

Philipp Stoellger  
Über die Grenzen der Metaphorologie  
Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs  
und den Perspektiven ihrer Fortschreibung

»discours comme celui d'un théologien:  
c'est-à-dire de quelqu'un qui se contente de métaphores.  
Et à qui il faut les laisser.«  
Derrida<sup>1</sup>

Blumenbergs Metaphorologie hat Grenzen. Das ist trivial, hat aber keineswegs triviale Voraussetzungen und Konsequenzen. Sie hat Grenzen, denn sonst hätte sie weder Perspektive noch Horizont. Diese Grenzen etwas auszuloten oder wenigstens zu »umschreiben«, soll im folgenden versucht werden. Zu den möglichen Konsequenzen dieses Versuchs gehört, daß diese Grenzen »umgeschrieben« werden können, in dem Maße, wie sich mit der Zeitigung der Zeichen Perspektive und Horizont der Leser verschieben. Sofern es keine »reine Beschreibung« gibt – weil jede Beschreibung perspektivisch ist und erwartungshaltig –, ist sie so oder so »geneigt« und wird früher oder später zur *Fortschreibung*.

Daher eröffnet sich damit die Möglichkeit, oder genauer gesagt die Unvermeidlichkeit, diese Grenzen entweder zu überschreiten und zu erweitern – oder aber die Metaphorologie auf der Strecke der Wissenschaftsgeschichte zurückzulassen. Will man letzteres vermeiden, muß man nolens volens »Hand anlegen« und selber sagen, wie man es mit den Metaphern hält und deren Metaphorologie. Man kann auf die anspruchsvolle Metaphorologie Blumenbergs nicht nicht antworten, wenn man sie kritisch sichten will.

Einerseits soll dementsprechend im folgenden von deren Grenzen gehandelt werden unter den Aspekten von »Woher, Wogegen und Woraufhin«. Andererseits soll angezeigt werden, wie und wohin es über diese Grenzen hinausginge, also wie und wohin sie zu überschreiten wären, will man die Metaphorologie Blumenbergs nicht bloß zur Strecke bringen, sondern mit ihr weiterdenken und sie fortschreiben.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, »La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)«, in: *Poétique* 5 (1971), S. 1–52, hier S. 49.

1. Woher?: terminus a quo

Den terminus a quo der Metaphorologie zu bestimmen, hängt daran, wo man sie »ursprünglich« anfangen sieht, ob erst 1960 (in den Paradigmen zu einer Metaphorologie), 1957 im Licht-Aufsatz<sup>2</sup> oder schon in der Dissertation zum Problem der Ursprünglichkeit von 1947.<sup>3</sup> Wenn man für die »Frühdatering« 1947 plädiert, liegen die metaphorologischen Anfänge in der phänomenologischen Auseinandersetzung mit Heidegger, dem gegenüber Blumenberg mit Husserl, Landgrebe und der augustinisch-franziskanischen Scholastik (Bonaventura) auf Ausdrucks- und Darstellungsformen diesseits des theoretisch bewährten Begriffs rekurrierte. Plädiert man für eine »Spätdatering« 1957 oder 1960, ist es nicht diese theologisch-philosophische Gemengelage, aus der sie »eigentlich« stammt und auf die sie antwortet, sondern in engerem Sinne der Arbeitszusammenhang des Archivs für Begriffsgeschichte.

Diese Datierungsfrage läßt sich durchaus entscheiden, denn unübersehbar deutet sich der Weg in die Metaphorik und deren Erweiterung zur avisierten »Theorie der Unbegrifflichkeit« bereits früh an: »das Erste und Ursprüngliche« zeige sich in der »vorprädikativen Offenheit von Seiendem«, in dem »noch nicht zum Begriff gekommene(n) Seinsverständnis«, das »unvergegenständlichte ›Worin‹ der Dinge«. <sup>4</sup> *Vorprädikatives bzw. vorbegriffliches Seinsverständnis* ist das *ursprüngliche* Andere der Gegenständlichkeit. Damit ist bereits *eine zentrale Horizontbestimmung der Theorie der Unbegrifflichkeit* antizipiert.<sup>5</sup> Das wird auch kurz darauf explizit und exemplifiziert: Platos

<sup>2</sup> Hans Blumenberg, »Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung«, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 432–447.

<sup>3</sup> Hans Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (Diss. unveröffentlicht), Kiel 1947.

<sup>4</sup> Ebd., S. 66.

<sup>5</sup> Diese Auszeichnung des vorprädikativen Seinsverständnisses entnimmt Blumenberg Heideggers »*Vom Wesen des Grundes*«: »Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das *nicht prädikativen* Charakter hat. Die Satz Wahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von *Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei.« Daher habe »vorprädikative Offenbarkeit« nie den »Charakter eines bloßen Vorstellens (Anschauens)«, auch nicht des ästhetischen. Dieses »noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vorontologische«. Und damit einher geht die »radikale« Auszeichnung der Vorbegriff-

Sonnenmetapher für die Idee des Guten ist eine Variante der *Metapher des Lichts für die Wahrheit*: »was dieser Metapher ihr Recht gibt, ist doch schon der Ansatz eines bestimmten Seinsverständnisses«. <sup>6</sup> Die Metapher ist so gesehen die unbegriffliche Darstellungsform des vorprädikativen Seinsverständnisses.

Das zeigt die Möglichkeit und Plausibilität einer »Frühdatierung« der Anfänge der Metaphorologie. Die Auseinandersetzung mit Heidegger und Blumenbergs persistente Gegenbesetzung zu ihm ist so gesehen ein *Anfang*, erscheint aber zugleich auch als eine merkliche *Grenze* seines Projekts. Denn wäre es vor allem und »ursprünglich« eine Gegenbesetzung zu Heidegger – würde es mehr »erben« als nötig oder wünschenswert wäre. Wäre Blumenbergs Arbeit an einer »Phänomenologie der Geschichte« (wie sie in den Höhlenausgängen kulturphänomenologisch exemplifiziert wird) vor allem eine Gegenbesetzung zur hegelianisierenden Geschichtsphilosophie oder zu Heideggers Zeitphänomenologie, wäre sie in ähnlicher Weise durch ihre Gegner limitiert. In einem weiteren Horizont aber wird diese Gegenbesetzung obsolet. Das würde einerseits *Aufnahmen* Heideggers (wie Derridas) ermöglichen, andererseits Ergänzungen oder Alternativen (wie Cassirer) und über die agonale Konstellation hinausführende eigene Perspektiven erst freisetzen. Vor allem aber würde es von entsprechenden *Alternativen* und Gegenbesetzungen (wie Poetik *statt* Hermeneutik) »erlösen«. Denn diese Kampfkonstellationen sind weder nötig noch wünschenswert. An solchen Alternativen festzuhalten, hätte auf Dauer dogmatischen Charakter. Daher ist zweierlei bemerkenswert: Auch *wenn* man plausiblerweise Blumenbergs Metaphorologie in seiner Dissertation anfangen sehen kann, darf sie nicht auf diesen »Urstiftungszusammenhang« reduziert werden. Und es würde entsprechende Limitierungen nur wiederholen und unproduktiv ausagieren, wenn man *in* Blumenbergs Werk die Struktur der Gegenbesetzung erneut einschreiben würde, als ginge es um die schlechte Alternative von »Theorie der Unbegrifflichkeit« *statt* Metaphorologie. Das wäre nicht nur textexegetisch widersinnig, es wäre auch systematisch so unnötig wie unproduktiv.

Demgegenüber ist es hilfreich, nach einer anderen Fassung des

lichkeit: »Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe vor aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden [...]« (Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M., 2. Aufl., 1978, S. 129-133).

<sup>6</sup> Blumenberg, *Beiträge*, a. a. O., S. 68.

terminus a quo zu fragen – in der Rückfrage nach den »Traditionen«, aus der die Metaphorologie hervorgehend verstanden werden kann: Renaissance (wie Cusanus und Vico) oder Kant; Husserl etc. oder aber Nietzsche; Poetik und Hermeneutik oder Dilthey und die Folgen? Auch diese Alternativen sind nämlich als historische weder notwendig noch von dauernder Geltung, haben aber doch eine gewisse Orientierungsfunktion. So zu fragen kann horizonterweiternd sein, weil es die übliche Interpretation »von Kant her« (Schematismus) als nur *einen* Aspekt der Metaphorologie erscheinen läßt. Daß die Renaissancetradition für Blumenberg erheblich in- und extensiver im Zentrum seiner Aufmerksamkeit und Texte stand, ist leicht belegbar. <sup>7</sup> Insbesondere seine Referenten Cusanus und Vico lägen »kantisch« gesehen jenseits der kritisch restringierten »Möglichkeiten«. Sie wären metaphysische Unmöglichkeiten – die allerdings für Blumenbergs Texte wesentliche Resonanzräume und plausibilisierende Referenzen bilden. In Erinnerung daran wird auch der übliche Zug zur interpretativen »Enttheologisierung« seiner Phänomenologie fraglich, wenn nicht obsolet. Denn auf dem Hintergrund von Cusanus wie Vico ist eine dogmatisch wirkende »laizistische« Lesart weder nötig noch hilfreich. <sup>8</sup>

## 2. Wogegen?: terminus contra quem

Die termini a quo sind Grenzen, die nicht nur als neutrale termini fungieren, sondern die im Falle Heideggers wie der hegelianisierenden Begriffsgeschichte auch termini *contra quem* sind – allerdings in verschiedenem Richtungssinn. Die »Kinetik« und »Dynamik« der jeweiligen Beziehung sind verschieden. Gegenüber Heidegger inszeniert Blumenberg eine starke *Gegenbesetzung*: mit seiner Rehabilitierung der ursprünglich denkenden franziskanischen Scholastik gegen Heideggers Destruktion; mit seiner Phänomenologie der Geschichte gegen eine Überführung der Phänomenologie in eine Fundamentalontologie der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit; oder (re-

<sup>7</sup> Vgl. Phillip Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, S. 81 ff., 103 ff.

<sup>8</sup> Daß sie im übrigen auch »biographisch« nicht plausibel ist, sei nur angemerkt – solange eine Biographie Blumenbergs noch nicht publiziert ist.

trospektiv gesagt von 1987 her) »Wege müssen gegangen, nicht Sprünge getan werden.«<sup>9</sup> Daher ist sein Anschluß an Husserls Krisis-Schrift programmatisch, die »gegen so etwas wie die Sprunghaftigkeit in der europäischen Geschichte der Theorie gerichtet« sei und »das Programm der Wiederherstellung von Stetigkeit eines Weges, der als noch nachgebar vorgestellt wird« entwerfe. Somit erschließt sich Blumenbergs Weg in die Wissenschaftsgeschichte, nicht im Sinne einer »bloßen« Historiographie oder einer »History of Ideas«, sondern als Rückbindung der Wissenschaften an ihre Antriebe aus ihren jeweiligen kulturellen Lebenswelten; als »Rettung« der symbolischen Form der Wissenschaft gegenüber ihrer Heideggerschen Destruktion; und als eine Dimension der Phänomenologie der Geschichten, in denen wir leben – als Lebenswelt- und Wissenschaftsgeschichten-Phänomenologie am Leitfaden der »unbegrifflichen« Ausdrucks- und Darstellungsformen der Metaphern und ihrer Verwandten.

