aufgabe

<sup>35</sup> Vgl. Schwemmer: "Läßt man die symbolischen Formen und Formwelten gegeneinander antreten, dann ergäbe sich eine Vielheit von Einheiten, wobei die Einheiten in dieser Vielheit durch einen streitbaren Austausch z.B. religiöser Motive gegen künstlerische, wissenschaftlicher Motive gegen mythische usw. miteinander verknüpft würden" (Cassirer, 61). Daß hier eine *Verknüpfung* folgt, ist allerdings alles andere als selbstverständlich. Ähnlich problematisch ist die These: "Kommunikation und nicht Konsens hält diese Welt zusammen", von der Schwemmer meint, es gebe (nur) verschiedene "*Dimensionen einer gemeinsamen geistigen Welt*" (ebd. 61f, mit Cassirer). Diese Einheit ist aber schon reflexionslogisch prekär antinomisch und ohne einen starken Rekursgrund wie die Einheit 'des Geistes' nicht als 'eine gemeinsame Welt' gesichert. Vgl. zum Problem Blumenberg, Wirkl 3ff.

<sup>36</sup> Ps I, 14 und Schwemmer, Cassirer, 64(ff).

<sup>37</sup> Schwemmer, Cassirer, 65.

<sup>38</sup> Zu Blumenbergs Ringen mit diesem Problem von Zuschauer und Beteiligung vgl. Ph. Stollger, *Metapher und Lebenswelt*, 329-389.

<sup>39</sup> Schwemmer, Cassirer, 43.

der Thematisierung von Geschichte sein? Geschichte ist wie Leben, Zeit und Welt ein potentiell antinomisches Thema, das nicht in einem Begriff aufgehen kann.<sup>40</sup> Schwemmers Aufgabe wäre daher 'wenn überhaupt', dann nur in einer schwachen Lesart möglich anhand von exemplarischen Konkretionen der Totalität, die synekdochisch für das Ganze stehen könnten. Aber die Signifikanz des Exemplums für 'das Ganze' ist so bestreitbar, wie schon der Rekurs auf eine 'Totalität' selber, weswegen zwar nicht die Signifikanz, aber zumindest deren Repräsentativität für 'das Ganze' nur vermeint bleiben kann. Und ebendiese Lesart vertritt Blumenberg "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 Orientierungen und drastische Plausibilität vonnöten sind" (Wirkl 116)<sup>41</sup>. Wo das Identitätsurteil nicht 'ans Ziel' kommt, treten die absoluten Metaphern ein und ihre rhetorischen Verwandten. Dann kann das Ziel der Thematisierung von Geschichte nicht finite Deskription und nicht das Aufgehen im Begriff sein, – sondern in Geschichten verstrickt, sie fortzuschreiben. Am Beispiel der jeweiligen Sicht auf die Neuzeitgenese zeigt sich daher der Horizont der eigenen Perspektive und die Horizontintention der eigenen Position. Von 'der Neuzeit' zu handeln hat deswegen keine allein wissenschaftsgeschichtliche Funktion, sondern immer schon die der *vorwissenschaftlichen Lozierung*, die in jeder wissenschaftlichen Arbeit an diesem Thema zur expressiven Darstellung kommt.<sup>42</sup>

#### 4b) Blumenbergs Geschichte 'der Neuzeit'

Cassirer hat die Konsequenzen der Umbesetzung des Substanzmodells durch das der Funktion für das Verstehen der Geschichte kaum mehr ausgeführt. Und gerade hier schließt Blumenberg an, wie Gadamer in seiner Rezension der „Legitimität der Neuzeit“ bemerkte:

<sup>40</sup> Vgl. Blumenberg, PM 9f, BM 165ff.

<sup>41</sup> Vgl. BM 166: "Gerade als Inbegriff von Postulaten erreicht die Idee nicht die Dignität des Begriffs, aber nicht deshalb, weil sie sich mit weniger zufrieden gibt, sondern weil sie notwendig mehr fordert. Ähnlich steht es mit den Totalitäten, die wir 'das Leben' oder 'die Geschichte' zu nennen uns gewöhnt haben".

<sup>42</sup> Und sofern die stufenlogische Unterscheidung von Ausdruck und Darstellung unhaltbar ist, wäre besser von expressiver Repräsentation zu sprechen (oder mit anderem Akzent von repräsentierender Expression).

"Wenn ich einleitend etwas zur Methode des Buches sagen darf: Man wird guttun, sich an die letzte große Leistung der Erforschung dieses Themenbereiches innerhalb der deutschen philosophie-historischen Forschung, an die Arbeiten von Ernst Cassirer, zu erinnern. Sowohl sein erster Band der 'Geschichte des Erkenntnisproblems' als sein späteres, aus seiner Reifezeit stammendes, von historischen Einsichten gesättigtes Werk über 'Individuum und Kosmos in der Renaissance' werden durch die Kühnheit und auch durch die Vielseitigkeit der Aspekte, die Blumenberg behandelt, weit übertroffen. Freilich ist sein Verfahren im ganzen nicht einfach das des Historikers oder besser: er vertieft das historische Verfahren, indem er sich verbietet, die vordergründigen Dokumentationen als solche für den historischen Stoff zu nehmen und aus ihnen eine geschichtliche Entwicklung zu formen. *Sein Prinzip ist vielmehr, Entwicklungen nicht als eine kontinuierlich steigende neue Bewußtheit aufzusuchen und darzustellen, sondern extreme Figuren zu bevorzugen, denen als Antizipation des Kommenden noch kein adäquates Selbstbewußtsein ihrer Vorläuferschaft zu eigen ist.*

Das Recht eines solchen Verfahrens liegt darin, daß Vorbereitungen, die nicht als solche gemeint sind, dennoch die Möglichkeit neuer Schritte des Geistes bewußt machen und auf diese Weise den wahren Gang der Dinge zu befördern vermögen. Freilich gehört zu einem solchen Verfahren die Kühnheit des Entschlusses, Elemente des gedanklichen Verfahrens jeweils aus ihrer geschichtlichen Lokalisation herauszulösen und in neue Zusammenhänge einzuordnen bzw. in neuen Zusammenhängen wiederzuerkennen. Einer der operativen Termini des Blumenbergschen Verfahrens ist daher der Begriff der 'Umbesetzung'. Die methodische Voraussetzung dafür ist: Ein in austauschbaren Positionen aufeinander bezogenes Ganzes von formalen Entsprechungen läßt sich an verschiedenen Stellen des Gesamtverlaufs wiedererkennen und gibt damit die Möglichkeit eines mehr als äußerlichen Vergleichens. Diese methodische Voraussetzung ist von der neukantianischen Cassirers, die im Problembegriff liegt, nicht sehr weit entfernt, vielleicht nicht weit genug. Die Konstanz jener 'Stellenwerte' scheint mir oftmals fraglich. Doch ist m.E. anzuerkennen, daß die ins Funktionale aufgelöste problemgeschichtliche Betrachtungsweise zu historisch differenzierten Aussagen gelangt".<sup>43</sup>

<sup>43</sup> H.G. Gadamer, Rez. Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg) (1968), in: Ders., GW 4, Tübingen 1987, 52-59, 53f (kursiv P.S.). Gadamers eigene philosophiegeschichtliche Steigerungslogik 'vom Neukantianismus zu Blumenberg', die im Grunde auf 'das eigentliche Jenseits des Neukantianismus' und ein 'Mehr als Funktionalismus' zielt, ist einigermaßen

In Blumenbergs 'Legitimität der Neuzeit' zeigt sich sowohl die Erschließungskraft der Cassirerschen Umbesetzung des Substanz- durch das Funktionsmodell für das Verstehen von Geschichte, als auch die Unvermeidbarkeit, sich in die thematischen symbolischen Formen zu verstricken. Eben daher ist dieses Werk nicht eine 'streng wissenschaftliche' Neuzeittheorie, sondern eine emphatische Legitimierung der Neuzeit. Im wesentlichen geht es im Streit um die Säkularisierung aus Blumenbergs Perspektive um die Umbesetzung des historischen Substantialismus durch funktionale Relationen. Da die Säkularisierungsmetapher die widerrechtliche Enteignung theologischer resp. kirchlicher Eigentümer unterstelle, die als kontinuierliche Substanzen gedacht würden, impliziere sie die Illegitimität der Neuzeit. Demgegenüber sei die Neuzeit vielmehr ein Akt legitimer Selbstbehauptung gegen den theologischen Absolutismus des nominalistischen Willkürgottes. Die These ist doxographisch in beiderlei Hinsicht so nicht zu halten.<sup>44</sup> Sie interessiert hier vielmehr zum einen als Paradigma des weiterführenden Gebrauchs von Cassirers Funktionsbegriff in der Logik funktionaler Umbesetzungen und zum anderen als bedeutungsvolles Ausdrucksphänomen der eigenen Perspektive, ihrer vorwissenschaftlichen Lozierung und rhetorischen Plausibilisierung.

## A) Der Entzug Gottes und die neuzeitliche Selbstbehauptung

### 1) Theologische Provokation der theoretischen Einstellung

Den geschichtlichen 'Grund' für den unausweichlichen Neuanfang in der Neuzeit bildet in der 'Legitimität der Neuzeit' die Theologie des Spätmittel-

---

überraschend angesichts der Einsicht, daß Blumenberg sich solcher Deutungsweisen enthalte.

Vgl. zum Verhältnis von Cassirer und Blumenberg auch J.L. Koerner, Ideas about the thing, not the thing itself: Hans Blumenberg's style: "The thinker perhaps closest to Blumenberg in ambition, style, interest and approach is the neo-Kantian philosopher and historian, Ernst Cassirer" (6); "There are, of course, important differences between the two thinkers. Where Cassirer deduced a continuous historical progression from primitive metaphorical thinking to modern sciences, from *mythos* to *logos*, Blumenberg demonstrates the persistence of myth and metaphor in science, and within the culture coming to terms with science's discoveries. And unlike Cassirer, Blumenberg embodies this persistence within his writing style" (7).

