

model of explosive metaphors. And again he turns to Nicholas of Cusa as a paradigmatic example.

“So erfand er [Cusanus] die Sprengmetapher des Kreises, dessen Radius unendlich wird, wobei die Peripherie eine unendlich kleine Krümmung erhält, so daß Bogenlinie und Gerade zusammenfallen. Es wird eine Intentionalität der Anschauung überdehnt, um ihre Vergeblichkeit in ihr selbst auszusprechen, im Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs zu vollziehen⁶⁵.”

Given his long and repeated interest in, and intense focus on, Cusanus' striking use of metaphor, I am inclined to argue that Blumenberg's grappling with Cusanus' exploding metaphors contributed in significant ways to the evolution of his understanding of metaphor generally. In any case, and at the very least, we can trace the arc of the development of Blumenberg's metaphorology in his repeated use of what for him is clearly an exemplary case. Blumenberg returns again and again to Cusanus' use of the infinite sphere metaphor and the metaphor of the infinite circle whose curvature coincides with the straight line. Over and over his focus is on what these metaphors *do* rather than on what they signify, on the methodological way in which an exploding metaphor induces an epistemological stance or attitude; in the way it refers one outward from the realm of what can be discussed⁶⁶.

⁶⁵ Ibid. [= *ibid.*: “He [Cusanus] invented the explosive metaphor of the circle whose radius becomes infinite, whereby its periphery gets an infinitely small curvature, so that a curved line and a straight one coincide. An intentionality of intuition is overstretched in order to express its futility in itself and, while reaching out, at the same time to retract its overreaching”).

⁶⁶ H. BLUMENBERG, Legitimität (see footnote 2), 527 [= IDEM, Legitimität, 492].

Imagination der Vernunft

Zum Imaginären der Phänomenologie bei Hans Blumenberg

PHILIPP STOELLGER

*Der Akt der Imagination ist [...] ein magischer Akt.
Es ist eine Beschwörung, dazu bestimmt,
das Objekt, an das man denkt,
die Sache, die man begehrt,
derart erscheinen zu lassen,
daß man sie in Besitz nehmen kann.
Jean-Paul Sartre¹*

A. Imagination der Vernunft

(1) Von ‚Imagination der Vernunft‘ bei Blumenberg läßt sich auf zweierlei Weise handeln: einerseits von der Imagination der Vernunft im *genitivus obiectivus*, andererseits im *genitivus subiectivus*. Welche Metaphern, Fabeln, Geschichten und Bilder der Vernunft entwirft die Imagination in ihrer Geschichte? Wenn ‚unser Bild vom Denken‘ das der ‚kürzesten und direktesten Wege‘ wäre oder wenn Vernunft präzise zu sein hat, eindeutig und schneidend wie Ockhams *razor*, sind das Imaginationen der Vernunft, denen Blumenberg nicht folgt; oder wenn doch dann: in der Logik der Gegenbesetzung.

Denn sein Bild der Vernunft ist merklich gegenläufig: das der Umwege bis in die gelegentlichen Abwege, eines der Umständlichkeit und des Zögerns, in dem umgangen und umschrieben wird, statt direkt und einfach ‚zu sagen, was ich meine‘ (wenn das denn ginge)². Sofern die Hermeneutik stets ‚auf Verstehen aus‘ ist und mit Einverständnis und Konsens im gro-

¹ J.-P. SARTRE, Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft, Hamburg 1971, 205; vgl. P. RICŒUR, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004, 92.

² H. BLUMENBERG, Nachdenklichkeit, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1980, 57–61.

ßen Ganzen einzuschmelzen sucht, was als Fremdes und Singuläres auftritt, wendet sich Blumenbergs Verstehen vor allem auf Entselbstverständlichung: daß nicht alles so selbstverständlich bleibt, wie zuvor (sollte das wirklich alles sein?). Vernunft ist auch nicht ‚Vernehmen‘, sondern eher ‚zu verstehen *Geben*‘: widerständigen Stoff zur Nachdenklichkeit und zum Zögern zu weben und zu geben. Das macht seine Schriften der wiederholten Lektüre so zugänglich wie bedürftig. Denn was er gibt, geht nicht auf in einer Lektüre, auch nicht in der zweiten, sondern die Fülle und Dichte, die Länge und Weite wie die Irritation durch das Einzelne und Fremde widerersetzen sich nachhaltig der Integration.

Wenn wiedererkennendes Sehen und sehendes Sehen zu unterscheiden sind (wie Konrad Fiedler, Max Imdahl und Gottfried Boehm notierten), dann auch wiedererkennendes und lesendes Lesen oder wiedererkennendes und erkennendes Erkennen. In Nähe zur Ästhetik provozieren Blumenbergs Texte ein ‚lesendes Lesen‘ und adressieren einen nicht-platonischen ebenso wie ‚nicht-gadamerischen‘ Leser. Der lesende Leser (als imaginärer impliziter Leser) kann aber nicht der wiedererkennende und auch nicht nur der erkennende Erkennen sein. Der implizite Leser von Blumenbergs Texten ist einer, der *nicht*-wiedererkennt, was er längst zu kennen glaubte. In dem Sinne ist die imaginative Vernunft der Texte, die unter dem Namen ‚Blumenberg‘ zirkulieren, eine *verfremdende* und *befremdende* Vernunft. Sie entziehen kraft ihrer eigenwilligen Beschreibung die Phänomene dem Wiedererkennen und der Integration in ein gängiges Vorverständnis oder in den Schmelztiegel der Wirkungsgeschichte.

Die kritische Rückfrage an diese Hypothesen zu *Blumenbergs* Imagination der Vernunft dürfte allerdings lauten: Ist in seinen Texten nicht vor allem eine *historische* Vernunft am Werk, weniger eine imaginative? Seine Geste der Beschreibung, des Geschichtenschreibens, geht mit dem Ethos und Pathos des Historikers einher: genau zu sagen, was zu lesen ist; genau zu beschreiben, was zu denken ist; und genau weiterzugeben, was die Tradition aufgibt. Ist es das Bild der Vernunft als *Zuschauerin* der Schiffahrten und Schiffbrüche der Geschichte?

Nur – eben diese Zuschauerposition der Vernunft wird in diesen Texten nicht repräsentiert und fortgeschrieben, sondern destruiert oder wenigstens dekonstruiert in den ‚Schiffbruch des Zuschauers‘. Die Imagination der Vernunft als Schau aus der gesicherten Zuschauerposition ist mit der Zeit unhaltbar geworden, für die Philosophie wie auch für Theologie und Geschichtswissenschaft. Schapps Wendung von der *Verstrickung* in die Geschichten entspricht Blumenbergs Verortung *in* den Wirklichkeiten, in denen wir leben. Der *Ort* der Vernunft ist *media vitae*, im Ausgang von und Rückgang auf die geschichtlichen Lebenswelten. Es ist ein Ort, der laterale

und horizontale Sichten zuläßt, aber keine vertikalen ‚von oben‘ oder ‚from nowhere‘, sondern stets ‚from now and here‘.

(2) Einerseits ist also von Imaginationen der Vernunft im *genitivus obiectivus*, andererseits im *genitivus subiectivus* zu handeln, also von der Vernunft, die der Imagination zu eigen ist, wie von der Imagination als Form der Vernunft, sofern sie imaginativ verfährt. Damit verdoppelt sich diese zweite Möglichkeit in die Vernünftigkeit der Imagination und die ‚Imaginativität‘ der Vernunft.

Daß die Vernunft selber imaginativ ist – und die Imagination daher eine Gestalt der Vernunft, ist eine signifikante Wendung in der Geschichte der Vernunft. Die Frage ist dann, woran sich Blumenberg anschließt und wo seine Pointe sitzt. Nicht erst seit Platons Kunstmythen greift die Vernunft in der Not zur Dichtung – in der Not einer Grenzlage, in der nicht mehr diskursiv zu sagen ist, sondern allenfalls intuitiv zu zeigen, was vor Augen steht. Das ist nicht die *cognitio discursiva*, sondern *intuitiva*, in der die Vernunft derjenigen Bildlichkeit bedarf, die nicht nur Gesehenes abbildet, sondern allererst *Sehen läßt*, was andernfalls unsichtbar und unsagbar bliebe. Aber selbstredend ist die *cognitio intuitiva cognitio*: eine Erkenntnis des Höchsten, wenn auch ‚nur‘ gleichnishaft und bildlich. Die *visio* sieht mehr, als das, was der Fall ist. Sie sieht das Woher und Wohin, das Wozu und Worumwillen der Vernunft – wenn es ihr gezeigt und vor Augen geführt wird, wie es die Kunstmythen *andea*ten.

Die Vernunft als Imagination zeigt eine Dimension der Vernunft, die nur zu gern kritisch reduziert wird. Denn das Überschwengliche der Imagination, die Phantasie und ihre Neigung zur ‚Geisterseherei‘ ist nicht nur eine andere, gar fremde Vernunft, sondern kann kippen in ein Anderes der Vernunft, dessen Befremdlichkeit immer wieder deren Exklusion aus dem Reich der Vernunft provoziert hat – nicht zuletzt in Bultmanns (angeblicher und so von Blumenberg mißverständener) ‚Entmythisierung‘ der biblischen Sprache. Insofern ist es ebenso vernunft- wie imaginationskritisch (und antireduktionistisch), die Imagination der *Vernunft* zuzuschreiben. Wird die Grenze der Vernunft damit erweitert um das Sehen und Zeigen des Unsichtbaren, wird die Imagination damit ‚rationalisiert‘ als Imagination zu eben diesem Sinn und Zweck.

Traditionell und erwartbar ist das in der Nachfolge Kants – in die Blumenberg einzuschreiben nur zu nahe liegt. Das ist auch möglich, aber es ist nicht die einzige Möglichkeit. Denn Blumenberg als Renaissanceforscher (und als Nicht-Nachfolger Ernesto Grassis in München) ist in die Konstellationen der Renaissance (versus Reformation) einzuschreiben. Das ist nicht ‚nur‘ doxographisch interessant, sondern es bedeutet eine Rückführung der epistemologischen Problemstellung in den Horizont von *Anthro-*

pologie und Kulturtheorie der Renaissancephilosophie. Damit wird der retrospektive Horizont aufgerufen, der sich bei Cassirer abzeichnet und den Resonanzraum des *cultural turn* in der neukantianischen Tradition anzeigt.

(3) Sozusagen exemplarisch dafür ist *Cusanus*, der von Blumenbergs früher Kommentierung³ über *Die Legitimität der Neuzeit*⁴ bis in sein postumes Werk⁵ von gravierender Bedeutung blieb, und zwar für die Imagination als Methode wie auch als theologisches und anthropologisches Theorem.

(a) Als neuzeitgenealogisches *Theorem* markiert die Imagination des ‚Laien‘ gegenüber dem Gelehrten eine Quelle neuzeitlichen Selbstbewußtseins. Bei Cusanus gehöre „zum Ethos der Gottebenbildlichkeit des Menschen, daß er Schöpfer, Erfinder, originäres Wesen, Ursprung seiner eigenen Welt technischer und künstlerischer Gebilde ist“⁶. Aus seiner *Version* der *imago*-Anthropologie von Gen 1 folge⁷, daß der Geist des Menschen nicht als rezeptives Organ, sondern als Kraft (*vis*⁸) verstanden wurde, für die Mime-

³ Nicolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung*. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von H. BLUMENBERG, Bremen 1957.

⁴ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 2¹⁹⁸⁸.

⁵ So in H. BLUMENBERG, *Geistesgeschichte der Technik*. Aus dem Nachlaß hg. v. A. SCHMITZ/B. STIEGLER, Frankfurt a.M. 2009, 16f; 66ff.

⁶ H. BLUMENBERG, Einleitung, in: Nicolaus von Cues (s. Anm. 3), 7–69; 47. Die „cusanische Anthropologie [ist] durchdrungen von dem Gedanken der Mächtigkeit und authentischen Imaginationskraft des menschlichen Geistes, der deshalb im Gegensatz zu der dünnen nominalistischen Vorstellung von der bloßen Notstandsfunktion der Vernunft die Gegenbildlichkeit [!] zum schöpferischen Weltursprung realisiert und dadurch indirekt, also auf dem Umwege über jene Ebenbildlichkeit, doch das zu leisten vermag, was direkt, also im reinen Subjekt-Objekt-Bezug, nicht erreicht werden kann. Die Imagination, die dem Mechanismus der Welt „auf die Spur“ kommt, entkräftet damit zugleich jene lästige metaphysische Befürchtung, der Mensch könne in seinem gesamten theoretischen Weltverhältnis an der Nase herumgeführt werden. Es gibt das Unvermutete nicht mehr. Und das für erreicht zu halten, war immer eine der elementaren Geschichtsleistungen“ (H. BLUMENBERG, *Legitimität* [s. Anm. 4], 592f). – Diese Emphase muß einen zweifeln lassen an der These, Blumenberg würde selber eine reine Mängelanthropologie vertreten. Zudem belegen die Formulierungen, wie deutlich er in der Interpretation eigene Ansichten zum Ausdruck bringt, die m.E. nicht sinnvoll als bloßer Eintrag zu verstehen sind, sondern als Ausbildung und indirekte Darstellung der eigenen Perspektive. Dann aber kann man mit gewisser Plausibilität vermuten, Blumenbergs Mängelwesen ist der Mensch, dem Wesentliches im Gegenüber zu Gott mangelt. Das ‚Gegenbild‘ ermangelt dessen, womit es sich vergleicht. Und ihm mangelt auch die Einwilligung, nicht Gott sein zu wollen.

