

Cornelius Borck (Hg.)

Hans Blumenberg beobachtet

UB Heidelberg



10431624 , 4

Verlag Karl Alber

ALBER PHILOSOPHIE



Über dieses Buch:

Seit Wissenschaftsgeschichte weniger die Fortschritte fachlicher Theorien als vielmehr Brüche und Transformationen des Wissens im Kontext seiner kulturellen und medientechnischen Einbettung ins Zentrum ihrer Rekonstruktionen stellt, kommen sich Geschichte und Philosophie in die Quere, weil die Logik der Erkenntnis in Wissenschaft und Technik nicht länger die Richtung weist. Dieser Dynamik galt auch Hans Blumenbergs Mobilisierung der Geschichte menschlichen Denkens. Aber welche Spannung im Wettstreit von Philosophie und Geschichte erzeugt sein Denken – vor allem wenn dabei zusammen mit der Technik auch jenes Objekt in den Blick gerät, das sich heute nicht mehr so bündig auf die Formel »der Mensch« bringen lässt wie noch in jenen Konstellationen, die Blumenberg maßgeblich mitgestaltet hat? Dieser zeitdiagnostische Bezug bildet den Ausgangspunkt des Bandes. Der erste Abschnitt, *Zur Legitimität einer technischen Moderne*, versammelt Rekonstruktionen seines Nachdenkens von der kürzlich aus dem Nachlass veröffentlichten »Geistesgeschichte der Technik« bis zur Frage nach einer Ethik bei Blumenberg. *Wissenschaftsgeschichte zwischen Anthropologie und Ideengeschichte* beleuchtet als eine zweite Perspektive das Potenzial, das Blumenbergs Studien für eine epistemologisch orientierte Wissenschaftsgeschichte bereithalten. Schließlich lenkt der Band den Blick auf *Blumenbergs Arbeiten* und versammelt Studien zu seiner Verfahrensweise.

Der Herausgeber:

Cornelius Borck ist Leiter des Instituts für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung der Universität zu Lübeck. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen neben der Wissenschaftsphilosophie die Geschichte der Hirnforschung, Studien zu Mensch-Maschine-Verhältnissen in Kunst und Wissenschaft sowie die Ästhetik und Epistemologie des Experiments.

Cornelius Borck (Hg.)

# Hans Blumenberg beobachtet

Wissenschaft, Technik  
und Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg / München





Originalausgabe

2014 A-917

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48585-9

## Inhalt

### Einleitung

*Cornelius Borck*

Philosophie als »Transzendenz nach innen«  
Einleitende Bemerkungen zu Hans Blumenbergs Ortsbestimmung der Philosophie zwischen Wissenschaft und Technik 9

### Zur Legitimität einer technischen Moderne

*Jürgen Goldstein*

Entfesselter Prometheus?  
Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik . . . . . 25

*Oliver Müller*

Blumenberg liest eine Fußnote von Marx  
Zur Methodik einer »kritischen Geschichte der Technologie« 47

*Birgit Recki*

Technik und Moral bei Hans Blumenberg . . . . . 64

*Alberto Fragio*

Hans Blumenberg and the Metaphorology of Enlightenment . . . . . 88

### Wissenschaftsgeschichte zwischen Anthropologie und Ideengeschichte

*Barbara Merker*

Geschichte(n) der Paläoanthropologie . . . . . 111

Inhalt

*Rüdiger Zill*

Zwischen Affinität und Kritik. Hans Blumenberg liest  
Sigmund Freud . . . . . 126

*Pini Ifergan*

On Hans Blumenberg's *Genesis of the Copernican World* . . . . . 149

*Cornelius Borck*

Begriffene Geschichte: Canguilhem, Blumenberg und  
die Wissenschaften . . . . . 168

*Philipp Stoellger*

Vom Denkstil zum Sprachstil  
Von Fleck zu Blumenberg – und zurück: Zur möglichen  
Horizontenerweiterung der Wissenschaftsgeschichte . . . . . 196

**Blumenbergs Arbeiten**

*Margarita Kranz*

Blumenbergs Begriffsgeschichte  
Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten . . . . . 231

*Ada Kadelbach*

»Mißachtung« und »Versöhnungsversuch«  
Hans Blumenberg und Lübeck . . . . . 254

*Ulrich von Bülow und Dorit Krusche*

Vorläufiges zum Nachlass von Hans Blumenberg . . . . . 273

Zu den Autorinnen und Autoren . . . . . 289

Dank . . . . . 293

**Einleitung**

Philipp Stoellger

## Vom Denkstil zum Sprachstil

Von Fleck zu Blumenberg – und zurück:  
Zur möglichen Horizonterweiterung der  
Wissenschaftsgeschichte

Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.