Gegen Heideggers Neuzeitkritik und seine »Sprunghaftigkeit« versteht sich auch Blumenbergs Neuzeitlegitimierung mit den Mitteln einer »funktional-relationalen« (Cassirer) Kontinuierung: einer *genetischen* Phänomenologie, die die »nachgebare« Genesis der Neuzeit erschließt. Andererseits – ein weiterer terminus contra quem – richtet er sich gegen eine theologische Vereinnahmung der Neuzeit mit einer Totalkontinuität wie gegen deren theologische Exklusion. Statt eine substantielle Kontinuität zu unterstellen, läge dann die These einer totalen Differenz nahe, die allerdings weder »nachgebar« noch intelligibel wäre. *Zwischen* diesen Grenzwerten bedarf es solcher Medien oder symbolischen Formen, die weder *substantialistisch* noch nur *nominalistisch* sind. Die in der Neuzeitdebatte umstrittene Frage nach »rationalen Konstanten« könnte man mit gleichsam substantiellen anthropologischen Thesen beantworten oder aber mit dem Rekurs auf die Begriffe und deren Geschichte. Beides wären Orientierungsmarken, um die »europäische Geschichte« phänomenologisch zu beschreiben. Während die anthropologischen Konstanten aber substantialistisch wären (wie bei Marquard und Wetz, oder in mancher Theologie) und daher von Blumenberg *nicht* in diesem Sinne aufgenommen wurden, wäre der Rekurs auf Begriffe und deren Geschichte nicht sensibel genug, nicht *differenz- und phä-*

<sup>9</sup> Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M. 1987, S. 158.

*nomensensibel* genug, um das liquide vortheoretische Feld der Aufmerksamkeit zu erschließen.

Demgegenüber ist der Rekurs auf die *Metaphern* und ihre Verwandten eine zwar labile, aber plausible, erhellende und weiterführende Antwort auf die vielgequälte Frage nach den sogenannten »rationale Konstanten«, und zwar eine Antwort, die weder substantialistisch noch nur »nominalistisch« ist. Metaphern sind – wie andere Formen der Technik – Mittel kultureller Selbsterhaltung in der Situation von »Evidenzmangel und Handlungszwang«. Als Selbsterhaltungsmedien dienen sie der Phänomenologie Blumenbergs als *funktional-relationale* Figuren, anhand derer die Kulturgeschichte thematisiert werden kann, ohne daß damit *substantielle* (Kontinuitäts-)Unterstellungen verbunden werden können.

Sie sind nicht nur im theoretischen Text präsent, sondern das daran und darin, was dessen *Woher* und *Worin* anzeigt, also symbolisch aufschlußreiche Indizes für die Perspektive und den Horizont eines Textes. Mit ihnen läßt sich Geschichte schreiben *zwischen* Substantialismus und Nominalismus. »Geschichte« wird dann zum Thema unendlicher Variationen dieser Figuren, in denen memoria und imaginatio zusammenspielen – also Erfahrungs- und Erwartungshorizont (mit Koselleck zu sagen). Da diese Horizonte als Dimension der symbolischen Ordnung aber (gegenüber Koselleck) nur als Relation in einer Perspektive gegeben sind, sind sie (nicht alleinige, aber doch auch) Funktion des Imaginären – der labilen und liquiden Individualität der Varianten und (mit Blanchot) des *Irrealen* oder sogar des irrealen *Jenseits* der imaginativen Horizontvorgriffe.

### 3. Überschreitungen

Die vorgeschlagene Umschreibung der termini a quo und contra quem legt eine doppelte Bewegung der Überschreitung der damit gesetzten Grenzen nahe:

– Einerseits in Richtung auf eine Hermeneutik und Phänomenologie der *symbolischen Ordnungen*, in denen wir leben (wie die Diskurse und deren Strukturen bzw. der Ordnungen der Wirklichkeiten, in denen wir leben). In Tradition Cassirers wäre das mit Goodman, Foucault und Bourdieu denkbar (a).

– Andererseits in Richtung auf das *Imaginäre* – vor, in und jenseits dieser Ordnungen – als das Außerordentliche, das nicht in die Ordnung eingeht, sie begleitet oder ihr Anderes bildet. In Tradition der französischen Phänomenologie wäre das mit Levinas, Blanchot, Waldenfels und Liebsch denkbar (b/c).

Provisorisch deklariert: Das Imaginäre ist das, was nicht in eine symbolische Ordnung eingeht (und per definitionem nicht eingehen kann), es ist das für sie Unmögliche, das die ihr eigenen Möglichkeiten eröffnet und immer wieder überschreitet; es ist daher das Außerordentliche der Ordnung gegenüber. Wenn zum Symbolischen – implizit oder explizit – der Zug zur *Ordnung* gehört, wenn die Symbole, in denen wir leben, in einer Ordnung wären, in der wir leben, dann könnte die Metapher noch etwas anderes sein als ein Moment dieser symbolischen Ordnung (als Ordnung der Symbole). Sie hat einen Hang, wider die Ordnung zu locken, mal anarchisch subversiv, mal diskret, mal überschwenglich, wenn nicht gar unverschämt, so doch auch frech. Denn die Metapher kann eine Figur des Imaginären sein – das dem Symbolischen so vertraut wie fremd ist.

Maurice Blanchot unterschied »zwei Versionen des Imaginären«:<sup>10</sup> Das *schwache* Imaginäre ist möglich und realisierbar, etwa in der Vergegenwärtigungskraft einer Sage oder Erzählung. Es ist das potentiell *realisierbare* Unmögliche. – Das *starke* Imaginäre hingegen ist definitiv unmöglich zu realisieren. Es bleibt eine nicht kompossible Unmöglichkeit, die nie wirklich werden wird. Ein prominentes Beispiel dafür ist Mallarmés »absolutes Buch«, das poetische Buch der Bücher, ohne jeden Zufall, ohne Autor, unpersönlich, namenlos also – das ultimative Buch, nicht mehr der Natur, sondern der Kultur.<sup>11</sup> Mit Mallarmé gesagt: eine »Chimäre, deren Auftauchen im Denken bezeugt, daß mehr oder minder alle Bücher die Verschmelzung einiger gezählter Wiederholungsansprüche in sich bergen, auch wenn es nur einen einzigen gäbe für die Welt als Sat-

<sup>10</sup> Vgl. Maurice Blanchot, »Les deux versions de l'imaginaire«, in: ders., *L'espace littéraire*, Paris 2005, S. 341-355; ders.: »Le sommeil, la nuit«, in: ebd., 357-362; bzw. auch ders.: *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. u. a. 1988 (*Le livre à venir*, Paris 1986). Vgl. Andreas Gelhard, *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München 2005.

<sup>11</sup> Blanchot, »Das kommende Buch«, in: ders., *Gesang der Sirenen*, a. a. O., S. 302-330, hier: S. 306.

zung – Bibel nach der Vorgabe der Nationen.«<sup>12</sup> Als Buch ohne Autor wäre es Kultur ohne Urheber, ohne souveränes Subjekt, oder auch eine Gabe ohne Geber. Dieses starke Imaginäre bildet den Topos einer poetologischen Eschatologie, die nicht perfektische oder präsentische Eschatologie wäre, sondern uneinholbar futurische (wenn nicht messianische). Mit Blanchot gesagt: »Was die Sprache möglich macht, ist ihr Streben, unmöglich zu sein.«<sup>13</sup> Literatur erscheint dann als »die gefährliche Gabe, auf das, was ist, mit der unendlichen Vielzahl des Imaginären zuzugehen.«<sup>14</sup> Das Reale mit dem Imaginären zu konfrontieren, ist *gefährlich* für das Reale, weil das Imaginäre mehr zu wünschen übrig und anderes hoffen läßt, als sich das Reale träumen ließe.<sup>15</sup>

In seinem Text »Die Begegnung mit dem Imaginären« umschrieb Blanchot anhand der Odyssee, wie mächtig und verführerisch das Imaginäre wirkt – und wie gefährlich es ist. Der »Gesang der Sirenen« betört und lockt Odysseus unwiderstehlich auf die Klippen und damit in den Abgrund. Sie locken, den lebensnotwendigen Abstand, die Distanz zum Imaginären zu überschreiten. Diesem Wunderbaren zu nahe zu kommen, geriete in die gefährliche Nähe von »imaginären Mächten [. . .]: Sang des Abgrundes«, der dazu verführt, »in ihm zu verschwinden.«<sup>16</sup> Die Ankunft im Imaginären würde einen zum Verschwinden bringen – im Tod. Das ist doch noch etwas

<sup>12</sup> Ebd., S. 308.

<sup>13</sup> Maurice Blanchot, »Ich bin unglücklich«, in: C. Gehrke (Hg.), *Ich habe einen Körper*, München 1981, S. 295. Es heißt weiter: »Daher herrscht in ihr auf allen Ebenen ein Verhältnis des Protestes und der Unruhe, von dem sie sich nicht lösen kann. Sobald etwas gesagt ist, drängt etwas anderes, gesagt zu werden. Und etwas wieder anderes muß dann gesagt werden, um der Neigung alles Gesagten zuvorzukommen, definitiv zu werden . . . Es gibt keine Rast, weder im Stadium des Satzes noch in dem des Werkes . . . Die Grausamkeit der Sprache rührt daher, daß sie ohne Unterlaß ihren Tod beschwört, ohne je sterben zu können.«

<sup>14</sup> Maurice Blanchot, »Das Unendliche, literarisch gefaßt: das Aleph«, in: ders., *Gesang der Sirenen*, a. a. O., S. 130-134, hier: S. 134.

<sup>15</sup> Vgl. Philipp Stoellger, »Das Imaginäre des Todes Jesu. Zur Symbolik zwischen Realem und Imaginärem: Eine Variation der Symbolik des Todes Jesu«, in: Heinrich Assel/Hans-Christoph Askani (Hg.), *Sprachgewinn*. FS Günther Bader. Berlin 2008, S. 41-62; ders., »Das Imaginäre zwischen Eschatologie und Utopie. Zur Genealogie der Utopie aus dem Geist der Eschatologie, und das Beispiel der Hoffnung auf Ruhe«, in: Beat Sitter-Liver (Hg.), *Utopie heute II*, Stuttgart 2008, S. 59-99.