⁷ H. BLUMENBERG, Einleitung (s. Anm. 6), 52f.

⁸ Ebd., 54. Blumenberg selber übernimmt die ‚Kraft‘ in dem Interpretationsschema „Proportion der geschichtlichen Energien“ (ebd., 59; vgl. „Metakinese“, ebd., 18).

sis und Ähnlichkeit nur noch sekundäre Erkenntnisformen sind gegenüber der ihr eigenen schöpferischen Potenz. Die Metapher dieses Geistes ist der Kosmograph, der erst Daten sammelt, die er dann weltabgewandt reflektiert. Die daraus entstehende Weltkarte ist „nicht Abbildung, sondern Nachkonstruktion der Welt“⁹ – und damit der Anfang einer nicht mehr abbildlichen Weise der Welterzeugung. Der Zeichen konstruierende Geist kann als *vis creativa* verstanden werden, ohne in Konkurrenz zu Gott zu geraten, weil diese Kraft selbst *signum conditoris* ist¹⁰. Dieser Hinweis trifft nicht nur die Pointe der paradoxen Anthropologie des Cusaners, sondern er ist die erste und signifikanterweise *theologische* Referenz von Blumenbergs anthropologischer Studie „*Nachahmung der Natur*“. Zur *Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen* von 1957¹¹. Die Epistemologie der Nachahmung und der damit einhergehenden Anthropologie wie Kosmologie einer geschlossenen Welt bildet den negativen Hintergrund¹² für seine sich dagegen abhebende Interpretation des Cusaners.¹³ Das schöpferische Selbstverständnis des Menschen „legte den Grund für eine Epoche, in der die Ausschöpfung seiner schöpferischen Potenz ihm zum Dascinsprogramm werden sollte“¹⁴, also für die ‚Epoche‘ der Neuzeit. So gesehen sei das „schöpferische Pathos der Neuzeit“ nicht durch „Notdurft

⁹ Ebd., 55. Hier deutet sich bereits in der Lesart Blumenbergs das unvermeidliche Problem der dann faktischen Pluralität von Welten an: „Der Geist des Menschen ist Ursprung, Zentrum und Sinnbezug seiner eigenen Welt“ (ebd., 56; vgl. „Welten“, ebd., 59). Diese ‚Eigenwelt‘ ist nur solange eine, solange die Homogenität des Geistes und die Konvergenz seiner Konstruktionen unterstellt wird.

¹⁰ Ebd., 56.

¹¹ Die er zu den wenigen Aufsätzen zählte, die er (anders als etwa *Paradigmen zu einer Metaphorologie*) noch 1981 für wert erachtete, wieder abgedruckt zu werden in seiner Sammlung *Wirklichkeiten, in denen wir leben* (1956 in München vorgetragen). Vgl.: „Die Geschichte des Begriffes der ‚Erfindung‘ ist noch nicht geschrieben; sie würde wohl ein dauerndes Wechselspiel zwischen Kunst und Technik – in unserem Wortgebrauch – in der Herauskristallisierung der schöpferischen Natur des menschlichen Geistes anzeigen“, bis sie sich schließlich beide „in der radikalen Inanspruchnahme der absoluten Erfindung wieder treffen“ (ebd., 58). Dieser begriffsgeschichtliche Ausblick zeigt hier vor allem, daß Blumenberg im Horizont der Begriffsgeschichte und wie „Licht als Metapher der Wahrheit“ zeigt auch schon in dem der Metaphorologie denkt, aber die theologischen Hintergründe weiter präsent bleiben.

¹² Ebd., 49ff.

¹³ „In der Geschichte dieser Überwindung kommt dem Cusaner ein hervorragender Platz zu“ (ebd., 50). An der theologischen Differenz von Gottes Allmacht als Allmöglichkeit gegenüber der faktischen Wirklichkeit als einer Differenz von möglichen Welten gegenüber der faktischen werde die „Differenz zwischen Wirklichem und Möglichem“ gewonnen, an der der Mensch entdecke, „daß er mehr als ein Nachahmer des Wirklichen sein könnte, daß für ihn als schaffendes Wesen noch ein unendliches Feld der Möglichkeiten offen daliege, daß überhaupt radikal ‚Neues‘ ontologisch möglich ist“ (ebd., 52).

¹⁴ Ebd., 47.

und Notwendigkeit“ reguliert, sondern die „ständige Probe auf das Bild, das sich der Mensch von sich selbst gemacht hat“¹⁵ und der Neuzeit vom Mittelalter hinterlassen wurde.

Blumenberg *folgt* dem emphatischen: „Nikolaus von Cues hatte theologisch längst legitimiert, was das profane Selbstbewußtsein sich nur zaudernd und schauernd zubilligen mochte“: schöpferisch etwas zu *erfinden*¹⁶, das –wie der Löffel¹⁷– schlechterdings nirgends vorgefunden, sondern ohne jede Ähnlichkeit und Nachahmung selber ins Sein gesetzt wurde allein kraft des menschlichen Geistes¹⁸. Dieser Wandel in der „Geschichte der menschlichen Selbstdeutung“¹⁹ manifestiert sich begriffsgeschichtlich in der Differenz von *imitatio* und *inventio*²⁰. „Paradigma“ der schöpferischen Leistungen des Menschen sei „die Erfindung des *Spiels* als einer in sich geschlossenen, mit genuinen Elementen nach gesetzten Regeln sich entfaltenden ‚Welt‘“²¹, und zwar *Erfindung* nicht als Finden eines Vorgegebenen, sondern als eigene Schöpfung.

Cusanus – so Blumenbergs Interpretation – nimmt aber der Anthropologie des schöpferischen Menschen „den Stachel der radikalen Neusetzung“²² und versucht „sie aufzufangen in der Kontinuität ihrer eigenen Antriebe“²³. Eben dieses Interpretationsschema scheint Blumenberg von Cusanus zu übernehmen²³, wenn er selber das ‚Selbstmissverständnis‘ der Neuzeit als vermeintlich radikalem Neuanfang ‚aufzuklären‘ sucht mittels nicht-substantialistischer Kontinuitätsfiguren im funktional-relationalen Modell epochaler Umsetzungen und Rekonstellierungen.

Die Übernahme der cusanischen Problemstellung reicht bis in *Mathäuspassion*, wenn Blumenberg den Schöpfungsgedanken bis an die Grenzen weitertreibt, daß der Schöpfer sich (wie bei Cusanus) an seine Schöpfung ‚verausgab und verschwendet‘ und dabei sein eigenes Leben lassen muß (aber muß ‚das Leben lassen‘ der Tod Gottes sein, oder was meint Blumenberg mit dem Tod Gottes?). In der Cusanusinterpretation ist genau diese Problemlage vorgezeichnet: „Was [...] den schöpferischen Menschen

betrifft, läßt der Cusaner erkennen, daß das Mittelalter noch nicht einmal den schöpferischen Gott zu Ende gedacht hatte“²⁴ – was Blumenberg daher in *Mathäuspassion* zu leisten sucht²⁵.

(b) *Methodisch* relevant wird die Imagination in der Form der *Konjektur*, die bei Blumenberg bis in den Gebrauch des Konjunktivs in seinen Texten nach- und fortlebt. Bei Cusanus „rückt der Glaube in nächste Nähe der [...] *coniectura*, der metaphysischen Vermutung; er teilt mit dieser die hypothetische Funktion, die sich durch ihre erfahrbare Bewährung auszuweisen hat“²⁶. Was keiner Anschauung gegeben ist, was ihr auch nie gegeben sein kann, wie unvordenkliche Anfänge, bleibt Frage und Gegenstand von Vermutungen, die in hypothetischen Narrationen ‚phantasiert‘ werden und deren Kriterium nicht die ‚objektive‘ Wahrheit sein kann, sondern das Gefallen, das Plausible und die Passung. Hier werden rhetorischen Kriterien maßgebend. Nur gerät dann der Glaube in die Nähe des Meinens. „Von ganz originärer Eigenart [...] ist die Empfehlung des zunächst hypothetischen Glaubens und die Berufung auf das *experimentum didici*, auf die beständige Erfahrung“²⁷. Was hier methodisch gewonnen wird, ist eine ‚experimentelle‘ Funktion der Vermutung, in der die Vernunft imaginativ operiert. Die „Kunst der Vermutung“ und das ihr verwandte *experimentum* des Glaubens“ verstehe den Glauben nicht als ‚Zumutung‘ einer ‚Selbststop-

²⁴ Ebd., 48.

²⁵ Mit dem theismuskritischen Impetus, ihn „von den Fesseln der antiken Grundvorstellungen vollends frei zu machen“, was bei Cusanus noch nicht gelungen sei (ebd., 48; daher in *Mathäuspassion* die Kritik der Apathie, der Allmacht, der zeitlosen Ewigkeit etc.). So bedarf es der Kritik des ‚unbewegten Bewegers‘, „um mit dem Schöpfungsbe-griff ins reine zu kommen“ (ebd., 50).

²⁶ Ebd., 42. Vgl. „daß Glaube und Vermutung, *fides* und *coniectura*, funktionsgleich sind: sie liefern der Vernunft die ihr fehlenden Voraussetzungen“; H. BLUMENBERG, *Legitimität* (s. Anm. 5), 579; dto. 581. Damit aber scheint die Differenz des Glaubens zur *visio beatifica* sukzessive zu schwinden (vgl. ebd., 580).

²⁷ H. BLUMENBERG, *Einleitung* (s. Anm. 6), 43. Cusanus versuche einerseits das „Auseinanderfallen von Erkennen und Glauben“ und die doppelte Wahrheit zu vermeiden, andererseits sei schon dieser Hintergrund Indiz dafür, daß „ihm die selbstverständliche Evidenz eines ursprünglichen Glaubens [?] unerreichbar geworden“ sei (ebd., 43). Das legt Blumenberg als „Begründung des theologischen Glaubens [?] – Ist hier gemeint, die theologische Explikation der Möglichkeit des Glaubens? Jedenfalls ist der Satz genau gelesen theologisch unsinnig] auf die Natur des Menschen“ und als „Zurücktreten der Erlösungsbedeutung der Theologie“ aus (ebd., 43). Offenbar ist hier ein genuin katholisches Problem für die Interpretation leitend; systematisch allerdings ist für Blumenbergs Frage nach der Möglichkeit des Glaubens wie der Theologie in der Neuzeit der Abbau der Bedeutung der Theologie nötig, um keine abstrakte Konkurrenz zu den Wissenschaften aufkommen zu lassen.

¹⁵ Ebd., 48.

¹⁶ Vgl. De ludo globi II; die Seele erfindet die Wissenschaften (ebd., 60).

¹⁷ Vgl. dazu M. DE CERTEAU, Nikolaus von Cues. Das Geheimnis eines Blickes, in: V. BOHN (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a.M. 1990, 325–356; 326 mit Anm. 2: der Beryll, das Kugelspiel und der Kreisel (De possest).

¹⁸ H. BLUMENBERG, *Einleitung* (s. Anm. 6), 57.

¹⁹ Vgl. ähnlich: „Darstellung des menschlichen Selbstbewußtseins“ (ebd., 59).

²⁰ Ebd., 57f.

²¹ Ebd., 57; vgl. ebd., 59. Und „nicht das technische Werkzeug“ (ebd., 57); obgleich Blumenberg kurz darauf auch den geschnitzten Löffel erwähnt.

²² Ebd., 48.

²³ Wenn man nicht die stärkere Behauptung vertreten will, sei sie ohnehin von ihm in Cusanus eingetragen.

ferung“ der Vernunft, sondern als Eröffnung ihrer „Selbsterfüllung“²⁸. Dann erscheinen die imaginativen Horizontvorgriffe der Vernunft nicht als Mängelphänomen allein, sondern sie führen darüber hinaus. In der Imagination erfüllt sich die Vernunft, sie wagt es, sich ihrer maximalen Möglichkeiten zu bedienen – auch wenn das gelegentlich unmöglich werden kann.

B. Blumenbergs supplementäre Imagination

Im Blick auf Blumenberg ist fraglich, ob oder inwiefern er die Pathosfigur des ‚schöpferischen Menschen‘ und damit das Pathos der Imaginationspotenz *teilt* und *fortschreibt*. Seine Mängelanthropologie widerstrebt jedenfalls der schöpfungstheologischen wie der humanistischen Feier des *alter deus*. Umgekehrt ist die Imagination auch nicht nur ‚Mängelkompensationskompetenz‘. Denn Blumenberg folgt nicht einfach dem Kompensationsmodell²⁹ (wie es von Gehlen bis Marquard vertreten wird), sondern eher dem einer listigen Supplementierung. Er bedient sich auch nicht des (Inkompetenzkompensations-)Kompetenzpathos, sondern riskiert eher labile Stabilisierungen, deren Labilität die Möglichkeitsbedingung ihrer Plastizität ist.

a) Imagination als Methode

Imagination (bei Blumenberg) hat ihren Sitz-im-Denken in der Methode der freien Variation, die gebunden ist an die historischen Zeugnisse, aber entbunden wird in der *imaginativen Variation* derselben – und im Zuspieldenken an den imaginären Leser dessen Imagination provoziert. Es ist (m.W.) nirgends der Fall, daß Blumenberg Autoren oder Belege *fingiert*. Was er beschreibt und woran er variiert, ist *gegeben, gefunden und gesammelt*. Es sind kontingente Vorgaben, Treibholz der Geschichte, das er aufgelesen und gesammelt hat, um damit zu ‚basteln‘ und es weiterzugeben in seiner Bearbeitung. Daß er dafür viele Küsten abgesucht hat und eine große Sammlung an *objets trouvés* angelegt hat, ist offensichtlich. Aber die Kon-

²⁸ Ebd., 44. Anders als im Nominalismus könne sich nach Cusanus Gott der „Wesens-erfüllung der von ihm geschaffenen unendlichen Geistnatur nicht versagen“ – sei also wesentlich erkennbar und nicht verborgen (ebd., 43, dto. 41f: Vernunft und Glaube als Kontinuitätsverhältnis). „Der Vernunft wird daher der Glaube nicht als die Zumutung ihrer Selbstaufopferung angeboten, sondern als die Eröffnung der Möglichkeit ihrer Selbsterfüllung. Das ist mit Evidenz der Versuch, das Mittelalter aus seiner eigenen Substanz [!] heraus zu sanieren“; H. BLUMENBERG, Legitimität (s. Anm. 4), 581.