<sup>44</sup> Zum Problem dieser These u.a. W. Hübener, Das "gnostische Rezidiv" oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, in: J. Taubes, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 37-53; ders., Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: N. W. Bolz/Ders., Spiegel und Gleichnis. FS J. Taubes, Würzburg 1983, 87-111; J. Goldstein, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham, Freiburg 1998.

telalters und zwar (in problematischer Weise überrepräsentiert) der *Nominalismus*. In ihm eskalierte der "theologische Absolutismus" (LN 139ff), Gott als *potentia absoluta* (LN 169) zu denken, worin die Übersteigerung Gottes zu ihrem Ende gebracht wurde: Der aporetische Grundsatz des negativen Theismus, Gott sei *maius quam cogitari possit*, wurde - um die Reinheit des Heilsgottes zu denken - soweit gesteigert, daß er schlechthin unzugänglich wurde, jenseits aller Erkennbarkeit. Diese epistemische Indifferenz Gottes ließ ihn unerkennbar dunkel werden wie auch sein Verhältnis zu Welt und Mensch. Die Folge waren ein *Willkürgott* und eine *Willkürwelt*, d.h. ein absolutistisch allmächtiger, willkürlich freier und bloß transzendenter Gott und *dementsprechend* eine (zumindest) epistemisch und ethisch radikal kontingente Welt - in der der Mensch unausweichlich angesichts von 'Evidenzmangel und Handlungszwang' (vgl. Wirkl 117) unter *Selbstbehauptungsdruck* geriet. Die theologische Verbergung Gottes ließ die Welt zwar den absolutistischen Gott gewissermaßen *loswerden* - nötigte aber den Menschen zur Übernahme seiner Daseins- und Weltgestaltung. Der epochale Neuanfang "humaner Selbstbehauptung" (LN 139ff) zog die unvertretbare Aufgabe nach sich, selber Sorge um die Welt und das Heil oder das Gelingen des Daseins zu tragen. *Selbstbehauptung* durch *theoretische Neugierde* (LN 263ff) und durch *Rhetorik* (Wirkl 108ff) waren daher die so unausweichlichen wie legitimen Gegenmittel, um sich angesichts der Abwesenheit Gottes und der Ungewißheit über Welt und Dasein zu behelfen und für deren Erkenntnis und Gestaltung selber einzustehen. Die *Reaktion auf den theologischen Absolutismus* (also die Abkünstigkeit des Anfangs von der theologischen Aporetik und den durch sie freigesetzten humanen Grundfragen) fungiert als *relativer Anfang der Neuzeit*, die nur so aus den strukturellen und faktizitären Konditionen verstanden werden kann. *Legitime Selbsterhaltung als wissenschaftliches und technisches Weltverhältnis* fungieren als die funktionalen Umbesetzungen, die aus den Aporien der Theologie hervorgetrieben wurden, statt illegitime Verweltlichung durch substantielle Umsetzung theologischer und kirchlicher Eigentümer zu sein (s. LN 31, 75).

Was sich *angesichts der Aporetik der Folgelasten* in der Legitimitätskrise der Neuzeit (Wirkl 129) als "Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung" darstellen sollte, war indes *anfänglich* nichts anderes als das unausweichliche "Erbe der nicht überwundenen, sondern nur 'überbesetzten' Gnosis" "in Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität" (LN 149). Gnosis sei voraugustinisch der göttliche Dualismus von Heils- und Weltgott gewesen, von denen letzterer kraft seiner



Bosheit für das unde malum verantwortlich gemacht wurde, bis Augustin die Last dafür um willen der Einheit Gottes dem liberum arbitrium des Menschen und seiner Erbsünde zuwies, aber in dem einen Gott und seiner Menschheit selber einen prädestinarianischen Dualismus von Erwählten und Verworfenen freisetzte (LN 76f). Prädestinarianisch und anthropologisch lebten daher Grundzüge der Gnosis in und nach Augustin fort, die im Nominalismus besonders hervortraten. *Dessen allmächtiger Willkürgott ging an seiner theistischen Aporetik zugrunde*: Er wurde undenkbar, unsagbar und unerträglich in seiner "Dimension schlechthinniger Ungewißheit" (LN 181).

## 2) 'Säkularisierung'?

Von 'Säkularisierung' kann daher legitimerweise keine Rede sein, da sie eine "Kategorie des geschichtlichen Unrechts" (LN 9) darstelle, sofern "Verweltlichung" nichts anderes bedeutet als ein [z.B.] geistliches Anathema" gegen die Neuzeit (LN 13). In metaphorischer Verwendung der 'Säkularisation' von 1803 werde mit ihr eine "objektive Kulturschuld" (LN 32) unterstellt, die in der illegitimen Aneignung von Kirchen- oder theologischen Gütern liege. Die daran anschließenden Strategien, die Säkularisierung als die "Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung" (LN 75) zu verstehen implizieren die pejorative Illegitimität (C. Schmitt, K. Löwith) oder die affirmative Legitimität der Neuzeit ('Theologie'). Statt um negativ oder positiv zu beurteilende substantielle Umsetzung der Gehalte handle es sich um funktionale "Umsetzung vakant gewordener Positionen von Antworten ..., deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten" (ebd.)<sup>45</sup>, wie das unde malum, das durch den Nominalismus zugespitzt und dem nachmittelalterlichen Menschen zur Last und Lösung überantwortet wurde.

Die zwiefältige Kritik an der Säkularisierungsthese auf Phänomen- und Theorieebene zeigt Blumenberg in der rhetorischen Analyse und Falsifikation der von ihr unterstellten historischen Eigentumsverhältnisse<sup>46</sup> an den Beispielen der Eschatologie, dem Unendlichkeitsattribut, der politischen Theologie und der Verweltlichungsrhetorik. Blumenbergs Analyse der Sä-

<sup>45</sup> Zur Frage-Antwortstruktur vgl. O. Marquard, *Frage nach der Frage*, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1991, 117-146, 118f.

<sup>46</sup> A. Baruzzi, *Säkularisierung. Ein Problem von Enteignung und Besitz*, PhJ 85, 1978, 301-316, bes. 303-306; vgl. ders., *Zum Begriff und Problem "Säkularisierung"*, in: A. Rauscher (Hg.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, München/Paderborn/Wien 1976, 121-134.

kularisierungsphänomene als rhetorischer<sup>47</sup> – demonstriert an C. Schmitt, Nietzsche, Heine, Goethe, Bacon, Proust, Jean Paul, Lichtenberg und Rousseau (LN 114-123) – ist zugleich die Kritik der Säkularisierungstheoretiker unter der Rahmenthese: "Die Spannweite der Phänomene sprachlicher Säkularisierung liegt zwischen der begrifflichen Funktion, einen akuten Ausdrucksmangel für einen neu aufgetretenen Sachverhalt zu beheben, und der rhetorischen Funktion, durch betontes Vorweisen der Herkunftsmerkmale Effekte auf dem Spektrum zwischen Provokation und Vertrautheit hervorzurufen", oder schärfer: "Als Stilwille sucht die Säkularisierung bewußt die Beziehung zum Sakralen als Herausforderung"<sup>48</sup> (LN 115). *Säkularisierung als rhetorisches Phänomen zu beschreiben und damit als Funktion individuellen Stilwillens*<sup>49</sup> könnte als - seinerseits individuelle - Reduktion auf sprachliche Äußerlichkeiten erscheinen, wenn nicht dahinter ein emphatisches Verständnis von Rhetorik und der in ihr implizierten Anthropologie stünde<sup>50</sup>, wie er in Hinsicht auf die Funktion des Funktionsbegriffs "Umsetzung" später ausführte: "Die 'Umsetzungen', aus denen Geschichte besteht, werden rhetorisch vollzogen" (Wirkl

<sup>47</sup> Darin analysiert er zugleich die Säkularisierungsthese auf ihren rhetorischen Gehalt und damit unter den Bedingungen seiner Phänomenologie der Geschichte. In dieser Perspektive liegt die Grundverschiedenheit - die nicht 'metaphänomenologisch' thematisiert wird.

<sup>48</sup> Er fährt fort: "Es bedarf eines hohen Maßes an Fortgeltung der religiösen Ursprungssphäre, um eine solche Wirkung zu erzielen ..." - womit er eine semantische und pragmatische Kontinuität unterstellt, die von der Säkularisierungsthese kaum zu unterscheiden ist. Aber: "Rhetorische Kühnheitsgebote machen das sprachliche Säkularisat von der Anspielung bis zur frivolen Gleichung zum literarischen Stilmittel (LN 116f, vgl. 118f). Ähnlich kühn ist seine Unterstellung.

<sup>49</sup> Dieser Stilwille steht in dem sprachgeschichtlichen Zusammenhang, den Blumenberg mit Schleiermacher zum Ausdruck bringt: "*Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenziertes Sprachgeist von Anfang an gewesen und noch ...*" (LN 126).

<sup>50</sup> Daß er hiermit nicht allein steht, zeigen H.G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* (1967), in: Ders., *GW 2. Hermeneutik II*, Tübingen 1986, 232-250: "Woran sonst sollte sich auch die theoretische Benennung auf das Verstehen anschließen als an die Rhetorik ... Die Ubiquität der Rhetorik ist eine unbeschränkte. Erst durch sie wird Wissenschaft zu einem gesellschaftlichen Faktor des Lebens (236f); vgl. ders., *Rhetorik und Hermeneutik* (1976), ebd. 276-291; J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: R. Bubner./K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*. FS H.-G. Gadamer, Tübingen 1970, 73-104: "Der Kunst des Überzeugens und Überredens verdankt die philosophische Hermeneutik ... die eigentümliche Erfahrung, daß im Medium umgangssprachlicher Kommunikation nicht nur Mitteilung ausgetauscht, sondern handlungsorientierende Einstellungen gebildet und verändert werden" (75f); Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975: "Durch die sei's offenbare, sei's latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches Wesen. In ihrer neueren Geschichte ist es, analog der Tradition, verfermt worden als Rhetorik" (65).

121). Der für neuzeitliches Geschichtsverständnis bezeichnende Satz, daß "der Mensch die Geschichte ‚macht‘ [Vico]", könne "nur verstanden werden, wenn man die 'Umbesetzung wahrnimmt, die mit ihm vollzogen wird" und den implizierten "theoretischen Vorgang": "das Subjekt der Geschichte wird 'ernannt'". "Durchsetzung und Bestätigung der Umbesetzung [letzteres etwa durch Blumenbergs Legitimitätsrhetorik] sind rhetorische Akte" nach der Figur der "translatio imperii" (Wirkl 129). Übertragung der Herrschaft dient Blumenberg hier als exemplarische Metapher für die 'Übertragungen', aus denen Geschichte gemacht wird, d.h. für die rhetorischen Akte der Umbesetzung: Geschichte ist Metaphora und dementsprechend ist sie mit dem rhetorischen Funktionsbegriff der Umbesetzung auch sinnvoll zu beschreiben. Umbesetzung ist eine rhetorische Gegenbesetzung zur Rhetorik der Umsetzung - und damit *ein rhetorischer Akt der Legitimierung der Neuzeit*.<sup>51</sup>

### 3) Legitimierung der Neuzeit als Überwindung des Gnosisvorwurfs

Der polemischen Spitze der Säkularisierungsthese, dem Vorwurf einer "'objektiven Kulturschuld'" (LN 127, 130), den Blumenberg allerdings nur als eine Ausprägung der generellen Legitimitätsbestreitung analysiert, deren stärkste Form der Gnosisvorwurf an die Neuzeit ist - wie er etwa von E. Voegelin vorgebracht wird<sup>52</sup> - begegnet Blumenberg mit der Grundthese, allererst die Neuzeit sei die Überwindung der Gnosis und zwar erstmals erfolgreich und definitiv, womit er eine exakte Gegenbesetzung konstruiert (LN 138). Die historischen Argumente (LN 127) gegen die Illegitimitätsthese werden in Entfaltung dieser Gegenbesetzung im zweiten und dritten Teil von LN dargelegt. Die von Blumenberg rhetorisch aufgeladene Gegenbesetzung sei hier nur anhand seiner Bultmannkritik verdeutlicht (LN 49-51).<sup>53</sup> Die nach Bultmann schon im Neuen Testament vollzogene

<sup>51</sup> Vgl. H 183ff und 301ff. - Daher läßt sich ein Wort Blumenbergs über Marx als hintergründige Selbstbeschreibung lesen: "Je tiefer die Krise der Legitimität reicht, um so ausgeprägter wird der Griff nach der rhetorischen Metapher - nicht die Trägheit macht Tradition, sondern die Verlegenheit, der Designation als Geschichtssubjekt zu genügen" (Wirkl 129f). - Zu "Historischen Suggestionen" vgl. Hübener, Das "gnostische Rezidiv", 53, und W. Sparr, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, ThR 49, 1984, 170-207, 203.