<sup>16</sup> Blanchot, *Gesang der Sirenen*, a. a. O., S. 9-40, hier: S. 12.

anderes als Musils Möglichkeitssinn oder Goethes Italien – es ist die »dark side« des Imaginären. Es ist eine Figur gefährlicher Transzendenz, in dessen Ansicht man verginge. Dieses *starke* Imaginäre wäre tödlich, wenn nicht »der Tod«, das dunkle Jenseits. Kapitän Ahab in Melvilles Roman *Moby Dick* läßt sich vom ungeheuren Wal hinreißen, hinab in die Tiefe – weil er von ihm nicht lassen kann. Er wird in die Wirklichkeit des Imaginären hineingerissen und verliert darin sein Leben. Er »findet sich nicht wieder«, sondern verliert sich an den Abgrund, »in das Bild hinein«. <sup>17</sup>

(a) Ästhetik, Rhetorik und Poetik oder Politik, Ökonomie und Recht sind absehbare Horizonte, die als symbolische Ordnungen (oder Formen) einer Lebenswelt- wie Wissenschaftshermeneutik fähig und bedürftig sind – wozu Blumenberg einerseits methodische Handhabe gibt, andererseits genug unausgeführt gelassen hat, um hier weiterzugehen. Das könnte die Hermeneutik des Politischen oder Ökonomischen am Leitfaden der Metapher und ihrer Verwandten ergeben, also eine Hermeneutik der Institutionen, in denen wir leben. Das hieße etwa, die Höhlen des Daseins und deren Labyrinth zu erforschen.

Die Perspektive vom »Vor der Ordnung« auf die Ordnung hin wäre die Fassung von der Metapher hin zum Begriff. Eben diese kritische Version des alten Schemas »vom Mythos zum Logos« würde aber die Metapher und ihre Verwandten als *vor*begrifflich unterinterpretieren. Die Einsicht in die Persistenz der Formen der *Un*begrifflichkeit würde damit reduziert. Bestand doch eine der pointierten Thesen Blumenbergs darin, nicht nur das *Vor*feld des Begriffs als vorläufig zu behandeln, sondern als hartnäckig und lebensweltlich ebenso irreduzibel wie wissenschaftlich basal. Das hieße für eine Phänomenologie und Hermeneutik der symbolischen Ordnungen: Sie zeigen sich und werden dargestellt nicht final und maßgeblich im »klaren, deutlichen und adäquaten« Begriff (das wäre noch eine Leibnizintuition), sondern ursprünglich und dauerhaft in Formen und Figuren der Unbegrifflichkeit. In der Phänomenologie seit Husserl beispielsweise war und sind es die Metaphern von Perspektive und Horizont, in denen die Ordnungen »begriffen« werden, in denen wir leben. In der neueren Phänomenologie wie derjenigen B.

<sup>17</sup> Ebd.

Waldenfels' ist es die Metapher der »Ordnung«, in der die Strukturen der Wirklichkeiten, in denen wir leben, zur Sprache kommen. Wie man hier spricht, ist signifikant und bestimmt den Blick auf die Phänomene. Cavells von Wittgenstein inspirierte Einsicht in die sprachlichen Formen als Bedingungen der Wahrnehmung und des Denkens böte eine kulturtheoretische Begründung für diese dominante Orientierungsfunktion des Sprechens – und in concreto in die wirklichkeitsbestimmende Rolle der Metaphern, in und von denen wir leben.

(b) Die Perspektive von der Ordnung auf das von ihr Ausgeschlossene, auf das mitlaufende Andere in und außer ihr, würde dem von Blumenberg eröffneten Modell von Metapher und Begriff als kopräsender Medien der Kultur folgen. Ordnung lebt nolens volens *mit* dem Außerordentlichen, das in, mit und ihr gegenüber präsent ist. Wenn man die Metapher als Figur des »nicht nur Symbolischen«, als Figur also des Imaginären verstünde, ist sie die Sprachgestalt des Außerordentlichen *in* den Ordnungen der Sprache. In der so verstandenen Metapher zeigt sich das, was eine Ordnung beunruhigt, bewegt, initiiert oder dauerhaft irritiert. Blumenbergs Lebensweltshermeneutik zehrte von der – durchaus bestreitbaren – These, die eine Kultur bewegenden Untergründe zeigten sich in den Formen und Figuren der Unbegrifflichkeit. Sie seien daher signifikant für die Perspektive und den Horizont ihrer Verwender, und daher seien sie ein valabler Leitfaden zur Hinblicknahme auf die lebensweltlichen Untergründe der Wirklichkeiten, in denen wir leben, lesen und schreiben.

Bestreitbar ist das, sofern die Signifikanzunterstellung sich nur in der jeweiligen Interpretation der Metapher *als* signifikant für Perspektive und Horizont zeigen kann. Darin liegt ein unsicheres, abduktives Moment der Wahrnehmung und Interpretation. Deutlicher gesagt: Der metaphorologische Zugriff »macht Sinn«, indem er die Metapher (et al.) im theoretischen Text *so* versteht – als signifikant, wenn nicht mehr noch als symptomatisch. Damit *labilisiert* die metaphorologische Lesart ihre Texte, auf die Gefahr hin, mehr zu abduzieren, als lesbar ist. »Hintergrundmetaphern« brauchen nicht manifest zu werden, sind sie doch wesentlich Figuren der Latenz. *Wo* sie manifest werden und *sofern* sie in der metaphorologischen Lesart manifest *gemacht* werden, wird mehr gesagt, als im Text schon gesagt

ist. Und das ist nicht ohne hermeneutisches Risiko. »Metaphorologie auf eigene Gefahr« müßte man notieren. Leser haften für ihre Lesart, wenn sie denn belangbar wären. Aber diese Gefahr im Gegenzug a limine immer schon ausschließen zu wollen und die Signifikanzen und Symptome des Latenten zu unterdrücken würde gerade die erhellende Horizonterweiterung der Metaphorologie verspielen. Unter Verdacht gestellt, würde zum Zwecke »akademischer« Stabilisierung die semantische und pragmatische Labilisierung vermieden. Das kann dann leicht als Begriffsgeschichte versteinern, so erhellend die auch sein mag. »Zuviel Ordnung« wäre die metaphorologische Warnung dagegen, und zugleich »zuwenig Aufmerksamkeit für das Außerordentliche«.

(c) Die Perspektive von der kulturgenetischen diachronen *Vorgängigkeit* und unausdenkbarer *Nachgängigkeit* des Imaginären gegenüber dem Symbolischen wäre eine Erweiterung der zuletzt genannten Perspektive. Als eine Ordnung noch nicht war, war nur das ihr gegenüber Außerordentliche (als Chaos oder als initiale Unbestimmtheit) – das aber erst durch die aufkommende Ordnung als solches bestimmt und ausgeschlossen wurde. Wenn diese Ordnung nicht mehr sein wird – mag das so Ausgeschlossene weiter bleiben und dauern. Wie wir vom Anfang keine erfüllte Anschauung haben, so »noch weniger« von seinem »davor«. Die Spekulationen über einen Gott vor seiner Schöpfung sind der mythische Ausdruck dessen. Entsprechendes gilt vom »Jenseits« der Welt, nach ihrem Ende. Da mag es himmlisch zugehen, aber eben dieser neue Himmel wird immer ein Horizont jenseits der Wirklichkeiten bleiben, in denen wir leben.

#### 4. Plus ultra: das Imaginäre als Ursprung der Kultur

Moderat wäre, von einer kritischen und ggf. konstruktiven Kopräsenz von Metapher und Begriff aus zu denken. Beide sind *nicht einfach identisch* mit dem Imaginären und dem Symbolischen. *Kreuzt* man diese Unterscheidung, erhielte man ein Quadrupel, ähnlich dem von Metapher versus Begriff mit Labilisierung versus Stabilisierung:<sup>18</sup> einander antagonistisch gegenüber stehen Metapher und

<sup>18</sup> Vgl. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, a. a. O., S. 193.

Begriff in der Horizontalen; Symbolisches und Imaginäres in der Vertikalen; so daß es Metaphern in symbolischer wie imaginärer Dynamik »gibt« (so oder so verwendet) und Begriffe ebenso. Demnach darf man nicht die imaginäre Metapher dem symbolischen Begriff entgegensetzen; denn Metaphern können in symbolischer Funktion verwendet werden wie Begriffe in imaginärer. Dieses Quadrupel (wie ein Chiasmus) schematisiert eine *Dialektik der Rhetorik* – und damit eine Topik bzw. eine »Meta-Rhetorik«, mit der das Feld vermessen werden könnte, in dem man sich bewegt, auch noch, wenn man es überschritte. Als Quadrupel werden damit nicht vier Formen vier Funktionen zugeschrieben, sondern es sind funktionale Differenzen, anhand deren Unterscheidung man sich im Interpretieren und Gebrauchen von Metapher und Begriff *orientieren* kann. Zugrunde liegt dem die These, daß Metapher und Begriff einen kulturgenetischen Antagonismus bilden, dessen »Energie« (nicht »des Geistes«, sondern »der Kultur«) die Wirklichkeiten strukturiert, in denen wir sprechen und leben. Dieser Antagonismus ist allerdings *nicht* – wie Blumenberg insinuiert – zureichend, sondern muß gekreuzt und ergänzt werden um den zweiten Antagonismus von Symbolischem und Imaginärem (i. S. von Lacan wie Blanchot).

Die Frage ist, ob diese moderierte Dialektik nicht in ein riskantes Ungleichgewicht geraten könnte. Blumenberg hing an der Opposition von Metapher und Begriff – und blieb daran hängen. Kreuzt man beide in einem Quadrupel, wird das Verhältnis prima facie entspannter, auf den zweiten Blick allerdings subversiv. Denn dann hätte nicht nur aus dem Historischen Wörterbuch die Metapher nicht ausgeschlossen werden dürfen, sondern die Geschichte der Begriffe anders geschrieben werden müssen. Schlicht gesagt mit Sinn und Geschmack für die Kontingenz, da Imaginäre darin und den Stil des Gebrauchs. Umgekehrt konnten die Formen des Imaginären aus dem genannten Wörterbuch gar nicht ausgeschlossen werden, weder imaginäre Figuren des Begriffs noch solche der Metapher. Wenn man das Historische Wörterbuch der Philosophie durchmustert auf seine Lemmata, wird das je später desto evidenter.