²⁹ Andererseits H. BLUMENBERG, Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989, 29: „Diese Kinder der Höhle [...] erfanden den Mechanismus der Kompensation“.

tingenz und Faktizität des Gegebenen in Differenz zum Fingierten bleiben irreduzibel. Das Ethos des Historikers bleibt auch und gerade bei Blumenberg in Geltung. Es geht bei ihm allerdings einher mit einer besonderen *inventiven* oder *topischen* Kompetenz: Er ist außergewöhnlich findig, und zwar auch findig im Blick auf den Gesichtspunkt, unter dem er etwas sieht, dreht und wendet und ihm Ungesehenes abluhst. Daraus ergeben sich immer wieder Nähen zu dekonstruktiven Lektüren etwa Paul de Mans.

In *historischer Hinsicht* sind seine Variationen *gebunden* durch die Texte oder Belege, an denen sie arbeiten. Aber diese Bindung ist eine Möglichkeitsbedingung für die Arbeit der imaginativen Variation: einmal für die Varianten, die gefunden, gesammelt und erzählt werden (memorial); sodann für die Konjekturen, die imaginativen Varianten, die gebildet werden in der Interpretation; und schließlich für die potentielle weitere Variantenbildung seitens der Leser.

In *theologischer, anthropologischer und kulturtheoretischer Hinsicht* hingegen sind seine Variationen erheblich enthemmter oder überschwenglicher: Ein Stück Wachs zu reflektieren und imaginativ zu verformen oder Aschenbecher zu drehen ist phänomenologische Methode, in Gedanken zu variieren, was vor Augen steht und in Gedanken erzeugt und darin verformt wird. Insofern ist die freie Variation eine *imaginative* Variation mit dem ‚Mittel‘ der Einbildungskraft. Wenn Imagination Medium der imaginativen Variation ist – ist sie se. nicht nur Mittel zum Zweck, sondern ein *eigendynamisches* Medium mit einer Performanz, die überschwenglich werden kann.

Freier noch, da weniger anschauungsgebunden, sind Gedankenexperimente (wie Cusanus Globusspiel oder die *sphaera infinita*). In *Beschreibung des Menschen* berichtet Blumenberg von einer Überlegung Max Schelers: Würde sein Hund sich hinter einer Wand verstecken und zuweilen hervorgucken, als wollte er nicht gesehen werden (oder als würde er ‚da und weg‘ spielen), würde er, Scheler „jede Wette eingehen, er sei ein *verzauherter Mensch*“³⁰. Das nennt Blumenberg eine „imaginäre[] Szene“³¹. Bemerkenswert ist, wie Blumenberg aus der Geste des ‚Sich-Verbergens‘ listig-imaginative Vermutungen zur Identitätsversetzung bzw. zum Identitätswechsel entwickelt, die ihre Verdichtung in seiner Version der *Rechtfertigung* (des ‚Gottlosen‘) finden: als imaginärem („mystischem“) Identitätsbruch³². Wer dem Gesetz gestorben ist, ist frei vom Gesetz. Denn ein Toter ist von Gesetz und Geboten frei, wie es schon rabbinisch hieß,

³⁰ H. BLUMENBERG, Beschreibung des Menschen, 803; M. SCHELER, Zur Idee des Menschen, in: DERS., Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1919, I, 279.

³¹ H. BLUMENBERG, Beschreibung (s. Anm. 30), 804.

³² Ebd., 805ff.

Dem Gesetz und mit Christus zu sterben – erscheint plötzlich und unerwartet als Version des sich verbergenden Hundes: als Spiel des imaginären ‚da und weg, weg und da‘. Wenn man das nicht nur als Ironie und Destruktion begreift oder auf antilutherische Theologiekritik reduziert, wird hier etwas herbeigesehen, was so bisher nicht gesehen wurde: daß der ‚fröhliche Wechsel‘ eine *Figur des Imaginären* ist. Über die Realität dieses Imaginären ist nicht von seiten eines Beobachters finit zu urteilen. Aller metaphysische, theologische oder symbolische Realismus kann nicht das *Imaginäre* daran reduzieren, ebensowenig wie an der Grundszene des Imaginären, der Heilsbedeutung des Todes Jesu³³.

b) *Imagination als Thema*

Imagination als Methode der Phänomenologie ist ein Aspekt; Imagination als ihr *Thema* ein anderer. Darin wird sie zur *anthropologischen* und *kulturtheoretischen* Grundfigur – als ambigues Vermögen des *animal symbolicum* (oder *metaphoricum*), also als Supplement des Mängelwesens Mensch einerseits; und als ambigue *ἐνέργεια*, aus der die *ἔργα* der Kultur hervorgehen andererseits. Thematisch wird das an prominenter Stelle, in Blumenbergs zweitem Mythosbuch, *Höhlenausgänge*, wenn er nach dem kulturgegenetischen Ort der Imagination sucht. „Hat die Imagination einen ‚Sitz im Leben‘?“ fragt Blumenberg zu Beginn von *Höhlenausgänge* und fährt fort:

„Wir alle sind aus den Höhlen gekommen, und jeder kommt aus einer. Phylogenese und Ontogenese konvergieren auf diese Imagination, die uns noch als Metapher zu begreifen hilft, was es heißt, eine Schwelle zu überschreiten, Differenzen von Wirklichkeiten wahrzunehmen oder auch nur zuzulassen, an denen sich Grade von ‚Aufklärung‘, von Vernunftgebrauch, von Bewußtheit bemessen könnten“³⁴.

Porphyrus interpretierte in seiner Schrift *De antro nympharum* (Über die Höhle der Nymphen) die Homerstelle von der den Nereiden geweihten Höhle auf Ithaka³⁵ *anthropologisch*: „Die Höhle versinnbildlicht den dem Menschen ursprünglich zukommenden Ort, von dem aus er seine Welt aufbauen wird“, so E. Grassi, in seinem 1979 erschienenen Buch *Die Macht*

³³ „Unabhängig davon, daß die Anthropologie des Cusaners ohne ihre Integration in der Christologie nicht verstanden werden könnte, ist die Christologie vielleicht nicht ohne aktuellen Wert für die gegenwärtige Theologie. Hat doch Nikolaus von Cues versucht, was ein moderner Theologe von der heutigen Durcharbeitung dieses Themas fordert: daß Jesus ‚mehr als ein Mensch‘ sei, dürfe ‚nicht jenseits oder außer seinem Menschsein gedacht‘ werden, ‚sondern in ihm, in seiner letzten menschlichen Tiefe‘ (Garten)“; H. BLUMENBERG, Einleitung (s. Anm. 6), 363.

³⁴ H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (s. Anm. 29), Klappentext.

³⁵ Homer, *Odyssee* XIII, 102–112.

der *Phantasie*³⁶. Und zu diesem ‚Weltaufbau‘ sei, so Porphyrios in *Über die Bilder*, die Übertragung, die Metapher also, ein ursprüngliches Medium³⁷. Wichtiger ist, daß Porphyrios nicht nur die Höhle als „Allegorie des Kosmos“³⁸ versteht, sondern als Topos des Kulturursprungs – als Kulturursprungsort³⁹. Disponiert für diese Deutung ist die Höhle durch ihre Materialität (die Formung provoziert), Liquidität (Feuchte) und ihre Dunkelheit (*obscuritas*). Hier läßt sich schlafen und träumen. Insofern ist sie der nur zu passende imaginäre Ort, an dem die Imagination ihren Sitz im Leben finden kann – wenn man so zu phantasieren wagt⁴⁰.

Es liegt nur zu nahe, sich vorzustellen, daß einst, in der Höhle, am Lagerfeuer die Mythen gestiftet und erzählt wurden; daß sie dort ihren Sitz im Leben hatten und valent, fraglos, wirksam und tragfähig waren: die Mythen von der Entstehung der Welt, der Götter, von Mann und Frau, Jägern und Gejagten. Nur – diese Urszene ist selber ein Mythos vom Mythos: eine mythische Vorstellung einer Ursprungsszene. Die ursprüngliche Unmittelbarkeit ist unterstellt, zugeschrieben und Hypothese der Mythostheorie. Genauso unterstellt und zugeschrieben wie die Vorstellung eines vergangenen ‚mythischen Zeitalters‘ der Menschheit oder von Naturvölkern, die vermeintlich noch fraglos ‚im mythischen Weltbild‘ leben. Dieser ‚Mythos vom Mythos‘ ist imaginär. Keiner war je dabei. Er ist eine Imagination im Rückblick, mit dem das Wo, Wann, Wie und Woher der Mythogenese vorgestellt und in Szene gesetzt wird.

Das ist allerdings keine singuläre Sonderlehre Blumenbergs. Zu seinem lebenslangen Gespräch mit Maurice Blanchot gehört Jean-Luc Nancy ‚Entwerkte Gemeinschaft‘⁴¹. Die zweite Hälfte des Buches ist seine Mythostheorie unter dem Titel ‚Der unterbrochene Mythos‘⁴². Eröffnet wird der Text von einer imaginären Urszene: In einer Versammlung erzählt einer etwas, während die anderen lauschen. Versammelt werden sie *durch* die Erzählung des einen, die Geschichte ihrer Herkunft oder des Anfangs der Welt. Die Sprache dieses Erzählens sei nicht mehr die der Tauschformen, sondern des Versammeltseins. Der Erzählende teilt ihnen nicht nur etwas mit, sondern eine eigene Sprache, die einer Gründung oder eines

³⁶ E. GRASSI, *Die Macht der Phantasie*. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Königstein i.T. 1979 [= Frankfurt a.M. 1984], 137.

³⁷ Ebd., 136.

³⁸ H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (s. Anm. 29), 236.

³⁹ Umso erstaunlicher ist es, daß Blumenberg Porphyrios nur wenige Worte widmet (vgl. ebd., 235f; 238–240; 579; 482), und, daß er Grassis Hinweis verschweigt.

⁴⁰ Aber erst durch ihr Anderes, das Außen (wie die weite Steppe) beginnt und endet die Höhle mit einer Schwelle.

⁴¹ J.-L. NANCY, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988.

⁴² Ebd., 93ff.

Schwures⁴³. Diese „uralte Szene aus unvordenklicher Zeit“⁴⁴ imaginiert den Ursprung des Mythos, die fiktive Urszene, in der der Mythos zum „Ort des Zeigens und der Offenbarung“⁴⁵ wird. – Nur sei diese Szene, so Nancy, „selbst eine mythische“⁴⁶, eine Szene von der Geburt des Mythos, dem Ursprung menschlichen Bewußtseins und besonderer Rede. „Wir wissen, daß diese Gründung mythisch ist“ – notiert Nancy lakonisch⁴⁷.

Was heißt das? *Einmal* ist die Gründungsszene zu erfinden und zu erzählen *mythopoietisch* (das Geschäft der Mythostheoretiker, oft der Philosophen). Philosophie erzählt Mythen (nicht nur die vom Gründungsakt der Neuzeit, vom dunklen Mittelalter, vom kommenden ewigen Frieden o.ä.). Als würde die Philosophie ‚infiziert‘ von dem, wovon sie sich zu unterscheiden sucht. – Der Theologie ergeht es ähnlich, zumal mit ihren verdunkelnden Mythen von den Fremdgöttern, fremden Völkern und den Abgefallenen der eigenen Konfession. Von der Hölle zu erzählen ist nicht viel anders als von der Höhle oder den Höhlenmenschen. *Sodann* ist solch ein Mythos vom Anfang des Mythos ein Punkt, an dem sich Philosophie (oder Theologie) und *Literatur* berühren: Philosophie wird literarisch an dieser Grenze des Sagbaren. Wo keiner je dabei war, wovon es keine Zeugnisse gibt, was historisch unzugänglich bleibt – kann nur erschlossen, fingiert und erzählt werden. Damit ist *drittens* eine Unvermeidlichkeit und nennenswerte Bedeutung solcher Mythopoietik in Philosophie und Theologie ersichtlich. Sie können nicht anders und bedürfen dieser Form.

c) Imagination des Anfangs und Endes

Höhlenausgänge beginnt mit dem entzogenen Anfang, mit der ‚Suche nach der verlorenen Zeit‘, die die Erinnerung evoziert. Prousts Erinnerungsarbeit reicht an die ‚Schlafesränder‘, nicht ohne dabei imaginativ zu werden. Die Erinnerung an das Vergangene, gar an das prinzipiell Vorvergangene, provoziert Imagination. Anders wäre hier nichts zu erzählen oder zu mediterrieren. Eben diese imaginative *memoria* (Prousts) versteht Blumenberg als verwandt mit der phänomenologischen ‚freien Variation‘, „die das Wesentliche am ‚Erlebnis‘ nicht mehr in Abhängigkeit von dessen Realitätsbezug gewinnt. Nicht vom beliebig Unerlebten nährt sich die Fiktion, sondern das wesensmäßige Unerlebbare – hier der mit dem *Je m'endors* festgestellten Moment – atrahiert die [...] als unmittelbar gegenwärtig nie ‚besessene‘ Zeit“⁴⁸.