<sup>52</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*; ders., *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1966; ders., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966. Vgl. R. Faber, *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Würzburg 1984, 30-56.

<sup>53</sup> Vgl. Blumenberg, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, PhR 2, 1954/1955, 121-140; ders., *Rez.: Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie*, Gno-

Vergeschichtlichung der Eschatologie sei der Grund, weswegen die Säkularisierung das substantiell identisch bleibende Kerygma nicht verändere oder gefährde, sondern es höchstens verberge. In dieser These einer (meta)geschichtlichen Identität und Kontinuität des Kerygma sieht Blumenberg eine "Variation über den Dokerismus" in der "selbst ein "gnostischer Mythos" vom ungeschichtlichen Kerygma geboten werde (LN 49). Bultmanns antignostische resp. antidokerische Paulus- und Johannesinterpretation sei selber gnostisch aufgrund seines Kerygma- und Geschichtsverständnisses. Damit nimmt Blumenberg vermutlich nicht die theologischen Kritiker Bultmanns auf, sondern die selbständige These des zweiten Teils der 'Legitimität der Neuzeit' vorweg: Erst die Neuzeit ist die Überwindung der Gnosis - oder anders: *Gegen einen Gnosisvorwurf nur die Gnosisüberwindung* ineins mit der Inversion des Vorwurfs; denn im Hintergrund steht die These, daß die im Mittelalter latente Gnosis bei den ahistorisch denkenden und darin doketischen Substantialisten noch präsent ist, im Vorwurf an die Neuzeit akut wird und dementsprechend überwunden werden muß im Horizont der Neuzeit. *Die These der Gnosisüberwindung in der Neuzeit ist demnach auch eine Selbstbeschreibung der Gegenbesetzung Blumenbergs*. In dieser Absicht macht er den "hypothetische[n] Vorschlag"<sup>54</sup>: "Die Gesamtheit der Phänomene, die zur Erwägung der Säkularisierung als historischer Kategorie Anlaß geben und deren mögliche Weiterung in der Formel von der 'objektiven Kulturschuld' liegt, läßt sich aus der Umkehrung des Lastverhältnisses der Verschuldung interpretieren" (LN 127): Eine "Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist ... bleibt unausweichlich mit dieser [spätmittelalterlichen] widerspruchsvollen Abwendung von ihren Voraussetzungen [hier positiv besetzt!] dem Menschen das Seinige schuldig" (LN 128).<sup>55</sup>

mon 31, 1959, 163-166, und Mtp. Auch wenn von Bultmann keine substantialistische Säkularisierungsthese vertreten wird, ist er doch ein ausgezeichnetes Beispiel für eine besonders erfolgreiche Version 'der' Säkularisierungstheorie mit der These der Vergeschichtlichung der Eschatologie.

<sup>54</sup> Vgl. zur beabsichtigten modalen Schwäche der These: "vielmehr soll nur der fraglosen Bevorzugung einer bestimmten implikativen Geschichtsphilosophie die Möglichkeit anderer, von ihr nicht gedeckter Fragestellungen entgegengesetzt werden" (LN 125).

<sup>55</sup> D.h. von den Voraussetzungen des Christentums her müßte also dem Menschen das Seinige zukommen! Was das wäre, ist aber plural und variant; also ist auch diese antike Grundformel nur ein Indikator für eine theologisch rückgebundene Anthropozentrik.

Wolfgang Hübener hat diese Neuzeitgenetisierung kritisiert als "eine transzendentalhistorische Konstruktion, die von Blumenberg auch nicht ansatzweise dokumentiert wird"<sup>56</sup>. Hübeners Kritik richtet sich – wie Blumenbergs gegen Voegelin – im wesentlichen allein gegen die These von der Wiederkehr der Gnosis im Nominalismus, besonders Ockhams. Nun scheint diese These durchaus problematisch, wie Hübener plausibel zeigt<sup>57</sup> und wie seitens der Gnosisforschung bestätigt werden könnte<sup>58</sup>; nur hängt an dieser Teilthese durchaus nicht Blumenbergs Neuzeitgenetisierung, sondern nur deren polemische Spitze gegen Voegelin. Es verhält sich keineswegs so, wie Hübener meint: "Diese historische Retirade ist zugleich der Angelpunkt der gesamten prozeßlogischen Konstruktion"<sup>59</sup>. Daß Hübener Blumenbergs Pointen denn auch nicht recht zu treffen scheint, merkt er auch selber, wenn er konzediert, über "im Weltverstehen implizierte Erwartungen, Bewußtseiseffekte oder Beunruhigungsabsichten läßt sich ohnehin nicht mit Gründen streiten"<sup>60</sup> – ob und warum dem gegebenenfalls so sein sollte, dafür entbehrt nun andererseits Hübeners These der Argumente. Zu dieser geschichts- und lebenswelttheoretischen Dimension Blumenbergs hat er schlicht nichts zu sagen, und seine Kritik daher auch keine Konsequenzen. Damit aber verliert Hübeners Blumenbergkritik, ihre historischen Korrekturen zugestanden, erheblich an Relevanz. Daß er meint, es gehe ihm "hier wie in anderen Fällen nicht um Doxographie, sondern um das Einklagen humaner Glücks- und Sicherheitsbedürfnisse gegen eine auf sie nicht festlegbare transzendente Instanz und die genealogische Legitimierung neuzeitlicher Daueraggression als einzig möglicher Antwort auf unerträglichen Liebesentzug"<sup>61</sup>, ist zwar

<sup>56</sup> Hübener, Das 'gnostische Rezidiv', 45; vgl. ebd. 44: "Die Stärke dieses transzendentalhistorischen Modells ist die Suggestivität der ohne es nicht formulierbaren Genealogien. Seine Schwäche ist seine Falsifizierbarkeit durch eben diejenige doxographische Empirie, von deren Berücksichtigung es sich im vorhinein entlastet glaubt".

<sup>57</sup> Hübeners Nachweis der scholastischen Üblichkeit der Thesen, die Blumenberg dem Nominalismus zuschreibt, ist im übrigen noch keine Widerlegung von deren neuzeitlichtheoretischer Signifikanz, sondern generalisiert Blumenbergs Nominalismusthese soweit Hübeners Belege reichen.

<sup>58</sup> Wenn man von der reinen Wiederholung Blumenbergs bei Kurt Rudolph etwa absieht (Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1980, 395ff).

<sup>59</sup> Hübener, Das 'gnostische Rezidiv', 43.

<sup>60</sup> Ebd. 44.

<sup>61</sup> Ebd. 52f.

polemisch verzerrt, macht aber wenigstens deutlich, daß Blumenberg wesentlich an einer "Anthropodizee"<sup>62</sup> und 'Kosmodizee' gelegen ist.

Daß Blumenbergs 'Gnosis'-These eben keine nominalismusexegetische und auch keine 'Gnositizismus'-These ist, sondern kulturphilosophische Gestalt und Funktion hat, sieht und erläutert in eigener Prägnanz Odo Marquard in demselben Zusammenhang wie Hübener.<sup>63</sup> Gnosis faßt er strukturlologisch reduziert, aber in diesem Kontext treffend als "Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt"<sup>64</sup>. Die Gnosis habe die 'biblische' Eschatologie radikalisiert durch die Radikalisierung der Übel dieser Welt und der Hoffnung auf deren Ende. Augustins 'Lösung' der Theo- und Kosmodizee zu Lasten des Menschen und seines freien Willens wird spätmittelalterlich konterkariert durch die eskalierende Allmacht, indem sie seine Freiheit übersteigert und humane Verlässlichkeit untergräbt. "Die Neuzeit – verteidigt die Welt und ihren Schöpfergott gegen ihr Ende, und zwar durch Nachweis ihrer grundsätzlichen Bonität"<sup>65</sup>. Diese Kosmodizee, die zugleich Anthropodizee sein muß, ist "Neutralisierung der Eschatologie" und "Negativierung der Weltfremdheit"<sup>66</sup> – und interessanterweise eignet ihr eine implikative Theodizee (des Schöpfergottes). Wesentlich geleistet sei dies in Leibniz' Theodizee. Erst die "Gegenneuzeit" wie die revolutionäre Geschichtsphilosophie, sei dann eine neue Wiederkehr der Gnosis.<sup>67</sup>

### **B) Funktional-relationale Umbesetzung statt substantieller Umsetzung**

Die Funktion von Blumenbergs Modell der Umbesetzung ist es, historische Prozesse als dynamische Funktionengefüge beschreiben zu können, in denen bei Verschiebungen ein Relat seine Funktion verändert, die ihm nicht substantiell eignet, sondern durch seine Stellung im Relationengefüge.<sup>68</sup> Mit dieser zentralen Stellung des Funktionsbegriffs in seiner Geschichtssphänomenologie folgt Blumenberg dem, was seines Erachtens "bei Cassirer zu lernen bleibt ...: Geschichte der Philosophie, der Wissen-

<sup>62</sup> Ebd. 50.

<sup>63</sup> O. Marquard, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg, in: J. Taubes, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 31-36.

<sup>64</sup> Ebd. 31.

<sup>65</sup> Ebd. 32.

<sup>66</sup> Ebd. 33.

<sup>67</sup> Ebd. 34ff.

<sup>68</sup> Als Beispiel fungiert u.a. der Unendlichkeitsbegriff, LN 87-98.



schaften, der symbolischen Formensysteme nicht der Selbstbestätigung dienstbar zu machen" und d.h. gemäß einem "Ethos, das die Mediatisierung der Geschichte [etwa in Gestalt des ‚historischen Substantialismus‘] destruiert", sich "der Funktionalisierung der Geschichte auf die Aktualitätsbedürfnisse einer Gegenwart" zu widersetzen (Wirkl 168).<sup>69</sup> Statt um negativ oder positiv zu beurteilende substantielle Umsetzung der Gehalte handelte es sich um funktionale "Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten ..., deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten" (LN 75).