In der Arbeit an der Opposition von Metapher und Begriff hat sich Blumenberg über die Kantische These vom dienstbaren Schematismus und damit von der Metapher als ungeliebter »ancilla termini« hinausgewagt – im Rekurs auf Vico. Die These von der persistenten Vorgängigkeit und irreduziblen Eigendynamik der Metapher läßt

sich – wie bereits skizziert – phänomenologisch fassen als im Modell des Außerordentlichen gegenüber der Ordnung. So verstanden läßt sich die Arbeit an der Metapher und ihren Verwandten im Zeichen eines diachronen Primats des Imaginären gegenüber den symbolischen Ordnungen fortschreiben. Man könnte dazu auf Blanchots Poetik verweisen.<sup>19</sup> Es geht aber auch schlichter im Ausgang von Blumenbergs Höhlenausgängen: Wenn er dort nach dem »Sitz im Leben« der Imagination fragt und sie imaginär am Feuer in der Höhle verortet, ist das eine kulturtheoretische These: von der Genesis der Kultur aus der Imagination, im Stile einer memorial-imaginativen *narrativen Kulturtheorie*.<sup>20</sup>

»Im Schutz der Höhlen, unter dem Gebot der Mütter, entstand der Widerspruch des freien Schweifens der Zurückbleibenden, entstand die Phantasie.«<sup>21</sup> Diese Höhlengeburt ist anthropogenetisch wie kulturtheoretisch basal. Denn ohne Phantasie kein Möglichkeitshorizont des Wirklichen, kein Möglichkeitssinn und auch keine Freiheit, von der die Neuzeit ausgeht. Diese Phantasie vom Ursprung der Phantasie ist eine listige Selbstanwendung des Imaginären auf sich selbst. Denn hier wird nicht weniger gewagt, als dasjenige Außerordentliche prägnant zu imaginieren, was in dieser Imagination in Anspruch genommen wird. Das ist nicht leere »Transzendentalakrobatik«, sondern listige Transzendentaltheorie *des Imaginären*. Und damit ist es doch erheblich mehr, als in der kontrollierten Vernunft gewagt werden konnte: Mythopoiesis am Ort der Kulturtheorie. Nur ist das keine »naive« Mythopoiesis, sondern eine listig indirekte Darstellung des »gegenständlichen« Sinnes im »Vollzugsinn«, wollte man mit Heidegger sprechen. Thema und Thematisierung, Gegenstand und Vollzug koinzidieren in Blumenbergs Kulturthese. Und das ist eine kalkulierte Performanz: Es wird in Anspruch genommen und ineins vergegenwärtigt, wovon die Rede ist.

Darin zeigt sich Blumenberg zugleich als höchst imaginations-

19 Bei der Rede vom Imaginären ist hier vorausgesetzt die Literaturtheorie bzw. Poetologie Maurice Blanchots. Vgl. ders., »Les deux versions de l'imaginaire«, in: ders., *L'espace littéraire*, Paris 2005, S. 341-355; ders., »Le sommeil, la nuit«, in: ebd., S. 357-362; bzw. auch ders., *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. u. a. 1988 (*Le livre à venir*, Paris 1986).

20 Vergleichbares ließe sich mit Vicos »poetischer Metaphysik« formulieren. Vgl. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, a. a. O., S. 103 ff.

21 Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt/M. 1989, S. 30.

freudiger (Bücher-)Höhleninsasse, der am schwelenden Lagerfeuer des Schreibtischs erfindet und narrativ vor Augen führt, wovon er lebt, und vielleicht sogar, wozu er lebt: »Was die Höhle begünstigt, kann man in seiner Gesamtheit und ohne perspektivische Selektion als ›Kultur der Sorge‹ bezeichnen. Sie lehrte die Technik zu beherrschen, der unmittelbaren Wahrnehmung nicht Gegebenes zu vergegenwärtigen: das Abwesende und Ausstehende oder Bevorstehende operabel zu machen. Im Bild, im Symbol, im Namen und schließlich im Begriff werden die Dringlichkeiten einer Realität ›vorführbar‹, aus der man sich in dem Maße zurückziehen konnte, wie man über jene Repräsentanten verfügte. Daß es Magie – und noch nicht Theorie – gewesen sein mag, in der sich solche Verfügung ausbildete, macht für deren Grundeinstellung der Distanz, aus der Enge in die Weite, die geringere Differenz. Die ›Weite‹ der Wirklichkeit wird als *Möglichkeit* vorstellbar.«<sup>22</sup>

Vom Anfang der Kultur hat man keine erfüllte Anschauung, sondern nur mehr oder minder plausible Hypothesen – die imaginativ zur Evidenz gebracht werden können, also zu einer *supplementären Anschauung*, nicht als »transzendente Anschauung« im Medium der Begriffsmeditation, sondern in mythopoetischer Anschaulichkeit der Imagination. Und das Frappierende daran ist das Imaginäre darin: die evidente Passung von »Frage und Antwort«, wenn man hermeneutisch klassisch formuliert. Fast erscheint es allzu passend, als wäre die Frage nach dem Anfang der Kultur auf die listige Antwort des Imaginären zugeschnitten. Denn das freie Schweißen der Phantasie der am Feuer Zurückgebliebenen und imaginär den Horizont der Höhle Überschreitenden ist von einer Selbstbezüglichkeit und Selbstgenügsamkeit, die von den »Jägern« dort »draußen« zehrt.

Daher würde die Kulturgenese aus dem Imaginären ihrer Kehrseite ermangeln, dem abgründig Realen der Jägersorgen ebenso wie der dunklen Seite des Imaginären. »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. Wiederholung und ihre Zuverlässigkeit wurden zum vielleicht wichtigsten Faktor von Vertrautheit und Mäßigung des Wirklichen oder

22 Ebd., S. 35.

zur Wirklichkeit Gebrachten.«<sup>23</sup> So gesehen entsteht die Kultur aus der Zwifältigkeit des Realen gegenüber dem Imaginären – wobei (passend transzendentalimaginär) das Reale des Schreckens selber eine Gestalt des Imaginären ist. Oder schlichter formuliert: »Fiktion und Kompensation kommen aus derselben Quelle.«<sup>24</sup> Deswegen werden in der Höhle die Götter geboren<sup>25</sup> ebenso wie die Philosophie und alle möglichen Kulturen der Sorge.

Diese Kulturthese vom Ursprung des Imaginären in der Höhle – und damit im Imaginationraum – ist bei allem Antiplatonismus und scheinbar barocker wie romantischer Fülle keine Feier des »genialen« Menschen, sondern implizit eine *supplementäre* Kulturtheorie. Der Mensch lebt in und aus seinen Supplementen, Kultur ist daher ursprünglich supplementär – und nicht aus der Fülle einer Arché geboren, sondern im Realitätsmangel erfunden.

Wenn dem so wäre – mag man das für eine derridierende Überinterpretation Blumenbergs halten, oder aber für eine nicht unplausible Weiterführung seiner Kulturtheorie. Bemerkenswert dabei ist indes, daß man nicht erst bei Derrida Ansätze dafür findet. Blumenbergs geschätzter Kollege (der ihn seinerseits für den bedeutendsten Philosophen im Nachkriegsdeutschland hielt), Hans Jonas, ging einen ähnlichen Weg. Der »Homo pictor [...] bezeichnet den Punkt, an dem homo faber und homo sapiens verbunden sind – ja, in dem sie sich als ein und derselbe erweisen.«<sup>26</sup> Jonas macht hier aus der Bildtheorie eine implizite Erkenntnis- und Wahrheitstheorie: »Die *adaequatio imaginis ad rem*, die der *adaequatio intellectus ad rem* vorangeht, ist die erste Form theoretischer Wahrheit – der Vorläufer verbal beschreibender Wahrheit, die ihrerseits der Vorläufer wissenschaftlicher Wahrheit ist [...] Der Nachschöpfer von Dingen ist aber potentiell auch der Schöpfer neuer Dinge, und die eine Macht ist nicht verschieden von der anderen [...] diese Dimension transzendiert die aktuelle Wirklichkeit als ganze und bietet ihr Feld unendlicher Variation als ein Reich des *Möglichen* an, das vom Menschen

<sup>23</sup> Ebd., S. 30 f.

<sup>24</sup> Ebd., S. 33.

<sup>25</sup> Ebd., S. 39 ff.

<sup>26</sup> Hans Jonas, »Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens«, in: ders., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, S. 226-257, S. 244. Vgl. zur bild- und kulturtheoretischen Weiterführung dieser These Gottfried Boehm (Hg.), *Homo Pictor*, München 2001.

wahr gemacht werden kann nach seiner Wahl. Dasselbe Vermögen ist Wacht des Wahren und Macht des Neuen.«<sup>27</sup>

Diese phänomenologische Rückführung von Ethos und Logos, von homo faber und sapiens, auf den homo pictor, ist *nicht* unter das Vorverständnis vom Kultur schaffenden »Genie« zu subsumieren. Es ist vielmehr eine durchaus labilisierende, subversive These der Genesis von Praxis und Lexis aus der Deixis: derjenigen Performanz des *Zeigens*, aus der Tun und Sagen erst hervorgehen. Der Mensch selber als pictor und pictura, der Mensch als Gesten- und Zeigewesen ist derjenige, der mangels Realitätsunmittelbarkeit eine Welt der Möglichkeiten (und mit Blanchot nicht zu vergessen: der produktiven Unmöglichkeiten) wirklich werden läßt, die wir Kultur nennen. Kultur als Supplement der entzogenen Natur – das wäre eine Kulturthese, die ihr prekäres Naturverhältnis mitdenkt. Das entzogene Reale – das Reale als *Entzugserscheinung* – provoziert das Imaginäre, Abwesendes »anwesen« zu lassen. Nochmals mit Blumenberg gesagt: »Welche magischen oder kultischen Funktionen mit Höhlenzeichnungen verbunden gewesen sein mögen, ihre Substitution für anderes, und zwar Abwesendes, kann nicht zweifelhaft sein. Darin liegt die vorsprachliche, außersprachliche oder nachsprachliche Beziehung zum Begriff, der eben dieses leistet: Abwesendes anwesend zu machen.«<sup>28</sup>

Wie brisant diese Verschiebung des moderierten Gleichgewichts von Metapher und Begriff wie vom Imaginären und Symbolischen werden könnte, zeigt sich am Gegenüber zu Cassirer. Eine mehr oder minder stabile Harmonie der symbolischen Formen führte zu »Furcht und Zittern«, wenn sich im »Mythos des Staates« das (vermeintlich ausgeschlossene) Andere der Kultur als Problem erwies. Das aus der Harmonie verdrängte Chaotische machte sich bemerkbar und zeigte, wie dünn die Oberfläche der moderierten Ordnung symbolischer Formen war. Aber das Andere dieser symbolischen Ordnung konnte dann in Cassirers Perspektive nur in Gestalt des Üblen auftreten.

Die Schattenseiten des Imaginären nicht aus der Kultur zu verdrängen dürfte der Preis sein, wenn man die symbolische Ordnung als Funktion des Imaginären verstünde. Versteht man das Imaginäre

<sup>27</sup> Jonas, *Homo Pictor*, a. a. O., S. 243.