⁴³ Ebd., 96.

⁴⁴ Ebd., 97.

⁴⁵ Ebd., 98.

⁴⁶ Ebd., 99.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (s. Anm. 29), 18.

Das ist formuliert für die Arbeit am immer entzogenen Anfang oder Ursprung, dem sich memorial zu nähern ‚absolut‘ imaginativ und fiktiv wird (ohne darum unwirklich zu sein: Fiktives ist nicht unwirklich, sondern beruht auf einem anderen Modus von Wirklichkeit). Gleiches gilt auch für den in jeder Präsenz mitlaufenden Entzug und auch für das, was immer sein *wird*, aber nie *gewesen* sein wird: das final Entzogene. Utopien sind darin invertierte Ursprungsmythen und umgekehrt. Nur dominiert in der Retrospektive die *memoria*, in der Prospektive die *imaginatio*. Stets aber sind beide ‚Ineinander‘. Denn schon wenn bloß Vergangenes vergegenwärtigt werden soll, geht das nicht ohne Imagination und ihre Medien: Vorstellung, Darstellung, Bild und Erzählung, beim Erzähler wie beim Hörer oder Leser. Wer liest, muß *selber* imaginativ erzeugen, was der Text als Welt vor Augen führt. Andernfalls bliebe der Leser blind für die Dichte und Fülle der Textwelt.

Der Mangel an Anschauung und Sichtbarkeit provoziert das Begehren nach Bergung, sei es Verbergung oder Geborgenheit in einer Kultur. Insofern wäre das ein gut romantisches Modell mit der Vorgängigkeit des nie zu behebenden Mangels. Aber Blumenberg kennt ebenso die Kehrseite der Imagination, daß sie Erwartung erst weckt (wie in Utopien und ähnlichen *Übererwartungen*), die den Mangel erst *produzieren*, an dem sie sich erregt.

Die prägnante Auszeichnung ‚Höhle‘ mit ihrem symptomatischen Bezug zur Bildlichkeit als Ursprungsort dieser Kulturpraxis der Imagination teilt Blumenberg mit Hans Jonas, der ‚hier‘ die These des *homo pictor* entdeckte. Es fällt nicht leicht, der Versuchung zu widerstehen, daraus die These des *homo factor* zu bilden (in der Kontinuität von *pingere* und *fingerere*). Signifikant für Blumenbergs Verschiebung gegenüber Cusanus wie Jonas ist allerdings, daß die Imagination nicht der Höhe der Vernunft des *imago*-Wesens Mensch entspringt, sondern der Zwicklichtigkeit des *Traums*, der in der Höhle im geschützten Schlaf möglich wurde. Der Mensch sei das „träumende Tier“⁴⁹.

Damit tritt neben die narrative Potenz der Jäger ‚von draußen‘ eine *endogene* Genese der Imagination⁵⁰ – aus dem Wirklichkeitsentzug im Schutz der Höhle (als Distanzraum). Das ist nicht bloß Kompensationskompetenz, sondern ein Supplement, das mehr als einen Mangel behebt: Die Höhlenträumer „sicherten nicht das Leben, aber lernten, ihm alles zu geben, was es lebenswert machen würde. Auf sie gehen die ersten Tropfen eines Überflusses zurück, der sich immer dann seine Bahn brach, wenn es nicht mehr ums blanke Überleben ging. Im Schutz der Höhlen, unter dem Gebot der Mütter, entstand der Widerspruch des freien Schweifens der Zu-

⁴⁹ Ebd., 29; vgl. ebd., 27. Insofern wäre hier Freud zu erörtern.

⁵⁰ Vgl. *endogen* und *exogen*: ebd., 31.

rückbleibenden, entstand die Phantasie⁵¹. Supplementär daran ist, wie hier aus der Gemengelage von Mangel und Fülle, von Entzug und Präsenz etwas entsteht, das mehr und anderes ist, als was zur ‚Mängelkompensation‘ nötig wäre. „Geschichten zu erzählen, ohne dabeigewesen zu sein, wurde das Privileg der Schwachen“⁵². Das ist nur oberflächengrammatisch eine Kompensation. Es ist auch tiefengrammatisch keine Wiederkehr des kreativen *alter deus*. Es entzieht sich der Alternative von Mängel- und Reichtumsanthropologie. Es ist zwischen diesen Gegensätzen eine *Zone der Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit*, in der etwas entsteht (oder ‚emergiert‘?), das weder nur Kompensat noch göttliche Gabe ist.

A limine ist die Imagination ambivalent:

„Der Schrecken und die Bannung des Schreckens – sie kamen aus derselben Quelle. Die Furcht bekam Gestalt, und ihre Gestalten wurden vertrieben, beschworen, besänftigt, besiegt. Die Gestalten und ihre Geschichten wurden nicht nur erfunden, sie wurden wiederholbar und transportabel gemacht“⁵³.

Damit ist nicht nur die Produktivität der Imagination vertreten und ihre Ursprünglichkeit⁵⁴ für die Kulturgenese, sondern es ist eine *nicht-romantische Version des Imaginären* angedeutet: aus der Imagination entspringen Schreckensgestalten wie deren Bannung. Sie produziert die Geister, die sie umtreiben und die sie zu vertreiben vermag. „Fiktion und Kompensation kommen aus derselben Quelle“, wenn aus Langeweile Muße entsteht, oder wenn die Zurückgebliebenen „Träumer, Erzähler, Narren, Bildermacher, Possenreißer“ werden⁵⁵. Hier wird das Kompensationsmodell listig gewendet (selber imaginativ variiert und alteriert): Kompensation als ‚Nebenform der Selbstbehauptung‘ ist nur die ‚zweitbeste Fahrt‘, ein Umweg, der sich als der eigentlich kulturproduktive erweist, indem er das hervorbringt, was ‚Mehr als Überleben‘ gewährt. Es gilt darin gerade nicht, den Mangel zu ‚kompensieren‘, um ihn zu überwinden, etwa indem den Schwachen nur die passenden Rüstungen und Waffen bereitgestellt werden, um nun doch mit auf die Jagd zu gehen. Der Mangel muß dann wie ein dunkles Feuer gehegt und gehütet werden, weil er die Imagination anheizt. Daher ist der Mangel selber eine imaginäre Figur, eben ein dunkles Feuer.

Im Rückblick auf seine Kulturursprungsmeditation – zur Genealogie der Kultur aus der Imagination der Zurückgebliebenen – notiert Blumenberg:

„Dies alles mag im einzelnen oder sogar im ganzen so oder anders verlaufen sein. Alles kommt darauf an, in der Variation der Möglichkeiten herauszuarbeiten, was überhaupt

⁵¹ Ebd., 29f.

⁵² Ebd., 30.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. H. BLUMENBERG, Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, unveröffentlichte Dissertation, Kiel 1947.

⁵⁵ H. BLUMENBERG, Höhlenausgänge (s. Anm. 29), 33.

der Erklärung bedürftig ist. Also: wie sich die verblüffende frühe Perfektion des in Mythen und Kulte, Religionen und magischen Praktiken Überlieferten überhaupt verstehen ließe⁵⁶.

Seine gewagte Antwort ist, daß diese Perfektion der Phantasie entsprang und eine „auratische Substanz“ bildete: „Sie kam aus der Höhle. Ihr Verlust führt dorthin zurück“⁵⁷. Was immer man von dieser Ursprungstheese mit ihrem Zungenschlag der Substantialisierung sagen mag, Blumenberg macht hier von der *phänomenologischen Variation* einen so eigenwilligen Gebrauch, daß er die Methode zur *imaginativen Variation* der nie und nimmer historisch belegbaren und *gegebenen* Möglichkeiten weiterführt – in die Imagination des ohnehin nie anders als imaginär Gegebenen. Was der Anschauung entzogen ist und immer bleiben wird, ist der produktive Mangel, der die Imagination eroziert. Was wir nicht wissen können, können wir uns immerhin vorstellen, und *müssen* das auch, sofern es sich um die Fragen des Woher und Wohin von Gott, Welt und Mensch handelt. So jedenfalls kann man Blumenbergs ungedeckte Lizenz zur phänomenologischen Imagination extrapolieren. „Nicht vom beliebig Unerlebten nährt sich die Fiktion, sondern das wesensmäßig Unerlebbare [...] attrahiert die [...] als unmittelbar gegenwärtig nie ‚besessene‘ Zeit“⁵⁸. Und die nie gegenwärtig gewesene (oder gegenwärtig sein werdende) Zeit ist die *Zeit der Imagination*: die Zeit, die nur imaginär besetzt werden kann, weil keiner je dabei gewesen ist oder dabei gewesen sein wird (wie in Protologie und Eschatologie); und die Zeit, in der die Imagination aufblüht und Raum greift, den sie ausphantasieren und semantisch möblieren kann.

C. Prägnanzproblem und Therapie durch imaginative Variation

Blumenbergs methodisch moderierte Enthemmung der Imagination bringt allerdings ein Problem mit sich, ein *Prägnanzproblem*. Wenn seine Antwort auf die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ der Imagination und dem Ursprung der Kultur plausibel sein sollte, so gut erfunden, daß sich die Wahrheitsfrage nicht mehr stellt, weil es gefällt – dann wäre seine Kunst der Vermutung am Ziel ihrer Wünsche. Nimmt man hinzu, daß er als seinen Traum vom Glück bekannte, aus diesem Traum gegebenenfalls nicht zu erwachen, wird es so traumhaft wie möglicherweise schläfrig. Denn eine allzu plausible Erfindung wird den Bedarf weiterer Fraglichkeit kaum we-

⁵⁶ Ebd., 34.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 18, vgl. oben Anm. 47.

cken. Und eben das leisteten auch Mythen: Fraglosigkeitsgeneration. Das leisteten auch irriige Erklärungen wie die des Aristoteles auf das Phänomen der Gravitation: es gebe ‚natürliche Örter‘ der Dinge in der Welt, weswegen ein Mensch zwar in die Luft springen kann, aber flugs seinen natürlichen Ort auf dem Boden der Tatsachen wiederfindet.

Das ist das Risiko der Präganz: so prägnant zu sein, daß sich ein *traumloser* Schlaf einstellt, in dem nichts mehr zu wünschen oder zu träumen übrig bleibt – ein Schlaf, den Kant wie Goya den ‚Schlaf der Vernunft‘ nennen könnte. Wenn manche Hermeneutik ein Problem ihrer Eschatologie darin hat, den Tod des Verstehens zu suchen im finalen Konsens, dann hat die Phänomenologie Blumenbergs ein Problem, falls die Präganztendenz zur Fraglosigkeit tendiert. Das wäre ähnlich letal. Daher muß der initiale Mangel noch als imaginärer Mangel gehütet und ggf. ‚produziert‘ werden – wie das genannte ‚dunkle Feuer‘. Sonst würde das Begehren der Imagination einschlafen. Symboltheoretisch heißt das: Wie verhindert man die finale Präganz – in der die Dichte und Fülle nichts zu wünschen mehr übrig läßt?

Genau dieser Gefahr steuert die Methode der imaginativen Variation entgegen: die Stabilität einer Präganz wird labilisiert durch deren Variation, ihre feinen Verschiebungen und anders gelagerten Verdichtungen. Hier entwickelt die Spurenlese der vorfindlichen Varianten eines Mythos, einer Metapher oder einer Anekdote – also die Geschichtsschreibung – ihre symbol- und kulturhermeneutische Drift: nicht nur in Treue und Wahrhaftigkeit Zeugnisse weiterzugeben, sondern in der Art ihrer Konfiguration die Tendenz zur Stabilisierung einer Präganz zu labilisieren. Nicht die Geschichte wird erfunden, sondern das Erfindersische in der Geschichte wird freigelegt, in der *die Imaginationen der Anderen* diejenigen des eipen oder anderen Lesers labilisieren. Nicht Geschichte wird imaginiert, sondern die aufgelesene, gesammelte und geschriebene Geschichte wird in Bewegung versetzt mit der Lizenz zur *Imagination*: Möglichkeiten zu finden, von denen man gar nichts geahnt hatte, also Horizonterweiterungen und -überschreitungen zu ermöglichen, die den faktischen Horizont des *homo capax* überschreiten. Bemerkenswert ist dabei, daß sich dieser Antagonismus von Stabilisierung und Labilisierung einer Präganz den Alternativen auratischer Präsenz und leerer Repräsentation entzieht. Die Spurenlese zeigt eine *labile Stabilität*, die *weder* die Härte eines möglichst definitiven Begriffs aufweist noch die Rhapsodie bloßer Mannigfaltigkeit. Es ist ein Modell der Kontinuität in der Differenz und im Übergang – ohne die kulturelle (historische, philosophische, narrative) Aufgabe der Synthesis als Kontinuierung aufzugeben. Es wird vernünftige Synthesis betrieben, narrativ, szenisch, historisch etc., aber diese Synthesis ist der Darstellungs- und Vollzugs-

raum von feinen Unterschieden, von Differenzen, die darin gewahrt und verständlich werden.