Ein Beispiel dafür ist die Umbesetzung 'curiositas statt cura', also theoretische Neugierde statt Heilssorge. Die reflektierte Neugierde ist eine Umbesetzung der Horizontintentionalität angesichts des spätmittelalterlichen Entzugs des Horizonts. Die dabei implizierte konstante Funktionsstelle ist die anthropologische Intentionalstruktur. Damit stellt sich einerseits die Frage, ob das Modell epochaler Umbesetzungen ein gleichsam *metahistorisches* Relationengefüge unterstellt, oder aber inwiefern es seinerseits *historisch variant* ist<sup>70</sup>; und andererseits das zunächst zu erörternde Problem, ob das hermeneutische Modell von *Frage und Antwort* das *funktionale Umbesetzungsmodell* konfundiert.

Um einige Einwände vorwegzunehmen und weiterführende Hinweise gleich zu nennen:

*Erstens* bedarf die funktional-relationale Logik der Umbesetzung als wesentlicher Ergänzung der semantisch distinkten lebensweltlichen Figur von Frage und Antwort. Denn funktionale Relationen sind semantisch zu unbestimmt, und es bedarf einer lebensweltnahen Umbesetzung des Substanz- resp. des Dingmodells, mit dem Kontinuität und Diskontinuität im vorwissenschaftlichen Horizont gerne beschrieben werden. Um nicht die lebenswelthermeneutische Aufgabe, vorwissenschaftlich geschichtliche

<sup>69</sup> Diese geschichtssphänomenologische Variation des Kantischen Imperativs der Nicht-Instrumentalisierung des Menschen - hier der Geschichte - hat ihrerseits die Funktion der Begründung der Legitimität der Neuzeit (LN 34, 72) und der Kritik an der Verweltlichungsthese, denn sie sei Geschichtsinstrumentalisierung gegen die Neuzeit. - Ob aber Blumenbergs rhetorische Legitimierung der Neuzeit nicht selber eine Funktion von Selbstbehauptung und -erhaltung ist, scheint fraglich. Daher wäre auch hier die kantische Pointe zu erinnern, es gehe darum, die Geschichte (wie den Menschen) nicht 'nur' oder nicht 'vor allem' als Mittel zu gebrauchen.

<sup>70</sup> Dafür spräche der anthropologische Hintergrund schon der Metaphorologie mit ihren 'Antworten' auf Daseinsgrundfragen. Blumenbergs 1971 anvisierte Theorie deutet einen Zusammenhang von 'Topoi' an, die historisch relativ stabil zu sein scheinen (BM 168f).

Veränderung zu deuten, durch das Substanzmodell bestimmt bleiben zu lassen, wird dieses Modell durch das lebensweltliche Relationsmodell von Frage und Antwort umbesetzt.

*Zweitens* zeigt sich im mannigfaltigen Streit um die Legitimität der Neuzeit und die Illegitimitätsunterstellung in der Säkularisierungsmetapher, daß die basale Schematisierung 'des Problems', eine abkünftige Funktion vortheorretischer Horizontbesetzung und Perspektivenstrukturierung ist, von der man sich im eigenen Fall nicht völlig distanzieren kann (und das auch nicht braucht). Die faktische Pluralität dieser basalen Schematisierungen läßt sich wissenschaftlich nicht noch einmal unterlaufen und homogenisierend synthetisieren. Dieser irreduzible Pluralismus würde auch nicht durch die Unterstellung *einer* Lebenswelt oder gar durch eine *Lebenswelttheorie* regulierbar, sondern ist irreduzibel, und zwar teils unproblematisch teils problematisch.

Wenn diese vortheorretischen Entscheidungen nicht theoretisch zu regulieren, zu distanzieren und zu homogenisieren sind, bleibt die Aufgabe, sie zu *verstehen* (selbstbezüglich und fremdbezüglich), sich *orientieren* zu können, und *rhetorische wie kritische Kompetenzen* im Umgang mit ihnen auszubilden. Als verstehende Pluralismusorientierung könnte eine hermeneutische Kulturphänomenologie fungieren, die nach dem Modell *Differenz wahrer Differenzverarbeitung* verfährt.<sup>71</sup>

### C) Frage und Antwort versus funktionale Relationen?

1) Das *dialogische* und *handlungslogische* Modell von *Frage und Antwort* ist nicht ohne weiteres verträglich mit dem *funktional-relationalen* Modell von *systematischen Funktionsstellen*, die verschieden besetzt werden können.<sup>72</sup> Das Frage-Antwort-Modell rekurriert einerseits auf anthropologi-

<sup>71</sup> Für das Beispiel der Ökumenediskussionen hieße das, den Anderen und darin das Eigene zu *verstehen*, statt die Individualität von Selbst und Anderem auf ein (vermeintlich) Gemeinsames zu *reduzieren*.

<sup>72</sup> Vgl. u.a. die Urteile von: U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 1980, 91: "Die 'Logik von Frage und Antwort' kann sicher für geschichtliche Erkenntnis fruchtbar gemacht werden, auch ohne Blumenbergs weitergehende Implikationen seines Modells zu übernehmen".

W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, München 1976, 35: "Der Umbesetzungsbegriff beseitigt den im Begriff der Umsetzung der Substanz liegenden Illegitimitätsverdacht, indem er die Basis des in der Enteignungsmetapher liegenden Anspruch auf Weiterverfügung über die Substanz auch in ihren Metamorphosen aufhebt, nicht nur von einem ideenpolitischen Standpunkt aus, sondern in einer stringenten geschichtstheoreti-



sche Grundfragen, zentral auf die nach dem Daseinsinn wie auch nach Welt, Zeit, Geschichte etc., andererseits auf offene Fragen angesichts des Zerbrechens tradierter (metaphysischer) Antworten, wodurch neue Antworten dringlich werden. Das funktional-relationale dagegen operiert mit einer Einklammerung der Semantik und einer erheblichen Distanzierung gegenüber dem lebensweltlichen Vollzugssinn von Daseinsdeutungen. Man kann nun versuchen eine *funktionale Konvergenz* beider Modelle zu rekonstruieren: im Rahmen der Geschichtspänomenologie sei das funktional-relationale Umbesetzungsmodell die leitende Grundstruktur, der das Gesprächsmodell funktional untergeordnet sei und nur der Konkretisierung resp. Veranschaulichung diene: So sind etwa unbesetzte oder umbesetzende Systemstellen offene Fragen, die neue Antworten provozieren.<sup>73</sup>

2) Gleichwohl besteht eine gründliche *Differenz der Modelle* von Gespräch und Relationengefüge. Zur Klärung kann man auch versuchen, heuristisch differente *Gebrauchskontexte* zu unterscheiden:

2a) Das *funktional-relationale Modell strukturiert das Relationengefüge* von Gott, Welt und Mensch in seinem kulturellen Kontext. Der so relational strukturierte Inbegriff alles Wirklichen besteht nicht aus Substanzen, sondern aus funktionalen Relationen und deren varianten Besetzungen, die sc. keine 'materialen Gehalte' sind, sondern variable 'Werte', die Blumenberg (in Aufnahme Rothackers) 'Bedeutsamkeiten' nennen kann. Anders gesagt: Die Besetzungen sind vor allem faktizitäre geschichtliche Relevanzen, und deren Umbesetzungen zeigen deren Varianz. Wie der schlechthin transzendente, verborgene Gott an humaner Relevanz verliert, so gewinnt die Sorge um den Sinn des humanen Daseins und der Welt neue und eigene Relevanz. Durch die Abhängigkeit der funktionalen Besetzungen voneinander verschiebt sich das ganze Relationengefüge, sofern eine Funktion anders besetzt wird. Und solch eine Umbesetzung wird möglich und provoziert, sofern eine Besetzung etwa durch die Eskalation

schen Argumentation". Vgl. auch U. Wilckens, Zur Eschatologie des Urchristentums, in: H.-J. Birkner/D. Rössler (Hg.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, Berlin 1968, 127-142; und W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114-128.

<sup>73</sup> Man kann auch vermuten, daß das Modell des Systems, in dem Fragen und Antworten je ihre Stelle haben, zumindest mitbestimmt wird von dem rhetorischen Modell der loci. Oder auch das Kosmos-Modell mit seinen festen Systemstellen, so daß die Erde stellarisiert oder die Sterne telurisiert werden, also die Orte neu besetzt werden.

von Gottes Transzendenz wegbricht und für fortbestehende Systemstellen bedeutungslos wird.<sup>74</sup>

2b) Das *Frage-Antwort-Modell* kommt hingegen in hermeneutischer Funktion in der *Interpretation von Text- und Rezeptionszusammenhängen* zur Anwendung. Auf der semantischen Ebene, die jeweils in der epochenspezifischen Varianz der Struktur des Wirklichkeitsgefüges ihren Ort hat, lassen sich die Entwicklungen prägnanter und plausibler mit dem hermeneutischen Modell von Frage und Antwort strukturieren als mit der anonymen Umbesetzungsstruktur. Zudem strukturiert das dialogische Modell nicht nur, sondern es zielt wesentlich auf die *Semantik* der historischen Konstellation. Die Frage stellt sich dann aber erneut, ob hier eine semantische Perspektive die funktional-relationale konfundiert, und inwiefern für eine Kulturphänomenologie die Semantik ihrer Themen und der Vollzugssinn ihrer Gestaltung eine entscheidende Dimension ist?

Methodisch gefragt: *Wie ist der distinkte Zusammenhang des funktional-relationalen Modells mit dem dialogischen von Frage und Antwort zu explizieren?* Faktizitär sind in pragmatischen Interpretations- resp. Handlungszusammenhängen die funktionalen Relationen *immer schon* semantisch besetzt. Die methodische Distinktion kommt daher dem Vollzug gegenüber stets *zu spät*. So gesehen wäre die Frage ein durch die Theorie induziertes Problem. Dennoch ist mit dem Rekurs auf die faktizitäre Vorfindlichkeit der semantischen Besetzung etwa der Funktionsstelle des Prinzips der Selbsterhaltung noch nicht expliziert, 'was' 'wie' 'vorgefunden' resp. pragmatisch immer schon in Anspruch genommen wird. Der Rekurs auf die Pragmatik wäre ein Kurzschluß oder zumindest eine Problemreduktion, wenn sie Fraglosigkeit postulierte, wo die Kulturphänomenologie auf Probleme stößt. Und hier bleibt Blumenberg nähere Klärung schuldig und daher der Fortbestimmung bedürftig.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Außer den neuzeitgenetischen 'Paradigmen einer Phänomenologie der Geschichte' ist die Arbeit am Mythos ein ausgeführtes Paradigma für die Anwendung und Plausibilisierung des Umbesetzungsmodells.