<sup>28</sup> Blumenberg, *Höhlenausgänge*, a. a. O., S. 26.

als ein Außerordentliches gegenüber und subversiv auch *in* der Ordnung der Kultur, lebt und zehrt sie von etwas, das nicht in der Ordnung, gar *als* die Ordnung, institutionalisiert werden kann. Die Dynamik des Imaginären lebt auch in den Höhlen, aber nicht weniger außerhalb derer.<sup>29</sup> Blumenbergs Texte hingegen zeigen ein gespaltenes Verhältnis zur Eigendynamik des Imaginären. Nicht nur, daß seine deskriptiven »Historikergesten« die eigene Imagination bemerkenswert im Zaum halten (als Latenzschutz?); er betreibt erklärtermaßen auch eher »Ernüchterungsübungen« gegenüber eskalierenden Erwartungen. Fast scheint es (oberflächengrammatisch), als folge er noch dem Verdikt: »A metaphoris autem abstinendum philosopho«<sup>30</sup> – statt es zu dekonstruieren. Das *freie Spiel* der Einbildungskraft wäre dann immer schon gebunden (wenn nicht abgekarrtet) in der Äquilibration der Gemütsvermögen, bzw. es wäre nur eine (dienstbare) Funktion der symbolischen Ordnung. Wer aber keine Metaphysik und keinen Mythos und kein eigenes Sagen in imaginativen Metaphern mehr riskieren wollte, müßte die »poetischen Theologen« Vicos tief hinten in der Höhle knebeln und fesseln.

### 5. Wohin?: termini ad quem

Einen terminus ad quem im schlichten Sinne zu erfragen, hieße zu fragen, ob und wo die Metaphorologie *endet*. Da es m. W. darüber keine Auskunft gibt – jenseits der *Weiterführung und Transformation* über die Metapher im engeren Sinne hinaus in die vielen Formen der Unbegrifflichkeit als den *Verwandten* der Metapher –, müßte an den Texten gezeigt werden, wo tatsächlich die Metaphorologie bei Blumenberg »ende«, wenn sie denn ein Ende finden könnte (was mir undenkbar scheint). Noch die Arbeit am Höhlenmythos – Blumenbergs *zweite* Arbeit am Mythos – ist als Arbeit an einer Figur der Unbegrifflichkeit im erweiterten Horizont der Metaphorologie zu verstehen, genauer als metaphorologisch verfahrenes Exempel einer Phänomenologie der Geschichte. Als ein Indiz dafür sei nur aus den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* zitiert: »Es ist ein Welt-

<sup>29</sup> Die Jäger und Sammler finden in den Höhlenausgängen erstaunlich wenig Aufmerksamkeit.

<sup>30</sup> Berkeley, De motu 3, nach Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt/M. 1979, S. 75.

gefühl, das sich in der Höhlenmetapher auslegt«<sup>31</sup> oder: »Eine Interpretation des Höhlengleichnisses muß nicht nur deuten, was dasteht, sondern auch ankreiden, was nicht dasteht«.<sup>32</sup> Jedenfalls ist systematisch wie exegetisch in den bisher zugänglichen Texten kein Ende der Metaphorologie und der mit ihr memorial-imaginativ variierenden Phänomenologie in Sicht.

Über die Frage nach einem terminus ad quem in einem *systematischen* Sinn ist allerdings nicht einfach »exegetisch« zu entscheiden. Mit ihr stellt sich die Frage nach dem *Horizont* der Metaphorologie, zunächst in Blumenbergs Perspektive (sc. derjenigen dieser Texte, nicht seiner imaginären Person). Denn für die Thematisierung der Wirklichkeiten, in denen gelebt wurde, ist der Horizont derjenigen Wirklichkeiten, in denen »wir« leben, unüberspringbar. Mit dem »wir« tritt ein Index auf, dessen Zeitigung zur Dynamik der *Verschiebung* führt: Mit der historischen Varianz der Perspektive (der Leser) wird auch die hermeneutische Hypothese über ein (abduziertes) »Aus-seins auf ...« differieren. Die Horizontintentionalität Blumenbergs (sc. seiner Texte) ist die Funktion der Leser, nolens oder volens.

So meinte Jochen Hörisch etwa, Blumenbergs Studien hätten »ein Ziel: der Philosophie, dem Denken und Nachdenken jene Fülle von Motiven, Themen, Problemen, Texten und Kontexten zurückzugewinnen, die eine metaphernfeindliche Philosophie und Theorieströmung [...] wegzuspülen droht«.<sup>33</sup> Daher sei seine Methode »vertrackt naïv: sehr viel wissen, Metaphorologie statt Metaphysik, akribische Lektüre statt großer Behauptungen«.<sup>34</sup> – War das alles, was er wissen wollte und zu hoffen wagte?

Das provoziert die Frage danach, was es denn wohl gewesen sein könnte, worauf die Metaphorologie »aus« war, wie sich also ihre »Horizontintentionalität« paraphrasieren ließe. Der terminus ad quem der Metaphorologie hängt daran, worauf man sie hinauslaufen (oder enden) sieht. Und das ist bekanntlich äußerst umstritten – wenn

<sup>31</sup> Hans Blumenberg, »Paradigmen zu einer Metaphorologie«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 7-142, S. 301-305, 87, vgl. S. 85-87.

<sup>32</sup> Ebd., S. 35 (gegen Heidegger).

<sup>33</sup> Jochen Hörisch, *Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen*, Frankfurt/M. 2005, S. 188.

<sup>34</sup> Ebd., S. 192.

man in diesen Texten mehr findet als schöne Geschichten, Wissenschaftsgeschichte oder materiale Studien zur Geschichte von topischen Metaphern. Hier ein »Mehr« zu abduzieren, ist gewagt, weil es sich nicht fügenlos den Texten entnehmen läßt, sondern der Abduzierende ins Spiel der Zeichen kommt.

So weit zu gehen, bleibt anfechtbar. In Blumenbergs Texten zeigt sich immer wieder die Geste des zurückhaltenden Historikers. »Bloß zu beschreiben«, was es denn »gewesen war, das wir wissen wollten«, die thematischen Metaphern und deren Erwartungshaltigkeit nicht zu reprimieren, sondern nur nachzuerzählen – das sind Topoi der Diskretion. Aber *m. E.* liegt darin ein Zug des Entzugs und des phänomenologischen »understatements« – einerseits weil es sich zeigen muß, worum es geht; andererseits weil das nicht direkt mitgeteilt, sondern indirekt dargestellt wird. Was hier (intentional und methodisch) *gezeigt* wird, ist das eine (die Oberflächensemantik); was darin *indirekt* vor Augen geführt wird, ein Zweites (die indirekte Mitteilung, als indirekte Pragmatik); und was sich darin *nicht-intentional zeigt*, ein Drittes (die latente, teils opake Performanz). Es geht mit dieser *Dreidimensionalität* nicht um den Versuch, in alter »Tiefenhermeneutik« ein ominöses »Dahinter« zu postulieren, um das dann unterschwellig durch die eigenen Wünsche und Ängste zu erschleichen. Es geht vielmehr darum, nicht an der »Oberflächengrammatik«, »-semantik« und »-rhetorik« hängen-zubleiben, sondern die Augen offenzuhalten, ob sich nicht mehr zeigt, als prima facie erwartet.

I. Was indirekt vor Augen geführt wird, sind durchgängig Paradigmen oder zumindest Exempel einer *Kulturphänomenologie* anhand absoluter Metaphern und ihrer Verwandten unter der Programmformel »Phänomenologie der Geschichte«, die sich als Lebenswelt- und Wissenschaftsphänomenologie der Geschichten erweist, in denen »wir« leben und teils noch leben. *Wofür* und zu welchem Ende aber kann Metaphorologie (bzw. die Tropologie) Mittel zum Zweck sein? Akademisch und philosophiegeschichtlich gesehen, ist die Metaphorologie (und ihre Erweiterungen zur »Theorie der Unbegrifflichkeit«) Mittel einer *Phänomenologie der Geschichte*; genauer: der Geschichten, in denen wir leben, und damit der kulturell-geschichtlichen Lebenswelten einerseits; andererseits einer (mit Cassirer so zu nennenden) symboltheoretischen *Anthropologie*. So gelesen spannt

sich der Horizont vom »Problem der Ursprünglichkeit« bis zu den Höhlenausgängen (als Blumenbergs »Kulturtheorie«) und darüber hinaus verdichtet in der *Beschreibung des Menschen*. »Geschichten« und »der Mensch« sind die geschichtspheänomenologischen und anthropologischen Grenzmarken – einerseits wie gehabt gegen Heidegger, mit Husserl und Landgrebe; andererseits darüber hinaus in der Perspektive, eine *eigene* Geschichtspheänomenologie zu entfalten, die die Grenzen der Transzendentalphänomenologie überschreitet.

Von dieser duplizierten Horizontbestimmung lassen sich bestimmte Abgrenzungen formulieren. Blumenberg könnte »aus sein auf«:

- Geschichte (statt Geschichtlichkeit) bzw. auf Phänomenologie statt Heideggers Hermeneutik;
- den Menschen zu beschreiben, statt »das Dasein«, bzw. auf Anthropologie statt Existentialontologie;
- den Sinn in seiner geschichtlichen Pluralität zu beschreiben, statt den Daseinssinn »vorzuschreiben«;
- Lebenswelten statt In-der-Welt-sein zu verstehen, in diesem Sinne: Wirklichkeiten, in denen wir leben, statt Sein;
- das animal symbolicum bzw. metaphoricum statt den dichterisch wohnenden Menschen;
- mit Cusanus, Leibniz, Vico und Cassirer zu denken und zu schreiben, statt transzendentaltheoretisch mit Kant oder seinsgeschichtlich mit Heidegger;<sup>35</sup>
- Tropen zu beschreiben und zu variieren, statt die Sprache als Haus des Seins zu besingen;
- Fabeln, Anekdoten und Geschichten zu variieren, statt Hölderlins Dichtung;
- und darum, »Randfiguren« in unendlicher Variation zu entfalten, statt die Vorsokratiker und Hölderlin als »eigentlich« und »ursprünglich« zu feiern.

*Aber* – heißt das auch: Poetik statt Hermeneutik zu präferieren, oder Aisthetik statt Ästhetik, oder Rhetorik statt Ästhetik? Gar new rhetoric and poetics statt Phänomenologie, letztlich gar Unbegrifflichkeit statt Metaphorologie? Das schiene mir die Differenzen zu Gegenbesetzungen zu übertreiben – und damit auf schlechte Alter-

<sup>35</sup> Allerdings ist der pragmatistisch gelesene Kant eine valente Referenzfigur für Blumenberg.

nativen festzuschreiben.<sup>36</sup> Es geht in Blumenbergs Texten ja beispielsweise nicht um Rhetorik *statt* Technik, sondern um Rhetorik *als* Technik; oder nicht um Poetik *statt* Hermeneutik, sondern um Poetik *als* Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten.