D. Ethos der Erinnerung: Riccœur Arbeit am ‚Rätsel des Bildes‘

In der Renaissance-Tradition des Humanismus von Pico, Ficino oder Manetti wurde das Hohelied der Imagination gesungen als Lob des höchsten menschlichen Vermögens, als Gipfel der *imago dei* und als Auszeichnung des Menschen als *alter deus*. Wie es in neuplatonischer Tradition bereits die Einsicht in die Möglichkeit nicht-abbildender Bilder gab, und die Gewärtigung von ideen-schöpferischer Kunst, so wurde, wie erwähnt, bei Cusanus der ‚Löffel‘ und sein Schnitzer zum Emblem der Kreativität menschlicher Einbildungskraft. Er vermag zu schaffen, ohne nur nachzuahmen.

Das Lob der Imagination ist seit Platon traditionell, auch wenn es bis zu Cusanus vor allem wiederholend verstanden wurde. Das Vergangene zu vergegenwärtigen vermag das Bild (εἰκόνη) – in seiner Ambivalenz das Abwesende unwirklich zu vergegenwärtigen; aber darin doch das Vergangene anwesend vor Augen zu führen⁵⁹. „Ist eine Erinnerung ein Bild, das dem Ereignis ähnelt, von dem man den Abdruck zurückbehält?“ fragte Paul Riccœur⁶⁰. Das Verhältnis zur Vergangenheit ist in der vorkritischen (oder vorhistoriographischen) Zeit eines, in dem die Imagination dominiert. Das ist auch sachlich begründet, weil *memoria* und *imaginatio* beide ein Abwesendes vorstellen (die Erinnerung allerdings mit einem anderen Seinsglauben an das Erinnerte, ohne ‚als ob‘, wie Husserl gesagt hätte⁶¹). Diese intrinsische Nähe von *memoria* und *imaginatio* führt in die von Riccœur so genannte „Falle des Imaginären“, wenn die halluzinatorische (gar obsessive) Energie der Imagination Erinnerung und Gedächtnis affiziert und in Mißkredit bringt⁶².

Im Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte (oder Histoire) wird das *Zeugnis* zum Antagonisten der Imagination – wobei in der Geschichte und ihrer Wissenschaft die „Revanche des Imaginären“⁶³, seine ewige Wiederkehr, unüberschbar sei: auf der Ebene der Hypothesenbildung, des Vergleichs, in Collingwoods *re-enactment* des Vergangenen bis zu Hayden Whites Tropologie der Geschichtsschreibung. Riccœur markiert allerdings

⁵⁹ Vgl. P. RICCŒUR, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen. Göttingen 1998, 28ff.

⁶⁰ Ebd., 31.

⁶¹ P. RICCŒUR, Gedächtnis (s. Anm. 1), 83.

⁶² Ebd., 91; 93f.

⁶³ P. RICCŒUR, Rätsel (s. Anm. 59), 34.

normativ und kritisch eine Asymmetrie von *memoria* und *imaginatio*. Zwar sei die Historie ein ‚In-Szene-Setzen‘ des Vergangenen, wodurch die ‚Metapher des Abbildes erneut an Kraft‘ gewinne. Aber man müsse davon ausgehen, „daß das Abbild nur deshalb ein Ikon seines Modells ist, weil es diesem in der Weise eines Zeugnisses treu sein will“⁶⁴. Schlicht gesagt: die Imagination (wie die Metaphern oder Bilder) sei eine *Funktion des Zeugnisses*, oder die *imaginatio sei der memoria zu Diensten* – im Zeichen der *Treue* gegenüber dem Vergangenen und in der Funktion des Zeugnisgebens.

Ricœur hatte (in *Zeit und Erzählung*) die Refiguration des Vergangenen in der Erzählung als ‚Vertretung‘ von der ‚Vorstellung‘ unterschieden⁶⁵ und damit gegen White auf „dem Gegensatz von historischer Erzählung und Fiktion“ (regulativ) insistiert⁶⁶. Vertretung sei eher ‚wie das Zeugnis‘, nicht ‚wie die Metapher‘ zu verstehen⁶⁷. Die alterologisch konzipierte ‚Repräsentanz‘ (reguliert vom Zeugnis des Anderen) wird so zum Antagonisten des εἰκόν: der imaginativen Präsenz im Vor-Augen-Führen durch die Erzählung. Ricœur nannte sich im Rückblick: „Gefangener des Rätsels des eikon, eines Rätsels, welches ich nicht erkannt hatte“⁶⁸. Die Folge davon sei gewesen, daß er in der Topologie von Hayden White „steckenblieb“⁶⁹. Was ihn aus dieser Wiederholung der traditionellen Dominanz der *imaginatio* über die *memoria* herausführte, war die Dimension „von Passivität, von *Pathos*“ im Zeugnis: der Zeuge sei durch ein Ereignis (vor aller Wahl und Deliberation) *betroffen*, wodurch das Zeugnis ein Abdruck, eine Spur, sei – der zu folgen die *Treue* gebiete. Das ist sozusagen eine ethisch-normative (um nicht zu sagen moralische) Aufladung der *memoria* – mit der Folge, daß die Imagination dadurch bestimmt wird.

Ob das das von Ricœur so genannte ‚Problem des εἰκόν‘ löst? Wohl kaum, wie er auch selber zugestand. Denn es bleibe eine „letzte Unentscheidbarkeit des Status der Wahrheits-Treue [*vérité fidélité*] des Gedächtnisses und damit der Historie [...] Nicht nur wird das Rätsel des Ikonischen nicht dadurch aufgelöst, daß es durch die Problematik des Zeugnisses ersetzt oder ihr untergeordnet wird; sondern selbst wenn man annimmt, daß das Zeugnis geeignet ist, das Rätsel des Ikonen und der Spur in sich aufzunehmen, würde es doch seine eigene Problemhaftigkeit bewahren, nämlich die seiner Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit“⁷⁰. „Die Wahrheit in

⁶⁴ Ebd., 34.

⁶⁵ Ebd., 35.

⁶⁶ Ebd., 36f.

⁶⁷ Ebd., 35f.

⁶⁸ Ebd., 38.

⁶⁹ Ebd., 39.

⁷⁰ Ebd., 40.

der Historie bleibt somit unentschieden, plausibel, wahrscheinlich, anfechtbar, kurz: immer im Prozeß des Um-Schreibens begriffen“⁷¹. Gelöst wird das Problem nicht, aber der Umgang damit bekommt eine Regel: die der *Treue* dem Zeugnis gegenüber. Das ist eine ethisch verfaßte Setzung, in der den Fiktionen der *imaginatio* die Funktion eingeschrieben wird, im Dienste der *Treue* zum Vergangenen zu stehen. Die Imagination des Phänomenologen setzt hier etwas *als nicht gesetzt*: indem sich die Imagination einen Antagonisten entgegensetzt, an dem sie sich abzarbeiten hat ‚in aller *Treue*‘.

Ricœur löst und emanzipiert die *memoria* aus der (auch bei ihm präsenten) Dominanz der *imaginatio*. Indem er sich am Zeugnis, der Repräsentation und der Spur orientiert, läuft er damit Gefahr, *imaginatio in historicis* einen Schritt zurück gehen zu lassen in die *reproduktive* Einbildungskraft. Wenn dem nicht so sein sollte, geht es um die Frage, wie die *Produktivität* der Einbildungskraft gewahrt und *in dieser Funktion ‚gerichtet‘* (intentional bestimmt) werden kann, ohne an Produktivität zu verlieren. Die Arbeit der ‚Inszenierung‘ oder der Kon- und Refiguration *ist wesentlich produktiv-imaginativ*, aber nicht ungebunden und arbiträr, sondern thematisch und ethisch gebunden. Das wäre zumindest die Andeutung einer brauchbaren Antwort.

E. Ethos der Imagination: Blumenbergs Kultur der Retention

Ricœur insistierte darauf, „daß die Wiederkehr der Erinnerung sich nur im Modus des Bild-Werdens vollziehen kann“⁷². *Bilder – trotz allem* oder die Unvermeidbarkeit der Imagination in der Erinnerung sind der Grund, warum nicht nur Ricœurs Phänomenologie von ‚Gedächtnis, Erinnerung und Geschichte‘ nicht auf die Imagination verzichten kann, sondern auch *Blumenbergs* Phänomenologie der Geschichte imaginativ verfährt und verfahren *muß*. Nur, *wie?* Die Pointe einer produktiven Einbildungskraft besteht nicht nur in der Differenz zur bloß reproduktiven, sondern auch zu einer *destruktiven* Einbildungskraft. Denn die Imagination kann nicht nur verführen und verfälschen, sich selbst und andere täuschen; sie kann vor allem das Vergangene vergessen machen und damit den leiblichen Tod zum ewigen Tod machen, dem Tod der Nichterinnerung.

Die Rückfrage an Blumenberg ist daher: Stimmt er ein in das traditionelle Lob der Imagination auf Kosten der Fremdheit des Vergangenen und

⁷¹ Ebd.

⁷² P. RICEUR, *Gedächtnis* (s. Anm. 1), 25.

der Treue gegenüber dem Nichtmehrseienden? Oder ist *seine* Fortschreibung der Renaissancetradition ähnlich verschoben wie bei Ricoeur? Anders gefragt: Ist *memoria* eine Funktion der *imaginatio*, bis dahin, daß *memoria* als Geschichtsschreibung ‚nur‘ eine (wenn auch disziplinierte) Version der *imaginatio* sei? Oder ist die *imaginatio* ein dienstbares Medium der *memoria* wie der Geschichtsschreibung? Hier zeigt sich eine Spannung: Kulturgenetisch und anthropologisch kann man die Imagination kaum höher schätzen, als Blumenberg es tut, ohne Schöpfungstheologie oder ein Humanismuspathos des *alter deus* in Anspruch zu nehmen. Auch methodisch ist in der imaginativen Variation die Imagination so ‚absolut‘ wie die Metapher und bildet erst denjenigen Reiz seiner Interpretationen, die seine Texte von bekannten Ideengeschichten oder Doxographien unterscheiden. Aber den Spannung erzeugenden Gegenspieler dazu bildet seine historische Präzision und Akribie. Nicht Anschauung und Begriff, sondern historische Anschauung und imaginative Variation bilden den spannungsreichen Spielraum, in dem sich seine *Phänomenologie* der Geschichte von anderen Phänomenologien wie anderen Geschichtsschreibungen unterscheidet.

Phänomenologie der Geschichte: Was immer das meinen mag – weder Geschichtsschreibung noch Phänomenologie des Alltags, weder eidetische noch mehr transzendente Phänomenologie – ist eine *all inclusive*-Formulierung. Die Programmformel markiert das Wohin und Wozu seiner phänomenologischen Arbeit. Offensichtlich benennt diese ‚Allinklusion‘ als Aufgabe der Phänomenologie eine *Ummöglichkeit*. Denn ‚die Geschichte‘ zeigt sich sowenig in ihrer Einheit und Ganzheit wie ‚die Welt‘ oder ‚der Mensch‘. Was nicht als Gegenstand vorhanden ist und in erfüllter Anschauung aufgehen kann, ist eine ‚telos-Figur‘, die Sinn und Zweck des Ganzen andeutet. ‚Phänomenologie der Geschichte‘ ist eine Figur des *Imaginären*, mit der gezeigt und angedeutet wird, wo es lang und hin geht. Die Umschreibung des Ziels als Beschreibung ‚der Geschichte‘ ist eine *begehrliche* Wendung. Und als solche bleibt sie *a limine unerfüllbar*. Damit erfüllt sie das Kriterium des Imaginären: einen Mangel vorauszusetzen und stets von neuem zu produzieren, der nicht behoben oder kompensiert werden kann. Dieser Mangel wird epistemisch und affektiv besetzt: als Ziel der Erkenntnisarbeit der Phänomenologie (Selbstverständlichkeiten zu ent-selbstverständlichem, um sie in Verstehen zu überführen).

Affektiv ist diese Besetzung, sofern etwas begehrt wird und als begehrenswert inszeniert: Im Narzißmus der kleinen Differenzen wäre das die Fortschreibung von Husserls Kehre in die genetische Phänomenologie als Phänomenologie der Geschichten, in denen wir leben. In größer dimensionierter Gegenbesetzung hieße das, ein Schreiben gegen Heideggers Ontologie der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Aber diesseits solcher Um-

und Gegenbesetzung ist es, über die Grenzen reiner Wissenschaft hinaus, nicht frei von der Geste einer Schreibtischsoteriologie: eine Arbeit an der Rettung der Phänomene in ihrer Beschreibung als Bewahrung zur Erinnerung und Variation.

Zur Plausibilisierung der Rettungsbedürftigkeit bedarf es nicht viel: Die Analogie zur Entropie ist die kulturelle Dissemination des Vergangenen. Seinesgleichen geschieht permanent: Daß sich zerstreut und verkrümelte, was einst erfüllte Gegenwart war, die stets als entzogene erscheint. Die Geschichte ist der Orkus, in dem vergeht, was war, was ist und was sein wird. Diese Dynamik der Geschichte als Entzug bis ins Vergessen ist die passive Analysis. In ihr entzieht sich uns, was dagegen der Arbeit des Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens bedarf. Ob damit therapeutische, vielleicht sogar soteriologische Präventionen geweckt werden, mag in der Andeutung verbleiben (als hermeneutische Hypothese). Aber der Mangel durch das stetige Wegströmen des Gegenwärtigen ist so evident wie nur möglich.