<sup>75</sup> Ein Zusammenhang der funktional-relationalen Analyse mit der semantischen wäre denkbar durch eine *Analyse jeder funktionalen Relation als dreistelligem Zeichenprozeß* im Sinne von Peirces Pragmasemiotik. In diesem Theoriekontext ist die 'Funktion' dreisinnig als syntaktische, semantische und pragmatische Funktion der einen dreistelligen Zeichenrelation zu verstehen. Die semiotische Triade *integriert die Frage-Antwort-Relation in den funktional-relationalen Zeichenbegriff*. Die faktizitäre semantische und pragmatische Besetzung des funktional-relationalen Prozesses für jemanden ist dann stets schon in der Zeichenrelation integriert. Und die intersubjektive Frage-Antwort-Relation ist durch die dritte Stelle der semiotischen Tetrade (den Subjektoperator oder Interpretanten) in dem so

2c) Blumenbergs Version des Frage-Antwort-Modells operiert mit einer Unterscheidung von *zwei Arten von Fragen*: Es gibt anthropologische Grundfragen, und es gibt durch 'urgezeugte' Antworten erzeugte Fragen (LN 76), die fort dauern können, auch wenn die Antworten wegbrechen, und dann einen 'Frageüberhang' bilden, der zu 'entsorgen' (Wittgenstein) oder neu zu besetzen ist. Diese Unterscheidung der Fragen ist ihrerseits eine von der eigenen, variablen Perspektive abhängige Funktion, die zum einen unter der Bedingung neuzeitlicher Umbesetzungen steht, zum anderen aber variant ist nach Maßgabe der eigenen Hintergrundanthropologie. Ob man etwa die Daseinssorge als Umbesetzung der Heilssorge und die entsprechenden Veränderung des Relationengefüges von Fragen und Antworten für gültig und valent hält, wird jenseits einer Anthropologie, die mit dem Existential der 'Sorge' operiert, sehr anders aussehen.

In diesem Sinne sind die 'theoretische Einstellung' wie die 'Selbstbehauptung' ausgezeichnete Paradigmen genuin neuzeitlicher Besetzungen der relationalen Struktur der Intentionalität.<sup>76</sup> Blumenberg grenzt sich damit gegenüber Heidegger von der Figur der 'Sorge' als basaler 'existenzialer' Invariante ab, und rekurriert (lediglich) auf die *Struktur der Intentionalität* als 'Spannung des Weltverhältnisses'.<sup>77</sup> Das "Äquivalent" der Sorge ist im Horizont des "theoretischen Bewußtseins" die theoretische Einstellung:

---

ausdifferenzierten Zeichenprozeß repräsentiert (vgl. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, 57ff).

Als Modell der Form des *Begriffs* könnte dann aber nicht mehr die einfache Funktionsgleichung dienen, sondern nur ein *Integral* als *Inbegriff der Relationen einer Konstellation*. Ein solcher funktional-relationaler Inbegriff konstituiert auch nicht mehr eine *lineare Reihe*, sondern ein *mehrdimensionales Geflecht* resp. Netzwerk, das in *historicis* schnell im präzisen Sinne überkomplex werden kann. Die Reduktion dieser Komplexität auf die Varianz bestimmter Variablen ist dann stets ein Verzicht auf Mehrdimensionalität zugunsten der Konzentration auf einen bestimmten Aspekt. So legitim und erfolgreich diese Konzentration ist, so liegt ihr doch unvermeidlich die Fraglichkeit einer begrenzten Perspektive voraus. Erst sofern diese Einschränkung vermittlungsfähig wird durch einen pragmasemiotisch distinkten (oder interpretationistischen) Theoriekontext, ist eine 'transversale' hermeneutische Vermittlung zwischen differenten Perspektiven explizierbar.

<sup>76</sup> Eben hier wird die Nähe zu Kosellecks Analyse am deutlichsten, wie zugleich die Differenz. – Eine naheliegende, aber nicht zutreffende Unterscheidung wäre, das Umbesetzungsmodell als eines der Phänomenologie der Geschichte und das von Frage und Antwort als eines der Metaphorologie zu verstehen; aber damit wäre deren Zusammenhang verkannt. Blumenberg gebraucht allerdings im Horizont der Metaphorologie vornehmlich (aber keineswegs ausschließlich) das Interpretationsschema der 'Grundfragen' und ihrer unbegrifflichen 'Antworten' wie auch seine eigenen Fragen in dem Stil 'Was war es, was wir wissen wollten?', auf die er metaphorologisch zu antworten sucht.

<sup>77</sup> SF 217ff; LzWz; Wirkl 18ff.

"Der äußerste Grad der Angespanntheit eines Bewußtseins als Intentionalität ist das paradoxe Verhältnis zur Welt als 'Objekt'" (SF 219) – und eben diese 'Weltsorge' ist die spezifische Besetzung der neuzeitlichen theoretischen Einstellung. Die (nicht gegenständliche, sondern den Horizont besetzende) *Intentionalstruktur* fungiert mit den Figuren von Frage-Antwort und Umbesetzung als die anthropologische Elementarstruktur seiner Kulturphänomenologie. Die Intentionalität ist "Anspannung" wie "ein gespanntes Verhältnis zur Zeit" (SF 217) und eröffnet die Dimension der Geschichtlichkeit humanen Daseins<sup>78</sup>. Die 'Entspannung' dieses Verhältnisses ist die Langeweile oder der Tod, und die übliche (um nicht zu sagen 'vulgäre') Grundspannung die Sorge als "akute Selbsterhaltung im Aspekt der Zeitthematik" (ebd.).<sup>79</sup>

Blumenberg rekurriert auf eine emphatisch 'entsubstanzialisierte' Anthropologie des Mängelwesens in exzentrischer Positionalität. Was man philosophisch als Bindung an materiale anthropologische Thesen des frühen Heidegger wie Plessners und Gehlens und an naturwissenschaftliche Entdeckungen wie der Thermodynamik (Enthropiesatz), der kosmischen Hintergrundstrahlung (SF 153ff) und der für Blumenberg zeitgenössischen Mondlandung (GKW 783ff) kritisieren kann, ist als Versuch zu verstehen, symboltheoretisch die neuzeitliche Naturwissenschaft und im besonderen die Anthropologie basal zu berücksichtigen. So deutlich hier bei Blumenberg Engführungen vorliegen, so ist doch diese anthropologische Rückbindung, wenn auch philosophisch vielleicht nicht mehr 'ganz aktuell', so doch von ihm sehr bewußt in Kauf genommen. Methodisch ist jenseits einer Subjektivitätstheorie deren funktionale Umbesetzung nötig, sowohl für eine Phänomenologie, die sich nicht mehr egologisch begründet, als

---

<sup>78</sup> Daher ist die Intentionalstruktur basal für Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte, vgl. zu Husserl: "Entscheidend ist ..., daß Husserl in seinem Spätwerk den in der Intentionalität des Bewußtseins gefundenen Ansatz auf die Geschichte ausdehnt. Hier erst bekommt die Horizontstruktur ihren vollen Sinn: das in aller Erfahrung Mitgegenwärtige kann nun die Erinnerung einer ganzen Kulturgemeinschaft sein, ihr Traditionsbesitz, aber auch ihre in die Zukunft gerichteten Erwartungen, die von einem ganz bestimmt geprägten Möglichkeitsbewußtsein abhängig sind" (Wirkl 20).

<sup>79</sup> Ging es im Johannesprolog "um eine Begründung der Weltsorge Gottes: Er sollte sich tiefer auf die Welt eingelassen und ihr verpflichtet haben, als es jene alten Herstellungs- und Befehlsmetaphern auszusagen vermochten. Es sollte eine 'wirkliche' Sorge sein, nur durfte sie den nicht drücken, der sie zu haben hatte", so war die neuzeitliche Umbesetzung dieser Weltsorge Aufgabe der Subjektivitätstheorie. Husserls Intersubjektivitätstheorie sei "so etwas wie eine genuine Logos-Spekulation aus dem Geiste der Phänomenologie", um die "Weltnotwendigkeit für die absolute Subjektivität" nachzuweisen (SF 221; vgl. LzWz 306 und Svst 139f).

auch für eine Analyse kulturgeschichtlicher Varianz, die nolens volens wenigstens hypothetische Invarianzen braucht.<sup>80</sup> Diese Funktion haben bei Blumenberg vor allem die reflexive Selbstbehauptung und seine Anthropologie der Exzentrizität und des Mangels.<sup>81</sup> Der damit implizierte Bewußtseinsbegriff Blumenbergs kann nicht mehr die Egologie der transzendentalen Phänomenologie sein, sondern nur eine Funktion seiner

<sup>80</sup> Vgl. P. Veyne, Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung, Frankfurt a.M. 1988: "da die Fakten nur der Stoff der Geschichte sind, muß ein Historiker, um sie zu formen, auf die politische und soziale Theorie zurückgreifen ...; wie wir sehen werden, läuft es auf das Zentralproblem der historischen Praxis hinaus: die Bestimmung von Invarianten über Wandlungen hinaus; ein Physiker würde sagen: die Bestimmung der Formel, jenseits unterschiedlicher Probleme, die sie zu lösen erlaubt" (9). "Die Invariante steht im Zentrum der historischen Praxis, da die Geschichte erklärt, und zwar soziologisch, wissenschaftlich erklärt; aber was ist eine Wissenschaft, wenn nicht die Bestimmung von Invarianten, die erlaubt, die Vielfalt der Phänomene wiederzufinden?" (15). "Die Forderung nach Invarianten ist ganz einfach die Forderung nach einer Theorie, die der Geschichte ihre Begriffe und Erklärungsinstrumente liefert" (16). – Wenn Veyne allerdings fortfährt "Invarianten zu bestimmen bedeutet, die wahren Realitäten und die wahren Mechanismen der historischen Evolution zu bestimmen ... 'Invarianten' heißt also 'Geschichte, geschrieben im Lichte der Wissenschaft vom Menschen'", fällt nicht nur der implizite Platonismus des Wahren hinter den Erscheinungen unangenehm auf, sondern es ist völlig dunkel, wie und woher denn die Invarianten gewonnen werden und welchen Status sie haben. Semiotisch (s. ebd. 21!) schiene mir aussichtsreich, für eine 'Logik wissenschaftlicher Entdeckung' von *Abduktionen* auszugehen, mit denen eine Regel 'erfunden' wird, nach der die Entwicklungsprozesse strukturiert werden. Gegen eine Resubstantialisierung dieser Hypothesen ist es dann nötig, mit Veyne zu bemerken: "Die Invariante erklärt ihre eigenen historischen Wandlungen aus ihrer internen Komplexität heraus; aus derselben Komplexität erklärt sie auch ihr eigenens eventuelles Verschwinden" (ebd. 17).