Wittgenstein<sup>1</sup>

Jedem Erkennen, jedem Erkenntnissysteme, jedem sozialen Beziehungseingehen entspricht eine eigene Wirklichkeit. Dies ist der einzig gerechte Standpunkt. Wie könnte ich sonst begreifen, dass z. B. der humanistische Gebildete die Wissenschaft des Naturforschers nie vollständig versteht? Oder gar der Theologe? Soll ich, wie es leider so oft geschieht, jene für Narren halten?

Fleck<sup>2</sup>

### 1. »Jedem seine eigene Wirklichkeit«

»Daß wir in mehr als einer Welt leben« nannte Blumenberg »die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses [20.] Jahrhunderts ausmachen«<sup>3</sup>, und das als programmatische Eröffnung seines Bändchens *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Er bezog sich damit nicht auf die barocke Weltenpluralität Fontenelles, sondern im Sinne Cassirers auf die »autonom gewordenen Regionen von Wissenschaft und Künsten, Technik, Wirtschaft und Politik, Bildungssystem und Glaubensinstitutionen«<sup>4</sup>. Es geht dabei um die Ausdifferenzie-

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus*. Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 371.

<sup>2</sup> Ludwik Fleck, Zur Krise der »Wirklichkeit«, in: derselbe, *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 46–58, hier S. 48.

<sup>3</sup> Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 3.

<sup>4</sup> Ebd.

rung symbolischer Formen (oder anders: der sozialen Systeme) – die Ludwik Fleck bereits im Blick hatte. »Jedem Erkennen, jedem Erkenntnissysteme, jedem sozialen Beziehungseingehen entspricht eine eigene Wirklichkeit.«<sup>5</sup> Gar »Jedem das Seine« – das klingt bereits fast spätmodern. Als gälte, »wer denkt, denkt anders«, wenn er denn selber denkt. Aber nicht nur das Selber-Denken pluralisiert, sondern:

Jedes denkende Individuum hat [...] als Mitglied irgendeiner Gesellschaft seine eigene Wirklichkeit, in der und nach der es lebt. Jeder Mensch besitzt sogar viele, zum Teil einander widersprechende Wirklichkeiten: die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, eine berufliche, eine religiöse, eine politische und eine kleine wissenschaftliche Wirklichkeit. Und verborgen eine abergläubisch-schicksalsvolle, das eigene Ich zur Ausnahme machende, persönliche Wirklichkeit.<sup>6</sup>

Diese Anerkennung der Wirklichkeitenpluralität teilen Fleck und Blumenberg, der eine wissenschaftstheoretisch, der andere wissenschaftsgeschichtlich motiviert. Die Alterität und Eigenlogiken von »Erkenntnissystemen« und sozialen Beziehungen (um noch nicht »Systeme« zu sagen) dürften so erregend sein, weil die alte Vorstellung, aus Einem entsteht das Viele und geht final zurück in das Eine, damit obsolet geworden zu sein scheint (auch wenn diese neuplatonische Identitätsphilosophie sich gleichwohl als sehr haltbar erweist – als eine neben anderen allerdings). Dass in der antiplatonistischen Emphase Nietzsche mitklingt, ist unüberhörbar. Aber anders als Nietzsche geht es Fleck und Blumenberg um die Vermeidung eines närrischen Fehlschlusses: vom Nichtverstehen auf den Narren zu schließen, den *insipiens*, der nichts versteht etwa von den Naturwissenschaftlern. Um die Theologen nicht für Narren zu halten, argumentiert Fleck für die Kulturrelativität von Erkenntnissystemen. Das ist so ungewöhnlich wie erstaunlich. Denn was läge näher, als den naturwissenschaftlichen Alphabeten für einen Narren zu halten – und damit die »Alleinstellung« der Naturwissenschaften zu retten?

Eines der Probleme dieser Entdeckung ist bei Fleck wie Blumenberg die »Schwierigkeit«, diese Pluralität auf »die alltägliche Realität unserer Erfahrung und Verständnisfähigkeit«<sup>7</sup> zu beziehen, also ein mehr oder minder »hermeneutisches Problem«. Luhmann hätte aus

<sup>5</sup> Fleck, Zur Krise der »Wirklichkeit« (wie Anm. 2), S. 48.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (wie Anm. 3), S. 3.