Umso weniger evident ist, daß wir etwas dagegen vermöchten oder gar vermögen sollten. Warum sollten wir wissen wollen, was wir einst wissen wollten? Warum sollten wir suchen und sammeln, was sich zerstreut? Warum die Wiederholung des Vergangenen? Wenn ewig gewesen sein wird, was war – wie Hans Jonas als Unsterblichkeit der Taten imaginierte – warum muß dann wiederholt werden, was war? Die Arbeit der Wiedererinnerung wird nicht nur epistemisch und affektiv, sondern auch normativ besetzt: als (unabweisbare?) Aufgabe der Arbeit an der Kultur.

Das formuliert Blumenbergs prägnante Formel von der ‚Kultur der Retention‘ – die nicht ohne Imagination möglich wäre, denn sie sei auch eine Kultur der Protention. Dazu bedarf es eines Rückblicks auf *Lebenszeit* und *Weltzeit*. Blumenberg setzt die Ausführung der von Husserl offen gelassenen genetischen Phänomenologie der Lebens- und Weltzeit fort, indem er zur Beschreibung der ‚Objektivierung der Lebenszeit zur Weltzeit‘ die phänomenologische Analyse der Weltkonstitution als ‚Leitfaden‘ nimmt: „Zwischen der subjektiven und der objektiven Zeit, zwischen Erlebenszeit und Weltzeit muß es eine Konstitutionsstufe der intersubjektiven Zeitlichkeit geben“⁷³. Demnach sei eine „deskriptive[] Klärung, was ‚Welt‘ sei“ der Weg zur „phänomenologischen Klärung des Problems der Weltzeit“⁷⁴.

⁷³ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, 298.

⁷⁴ Ebd., 299. Vgl.: „Nur wo zwei Subjekte hinsichtlich ihrer Genesis in der ausgezeichneten ‚präetablierten Harmonie‘ stehen, dass jedes in sich ‚fremde Leiber‘ konstituieren muss und dass jedes sie auffassen kann und auffassen muss (in ständiger Bewahrung in der fortgehenden Erfahrung) als Leiber fremder Subjekte, und, was damit eins ist, nur wo der Verlauf dinglicher Erscheinungen in beiden Subjekten die Koordination hat, die solche wechselseitige Einfühlung ermöglicht, nur da ist die Welt des einen Subjektes zugleich die Welt des anderen und umgekehrt“ (E. HUSSERL, *Solipsistische und intersub-*

Blumenberg sieht hier eine Lücke der Phänomenologie Husserls, die er zum Anlaß nimmt, nicht nur um Husserl zu vervollständigen, sondern um diese Lücke als Freiraum eigener Variation zu nutzen. Die Eigenarten scheinen mir kurzgefaßt in der *Detranszendentalisierung* der Phänomenologie, der *Lebenswelt(en)phänomenologie*, der *Sichtbarmachung scharfer Divergenz wie der ‚Schiere‘ von Lebenszeit und Weltzeit* (statt einer Therapie dieser Krisis im Zeitverhältnis?) und in der *Methode geschichtlich begrenzt freier Variation* statt der eidetischen Reduktion zu bestehen.

Der „Besitz einer Welt“, im engeren Sinne einer mit anderen *gemeinsamen* Welt, „ist gegründet auf die Evidenz von der Erfahrung der anderen“, denen je eigenes immanentes Zeitbewußtsein zu unterstellen ist. Deren Zeitlichkeit ist aber nicht nur „ihre eigene immanente Zeit“, sondern entscheidend ist, „daß die subjektiven Zeiten in Weltbeziehungen zueinander stehen“⁷⁵. In Aufnahme des In-der-Zeit-Seins des immanenten Zeitbewußtseins ist das *Mitgesetztsein der Weltbeziehung* des immanenten Zeitbewußtseins basal. Dadurch tritt die soziale oder pragmatische Intersubjektivität an die Stelle der transzendentalen Subjektivität⁷⁶. Die phänomenologische Analyse des Intersubjektivitätsvollzugs ergibt, daß „zu jeder Fremdwahrnehmung prinzipiell“ gehört, „daß ihre Gegenseitigkeit möglich ist“, was „als Implikation in jeder Fremdwahrnehmung selbst enthalten“⁷⁷ sei. Darin liegt die „Gewißheit, daß im Augenblick meiner Wahrnehmung des anderen dieser mich wahrnehmen kann und dann diese beiden Wahrnehmungen gleichzeitig wären“, was von keiner anderen Wahrnehmung eines Anderen gelten könne⁷⁸. Diese einzige Grundbestimmung, die sich aus „dem Faktum meiner Fremdwahrnehmung und der möglichen Gegenseitigkeit ergibt, ist die Evidenz, daß dies nur stattfinden kann, wenn beide Subjekte eine gemeinsame Welt haben. Mehr noch oder genauer: Sie müssen sich in ein und derselben Welt befinden“⁷⁹. Die *Augenblicksgewißheit faktischer Gleichzeitigkeit möglicher reziproker Wahrnehmung* impliziert die stetige Evidenz, daß die Möglichkeitsbedingung davon das Leben in ‚ein und derselben Welt‘ ist. Damit wird aus der schwachen Annahme von möglicher Wechselseitigkeit von Wahrnehmung und damit gegebener fak-

jektive Normalität und Konstitution von Objektivität, in: Husserliana, Bd. XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, hg. v. I. KERN, Den Haag 1973, 360–399; 376f).

⁷⁵ H. BLUMENBERG, *Lebenzeit* (s. Anm. 73), 299.

⁷⁶ Vgl. auch die zitierte Passage ebd., 297 „die Richtung von der immanenten Zeitlichkeit zur Lebenszeit und Weltzeit führt nicht über die transzendente Reflexion“; sondern über die Intersubjektivität kann man nun ergänzen; nur ist das noch Husserl selber?

⁷⁷ Ebd., 299; hier findet sich bereits eine Version der anthropologischen Sichtbarkeits- these.

⁷⁸ Ebd., 300.

⁷⁹ Ebd.

tischer Gleichzeitigkeit (die nur auf direkte Fremdwahrnehmung zutrifft!) die starke Idealisierung *einer gemeinsamen Welt* gefolgt.⁸⁰

Blumenberg erläutert diese *Urgleichzeitigkeit* später überraschend ‚sexualphänomenologisch‘⁸¹ in seinem Text „Ich-bin und Urgleichzeitigkeit“:

„Der Fremde ist dieser nicht nur kraft *seiner*, sondern auch nur kraft *meiner* Identität. Darauf beruht, daß wir die einzigen Wesen in der Welt sind, die *eine* absolute Gleichzeitigkeit haben können, nämlich die unserer gegenseitigen ‚Fühlungnahme‘ [...] Diese Gleichzeitigkeit ist die *erste* objektive noch vor aller Weltzeitlichkeit und unabhängig von dieser, sie ist die Urgleichzeitigkeit“⁸².

⁸⁰ Hier gibt Blumenberg keine Weltkonstitutionsanalyse, sondern erhebt ‚nur‘ ein faktisches Implikat des Intersubjektivitätsvollzugs: Man ‚befindet‘ sich schon in der gemeinsamen Welt im Augenblick der wechselseitigen Wahrnehmung; dann aber fragt sich, wie diese Augenblicksgemeinschaft Kontinuität gewinnt und ob die starke Idealisierung wohlbegründet ist, denn zunächst ist diese Welt nicht mehr als eine mögliche Augenblickswelt, die Gemeinschaft direkter Wahrnehmung, deren Dauer und Unabhängigkeit von der wechselseitigen Wahrnehmung noch nicht verbürgt sind. Die Wahrnehmungswelt ist ja gerade eine augenblickliche und vollzugsabhängige, deren Unabhängigkeit einen Status behauptet, der nicht aus dem Augenblicksgeschehen folgt.

Die fragliche „Objektivierung meiner Welt als einer unabhängig von mir existierenden“ begründet Blumenberg mit der „Teilidentität“ der „Subjektfunktion“ von mir und dem Anderen: „eine Fremdwahrnehmung haben zu können impliziert genau dies, daß das wahrgenommene Subjekt nicht nur in meiner Welt vorkommt, sondern in ihr die Subjektfunktion mit mir teilt“ (ebd., 300), und deshalb genau nicht nur in meiner sondern auch in seiner Welt vorkommt, möchte man ergänzen, so daß hier zwei subjektabhängige Welten in der Wahrnehmung teildentisch werden wie sich überschneidende Mengen. Dann aber wird die Formulierung der „Objektivierung meiner Welt als einer unabhängig von mir existierenden“ scheinbar zum Oxymoron, denn wie könnte meine Welt von mir unabhängig werden? Diese Unabhängigkeit soll sich nicht nur auf den teildentischen Weltbereich der Wahrnehmungsschnittmenge beziehen, sondern Blumenberg meint, „daß es [?] auch ohne meine Existenz und ohne von mir wahrgenommen zu sein und ohne mich wahrnehmen zu können, eine Welt hätte [= gebe], die genau dieselbe Welt wäre, die ich faktisch habe“ allerdings mit einem anderen an meiner Statt (ebd., 300). Diese starke Unabhängigkeit, in der bereits der Absolutismus der Wirklichkeit angelegt ist, der Sinnindifferenz der Welt impliziert, resultiert aber allenfalls aus mindestens zwei Wahrnehmungen und ist aus deren Vergleich erschlossen und nicht wahrgenommen: Es gibt Welt, unabhängig von meiner Wahrnehmung, und sie bleibt, auch wenn ich nicht wäre. Diese erschlossene Kategorie von Welt, die in strengem Sinn kein Phänomen ist, sondern nur abgeleitete Konstruktion, geht aber noch längst nicht aus der Augenblickswahrnehmung hervor. Wie mir scheint, wird von Blumenberg hier die harte Divergenz und präzise Zweideutigkeit von Welt als meiner Lebenswelt und Welt als absolutistischer Wirklichkeit in der intersubjektiven Welt als indifferent behauptet und er legt in der Intersubjektivität mehr an, als aus der direkten Fremdwahrnehmung hervorgeht.

⁸¹ H. BLUMENBERG, *Ich-bin und Urgleichzeitigkeit*, in: DERS., *Ein mögliches Selbstverständnis*. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1996, 213–219.

⁸² Ebd., 213f.

Was in *Höhlenausgänge* die Gleichzeitigkeit der Narration, des gemeinsamen Mythen-genusses war, wird hier durch eine andere *jouissance* variiert. „Die Urgleichzeitigkeit verdoppelt sich virtuell in den Erinnerungen, im Dual der *memoria*, ihrer Konfrontierten. Die Funktion der *memoria*, die Art ihrer ‚Weckung‘, kann in der weiträumig-unbestimmten Protention positive wie negative Funktion haben“⁸³. Damit deutet sich eine Antwort auf die oben genannte Frage an: Die *memoria* wird Funktion der *imaginatio*, des Vorklanks und Vorgriffs auf das ‚Kommende‘.

„Die Urgleichzeitigkeit impliziert nicht nur *eine* Protention von unbestimmter Weite – gemeint etwa in der Abschiedsformel ‚Auf Wiedersehen!‘ –, sondern *zwei*. Und zwar *nur* zwei, weil man nur unter vier Augen jene absolute Augenblicklichkeit des Blick-Ineinanders haben kann, dem die Evidenz der Gleichzeitigkeit zukommt. Deshalb – und nicht aus Gründen der Kumpanei mit zeitgeistige-fälliger Theorie – ist die Sexualität das ausgezeichnete, dazu noch anthropologisch singuläre Paradigma: Nur der Mensch hat sich von der Kopulation *a tergo* abgekehrt und durch die Erlangung des Orgasmus der beiden Partner des Geschlechtsaktes tendenziell auch die gleichzeitige, gegenseitig ‚feststellbare‘ Gleichzeitigkeit in die Evolution aufgenommen“⁸⁴.

Was immer man davon halten mag, wie memorial und imaginativ es klingt, es ist eine deskriptive These, die ihre Pointe in einem normativen Beiklang findet.

„Da haben *zwei* Egos *eine* Erinnerung, die für den absolut identischen Zeitpol doch je ein eigenes und differentes ‚Erlebnis‘ enthalten kann, ja muß. Die Zeitkonvergenz, die gemeint ist, enthält nicht den Koitus als Erfahrung, sondern nur das formale Moment ihrer notwendigen Simultaneität auch bei gelingender Synchronisation des Orgasmus“⁸⁵.

Die Frage ist schon hier – in dieser phänomenalen Konkretion – ob Blumenberg dem analysierten Phänomen nicht ein abgründig Imaginäres einschreibt: die Zeitform ‚notwendiger Simultaneität‘. An die Stelle der ‚Evidenz im Augenblick‘ eines schönen Sommertages tritt hier die Evidenz des Anderen im *gemeinsamen und geteilten* Augenblick. Das ist wohl die Urimpression (oder Intuition) erfüllter Präsenz – die aber den wechselseitigen Entzug bereits in sich trägt. Die ‚reale Gegenwart‘ des Anderen (und umgekehrt) ist schwerlich Grund genug für eine ‚endliche Unsterblichkeit‘, und sei sie nur von memorialer Dauer.

Die phänomenologische Vermittlungsfigur der Intersubjektivität – selbst der koitalen – trägt weniger, als sie sollte: „Die Enttäuschung an der Intersubjektivität ist, daß sie das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu entspannen vermag“⁸⁶. Daß es „auch ohne meine Existenz“ eine Welt gäbe, resultiert aus meiner Ersetzbarkeit kraft der Figur des Anderen:

⁸³ Ebd., 215.

⁸⁴ Ebd., 216.

⁸⁵ Ebd., 218; vgl. im folgenden zum konstitutiven ‚Fehlen des Dritten‘ (ebd., 218f).

⁸⁶ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit* (s. Anm. 73), 312.