<sup>81</sup> Als ein Beispiel der Analysefigur von *Frage und Antwort* sei notiert, wie dieses Schema Kontinuität und Diskretheit resp. Tradition und Neuheit im Vollzug der Umbesetzung und deren Induktion strukturiert: "Das Mittelalter hinterließ eine Frage, die die Antike überhaupt nicht gekannt hatte; es hatte diese Frage gestellt, authentisch hervorgebracht, weil es auf sie eine Antwort zu besitzen glaubte – die Antwort schuf das Bedürfnis nach der Frage. Die Antwort war die überschwengliche Behauptung einer ständigen, innigsten, radikalsten Abhängigkeit der Welt von Gott ..." (Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1976, 144-207, 156). Vgl. Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, PhR 9, 1961, 81-133, 91: "Das Zutagetreten des Neuen läßt sich am ehesten so beschreiben, daß man sich dabei betraf, 'Antworten' zu geben auf Fragen, die innerhalb des klassischen Kanons eben gar nicht gestellt werden konnten; der nächste Schritt mußte sein, diese Fragen sich allererst zu formulieren und ausdrücklich zu machen. Dabei konnte es dann nicht ausbleiben, daß die Begrenzung des Horizontes systemzulässiger Fragen, die bis dahin als selbstverständliche gegolten hatte, nun als solche fraglich wurde und ein Bewußtsein entstand, daß der Komplex der dem Menschen und seinem Streben nach Naturerkenntnis entgegentretenen Probleme weiter und offener sei, als man bis dahin geglaubt hatte".

Mängelanthropologie: "Bewußtsein heißt, daß gewartet werden *muß* und gezögert werden *kann*" (SF 217).<sup>82</sup>

**2d)** Der Struktur einer Hermeneutik kulturgeschichtlicher *Varianzen* mittels hypothetischer *Invarianzen* soll noch etwas weiter nachgegangen werden. Denn dieses funktional-relationale Modell und dessen lebenswelthermeneutische Konkretion in Frage-Antwort-Konstellationen entwirft – in Abweichung von Cassirer – einen anderen Verlauf 'der' Geschichte 'der' Neuzeit: kein Aufklärungsmodell sich steigernder Bewußtheit, sondern einen Abbau dieser Teleologie und die Rückholung des vermeintlich Vergangenen durch Rückbindung der Gegenwart an ihre keineswegs teleologische Genese. Blumenbergs diverse neuzeitgenetische Studien sind eine Gegenbesetzung zum Selbstverständnis der Aufklärung als dem schlechthin Anderen des 'finsternen Mittelalters'. Descartes' Deutscherfigur des absoluten Neuanfangs verdichtete diesen Epochenbruch – und Blumenbergs Konzept der *Epochenschwelle* arbeitet dagegen an. Der epochale Dualismus im Selbstbewußtsein 'der' Neuzeit sei das schlechte Andere der kulturhermeneutisch angemessenen "historische[n] Einstellung" (LN 441)<sup>83</sup>, die sich erst ausbilden konnte, sofern der cartesische „Dualismus als Voraussetzung für den Spontaneitätsanspruch der Neuzeit überwunden und das Mittelalter in die Einheit der Geschichtskonzeption hereingeholt wurde. Aber der Weg hierzu war die Verwischung der Epochenschwelle durch den Nachweis der Rückführbarkeit von Elementen des vermeintlich Neuen auf Faktoren, die sich 'schon' im Bestand des Mittelalters aufzeigen ließen" (ebd.). Blumenbergs neuzeittheoretisch wie historiographisch gewagten Rekurse auf das Mittelalter, zentral seine Nominalismusthese, haben daher jenseits aller doxographischen Fragen nach deren 'Richtigkeit' die kulturhermeneutische Funktion der 'Verwischung

<sup>82</sup> Vgl. zur kulturgenetischen Funktion des 'Zögerns': Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 390-423.

<sup>83</sup> "Das selbstverständlich Gewordene nicht als das ursprünglich Selbstverständliche zu sehen, ist die Aufgabe jeder geschichtlichen Reflexion" (LN 698). – Blumenbergs 'historische Einstellung' hat verschiedene 'Quellen': Offensichtlich ist seine Mitarbeit im Archiv für Begriffsgeschichte, deren Geschichtskonzept er jedoch bereits seit 1957 kritisiert. 'Bedeutungsvoller' für seine eigene Arbeit war eher Rothackers weitreichendes Konzept einer Kulturgeschichte. Vor allem aber scheint mir Blumenberg in der vagen zu benennenden Tradition der historischen Aufklärung zu stehen, weswegen er sowohl mit dem Historismus kokettieren kann (Wirkl 170), als auch Nietzsches Aufklärungsverschärfung rezipiert. Als drittes Moment seiner Hintergründe wäre 'Husserls Weg in die Geschichte' in seiner späten Phänomenologie und deren Weiterführung bei Landgrebe einerseits bei Heidegger andererseits und der von Blumenberg so genannten 'Metakinetik geschichtlicher Horizonte' nachzugehen.



der Epochenschwelle', um versuchsweise Kontinuitäten zu entwerfen, die eine Selbstverortung der Neuzeit ermöglichen, ohne einen opaken 'Bruch' zwischen den Zeiten zu behaupten. Dieses Verfahren lasse sich verstehen als "Rationalisierung des Irrationalen im Selbstverständnis der Rationalität und darin als Konsequenz der Aufklärung selbst" (LN 441).<sup>84</sup>

R. Koselleck<sup>85</sup> zeigt unter dem Aspekt der Frage nach der Perspektivität des Historikers, wie traditionell die Spiegelmetaphorik, die Metaphorik der 'nackten Wahrheit' und das Postulat der Unparteilichkeit das Selbstverständnis der Historiker ausdrückte. "Die Metaphern, die einen naiven Realismus einschließen, zehren vom Augenzeugen ..., der durch seine Präsenz die Wahrheit der Geschichte verbürgt"<sup>86</sup>, und damit nur gegenwärtige Geschichte schreiben könne.<sup>87</sup> Erst im 18. Jahrhundert wurde von Chladenius die Standortgebundenheit und damit die Perspektivität der Geschichtsschreibung entdeckt, zugleich mit deren Unterscheidung von willentlicher Parteilichkeit.<sup>88</sup> Dadurch wurde der Horizont der Geschichtsschreibung allererst im neuzeitlichen Sinne 'historisch': erstens erweitert und zweitens selber relativiert, ohne relativistisch zu werden. In der damit initiierten Dynamik erhielten die Perspektiven "selber einen zeitlichen Veränderungskoeffizienten"<sup>89</sup>, und indirekt wurde damit das identitätslogische Verhältnis zur Wahrheit sistiert oder zumindest eingeschränkt, sofern verschiedene, ja sogar widersprechende historische Darstellungen zugleich wahr sein können, indem differente Perspektiven auf denselben Ereigniszusammenhang beziehbar werden, der aus unterschiedlichen Kontexten heraus gesehen und beschrieben wird.<sup>90</sup> Durch die Perspektivität der Geschichts-

<sup>84</sup> Diese 'Kritik der historischen Vernunft' hat offensichtlich Nähen zur Aufklärungskritik und -steigerung Nietzsches, denen hier nicht näher nachgegangen werden kann. Vgl. G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt a.M. 1991, 5ff, 53ff, 56ff, 75ff, bes. 98ff.

<sup>85</sup> R. Koselleck, Vergangenheit. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1989 (=1979), in dem Kapitel "Standortbindung und Zeitlichkeit. Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt" (176-207).

<sup>86</sup> Ebd. 182.

<sup>87</sup> Auffällig ist, wie Koselleck diese Einstellung ins Recht setzt (ebd. 181, 183), statt sie wie Blumenberg zu 'dekonstruieren'.

<sup>88</sup> Ebd. 184-187.

<sup>89</sup> Ebd. 189, vgl. 363.

<sup>90</sup> Koselleck geht hier nicht soweit: "Aber daß die Hinblicknahmen räumlich bedingt, also standortgebunden bleiben müßten und daß sie zu unterschiedlichen, aber gleichberechtigten Texten über den selben Sachverhalt führen müßten, das wurde bis dahin noch nicht hingenommen" (ebd. 190).

schreibung bekam sie selber eine Geschichte (oder daß sie sie stets schon hatte wurde entdeckt) und es entstand die (hermeneutische) Notwendigkeit, den eigenen Standort zu reflektieren.

Auf die Selbstrelativierung konnte mit drei Strategien reagiert werden, mit einer Totalisierung (Hegel), einer dokumentarischen Vergangenheitsforschung, oder aber mit einer Akzeptanz und Reflexion der eigenen Standortgebundenheit. Bis heute überlebt haben die beiden letzteren.<sup>91</sup> "Vergangene Tatsachen und gegenwärtige Urteile sind die terminologischen Pole innerhalb der Forschungspraxis, denen Objektivität und Parteilichkeit in der Erkenntnistheorie entsprechen"<sup>92</sup>. Aber weder die erste noch die zweite Alternative ist isoliert sinnvoll: es gibt das eine – schon aus interpretationistischen Gründen – nie ohne das andere. Auch wenn der ganze Ehrgeiz historischer Methode auf die Objektivität reiner Tatsachenfeststellung ginge, entzöge sie sich damit den Problemen nur vordergründig, denn der "Streit über 'Objektivität' gewinnt seine Brisanz erst dort, wo eine 'Tatsache'<sup>93</sup> in den Kontext geschichtlicher Urteilsbildung einrückt"<sup>94</sup>.

Aber 'brisant' ist nie eine Tatsache, sondern (mit Blumenberg zu sagen) deren Funktion, etwa im Horizont einer Theorie: Koselleck zufolge bestehe dementsprechend die produktive Spannung zwischen der Geschichtstheorie und den Quellenbefunden. "Eine Geschichte ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt"<sup>95</sup>. Auch wenn Ereignisse den Quellen entnehmbar sind, gilt dies für deren Zusammenhang und zumal die Strukturen und Prozesse nicht, was jeden Historiker zu einer "Theorie möglicher Geschichte" nötige.<sup>96</sup> "Die Entscheidung darüber, welche Faktoren zählen sollen oder nicht, fällt zunächst auf der Ebene der Theorie, welche die Bedingungen möglicher Geschichte setzt"<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Ebd. 201f.

<sup>92</sup> Ebd. 202.

<sup>93</sup> Bezeichnenderweise setzt Koselleck hier distanzierende Anführungszeichen.

<sup>94</sup> Ebd. 203.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd. 205.

<sup>97</sup> Ebd. 206.