der distanzierten Beobachterposition das wohl ein Problem der ›strukturellen Kopplung‹ genannt. Mögen Systeme mehr oder minder lose gekoppelt sein mit anderen, bleibt doch das (systemtheoretisch fast obsolete) Problem einer Rückbeziehung auf das Verstehen der Kommunizierenden. Fleck führt seine These der Pluralität der Erkenntnisssysteme, weniger beobachtend als vielmehr teilnehmend, auf das Problem des ›Verstehens‹ zurück, genauer des ›nie vollständig Verstehens‹ zwischen Naturforschern, Humanisten und Theologen. Um einander nicht ›für Narren‹ zu halten, wird ein erheblicher Tribut in Kauf genommen: einem jeden das Seine zuzugestehen, seine Wirklichkeit, sein Verstehen, seine Erkenntnis. Das ist ein Zugeständnis, das bis heute unselbstverständlich ist und von manchen auf die Zeit ›nach Feyerabend‹ abgeschoben wird, als wäre das bloßer Relativismus, gegen den nur ein exhumierter Positivismus oder metaphysischer Realismus helfen könne.

Diesseits solcher überschießenden Reaktionen und Regressionen ist die von Fleck wie Blumenberg oder Wittgenstein erkannte und anerkannte Pluralismusthese in Krise und Kritik geraten. Denn ›jedem Erkennen, jedem Erkenntnisssysteme, jedem sozialen Beziehungseingehen entspricht eine eigene Wirklichkeit‹ wirft die Frage nach gemeinsamen oder geteilten Bezugnahmen auf, nach Verständigung und Interaktion. Wer zu hoffen wagt, es nicht dabei der Pluralisierung allein zu belassen, wird sich an die Arbeit einer hermeneutischen und phänomenologischen Vermittlung machen, auf die Suche nach Zwischengliedern und Übergängen, um einen Grenzverkehr des Verstehens zu ermöglichen zwischen diesen sich ›autonom ausdifferenzierenden‹ Wirklichkeiten. Darauf mit einem großen Metasystem zu reagieren, sei es absolutheitstheoretisch oder hermeneutisch universal, systemtheoretisch oder semiotisch, ist zwar theoretisch möglich, vervielfältigt das Problem indes nur: Dann gibt es neben den genannten Systemen auch noch die jeweiligen Metasysteme, die Hegelianer, Semiotiker und Luhmanns etc. Blumenberg war demgegenüber bescheidener und diskreter – um nicht zuviel zu erwarten und entsprechende Enttäuschungen zu provozieren. Seine Distanznahme zum Neuhegelianismus der Ritterschule oder dem Universalismus ›einer‹ Version von Hermeneutik ist bezeichnend. Vorsichtig gesagt lassen sich bei ihm drei Antworten auf die reiche Mängellage der erregenden Weltenpluralisierung finden: eine ›anthropologische‹, eine ›lebenswelttheoretische‹ und eine ›geschichtsphänomenologische‹, die allesamt mit

phänomenologischer, teils auch hermeneutischer<sup>8</sup> Methodik operieren: der Metaphorologie und ihren (Er-)Weiterungen.

Die Frage, was denn der ›Mensch‹ sei, was er war, sein kann und doch ist, bildet einen Topos, einen Gemeinplatz also, an dem sich die differenten ›Regionen‹ begegnen und als solch ein Ort der Begegnung verspricht er Vermittlung. Die ›Lebenswelt‹ bildet den Horizont dieser vorwissenschaftlichen Begegnungen. Allerdings ist sie keine allen gemeinsame ›Welt von Welten‹, kein Residuum unberührter Ursprünglichkeit, sondern stets schon verlassen. Insofern ist Lebenswelt ein prekärer Topos, als ursprüngliches Verlangen, als finales ein Objekt des Begehrens und als aktuales selber pluralisiert (wenn auch teils eher noch geteilt und gemeinsam als die ausdifferenzierten Wissenschaftswelten zum Beispiel). Wenn Fleck auch jedem ›sozialen Beziehungseingehen‹ eine eigene Wirklichkeit zuschreibt, wäre eine geteilte Lebenswelt nur begrenzt tragfähig für Vermittlungsversuche. Sozialwissenschaftler würden das vermutlich nur bekräftigen. Der Übergang von der ursprünglichen Lebenswelt in die ›Geschichte‹ verlässt die Einheit von Erwartung und Erfüllung, Wunsch und Wirklichkeit, die ursprünglich immer schon Vorvergangenheit ist. Lebenswelt ›gibt‹ es ihrerseits nur im Plural. Was bleibt aber, stiftet die Geschichte? Dann wäre Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte (genauer: der Geschichten, in die wir und andere verstrickt sind) die Erschließung des tiefen und weiten Raumes der Begegnung derjenigen Regionen, die stets schon auseinandergetreten sind. Geschichten zu schreiben ist das Wo und Wie einer interkulturellen Verständigung ›over time and space‹ – eine durchaus fallible und labile Vermittlung ohne einen ›absoluten Begriff‹ von Geschichte<sup>9</sup>, aber doch am Leitfaden von kommunikativen Figuren wie der ›absoluten Metaphern‹ und ihren unbegrifflichen Verwandten: Kultur in Geschichten wie Wissenschaften in ihren Geschichten, in die auch andere verstrickt sind, bilden das liquide Medium, das Verstehen und Verständigung ermöglicht, ohne große Aufhebungen oder ewige Ursprünge zu prä tendieren. Die Frage nach der Wissenschaftsgeschichte ist daher ein Aspekt der Frage nach den Wissenschaften im Konzert symbolischer Formen und der Frage nach Ge-