„Der andere ist immer der, der mich für meine Welt ersetzt, überflüssig macht, potentiell ausschaltet“⁸⁷. *Das Überleben des Anderen (genitivus subiectivus) wird damit zur Gefahr für mein Überleben, und mein Überleben des Anderen (genitivus obiectivus) zur Gefahr für das seine.*

Nicht ohne Zustimmung und Selbstkritik liest sich am Ende von *Höhlenausgänge* Blumenbergs Darstellung Gehlens, der mit „grimmiger Lust“ den „phänomenalen Parasitismus“ beschrieb, mit dem „Kinder arrivierter Eltern“ sich dem Lustprinzip (also dem Begehren und der Imagination) hingäben und sich dabei lieber von Institutionen tragen ließen als sie zu tragen⁸⁸. „Phantasie ist autistisch“ notierte Blumenberg lakonisch. „Günstigstenfalls ist sie Organ für andere Welten als diese und daher unfähig zur Erzeugung für Verbindlichkeit. Sie erinnert nicht an das, was sie hinter sich zu lassen verhält“⁸⁹. Für Kulturentstehung taugt sie, so scheint es, für Kulturerhaltung kaum. Wenn denn nicht die Erhaltung der permanenten Erschaffung bedürfte⁹⁰.

Die Anderen werden mich überleben, so daß eine intersubjektive Welt fortbesteht, auch wenn ich nicht mehr bin. Selbst das Ende meines Lebens verweist auf die erfolgreiche Selbstbehauptung der Welt der anderen und damit einer intersubjektiven Welt. Dann aber verlagert sich das Problem der genetischen Phänomenologie von *Lebenszeit und Weltzeit* darauf zu zeigen, wie der Übergang der ‚Urgleichzeitigkeit‘ in die intersubjektive Zeit der Kultur zu denken ist.

„Nur der eine Augenblick der Wahrnehmung als der eines anderen und deren Gleichzeitigkeit, mit dem Zeitindex der Gleichzeitigkeit, verbindet uns derart für immer, daß zwei voneinander gänzlich unabhängige Erinnerungen auf diesen Punkt zurücklaufen. Die Konvergenz der subjektiven Zeiten auf den Augenblick der Gegenseitigkeit von Fremdwahrnehmung ist umgekehrt die Divergenz dieser Zeiten, indem sie von dem Punkt der Gleichzeitigkeit wieder wegführen“⁹¹.

Hier liegt für Blumenbergs genetische Phänomenologie der ‚Dreh- und ‚Angelpunkt‘ *der Schere von Lebenszeit und Weltzeit: in der Gleichzeitigkeit wechselseitiger Fremdwahrnehmung*, d. h. in der momentanen Gleichzeitigkeit zweier und damit potentiell jeder Lebenszeiten, deren vom einzelnen Leben unabhängig zu denkender Inbegriff die Weltzeit bildet: *Weltzeit* ist damit das Integral aller Lebenszeit und *Welt* der Inbegriff des Ge-

⁸⁷ Ebd., 300.

⁸⁸ H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (s. Anm. 29), 814.

⁸⁹ Ebd., 818.

⁹⁰ Als imaginäre Kur dieses Narzißmus der Phantasie (der Jüngeren, Späteren) scheint mir der ‚finale Höhlenentwurf‘ zu stehen zu kommen: der rabbinische Mythos aus dem Seder Moed, in der die weltenverbrennende Imaginationskraft in einer Höhle gezüchtigt und moderiert wird – auf daß sie an der ‚Genauigkeit des Lebens‘ Genüge finden möge (ebd., 819f).

⁹¹ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit* (s. Anm. 73), 300.

meinsamen aller jemals Lebenden. Im Rückgang auf den Konstitutionsort, den Vollzug von reziproker Fremdwahrnehmung kann dann Weltzeit verstanden werden als Extrapolation der konkreten Gleichzeitigkeit, die sich von mir gelöst denken läßt, sofern sich der vergängliche Augenblick kraft der Erinnerung (eben des Anderen) verselbständigt, ja angeblich sogar verewigt („für immer“).

An dem Ort der Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung resp. der Konvergenz von Konvergenz und Divergenz zeigt sich jedoch die bleibende Unruhe der Lebenszeit-Weltzeitdivergenz, da hier die Nötigung zur Abwehr der Indifferenz der Zeit einsetzt: Das „Phänomen, daß dem Menschen nicht gleichgültig ist, ob die jenseits seiner Lebenszeit fortbestehende Welt Erinnerung an ihn hat oder nicht, ist das stärkste Indiz für seine Gegenwehr gegen die Fremdheit der Weltzeit. Er bäumt sich auf gegen diese Indifferenz, die er selbst in seiner Erinnerung an die eigene vergangene Lebenszeit ständig zu überwinden sucht“⁹². Dann aber stimmt es keineswegs, daß gleichsam von selbst und „für immer“ der Augenblick der Fremdwahrnehmung in vermeintlich ewige Erinnerung übergeht, die meine memoriale Unsterblichkeit bedeute. Vielmehr scheint das Vergessen als Ende der Gleichzeitigkeit und damit der Dauer meiner Zeit und implizit auch das Vergessen oder sogar Nichtwissen der anderen als der indifferente Hintergrund, als die sinnindifferente Zeit aller zusammen⁹³.

So formuliert Blumenberg: „Die Zeit entreißt ihm seinen Bewußtseinsbesitz, seine Identität, seine Erlebnisse, schließlich sich selbst. Memoria heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit“⁹⁴. Das einzige Überlebensmittel angesichts der Zeitdivergenz und deren Folgen schon für die Lebenszeit sei somit die Erinnerung, aber wessen, wie und wie lange? Die Last, die die memoria zu tragen hat, wird so mächtig, weil sowohl der Andere wesentlich der ist, der mich „potentiell ausschaltet“ als auch die Zeit (aller anderen) mich mir selbst entreißt und mir gegenüber gleichgültig ist. In dieser beinahe gnostisch anmutenden feindlichen Welt ist die „Memoria [...] so etwas wie die intersubjektive Retention der Lebenszeit“, d. h. mein Leben klingt nach in der Erinnerung der anderen.⁹⁵ Die Retention ist derart unwillkürlich und unvermeidlich (aber attentional bedingt), daß sie mit der Selbstverständlichkeit einhergeht, die sich angesichts der allgemeinen Sinnindifferenz und der konkreten Feind-

⁹² Ebd., 301.

⁹³ Unklarer Hintergrund: Memoria als stiftende wechselseitige Wahrnehmung oder den anderen vernichtender und vergessender Kampf?

⁹⁴ H. BLUMENBERG, Lebenszeit (s. Anm. 73), 301.

⁹⁵ Während Husserl (gegen Brentano) strikt zwischen Retention und Reproduktion scheidet und letztere mit der Erinnerung gleichsetzt, gebraucht Blumenberg hier memoria und (intersubjektive!) Retention parallel – womit erneut die Verantwortung Blumenbergs für die vorliegende genetische Phänomenologie angezeigt wird.

lichkeit des Anderen keineswegs von selbst verstünde. Aber Retention endet recht bald; und wohl deswegen läßt Blumenberg sie wieder fallen und spricht im weiteren von Erinnerung, die „nicht unendlich“ ist, „aber ihre Endlichkeit kann nicht als bestimmte vorgestellt werden“⁹⁶. Aus dieser Unbestimmtheit der memoria, die doch Fragen nach deren Träger und Gegenstand wie nach Horizont und Intention mit sich bringt, zieht Blumenberg hier nur eine bemerkenswert schwache Bestimmung: „Diese Unbestimmtheit wird zur subjektiven Protention der Lebenszeit in die Intersubjektivität hinein: der Wunsch, die Erwartung des individuellen Subjekts, nicht vergessen zu werden“⁹⁷. Eben dieser (imputierte) Wunsch des individuellen Subjekts ist das imaginäre Movens – also diejenige Figur des Imaginären, die die Erinnerungsarbeit (der Phänomenologie der Geschichte) motiviert und ethisch imprägniert:

(1) als legitime Erwartung des einen an den Anderen:

„Ich erwarte, daß er [der Andere] eine Erinnerung an diese Gleichzeitigkeit in dem Maße hat, in dem ich selbst sie habe, so daß eine Art Symmetrie der beiderseitigen Bewußtseinsbestimmungen durch diese Gleichzeitigkeit eintritt“⁹⁸.

(2) als Anspruch an die Späteren:

„Es gibt einen Anspruch des einzelnen über seine Lebenszeit hinaus, nicht vergessen zu werden“ in dem sich der „Widerstand gegen Kontingenz“ ausdrückt⁹⁹.

(3) als Pflicht der Späteren den Früheren gegenüber:

als die „Pflicht gegenüber den Gewesenen als memoria, als ‚Geschichte‘ [...] geht als erlernte und erlernbare Form ein in die Kultur der jeweils uns Überlebenden. So wird sie zur ‚Kultur‘ der Protention“¹⁰⁰.

(4) Schließlich werden die Erwartung, der Anspruch und die Pflicht zusammengefaßt in der Programmformel einer „Kultur“ der Retention“, die im Blick auf die Späteren (und damit deren Rückblick auf uns antizipierend) zur genannten „Kultur“ der Protention“ erweitert wird¹⁰¹.

⁹⁶ H. BLUMENBERG, Lebenszeit (s. Anm. 73), 301.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd., 305.

⁹⁹ Ebd., 302.

¹⁰⁰ Ebd., 303.

¹⁰¹ Ebd.: „Jede Wahrnehmung hat ihren retentionalen und protentionalen Hof“; E. HUSSERL, Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulich-

Ob das nicht *Übererwartungen* sind, ob zudem hier von Pflicht zu sprechen sinnvoll scheint, sei dahingestellt¹⁰². Es geht jedenfalls um eine Ricoeurs ‚Ethik der Erinnerung‘ angesichts der ‚absoluten Imagination‘ verwandte Problemstellung. Während bei Ricoeur aus der Perspektive des Verpflichteten (passiv) gedacht wird, von den Späteren aus, die dem Anspruch auf Treue und Wahrhaftigkeit seitens der Früheren ‚gerecht‘ zu werden haben (wobei imaginäre Andere als die Früheren und ‚Beanspruchenden‘ auftreten), wird von Blumenberg aus der Perspektive des Früheren für die Verpflichtung der Späteren argumentiert.

Den entscheidenden Umschlag markiert der Übergang von der Kultur der Retention, in der das Vorübergegangene nachklingt, zu der der Protention, in der das Nachklingen bei den Späteren imaginativ antizipiert wird. Im Sinne von Schleiermachers Rekonstruktion der Erwartungshaltigkeit von Deskriptionen (und dem deskriptiven Kern einer normativen Bestimmung), legt Blumenbergs Analyse des Zeitbewußtseins die *Erwartungshaltigkeit der Fremdwahrnehmung* frei – als könnte die Imagination das Problem der Fremdwahrnehmung ‚lösen‘ und ‚Zugänglichkeit des original Unzugänglichen‘ gewähren. Weniger Anspruch und Pflicht treiben hier über die Grenzen der Wahrnehmung hinaus, als vielmehr die Zeitigung,

chen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925), Husserliana, Bd. XXIII, hg. v. E. MARBACH, Dordrecht/Boston/London, 457.

¹⁰² Diese Gnade wäre aber überstrapaziert und verspielt, wollte man die *memoria* als Pflicht bestimmen. Darin läge der überangestrengte Versuch, die eigene Endlichkeit zu sprengen und sich den anderen gewaltsam einzuprägen (so P. BEHRENBURG, Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs, Würzburg 1994, 124: „[U]m diesen unstillbaren Bedarf an Gerechtigkeit wachzuhalten, belastet Blumenberg das individuelle Leben mit der Forderung, die volle Verantwortlichkeit für das gesamte Leben zu übernehmen.“. „Nietzsches Vision eines einsamen, über die Zeiten hinweg stattfindenden Monologs der genialen Menschen und Blumenbergs kühne Konstruktion einer gewalttätigen Einprägung in die Erinnerung eines Anderen – weil die Lebenszeit [!] immer indifferent ist gegenüber dem Anspruch, miteinander Zeit zu teilen und nicht vergessen zu werden – halten beide an einer Form von Erinnerung fest, in der die gefährdete Autonomie des Menschen zwar ihren Halt findet, aber dennoch ortlos zu bleiben scheint [...] Für Blumenberg hat dieser Lebensentwurf seine eigentliche Mitte in einer ethischen Aufwertung der Anamnese [...] Über diesem Imperativ einer auf Gegenseitigkeit verpflichteten Erinnerung hängt jedoch das Damoklesschwert einer sinnlos praktizierten Anamnese angesichts des eigenen Todes, der den Anspruch auf Gegenseitigkeit und die Hoffnung, nicht überlebt zu werden [!], zunichte macht“ (ebd., 149f). Daß die *memoria* (nota bene: nicht die *anamnesis*) sinnlos werden kann und auch Statusprobleme bei Blumenberg zu finden sind, ist hier klar getroffen, aber in erheblicher Verkürzung. Es wird weder beachtet, daß hier Husserl varierend weitergedacht wird, noch die Kritik dieser husserlschen Variation (vgl. H. BLUMENBERG, Lebenszeit [s. Anm. 75], 312), noch Blumenbergs eigene Verwahrung gegen eine ethische Zuspitzung des Problems; vor allem aber wird die Selbstbehauptung von Behrenberg nur affirmativ verstanden, ohne die bei Blumenberg thematisierten Aporien dieser Figur.

genauer die Drift zur Antizipation in der Retention. Darin liegt ein *imaginativer Überschwang*: von den Späteren etwas zu erwarten, deren *memoria* zu antizipieren – und sie damit in Anspruch nehmen, bevor sie überhaupt auf der Welt sind. „Durch die protendierte *memoria* reicht die Lebenszeit in die Weltzeit hinein, verliert sich in dieser ohne das Ärgernis scharfer Bestimmbarkeit ihrer Grenzen“¹⁰³.