Wenn man neben der Anthropologie als deren Horizont die Programmformel der »Phänomenologie der Geschichte« annimmt, wird damit der Horizont unendlich und daher in bestimmtem Sinne endlos: »Geschichte« ist kein Gegenstand möglicher Anschauung, sondern ein »absoluter Begriff« (mit Schmidt-Biggemann), der Mythos, Metaphysik und Metapher auf sich zieht, wenn man von »Geschichte« handelt. In ihrer Phänomenalität hingegen erscheinen »Geschichte« nur im Plural, ursprünglich in der Gestalt von Erzählungen, daher abgeleitet von mehr oder minder literarischen Gestaltungen. Erst in der Steigerung zu *der* Geschichte (*gar des* Geistes) oder zur Geschichtlichkeit wird von den Grundformen der Phänomenalität abstrahiert. Dem läuft Blumenbergs Art und Weise einer phänomenologischen Thematisierung von Geschichte zuwider: Statt den Begriff von Geschichte oder die Geschichten von Begriffen zu schreiben – schreibt er von *Begriffen in Geschichte* und vor allem von Geschichten diesseits der Begriffe, eben von Metaphern und ihren Verwandten. Indem die Metaphern (nicht formale, sondern gesättigte, materiale) Anzeigen ihres *Woher und Worin* sind, der Geschichten, in die »wir« verstrickt sind und die sich an ihren Variationen zeigen, können sie zur »Hinblicknahme« auf die geschichtlichen Lebenswelten dienen. An dieser Programmformel zeigt sich exemplarisch, was auch für die Themen »Anthropologie« und die Methode der Metaphorologie (und deren Horizont der avisierten Theorie der Unbegrifflichkeit) gilt: Es sind Figuren *aktueller Infinität* – »unendliche Aufgaben«, um es mit Schleiermacher zu sagen. Ein Ende dessen scheint nicht in Sicht. Wohl aber – wie notiert – bestimmte Grenzen, die Überschreitungen zulassen und provozieren.

2. Sollte das als Präzisierung der Horizontintentionalität von Blumenbergs Texten einleuchten, provoziert es kritische und konstruktive Rückfragen: Die Aufschlußkraft der Varianten der Metaphern

<sup>36</sup> Vgl. Anselm Haverkamp, »Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt«, in: Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt/M. 2001, S. 435–454, S. 441 f.

(und ihrer Geschichten) bleibt prekär. Der Sinn von Geschichten, der sich daraus ergibt, bleibt etwas »sophisticated«. Einerseits ist es ausgesprochen erhellend zu untersuchen, wie beispielsweise vom »Leben« gesprochen wird, mit welchen Metaphern und welchen Varianten. Die feinen Unter- und Obertöne zeigen mehr, als wenn man »subsumptions-hermeneutisch« alles auf den »Begriff« bringt und dann mit marginalen Abweichungen immer vom selben die Rede wäre. Daß sich aber die Pointe einer Perspektive verlässlich an den Metaphernvarianten zeige, in denen sie sich artikuliere, bleibt unerfreulich unsicher. Ferner, daß sich die Spur des *entzogenen Pragma* anhand der *semantisch manifesten Metaphernvarianten* erschließt, ist zwar eine Möglichkeit, das Entzogene noch zu thematisieren; es dürfte aber kaum einer Bestreitung dessen standhalten.

Was fehlt, ist zum Beispiel das, was fehlt. Die Metaphorologie *appresentiert*, was sich ihr in ihrer Optik nicht zeigt: Die Arbeit am Begriff könnte ebenso aufschlußreich sein, wenn man auf den Stil, die feinen Varianten und die realisierten und nicht realisierten Möglichkeiten dessen aufmerksam wäre. Sinn für Möglichkeiten und Aufmerksamkeit für feine Unterschiede ist eine phänomenologische Tugend, die von Blumenberg an den Metaphern entdeckt wurde – hilfreicherweise –, die aber in jeder Hinsicht angebracht ist.

Der Weg in ein »Historisches Wörterbuch der Metaphorik« ist ein erwägenswerter Weg von und mit Blumenberg. Bleibt am Ende die Lexikalisierung? Reizvoll daran wäre vor allem die abgründige Unmöglichkeit dieses Projektes. Allein deswegen sollte man das ausgiebig versuchen. Eine *Umschreibung* des Historischen Wörterbuchs der *Begriffe* hingegen wäre ein anderer Weg: wenn man die Varianten der Begriffsverwendung auf ihre phänomenologische Signifikanz befragen würde; wenn man die Aufmerksamkeiten und Unaufmerksamkeiten in der Arbeit am Begriff »ausdenken« würde; und wenn man den Stil und Geschmack dieser Arbeit für aufschlußreich hielte.

Zuletzt doch nicht am wenigsten: Blumenberg *kann* man verstehen als »cultural and linguistic turn in phenomenology«. Das ist so erhellend wie weiterführend. Er überschreitet die Fundamentalontologie ebenso wie die Bewußtseinsfixierung der klassischen Phänomenologie – als *Sprachphänomenologie*, memorial, imaginativ und narrativ. Aber *dekonstruktiv* zu werden hat er nie gewagt, zumindest nicht explizit. Daß die Dissemination als Zeitigung der Zeichen auch

in seinen Texten präsent ist, ist trivial. Daß er selber nicht mit diesen poststrukturalistischen Traditionen gearbeitet hat, ebenso.

Als Sprachphänomenologe pflegte er die Geste der historischen Deskription (mit hintergründiger imaginativer Variation) – aber zum *iconic turn* ist er nicht (mehr) gelangt. Darin war ihm sein Kollege Hans Jonas voraus.<sup>37</sup> Für eine Phänomenologie der Geschichten und deren basale Anthropologie bliebe noch viel Arbeit an den Bildern, in und von denen wir leben. Denn die »Sprachbilder« (wenn die Metaphern denn Bilder wären), sind nur *ein* Aspekt der Bildlichkeit der kulturellen Formen.

3. Daß die Phänomenologie in ihrer Arbeit an den Metaphern und ihren Verwandten nicht frei ist von eigenen Neigungen, Erwartungen und Horizontvorgriffen, scheint mir einer Begründung nicht bedürftig. Das hat Blumenberg an Husserl und den Folgen zur Genüge erwiesen (Lebenszeit und Weltzeit), um es auch auf seine Phänomenologie zu beziehen. Das hat er auch an seiner Kurzgeschichte des philosophischen Diskurses gezeigt, in der Variationsgeschichte des Höhlengleichnisses.

Daß er allerdings den *eigenen* Erwartungshorizont diskret zu verschleiern wußte (sich »aufs feine Schweigen verstand«), ist derart deutlich, daß es übersehen oder ihm vorgehalten werden konnte: Von den einen wird hier nichts wahrgenommen – gewissermaßen in phänomenologischer Erblindung nichts von den kleinen Gesten der Erwartung wahrgenommen; von den anderen wird ihm daraus ein gravierender Vorwurf gemacht, er betreibe den »Entzug in die Erhabenheit ästhetischer Existenz« (P. Behrenberg); oder etwas allzu deftig: Er könne es leider nicht lassen, noch darauf zu warten, daß der leere Sinnkelch endlich wieder nachgefüllt werde, den wir geerbt haben – den wir aber endlich fortwerfen sollten, statt als metaphysische Quartalsäufer immer wieder in die alten Laster und Erwartungen zurückzufallen. Er sei leider einem chronischen morbus metaphysicus erlegen und zeit seines Lebens davon nicht genesen (so ungefähr F.J. Wetz).

Was sich als terminus ad quem abduzieren läßt, ist weder völlig bestimmt noch völlig unbestimmt. Es ist – wie die Metapher – von bestimmter Unbestimmtheit und daher der näheren Auslegung und

<sup>37</sup> Wie übrigens auch in Fragen der Naturphilosophie, die bei Blumenberg vor allem unter dem Topos des »Absolutismus der Wirklichkeit« auf Distanz gehalten wird.

des eigenen Gebrauchs so fähig wie bedürftig. *Wie* diese imaginativen Andeutungen auszudeuten wären, wird dem Leser so zugespielt, daß er bei näherer Hinblicknahme darauf nicht nicht antworten kann.

Damit – so die hermeneutische Hypothese – wird einem der *eigene* Gebrauch von Blumenbergs Methode und seinen Texten unausweichlich zugemutet. Man kann nicht nicht in eigenen Worten darauf antworten. Und noch der allzu wissenschaftliche Versuch, sich solch gewagten Horizontvorgriffen gegenüber indifferent und neutral(isierend) zu verhalten, wäre eine Antwort – mit der allerdings das *Imaginäre* an Blumenbergs Texten verspielt würde. Das wäre wissenschaftlich ja nicht ungewöhnlich. Was sich nicht-intentional zeigt (oder, das ist offen wie die Intentionalitätsunterstellung, was indirekt angedeutet wird), ist m. E. die gelegentlich sich ereignende Ruhelegung letzter Fragen (*Matthäuspassion*); die zeitweilige Entlastung überspannter Intentionalität (*Lebenszeit und Weltzeit*); oder Entwöhnung von hochgetriebenen Sinn-Erwartungen (*Lesbarkeit der Welt*).

Darin geht es *nicht*, wie manche meinen, um die finale Erlösung von der Metaphysik. Denn die Fragen bleiben, und bleiben produktiv. Es fällt m. E. auch schwer, hier eine Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins zu erkennen (Oeing-Hanhoff).<sup>38</sup> Der Aspekt der Therapie in Blumenbergs Krisisbearbeitung scheint mir eher von Wittgensteins Therapieprojekt her verständlich zu werden. Es geht eher um eine *kulturelle ars vivendi*, wie sie Blumenbergs Metapher der »kosmischen Oase« (*Genesis der kopernikanischen Welt*) anzeigt, oder seine Sympathie für *Aristoteles'* Version des Höhlengleichnisses. Es geht vielleicht um »so etwas wie« eine »phänomenologische Eschatologie«, in der Suche nach dem, was eine *finale* Lebenswelt sein könnte.

<sup>38</sup> Ludger Oeing-Hanhoff, »Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins. Zu H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (1966)«, in: *Phf* 76 (1968/69), S. 428-439.

## 6. Imagination finaler Lebenswelt?

Von der Lebenswelt hieß es: »Sie hat ihre Geschichten, die Nachdenklichkeit stiften mögen.«<sup>39</sup> Nun ist die *Passionsgeschichte* eben eine nach wie vor »virulente« Geschichte, die Nachdenklichkeit stiftet, welche ihrerseits länger dauert als der Vollzug des Hörens und der Trauer. Die *Passionsphänomenologie* Blumenbergs kann man als Vollzug und Ausführung dieser Nachdenklichkeit lesen, in der der Hörer jenseits des Vollzugs der Trauer diesem Vollzug *nachdenkt*, indem er sie phänomenologisch meditiert. Nachdenklichkeit zu stiften ist damit eine der Passion und der Passionsphänomenologie *gemeinsame* Funktion. Die eine arbeitet am Hörer, die andere am Leser. »Die Konvergenz der subjektiven Zeit auf den Augenblick der Gegenseitigkeit von Fremdwahrnehmung ist umgekehrt die Divergenz dieser Zeiten, indem sie von dem Punkt der Gleichzeitigkeit wieder wegführen.«<sup>40</sup> Mit dem Verklingen des letzten Tons der Matthäuspasion und spätestens mit der letzten Träne kehren wir *no-lens volens* zurück in unsere Geschichten, in unsere geschichtlichen Lebenswelten. Intentionalität und Selbsterhaltung greifen wieder Raum. Die im Vollzug des Hörens der Passionsmusik *antizipierte finale Lebenswelt ist labil* und der Rückweg in die geschichtlichen Lebenswelten daher unvermeidlich. So tritt die Welt der Hörer der Matthäuspasion wieder auseinander in die vielen »Wirklichkeiten, in denen wir leben«. Wenn die »Ruhelegung letzter Fragen« nicht auf Dauer zu stellen ist, fragt sich, wie sie den Horizont der Hörer verändert hat und wie ihre »Welt danach« aussieht. Als These formuliert: *Die alltäglichen Lebenswelten, die »Wirklichkeiten in denen wir leben«, werden durch die finale Lebenswelt refiguriert.*<sup>41</sup>

In dieser nachdenklichen Arbeit wird der Horizont des Hörers wie der des Lesers *refiguriert*, das heißt, seine Perspektive und sein Horizont ändern sich. Die *Refiguration* ist ein *Horizontwandel* des Lesers durch den Umweg des Hörens wie Lesens, indem er in einen

39 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1986, S. 67.