Der von Koselleck erörterte und einer Vermittlungsfigur zugeführte Streit zwischen historischem 'Nominalismus' und 'Realismus'<sup>98</sup> bleibt Blumenberg zufolge eine abstrakte Antithese, solange als geschichtliche Kontinuität nur das "Immer-schon-Dagewesene oder die dokumentarisch-fragmentarische "Präformation" verstanden werde (LN 441f). Die Neuzeit habe sich absolut anfangend als Monolog entworfen, wohingegen er sie als "System der Anstrengungen, die im Mittelalter dem Menschen aufgeworfenen Fragen in einem neuen Kontext zu beantworten" analysiert. "Jedes Ereignis ... hat Korrespondenzcharakter, entgegnet auf eine Frage, eine Herausforderung, ein Unbehagen, überbrückt eine Inkonsistenz, löst eine Spannung oder besetzt eine Stelle" (LN 442).<sup>99</sup> Die *Dialogfigur* wird damit soweit *universalisiert*, daß sie als *Schema hypothetischer Korrespondenz fungiert*, das mit der Umbesetzungsfigur konvergiert, statt es zu konfundieren. Die *Funktion der Gesprächsfigur* ist daher wie die der Umbesetzungsstruktur, *Epochenrelationen funktional zu interpretieren*<sup>100</sup> –

<sup>98</sup> Wie er im Streit um die Epochenkategorie geführt wird (s. LN 534-544). "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, dieseits des großen Konzepts der epochalen Entwürfe, der geschichtliche Prozeß seine 'Umbesetzungen' als Sanierungen seiner Kontinuität" (LN 539). – Diese Identitätswahrung ist eine Funktion von Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte. Indem sie mit dem Umbesetzungsmodell nur eine minimierte Kontinuität zugesteht (entsubstantialisiert und funktional-relational), vermag sie gleichwohl gegen ihre Alternativen den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung zu wahren und daher das Verstehen des Übergangs zu ermöglichen. Der historische "Abbau der Mythisierung geschichtlicher Handlungen und Ereignisse hat aus der 'Epoche' ein methodisches Ordnungsmittel von zweifelhafter Zulässigkeit gemacht" (LN 537). Vgl. zum mythischen Charakter der Rede von der 'Epoche': Veyne, Originalität, 26f.

<sup>99</sup> "Daß alle Logik geschichtlich wie systematisch auf Strukturen des Dialogs beruht, ist eine für die historische Kategorienbildung noch nicht relevant gewordene Einsicht" (LN 442). Blumenberg zeigt mit dem Ernst der Ironie was er meint: "Auf einer Karikatur von Jean Effel in 'L'Express' war De Gaulle in einer Pressekonferenz dargestellt und mit dem Ausspruch bedacht 'Meine Herren! Wollen Sie jetzt bitte die Fragen auf meine Antworten stellen!' Das etwa wäre die Beschreibung des Verfahrens, mit dem eine historische Epoche im Verhältnis zu der ihr vorhergehenden in ihrer Logik interpretiert werden müßte" (LN 442). Diese Anekdote faßt ins Bild, wie die Fragen Blumenbergs zu verstehen sind: 'Was war es, was wir wissen wollten?' fragt nach den Fragen, auf die die Antworten antworten wollten. – Anders als Koselleck, der die Spannung von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont als Kategorien intentionaler Grundspannung für die Geschichtstheorie vorschlägt, gebraucht Blumenberg die von Erwartung und Erfüllung (LzWz), resp. in dem Gesprächsmodell die von Frage und Antwort. Keine subjektive sondern eine a limine intersubjektive Fassung der Intentionalstruktur ist damit leitend.

<sup>100</sup> In diesem Zusammenhang kritisiert er Goethes Vorschlag, Epochenwandel in dem Modell der Entwicklung menschlicher Vermögen oder Geisteskräfte zu interpretieren – eine Art

ohne die 'Semantik geschichtlicher Zeiten' gänzlich auf Strukturen zu reduzieren.

Das "Interpretationsprinzip" der funktionalen Umbesetzung besagt zusammenfassend formuliert: "die Geistesgeschichte spielt sich formal so ab, daß 'Stellen' im System der Daseinsdeutung durch Funktionsschwund frei werden und für neue Besetzung nicht nur offenstehen, sondern von ihrer überlebten funktionalen Bedeutung her einen Bedürfnisrest festhalten, der auch durch eine neue Konzeption abgesättigt werden will".<sup>101</sup> Die

Vorläufer der historisch-genetischen Theorie. "Die eigentümliche Ungeschichtlichkeit des anthropologisch aufgefächerten Schemas verdeckt die geschichtliche Logik ... Neugierde, Forschungstrieb, empirische Unbefangenheit erwachsen gerade aus dem Tabuierungszwang des dogmatischen Systems ... Das Maß, in dem die Nichtüberfragbarkeit des Systems an Selbstverständlichkeit verliert und in dem die Verdienstlichkeit des Verzichts oder die Lasterhaftigkeit der Grenzüberschreitung der Begründung bedürfen, indiziert nicht nur den Rest an ungesättigter Neugierde oder den Stau erwachenden Ungenügens, sondern wirkt auch stimulierend, akzentuierend, tendenzierend auf diesen zurück" (LN 444f; vgl. 495f). – Grob gesagt wendet sich Blumenberg gegen jede anthropologisch deduktive Geschichtsinterpretation. Seinerseits versucht er aber nicht nur Geschichte aus Geschichte oder aus dem spontanen Geist zu erklären, sondern die Logik der geschichtlichen Entwicklung zu *abduzieren* (daher resultiert die abduktive Methode der Metaphorologie), d.h. die Regeln aus ihr allererst zu gewinnen, ohne eine metaphysische Struktur vorauszusetzen und ohne in der Detailforschung sich dessen zu enthalten. Aber keine Abduktion aus den 'Quellen' ohne einen Untersatz (resp. Obersatz), und deshalb braucht er notwendig anthropologische wie funktional-relationale Strukturen.

<sup>101</sup> Blumenberg, Die Vorbereitung der Neuzeit, PhR 9, 1961, 81-133, 132. Zur Interpretation dieses Interpretationsprinzips vgl. U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg/Basel/Wien 1980, 82-87.

Es sei methodisch unerläßlich, "zu unterscheiden zwischen der positiven Entfaltung eines neuen Prinzips einerseits und der Freigabe der Systemstelle durch den negativen Vorgang der kritischen Zersetzung der diese Systemstelle okkupierenden Doxa andererseits" (Die Vorbereitung der Neuzeit, 113). – Zu 'Stelle' und 'Funktion' ist anzumerken, daß sich Blumenberg hier gegen Th.S. Kuhns Figur des Paradigmenwechsels wendet: "das Problem der Epoche muß von der Frage nach der Möglichkeit ihrer Erfahrung her aufgerollt werden. Alle Veränderung, aller Wechsel vom Alten zum Neuen sind nur dadurch für uns zugänglich, daß sie sich – statt auf die Substanz, von der Kant spricht – auf einen konstanten Bezugsrahmen beziehen lassen, durch den die Erfordernisse definiert werden können, denen an einer identischen 'Stelle' zu genügen ist ... Der Begriff der 'Umbesetzung' bezeichnet implikativ das Minimum an 'Identität', das noch in der bewegtesten Bewegung der Geschichte muß aufgefunden oder zumindest vorausgesetzt und gesucht werden können ..., daß different Aussagen als Antworten auf identische Fragen verstanden werden können. Mit den klassischen Konstanten der philosophischen Anthropologie oder gar mit den 'ewigen Wahrheiten' der Metaphysik haben wir es hier nicht zu tun. Der Ausdruck 'Substanz' sollte in diesem Zusammenhang nicht eingeführt werden, weil jede Art des historischen Substantialismus ... sich eben auf die Inhalte bezieht, die im Verfahren der 'Umbesetzung' gerade als nicht bestandsfähig erwiesen werden. Es genügt, daß die Rahmenbedingungen bewußtseinsträger sind als die ihnen zugeordneten Inhalte, die Fra-

„Rede vom Ende einer Epoche und vom Anfang einer neuen bedeutet, daß eine geschichtliche Formation aus der Spannung ihrer eigenen Struktur und unter dem Druck der in der impliziten Systematik ihrer Weltdeutung angelegten Schwierigkeiten und Widersprüche derart in die Enge gerät, daß weder Harmonisierungen noch partielle Reparaturen die aufgestaute Problematik auffangen oder ablenken können, so daß das Bedürfnis nach einer neuen Gesamtkonzeption immer drängender wird, die aber nicht in der Weise einer absoluten schöpferischen Setzung 'neu' sein kann, da sie doch die Funktion einer Antwort auf die krisenhaft aufgebrochenen Fragen haben muß. Das Neue zu verstehen, bedeutet hier, es eben als eine 'Lösung' zu begreifen, die nur deshalb zum Entwurf einer Epoche werden muß, weil sie nicht mehr als partielles Bestandsstück des bestehenden Systems integriert zu werden vermag, sondern ihrerseits der Ansatz für eine Fülle von Integrationen doxischer Elemente in ein neu sich

gen im Vergleich zu den Antworten also relativ konstant“ (LN 541f, vgl. 539). – Der Rahmen der Fragen resp. der Funktionsstellen ist demnach *hypothetisch* und nur *relativ* zu einer als exemplarisch gewählten Konstellation konstant.  
H.M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1972, sieht völlig richtig, daß die „entscheidende Frage“ die nach der „Wandelbarkeit der Struktur selbst“ ist. Er vermag aber – angesichts der zitierten Belege seltsamerweise – nicht zu entscheiden, ob Blumenberg die Strukturen für anthropologisch oder metaphysisch invariant halte, oder ob sie „langfristig variabel“ seien (ebd. 258). Wären sie variabel, „so stellt sich im Rahmen einer strukturalistischen Konzeption von Geschichte das aporetische Problem, daß zur Variabilität der Strukturen erneut invariante Strukturen gedacht werden müssen, welche die Kontinuität des Strukturwandels begründen“ (258). Damit springt er erstens in den strukturalistischen Kontext, der keineswegs mit Blumenberg gleichzusetzen ist; andererseits ist der Regreß noch nicht aporetisch. Aber schon die Forderung nach Regeln der Regeln operiert mit der Selbstverständlichkeit, daß Varianzen immer wieder durch Invarianzen geregelt werden müßten – und eben dies ist keineswegs selbstverständlich, genausowenig wie schon die das Problem nur verlagert wiederholende Frage nach den Regeln der Regeln (vgl. die Diskussion um Wittgensteins 'grammatische Ausdrücke'). Nur als differenzierte Variante einer *Letzterklärungsstrategie* kann ich daher verstehen, daß Baumgartner meint, der „Gedanke einer grundsätzlich variablen Strukturmannigfaltigkeit hierarchisch sich überlagernder Strukturen kann ... nur unter Preisgabe der Erklärungskraft prinzipiell durchgehalten werden“ (ebd.). Baumgartners finale These trifft daher Blumenberg nicht: „Der Gedanke einer nichtontologischen Begründung historischer Kontinuität durch, sei es grundsätzlich, sei es langfristig, invariante Strukturen läßt sich darum nicht widerspruchsfrei denken“ (ebd.). – Baumgartners zweiter Einwand unterschreitet noch seine vorherige Unentschiedenheit der Blumenberginterpretation: Der „Gedanke identischer Funktionen, die durch wechselnde Gehalte erfüllt werden“ sei „zur Explikation der Intention des Kontinuitätsbegriffs ungeeignet“ (ebd. 259); nur behauptet Blumenberg keineswegs einfach 'identische Funktionen', sondern sowohl die Funktionen wie auch deren relationales Gefüge werden als variant gedacht. Allerdings sucht Blumenberg in der Tat den Kontinuitätsgedanken so schwach wie möglich zu denken, in m.E. übertriebener Gegenbesetzung zur Säkularisierungsthe.