Nur macht es einen erheblichen Unterschied, ob man selber sich von den Früheren in Anspruch genommen sieht vor aller Wahl, oder ob man den Späteren dieses In-Anspruch-Genommen-Sein zuschreibt. Das eine ist eine meta-ethische (letztlich ‚pathologische‘) Figur, das andere klingt wie eine Wiederkehr der geschichtsphilosophischen Teleologie im Kleinen und ‚von unten‘. Das im Hintergrund präsenste Problem ist die in *Die Legitimität der Neuzeit* lakonisch bemerkte ‚Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung‘¹⁰⁴, die die Frage der transitiven Fremderhaltung ‚wiederholt‘. Wenn nun die *memoria* (und mit ihr die Phänomenologie der Geschichte) als ‚Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit‘¹⁰⁵ konzipiert wird, zeigt sich ein starkes Imaginäres, eine ‚Wiederkehr‘ der Fremderhaltung, allerdings in indirekter und diachroner Gestalt. Die Erwartung des Einzelnen, von den Späteren erinnert zu werden (wenn das denn plausibel sein sollte), ist mehr als ein Bedürfnis, das einfach zu erfüllen wäre. Es ist im Grunde ein Begehren nach bleibender Präsenz bei den Anderen, offensichtlich eine *Unmöglichkeit* (die deswegen traditionell auch der *memoria Dei* zur Verwirklichung anheimgestellt blieb). So erscheint Blumenbergs Verständnis der *memoria imaginär aufgeladen* (wenn nicht gar ‚obsessiv‘): die so konzipierte ‚Kultur der Retention und Protention‘ bzw. die *memoria* ist die Figur des Imaginären, das *primum movens* der *Kulturerhaltung* (im Unterschied zur Kulturgenease aus der Imagination). Die wohl kaum einstimmig zu diskutierende Frage ist nur, ob diese Unmöglichkeit als Regulativ von Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte nicht ‚kulturgenetische‘ Kraft zeitigt: indem an der Verwirklichung dieser Unmöglichkeit gearbeitet wird.

¹⁰³ H. BLUMENBERG, Lebenszeit (s. Anm. 75), 302. Nur, das Resultat wäre bestenfalls eine Lebenszeitverlängerung in der vergänglichen Erinnerung der Nachwelt, die zwar keine scharfen Grenzen haben mag, aber doch nur ein Aufschub des Vergessens ist, ein verzögertes Ende, den verwitternden Grabsteinen ähnlich.

¹⁰⁴ H. BLUMENBERG, Legitimität (s. Anm. 4), 149.

¹⁰⁵ H. BLUMENBERG, Lebenszeit (s. Anm. 73), 307. Diese Grundformel widerlegt Oelmüllers Blumenbergkritik: „Skeptische Selbsterhaltung des Einzelnen während seiner begrenzten Lebenszeit, fern von Politik und Moral, bleibt hiernach die für Blumenberg wie für viele Zeitgenossen einzige Auskunft“ (W. OELMÜLLER, Aufklärung angesichts der Parlamentarismuskritik, in: E. SCHILLEBEECKX (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 158–171; 167).

„Es geht hier nicht, das muß ausdrücklich gesagt werden, ums Unbewußte, sondern ums Unbestimmte. Ums gnädig Unbestimmte [...] weil darin ein Moment der Erträglichkeit der Indifferenz der Welt gegenüber dem Menschen liegt“¹⁰⁶.

Hans Blumenberg: The Cave Project

PINI IFERGAN

In *Underground*, the 1995 film of noted Serbian director Emir Kusturica, the narrative line is based – even if only implicitly – on Plato’s Allegory of the Cave. The film tells the story of two close friends in Belgrade at the outbreak of the Second World War. The first narrative turning point is when the pair decides to split up: The first, together with his immediate family, enters a subterranean hiding-place, while the second remains above ground, where he is charged with keeping abreast of developments in the outside world and providing for the needs of the family in hiding. However, even after the war comes to a close, the friend does not inform the family of the news. Instead, he doggedly maintains the illusion of an ongoing war, so that for those below, time has essentially ground to a halt, and the gap between their world and the real world steadily widens. The second turning point takes place when the family accidentally discovers that the war has ended. The ensuing confrontation between the two friends is perhaps the climax of the film, but is not pertinent to the discussion at hand. My point is that the film is a highly sophisticated variation of the Platonic cave allegory. Most probably this was not what the director had in mind, but this does not really make a difference. In fact, the opposite is true: the strong likelihood that Kusturica did not consciously invoke the metaphor serves as further evidence – minor as it may be – of the enduring presence of the cave motif in every attempt that we make to understand ourselves and our place in the world.

I opened this paper with a possible variation of the cave theme in order to pose the following question: Must Hans Blumenberg’s focus on the cave allegory as a point of departure for his investigation and the numerous variations on this theme – Kusturica’s film included – demonstrate that the cave metaphor merits its central standing? In other words, should the description of the cave allegory be considered as a sort of fundamental *topos* whose recurrent appearances and lasting presence invariably attest to its elementary and indispensable role as one of humanity’s principal means for self-understanding and self-description? Should we view Kusturica’s variation as evidence of the cave allegory’s consolidation as a fundamental

¹⁰⁶ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit* (s. Anm. 73), 305.

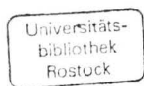
Erinnerung an das Humane

Beiträge zur phänomenologischen
Anthropologie Hans Blumenbergs

Herausgegeben von
Michael Moxter

Mohr Siebeck

MICHAEL MOXTER, geboren 1956; Doppelstudium der Philosophie und der Evangelischen Theologie in Frankfurt, Tübingen und Heidelberg; Promotion zu Schleiermachers Philosophischer Ethik in Tübingen; Habilitation (Kultur als Lebenswelt) in Frankfurt; seit 1999 Professor für Systematische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg; 2007/08 Ernst-Cassirer-Gastprofessor am Swedish Collegium for Advanced Study in Uppsala/Schweden; 2011 Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.



20 11. 17373

ISBN 978-3-16-150605-5

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck, Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nadele in Nehren gebunden.

Vorwort

Bei den Beiträgen dieses Bandes handelt es sich um ausgewählte und überarbeitete Vorträge einer Internationalen Konferenz, die unter dem Titel: „Vernunft – Imagination – Erinnerung. Hans Blumenberg und die Herausforderung, ‚Menschliches nicht verloren zu geben‘“ vom 13.–16. November 2008 an der Universität Hamburg stattfand. Zu danken ist der Universitätsleitung sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ihre Förderung und finanzielle Unterstützung der Tagung. Frau Marianne Pieper danke ich für die wie immer freundliche Aufnahme im Warburg-Haus.

Den Referentinnen und Referenten (auch denen, die aus äußeren Gründen in diesem Band nicht vertreten sein können) ist für ihr Engagement und für spannende Diskussionen zu danken, Frau Bettina Blumenberg für aufschlussreiche Hinweise zum Stand der Publikation und für erfahrungsgesättigte Kommentierungen der vorgetragenen Interpretationen.

Unter meinen Mitarbeitern ist an erster Stelle Dr. Martin Zerrath zu nennen, der – während meines Forschungsaufenthaltes am Swedish Collegium for Advanced Study in Uppsala – einen erheblichen Teil der Vorbereitungen in Hamburg übernahm und den langen Weg von der ersten Idee über die nötigen Anträge bis zum Programmentwurf konstruktiv begleitete. Im November 2008 lag die Verantwortung für Organisation, Durchführung und Nacharbeit dann bereits bei Joachim Bindl und Markus Firchow. Nina Heinsohn, Dr. Christian Polke und Ralf Meyer sowie die studentischen Hilfskräfte Inga Schwerdtfeger und Olivia Brown haben in unterschiedlichen Funktionen an der Drucklegung mitgewirkt. Markus Firchow trug die Hauptlast und Verantwortung bis hin zur Anfertigung der Register. Ohne das Hamburger Team wäre das Unternehmen nicht möglich gewesen. Ihnen allen möchte ich herzlich danken.

Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Ingolf U. Dalferth ist für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Religion in Philosophy and Theology* zu danken; dem Verlag Mohr Siebeck unter der Verantwortung von Herrn Dr. Henning Ziebritzki für die gute Betreuung und – Geduld, als der Zeitplan nicht wie vorgesehen umgesetzt werden konnte.

Hamburg, im März 2011

Michael Moxter

Inhaltsverzeichnis

MICHAEL MOXTER	
Einleitung	IX
BARBARA MERKER	
Was ist der Mensch? Zum Verhältnis von (historischer) Anthropologie, Phänomenologie, Metaphorologie und Epistemologie	1
OLIVER MÜLLER	
„Die <i>res cogitans</i> ist eine <i>res extensa</i> “. Sichtbarkeit, Selbsterhaltung und Fremderfahrung in Hans Blumenbergs phänomenologischer Anthropologie	15
BIRGIT RECKI	
Auch eine Rehabilitierung der instrumentellen Vernunft. Blumenberg über Technik und die kulturelle Natur des Menschen	39
ROBERT SAVAGE	
Aporias of Origin. Hans Blumenberg's Primal Scene of Hominization	62
THOMAS MEYER	
„Lesbarkeit“ und „Sichtbarkeit“. Zu Hans Blumenbergs Versuch, seine Moderne zu retten	72
JÜRGEN GOLDSTEIN	
Arbeit an der Bedeutsamkeit. Humane Selbstbehauptungen bei Hans Blumenberg	86
ROLAND KANY	
Der Anspruch auf Erinnerung. Wege von Aby Warburg zu Hans Blumenberg	106
ELIZABETH BRIENT	
Blumenberg Reading Cusanus. Metaphor and Modernity.....	122

PHILIPP STOELLGER Imagination der Vernunft. Zum Imaginären der Phänomenologie bei Hans Blumenberg	145
PINI IFERGAN Hans Blumenberg: The Cave Project	175
HEINRICH NIEHUES-PRÖBSTING Blumenberg und Nietzsche	191
JEAN-CLAUDE MONOD Politische Theologie. Blumenberg als ein Leser von Schmitt und Benjamin	210
RALF KONERSMANN Zuletzt und verspätet. Hans Blumenbergs Beschreibung des Menschen als Kulturphilosophie	226
FRANZ JOSEF WETZ „Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt“. Über das Ende aller Theologie	240
MICHAEL MOXTER Rezidive der Vernunft, Revisionen der Theologie	257
ULRIK HOULIND RASMUSSEN Zur Plastizität der Vorstellung von dem, was sein kann. Gottenserinnerung bei Hans Blumenberg	281
RÜDIGER ZILL Zu den Sternen und zurück. Die Entstehung des Weltraums als Erfahrungsraum und die Inversion des menschlichen Erwartungshorizonts	300
Autorenverzeichnis	327
Register	331

Einleitung

Der Titel des vorliegenden Bandes bedarf einer Präzisierung. Er kündigt nicht an, was die Beiträge, je für sich oder in ihrer Gesamtheit, zu leisten versprechen, als wollten sie der Kultur der menschlichen Angelegenheiten auf die Sprünge helfen. ‚Erinnerung an das Humane‘ ist nicht der Zielbegriff einer beabsichtigten *restitutio ad integrum*, sondern ein Problemtitel, der mit Lücken und Brüchen einer Selbstbesinnung rechnet, die mit fragmentarisierten Traditionen auskommen muss. Er verkennt weder die Dynamik zwischen Vergessen und Erinnern noch die Übersetzungsleistungen, zu denen die *memoria* greifen muss, will sie sich nicht mit historischen Restbeständen begnügen. Insofern wäre auch ‚Imaginationen des Menschlichen‘ ein Titel gewesen, der das Interesse dieses Bandes an rationaler Verständigung über das Humane angemessen zusammenfasste. Vor diesem Hintergrund sei die in Angriff genommene Aufgabe einleitend erläutert.

I.

In diesem Band wird in erster Linie an Aufgaben der Anthropologie erinnert, wie sie sich aus der Perspektive der Phänomenologie Hans Blumenbergs und insbesondere seiner posthum veröffentlichten Studie *Beschreibung des Menschen* darstellen. Weil es zum Urimpuls der Phänomenologie gehört, auf Voraussetzungen aufmerksam machen zu wollen, die im selbstverständlich Zugestandenen bisher unentdeckt oder unverstanden blieben, kündigt der Titel dieses Buches zunächst einmal Beiträge an, die anthropologische Unterstellungen der empirischen Wissenschaften, der Philosophie und Theologie, aber auch einer pragmatischen Essayistik, in den Fokus kritischer Nachdenklichkeit rücken. Gefragt wird also nach Selbstbeschreibungen und -deutungen, welche die öffentliche Verständigung über die *conditio humana* explizit oder implizit leiten. Wie nimmt der Mensch sich selbst wahr, unter welchen Leitbegriffen operieren Anthropologien und welche Defizite entstehen unter ihrer Führung?

Hans Blumenberg hat bereits die traditionelle Definition des Menschen als *animal rationale* in dieser Hinsicht befragt. Zwar erlaube sie eine wechslungsfreie Identifikation des Menschen im Gefüge des Seienden,