40 Ebd., S. 300.

41 Ohne hier Ricœur's *Refigurationstheorie* als pragmatisch-lebensweltliche Pointe seiner Erzähltheorie zu entfalten, bleibt diese These allerdings etwas unbestimmt. Vgl. Philipp Stoellger, »Selbsterwerdung. Paul Ricœur's Beitrag zur passiven Genesis des Selbst«, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf*, RTP 18, Tübingen 2005, S. 273-316.

anderen Horizont eintritt, der seine Selbstverständlichkeiten verändert. Hier ist eine Art *scientia practica* oder eine *sapientiale* Gestalt vortheoretischer Theologie präsent. Denn in der Nachdenklichkeit wird durchaus gedacht – allerdings strikt »aus Antrieben der Lebenswelt«, und in diesem Fall aus Antrieben der erlebten finalen Lebenswelt. Infolgedessen ergibt sich eine Horizontdifferenz: die Differenz von antizipierter finaler Lebenswelt und geschichtlichen pluralen Lebenswelten. Jenseits der vollzogenen Grenzreaktion des Weinens (oder Lachens!) ist durch diese zu wahrende Differenz in den geschichtlichen Lebenswelten ein grundsätzlich anderer Horizont memorial mitgesetzt, der imaginativ andere reale Möglichkeiten eröffnet, was eine Wahrnehmungsintensivierung und Möglichkeitssteigerung bedeutet. Wieweit diese Möglichkeiten realisiert werden, schon ob man in die Nachdenklichkeit mit einstimmt, ist offen. Tut man dies (hierin ist die Passionsphänomenologie wesentlich auf den Mitvollzug angewiesen, ohne den sie »zum Lachen oder zum Weinen« wäre), werden die Selbstverständlichkeiten der geschichtlichen Lebenswelten entselbstverständlich und verändert. Hier entfaltet Blumenbergs Phänomenologie *therapeutische* Qualitäten (darin Wittgenstein und Cavell verwandt). Es »klingt nach«, was in der Passionsmeditation *memorial*<sup>42</sup> vergegenwärtigt wird. In der Erinnerung geht der Hörer mit dem Phänomenologen zurück auf den zeitweiligen Augenblick des fraglosen Vollzugs, der die Hörer als Gemeinschaft von Gläubigen und Ungläubigen zusammenbindet. Und »was einmal war, wird immer gewesen sein«. »Nur der eine Augenblick der Wahrnehmung als der eines anderen und deren Gegenseitigkeit, mit dem Zeitindex der Gleichzeitigkeit, verbindet uns derart für immer, daß zwei voneinander gänzlich unabhängige Erinnerungen auf diesen einen Punkt zurücklaufen.«<sup>43</sup>

42 Memoria ist die *Vollzugsform eines Selbstverständnisses*, die Modalität von dessen Auf- und Umbau. Sie ist sterbliche Endlichkeit (und nicht endliche Unsterblichkeit!), eine lebensweltliche Dauer, die nicht gewaltsam ist, sondern veränderlich und vergänglich. Sie gehört zu einer Anthropologie, die nicht auf Selbstverewigung aus ist, sondern in die Enge der Lebenszeit einwilligt. Darin steht sie seit Augustin und der Benediktinerregel in der Tradition christlicher Frömmigkeit. Im Rekurs auf die memoria ist daher die *Arbeit am Selbstverständnis* möglich.

43 Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a. a. O., S. 300.

## 7. Zeitphänomenologie als Therapie?

Eine Andeutung in diese Richtung ist Blumenbergs phänomenologische Transformation der Metapher von der »memoria Dei« in die memoria der Gattung (Mensch) unter dem programmatischen Topos einer »Kultur der Retention und der Protention«. »Memoria« sei »so etwas wie die intersubjektive Retention der Lebenszeit«. <sup>44</sup> Als symmetrisch reziproke Figur der Intersubjektivität (mit continuity over time) sei sie »Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit«. <sup>45</sup> Darin habe sie eine konservative Funktion, vielleicht besser gesagt, die Funktion kultureller Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit und über die Zeiten hinweg. In die »memoria der Gattung« geht ein, was und wer je gelebt hat, in all seiner Faktizität. Denn: »Denkwürdig ist, was Menschen je gedacht haben; es zu lesen, wo es lesbar gemacht werden kann, ein Akt von ›Solidarität‹ über die Zeit.« <sup>46</sup> In dieser Horizontbestimmung gewärtigt (oder setzt?) Blumenberg eine ethische Implikation: »Es gibt einen Anspruch des einzelnen über seine Lebenszeit hinaus, nicht vergessen zu werden«, in dem sich der »Widerstand gegen Kontingenz« ausdrückt. <sup>47</sup> Daher geht es ihm darin um »eine ›Kultur‹ der Retention [...]: die Pflicht gegenüber den Gewesenen als memoria, als ›Geschichte‹«. <sup>48</sup>

Recht deutlich erscheint die so bestimmte memoria als Apotropaion gegen eine kulturelle Entropie des Vergessens und darin gegen einen »kulturellen Todestrieb«. Die memoria, und als deren kultivierte Gestalt die metaphorologische Phänomenologie der Geschichte, ist »Arbeit an der Kultur«, und Kultur ihrerseits »hypertro-

<sup>44</sup> Ebd., S. 301.

<sup>45</sup> Ebd., S. 307.

<sup>46</sup> Ebd., S. 409. Vgl. aber: »Lesbarkeit dorthin zu projizieren, wo es nichts Hinterlassenes, nichts Aufgegebenes gibt, verrät nichts als Wehmut, es dort nicht finden zu können, und den Versuch, ein Verhältnis des Als-ob dennoch herzustellen. Gibt sich die Theorie als Auslegung solchen Verlangens, gibt sie sich her zum kurzen Interim seiner Befriedigung, so kann sie die Verstörung nicht vermeiden, die der Logik ihrer Durchstreichung hilfreicher Metaphern folgt« (Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M., 2. Auflage 1986, S. 409); vgl. Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1986, S. 170.

<sup>47</sup> Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a. a. O., S. 302. Vgl.: »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« (ebd., S. 305).

<sup>48</sup> Ebd., S. 303.

phie Selbsterhaltung, erzwungene Asymmetrie zuungunsten des Todestriebs«, der seinerseits »die konservative Funktion über die weiteste nur denkbare Latenz hinweg voraussetzt. Triebe können überhaupt nur konservativ sein, weil sie eine ›Geschichte‹ enthalten«. <sup>49</sup> Damit scheint die reziproke intersubjektive memoria der Gattungsglieder an die Stelle der traditionellen memoria Dei zu treten – auch eine Umbesetzung, nicht ohne phänomenologischen Erwartungsüberschwang. <sup>50</sup>

Dieser *konservative* Aspekt von memoria und Phänomenologie wäre allerdings so ein- wie halbseitig (und auch recht hochgetrieben, als wäre die humane memoria die Nachfolgerin der *conservatio sui* Gottes). Denn die memoria ist nicht das Andere, sondern ein Möglichkeitsraum der imaginatio. »Kultur« der Retention« (retrospektiv) 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.« <sup>51</sup> Diese Andeutung einer phänomenologischen »Eschatologie« bleibt aber so deutungsfähig wie -bedürftig: Die »Identität der memoria [...] wäre schmerzhaft Reue, doch zugleich Befreiung von der Last für alles Künftige«. <sup>52</sup> »Kein Grund zur Sorge« könnte das letztlich heißen (was Blumenberg als imaginäres letztes Wort Heideggers vorschlägt). <sup>53</sup>

»Kein Grund mehr zur Sorge« wäre Grund genug zur Hoffnung, vielleicht auch mehr zu hoffen, als nur die Verewigung der Taten in der memoria (so wie Hans Jonas die »Unsterblichkeit der Taten« begründete). Denn das wäre wenig Grund zur Hoffnung; bestenfalls

<sup>49</sup> Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, S. 106 f.; vgl. ders., *Höhlenaugänge*, a. a. O., S. 66-75.

<sup>50</sup> »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« (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a. a. O., S. 305). Und: »Was die Phänomenologie zu beobachten und zu beschreiben hat, ist der Reifungsprozeß der Subjektivität als der Ausgleich, den sie zwischen Resignation und Erfüllung, Verzicht und Anspruch zu finden hat« (ebd., S. 306).

<sup>51</sup> Ebd., S. 303.

<sup>52</sup> Ebd., S. 266; vgl. Hans Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart 1997, S. 134.

<sup>53</sup> Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1987, S. 222; vgl. ders., *Das Lachen der Thrakerin*, a. a. O., S. 152.

bliebe alles beim alten. Es wäre von der Hölle der Verewigung auch aller Untaten nicht zu unterscheiden. Wäre nicht die »Kultur der Protention« diejenige gewagte Andeutung, die imaginativ darüber hinausweist?

Ricœurs »letzte Worte« waren eine Antwort auf Derridas »folie de l'impossible«, von der Derrida meinte: »Die reine und bedingungslose Vergebung, um den eigentlichen Sinn zu benennen, darf keinen »Sinn« haben, keine Finalität, sogar keine Intelligibilität. Das ist eine Torheit des Unmöglichen« (»le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun »sens«, aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible«<sup>54</sup>). Ricœurs Antwort darauf war: »den Handelnden von seiner Handlung entbinden«<sup>55</sup> (»délié l'agent de son acte«<sup>56</sup>), was sich »nur in der Grammatik des Optativs« zum Ausdruck bringen lasse.<sup>57</sup> Dann ist das jedenfalls *nicht* ein von der Vollmacht eines Sprechers regierter »Sprechakt«, der infallibel ins Werk setzt, was der Handelnde sagen will, sondern ein Wunsch – ein im besten Sinne »frommer Wunsch«. Ein Wunsch, der zugleich Versprechen ist und dem Anderen etwas zuspricht: »Du bist besser als deine Taten«<sup>58</sup> (»tu vaux miex que tes actes«<sup>59</sup>), das heißt auch, du seist *mehr* und *anderes* als Deine Taten.