konstituierendes System ist“<sup>102</sup>. Da aber offene Stellen gleichwohl zeitweilig fortbestehen können, provozieren sie dann eine neue Besetzung. Der bestimmte Daseinssinn von Selbst und Welt bildet 'Stellen' im mittelalterlichen System, deren theologische Besetzungen ihre systematische Funktion verlieren durch die Kontingenzeskalation, die Verborgenheit des Willkürgottes und die Freisetzung des Eigensinns der Welt wie der Vernunft. Da nach der Erosion dieser Besetzungen die Systemstellen nicht einfach 'vergessen' werden können, ziehen sie andere Besetzungen nach sich.<sup>103</sup> Damit wird nicht eine konstante Funktion *substantiell* neu besetzt, sondern eine 'unbesetzte Stelle' neu bestimmt und erhält eine andere Bedeutung und systematische Relation. Dann aber wird auch die 'Stelle' neu bestimmt, und man kann nicht von generell resp. generisch konstanten Systemstellen ausgehen, wie auch das System, nicht konstant bleibt. Daher gibt es Blumenbergs Erachtens keinen „festen Kanon der ‚großen Fragen‘“ (LN 75, dto. 541f), der metahistorisch konstant bliebe.<sup>104</sup>

Kein Kanon metahistorischer Grundfragen heißt auch, kein absolut konstantes System von 'Stellen'<sup>105</sup> und schon gar keine strikt konstanten Funk-

<sup>102</sup> Blumenberg, *Die Vorbereitung der Neuzeit*, 83; vgl. 92, 124. Die „Konzentration des Religiösen in dem einen Brennpunkt der Heilssorge gab den ganzen Bereich des irdischen Daseins frei als einen nicht mehr mit vorgegebenem Sinn versorgten Bezirk, als eine funktionslos gewordene und neuer Sinnerfüllung bedürftige 'Strecke' in dem genuinen mittelalterlichen Diagramm des menschlichen Weges aus dem Paradies ins Paradies“ (ebd. 132).

<sup>103</sup> Hier wäre der Nutzen des *Vergessens* auszuführen. Vgl. Ph. Stoellger, *Das Geheimnis der Erinnerung ist Vergessen*, *Hermeneutische Blätter* 1/98 (*Vergessen – Eine Erinnerung*), 31–39.

<sup>104</sup> Vgl. aber eine Stelle wie: Gegenüber dem Mittelalter „gab sich die Neuzeit entschlossen zum Geschichtsbruch, um den Vorgang der 'Umsetzung' in seiner Bezogenheit auf ein konstantes Bedürfnisraster zu verdecken“ (LN 538). Zudem spricht er von „dem immer plausiblen Postulat der humanen Konstanten in der Geschichte“ (LN 538) – ohne dies allerdings selber zu vertreten. – Vgl. „Alle Veränderung, aller Wechsel vom Alten zum Neuen sind nur dadurch für uns zugänglich, daß sie sich – statt auf die 'Substanz', von der Kant spricht – auf einen konstanten Bezugsrahmen beziehen lassen, durch den die Erfordernisse definiert werden können, denen an einer identischen 'Stelle' zu genügen ist. Daß das Neue in der Geschichte nicht das jeweils Beliebige sein kann, sondern unter einer Strenge vorgegebener Erwartungen und Bedürfnisse steht, ist die Bedingung dafür, daß wir überhaupt so etwas wie 'Erkenntnis' von der Geschichte haben können. Der Begriff der 'Umsetzung' bezeichnet implikativ das Minimum an Identität, das noch in der bewegtesten Bewegung der Geschichte muß aufgefunden oder zumindest vorausgesetzt und gesucht werden können“ (LN 541).

<sup>105</sup> Daher ist auch eine Metaphorologie nicht systematisch zu konzipieren, sondern allenfalls topisch – und auch nur so bei Blumenberg ausgeführt.



tionen.<sup>106</sup> Erst dann kann verständlich werden, daß die Gnosisproblematik in der sogenannten 'Gegenneuzeit' wiederkehrt, statt definitiv überwunden zu sein, – und auch, daß die Theologie mitnichten durch die von Blumenberg behauptete 'Autokatalyse' bloß vergangen ist.<sup>107</sup> Daher kehrt

<sup>106</sup> Treffend bemerkt daher W. Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese, München 1976: "Im Grad der Variabilität und Konstanz des formalen Welterklärungsschemas liegt das entscheidende Problem: die Frage nach der realen Chance zur kritischen Eliminierung vom System vorgelegter Fragen im Fall der Insuffizienz der Antworten" (37) – und diese Chance schätzt er plausiblerweise als sehr gering ein. Im Gegenteil sei "mit jeder Umbesetzung ... in der Regel eine Neuschaffung von Stellen im Haushalt menschlichen Wissensbedürfnisses verbunden, Einsparung bleibt die Ausnahme" (38). – Vgl. aber ebd. 38f: "Wenn auch der Neuzeit ... keine andere Wahl blieb, als diese Hypothek auf sich zu nehmen, so hat sie damit doch eine größere Last übernommen, als sie zu tragen fähig ist ... Der Druck des Legitimitätsnachweises gegenüber dem Enteignungsvorwurf ist eliminiert, aber an seine Stelle ist eine ausweglose Situation getreten: die Hypothek des Welterklärungsschemas muß übernommen werden, aber die Übernahme der Hypothek zerstört zugleich den Gültigkeitsanspruch jeder Theorie, die sich nicht ausschließlich auf neu geschaffene Positionen stützen oder wenigstens so weitgehende Amputationen am Welterklärungssystem vornehmen kann, daß sie dem Welterklärungssystem vorschreibt, welche Fragen es an sie stellen dürfe. Dies ist aber der Geschichtsphilosophie ebensowenig möglich, wie der Philosophie überhaupt, der die Hauptlast an der Tilgung der Hypothek zufällt" – und eben diese Aporie bewältigte auch die LN nicht. "Die systematische Aporie, in die Blumenbergs funktionaler Begriff neuzeitliche Theoriebildung treibt, erzwingt eine historische Auflösung ... Eine nicht-historische Argumentation kann die systematische Aporie nicht überwinden ... Blumenbergs Kritik ... kann ... doch nur historisch verifiziert werden; ohne historische Verifikation bleibt sie nichts als ein ansprechendes Deutungsmodell ohne jegliche Stringenz" (ebd. 40f). – Aber 'historische Verifikation' ist nicht nur selber schon eine aporetische Figur, sie ist zudem *keinesfalls* ein probates Mittel, eine systematische Aporie lösen zu wollen, – es sei denn, man hätte eine von idealistischen Intuitionen getragene Geschichtsphilosophie zuhanden; aber dann hätte man hier im Grunde ohnehin kein Problem.

<sup>107</sup> Angesichts dessen scheint mir der Korrektur bedürftig zu sein, wie F.J. Wetz die Figur der Umbesetzung interpretiert: Es gebe *konstante* Funktionsstellen, die neuzeitlich *substantiell* anders besetzt würden (F.J. Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, Zur Einführung 87, Hamburg 1993, 54). So versteht auch U. Ruh das Umbesetzungsmodell (Säkularisierung, 85f). Sowohl die Konstanz, als auch die Fassung als 'substantiell' sind mir fraglich. Allerdings ist eine zentrale Stelle wie die aus dem vierten Teil von LN (LN 539-547!) m.E. nicht 'beim Wort zu nehmen', will sagen, nicht über ihren Kontext hinaus zu generalisieren: Die "Vernehmungen [des Cusaners und des Nolaners] würden jedoch nicht zur 'Erfahrung' von Geschichte werden können, wenn sie nicht dem transzendentalen Grundsatz genügen, wonach der Wechsel der Erscheinungen auf das Beharrliche verweist, das für den historischen Blick [aber LN 546] freilich nur jenes relativ Überdauernde zu sein braucht. Deshalb ist die präparative Nachweisbarkeit eines identischen Grundsystems elementarer Aussagebedürfnisse, Welt- und Selbstansichten auf beiden Seiten der Schwelle eine der Voraussetzungen dafür, daß Deutlichkeit der Zuordnungen und damit der Differenzen erzielt werden kann ... Erst die Differentialanalyse macht sichtbar, was die Positionen beiderseits der Epochenschwelle trennt; sie erschließt, was geschehen sein muß, um deren Unvereinbar-

der späte Blumenberg in seiner 'Religionsschrift', der Matthäuspassion, zurück zur Frage nach der Theologie in der späten Neuzeit, um die Gnosis letztendlich am Ort ihrer Entstehung, am Kreuz Jesu, zu widerlegen.

Die Dynamik funktionaler Umbesetzungen und neuer Antworten auf sich verändernde Fragen kann daher keine teleologische Steigerung und immer höhere kulturelle Stufen implizieren, sondern (wohl oder übel) eine Pluralisierung der kopräsenten Fragen, Antworten und Funktionen – ohne eine gesicherte Regulierung der Pluralität zuhanden zu haben. Blumenbergs Hermeneutik kultureller Varianz operiert nicht mit stets stabilen symbolischen Funktionen, sondern mit zeitweilig als invariant zu unterstellenden funktionalen Konstellationen. Seine Kulturphänomenologie kennt und wahrhaft daher auch den *Funktiosschwund* und *-wandel* mittelalterlicher Systemstellen (vgl. LN 541f). Funktionen können erodieren und bilden kein stabiles System, sondern variable Konstellationen. Damit umgeht Blumenberg die Erwartung an eine gesicherte Stabilität einer Kultur, ohne allerdings deren Zerfall in Inkommensurabilitäten zu feiern.

*Die Aktualität Cassirers zeigt sich in seiner Weiterführung durch Blumenberg, – der allerdings genug zu wünschen übrig läßt, um weitere Arbeit an der Pluralität symbolischer Formen und Funktionen zu provozieren.*

keit zu erzwingen" (LN 545). Das *identische Grundsystem* wird hier *nur* für die beiden Figuren auf den beiden Seiten der Epochenschwelle behauptet und *nicht* metahistorisch resp. anthropologisch universal! Gleiches gilt für die 'Identität der Funktionen' (LN 74). "Der Substanzverlust auf dem Traditionsweg erleichtert den Funktionswandel" (LN 377).