Wenn Blumenberg in der Einleitung zu den »Wirklichkeiten in denen wir leben« lakonisch notierte: »*Daß wir in mehr als einer Welt leben*, ist die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen«<sup>60</sup> – dann könnte das nicht nur eine retrospektive Beschreibung sein, sondern auch eine prospektive Aufgabenbeschreibung und vielleicht sogar als eine Andeutung der (erst noch zu publizierenden) imaginären philosophischen Eschatologie. Es würde zur Horizonteröffnung, dessen, was wir hoffen dürfen und *daß* wir noch hoffen dürfen, um das Imaginäre nicht im Symbolischen vergehen zu lassen.

54 Jacques Derrida, »Le siècle et le pardon«, in: *Le Monde des Débats* 12 (1999), S. 10-17 (dt.: *Jahrhundert der Vergebung*, *Lectre International*, 40, 2000, S. 10-18).

55 Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 (frz.: *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Paris 2000), S. 753.

56 Ricœur, *La mémoire*, a. a. O., S. 637.

57 Ricœur, *Gedächtnis*, S. 759.

58 Ebd.

59 Ricœur, *La mémoire*, S. 642.

60 Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, a. a. O., S. 3.

Derridas Dekonstruktion lebt (prima facie?) von einer labilen und prekären Alternative: entweder Herrschaft des Begriffs respektive des Sinns oder gar kein Signifikat und polysemische Anarchie – als wären Symbolisches und Imaginäres einander zuwider. Ob »Derrida selber« diese Alternative teilt oder vertritt, mag unentscheidbar bleiben, vielleicht auch weder nötig noch wünschenswert zu entscheiden. Denn eine »intentio auctoris« ist und bleibt (gnädigerweise) unzugänglich und hermeneutisch entbehrlich. Allerdings *operiert* seine »Weiße Mythologie« mit diesem Antagonismus, und zwar in *einer* Lesart folgendermaßen:

Das Beispiel Descartes gilt dort als Paradigma für den Kreislauf des lumen naturale der »von Gott kommt und zu Gott zurückgeht«, der aber als ein Zirkel des lumen *naturale* wohl zu unterscheiden sei vom *theologischen* Diskurs, »das heißt als den von jemandem, der sich mit Metaphern zufriedengibt. Und dem man sie lassen muß.«<sup>61</sup> Die *Theologie, der die Metaphern zu lassen seien*, erscheint hier im Vorübergehen bestimmt von einer bemerkenswerten »Zufriedenheit mit Metaphern«. So sei die Schöpfungsgeschichte »metaphorisch, und eben insofern den Theologen zu überlassen«.<sup>62</sup> Diese Großzügigkeit ist bei aller Jovialität durchaus erfreulich, denn sie überläßt der Theologie mehr, als zu hoffen war. Wird der Theologie doch damit eine prägnante Gestalt des *primum movens der Dekonstruktion* überlassen – *die symbolische Energie des Imaginären*.

Diese »Zufriedenheit mit Metaphern« findet in der »Mythologie blanche« keine weitere Aufmerksamkeit. Vermutlich gilt als fraglos, daß die theologische Metaphorik unverbesserlich dem »Kreis des Heliotrop« folge. Dieser Weg, letztlich der der »Selbst-Vernichtung« der Metapher, verlaufe entlang der »Widerstandslinie gegen die Ausstreuung (*dissémination*) des Metaphorischen im Syntaktischen« auf die »metaphysische Aufhebung der Metapher im eigentlichen Sinn von Sein« zu, auf die »Aufhebung der lebendigen Metaphorizität in einer lebendigen Eigentlichkeit«<sup>63</sup> – womit auch Heidegger in diesen Kreis eingereiht wird, und Derridas »Denken des Außen«, sein

61 Jacques Derrida, »Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 205-258, S. 255.

62 Ebd. (mit Descartes).

63 Ebd., S. 256.

Aus-sein auf die Dissemination der Polysemie als irreduzibel »anders« zu stehen kommt. Auch Blumenberg ließe sich in diese Konstruktion des heliotropen Kreises einordnen, da der Philosophie die Metapher zwar »als sicherlich unvermeidlicher Umweg, jedoch als Geschichte hinsichtlich und im Horizont der zirkulären Wiederaneignung des eigentlichen Sinns« gelte.<sup>64</sup> Blumenbergs Weg der Metapher ist (konsistenterweise metaphorisch benannt) der »Umweg« des animal metaphoricum, das die kürzesten und direktesten Wege ebenso vermeidet wie die Präzision von Ockhams Rasiermesser. Sofern der Umweg der Metapher unterschieden wird vom »Abweg« oder der »Abdrift«, bleibt er indes von Horizontintentionalitäten bestimmt und damit im Umkreis der Intentionalität (erweitert allerdings um die nicht-intentionalen Abschweifungen des Umwegs).<sup>65</sup>

Derridas »Ausweg« aus dem Kreis des Heliotrop avisiert eine »andere Selbst-Vernichtung der Metapher«, die »mithilfe eines Supplements an syntaktischer Resistenz [...] den Gegensatz von Semantischen und Syntaktischen und vor allem die philosophische Hierarchie [...] vereitelt.«<sup>66</sup> Ein »Aufstand der Zeichen« gegen ihre semantische Beherrschung scheint hier imaginiert, letztlich um »die Bordüren der Eigentlichkeit wegzureißen« und »den beruhigenden Gegensatz von Metaphorischem und Eigentlichem zu sprengen.«<sup>67</sup> Die Subversivität dieses Gegensatzes ist allerdings in der modernen Metaphorologie seit Nietzsche und Richards längst traditionell. Die Dekonstruktion arbeitet gegen die vitale Obsession der philosophischen Tradition: gegen die Ideale der Univozität wie des »eigentlichen Sinnes« – die in unkonventioneller Weise auch noch in Heideggers Rhetorik der Eigentlichkeit präsent sind.

Bekanntlich lebt und zehrt »die« Dekonstruktion von der ihr vorgängigen und bleibend präsenten Metaphysik und Metaphorik. Daher verfährt jede Metaphern- und Metaphysikkritik unvermeidlich *rhetorisch*, nicht zuletzt in Gestalt der beinahe mythisch aufgeladenen Obsession vom »Tod der Philosophie«.<sup>68</sup> In ihr zeigt sich (symptomatisch) die *idée fixe*, daß Philosophie (auch die eigene?) weiße

64 Ebd., S. 257.

65 Wenngleich auf dem Umweg fraglich wird, ob denn dieser nicht einen Selbstzweck jenseits der klassischen Vorgaben bekommt.

66 Ebd., S. 258.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 258.

Mythologie sei: »der weiße Mensch hält sich seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen *logos*, das heißt *Mythos* seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll.«<sup>69</sup>

Wenn die Rhetorik das *signé* der Metaphysik ist und bleibt, zeigt sich, daß Derrida gar nicht anders kann, als diese Verstrickung so imaginativ wie konstruktiv fortzuschreiben. Dann aber erscheinen alle emphatischen Gesten der »Verwindung« als vergeblich – es sei denn, in der Selbstwidersprüchlichkeit einer Rhetorik der Antirhetorik sollte auch noch die Antirhetorik ad absurdum geführt werden. Dann erschiene die Dekonstruktion als indirekte und listige Wiederholung der Rhetorik (in sophistischer Tradition?). – Wäre diese Lesart eine Überinterpretation? Wenn nicht, dann müßte zugestanden werden, daß die Rhetorik nicht das schlicht Andere der »Dekonstruktion« ist, sondern das basale Andere, von dem sie selber zehrt und auf das sie immer angewiesen bleibt. Dann aber zeigt sich Blumenbergs Metaphorologie – sein rhetorical turn der Phänomenologie – als ein durchaus valables Supplement der Dekonstruktion.

69 Ebd., S. 209.

## Unbegrifflichkeit

Metaphorologie ist eine am sprachlichen Phänomen der Metapher orientierte Methode, die nicht allein auf eine Theorie metaphorischer Sprache abzielt, sondern auch die Praxis der Theoriebildung untersucht. Hans Blumenberg hat diese Methode zunächst für die begriffsgeschichtliche Analyse der Philosophiegeschichte und das in ihr mitbegriffene praktische Bewußtsein jeder Lebens- und Alltagswelt entworfen.

Die Beiträge dieses Bandes diskutieren die daraus erwachsenen methodischen und praktischen Konsequenzen in den Geistes- und Kulturwissenschaften. Dabei bildet die neuere Kontroverse zu Quellenwert und Exemplarität von Begriffsgeschichte, Metaphorologie und Unbegrifflichkeit den aktuellen Ausgangspunkt.

Anselm Haverkamp lehrt Literatur und Philosophie an der New York University und der Europa-Universität Viadrina.

Im Suhrkamp Verlag ist erschienen: *Figura cryptica. Theorie der literarischen Latenz* (stw 1574). Von Hans Blumenberg hat er herausgegeben: *Ästhetische und metaphorologische Schriften* (stw 1513) und *Theorie der Unbegrifflichkeit* (2007).

Dirk Mende lehrt an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina, Frankfurt/Oder.

# Metaphorologie Zur Praxis von Theorie

Herausgegeben von  
Anselm Haverkamp und  
Dirk Mende

Suhrkamp

IBZ/CC 4800 H387 M5

Universitäts-  
bibliothek  
Rostock

2010.12598

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1928

Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29528-1

1 2 3 4 5 6 - 14 13 12 11 10 09

## Inhalt

<i>Dirk Mende</i>	
Vorwort: Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit .....	7
<i>Anselm Haverkamp</i>	
Das Skandalon der Metaphorologie. Prolegomena eines Kommentars. ....	33

### BEGRIFFSGESCHICHTE

<i>Gottfried Gabriel</i>	
Kategoriale Unterscheidungen und »absolute Metaphern«. Zur systematischen Bedeutung von Begriffsgeschichte und Metaphorologie .....	65
<i>Dirk Mende</i>	
Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg .....	85
<i>Christian Strub</i>	
Gebäude, organisch verkettet. Zur Tropologie des Systems ..	108

### METAPHOROLOGIE

<i>Thomas Rentsch</i>	
Thesen zur philosophischen Metaphorologie .....	137
<i>Barbara Merker</i>	
Phänomenologische Reflexion und pragmatistische Expression. Zwei Metaphern und Methoden der Philosophie .....	153
<i>Mariele Nientied</i>	
»die gleychnuß alle zerbrechenn« Sprengmetaphern bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues .....	181
<i>Philipp Stoellger</i>	
Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung .....	203

## UNBEGRIFFLICHKEIT

<i>Anselm Haverkamp</i>	
Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee .....	237
<i>Oliver Müller</i>	
Von der Theorie zur Praxis der Unbegrifflichkeit. Hans Blumenbergs anthropologische Paraethik .....	256
<i>Rüdiger Campe</i>	
Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung .....	283
<i>Bettine Menke</i>	
Sumpf und Mauer. Versuche zu einer Philosophie der Unbestimmtheit. ....	316
Über die Autorinnen und Autoren .....	339