<sup>8</sup> Sofern mit Hermeneutik nicht gleich Heidegger und Gadamer im Sinn sind, sondern für Blumenberg ›Poetik und Hermeneutik‹.

<sup>9</sup> Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

schichte, d.h. auch nach dem Wie und Wozu des Geschichte-Schreibens. Hier beginnt sich Blumenbergs Phänomenologie als Beitrag zu den Diskursen der Wissenschaftsgeschichte zu zeigen. Nur, zu sagen, was sich da zeigt und bei näherem Hinsehen noch alles zeigen (zu) können, ist nicht einfach.

## 2. Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte?

In wissens- wie wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten ist Blumenbergs Œuvre bisher erstaunlich abwesend, jenseits des Horizonts, scheint es. Sei es in Berlin, Rostock oder Zürich zum Beispiel. In Kulturphilosophie, historischer Anthropologie, Geschichtstheorie bzw. -philosophie, Phänomenologie, Hermeneutik und Literaturwissenschaft wie auch in der sogenannten History of Ideas hingegen wird er intensiv rezipiert. Aber die Wissen(schaft)sgeschichtler<sup>10</sup> haben ihn bisher noch nicht für sich entdeckt. Die Lübecker Perspektiven führen daher in Neuland und versprechen sich davon – vermutlich nicht zu Unrecht – eine Horizonterweiterung. »Blumenberg als Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte« klingt zunächst erwartungswidrig und ist von metaphorischer Struktur: der Wissenschaftsgeschichte ein philosophisches Œuvre als Erweiterung ihres Horizonts zu empfehlen. Warum sollte hier Erweiterungsbedarf bestehen und warum ausgerechnet Blumenberg? Dazu ein paar Hinweise und Anregungen zu geben, sei im Folgenden versucht, mehr nicht. Wie Blumenberg meinte: Enge der Zeit ist die Wurzel des Übels. Im Grunde geht es hier nur um die Suche nach »einem Argument« oder zumindest einer nachvollziehbaren Plausibilität, warum und zu welchem Ende Blumenberg in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive wenn nicht unentbehrlich, so doch ausgesprochen hilfreich sein könnte.

Im Rahmen der historischen Selbstreflexion der Naturwissenschaften florieren die Studien zur Geschichte von Naturwissenschaft und deren Techniken und Medien, in summa: zur naturwissenschaftlichen Episteme und ihrer medialen Verfasstheit. Damit wird ihre kulturgeschichtliche Dimension thematisch und daher werden kultur-

<sup>10</sup> Vgl. Achim Landwehr, Wissensgeschichte, in: Rainer Schützeichel (Hg.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft 2007, S. 801–813.

wie geschichtswissenschaftliche und hermeneutische Perspektiven und Methoden relevant (auch wenn die im naturwissenschaftlichen Curriculum nur in glücklichen Ausnahmen präsent sind). Dass erfolgreiche Wissenschaften sich mit der Zeit ihrer selbst besinnen, ist naheliegend, allerdings tendieren sie dabei nicht selten zu Erfolgsgeschichten. Dieser Umstand intendiert auch zu einer Engführung der Perspektive auf die Naturwissenschaftsgeschichte. Anspruchsvoller wird das, wenn – wie hier in Lübeck – nicht nur zwei, sondern »drei« Kulturen, und damit drei »Kulturen« ins Verhältnis der Verständigung gesetzt werden sollen.<sup>11</sup> Damit treten zwar nicht, wie von Cassirer her oder mit Goodman zu erwarten, ein ganzes Spektrum symbolischer oder kultureller Formen nebeneinander (wie Fleck und Blumenberg notierten), sondern »nur« drei. Wären doch die meist nur lose, gelegentlich gar nicht gekoppelten Wissenskulturen in ihrer aktuellen Pluralität die weitergehende Themenstellung. Der Hintergrund ist bekannt: Bereits Ende der 1950er Jahre wurde von dem britischen Chemiker und Dramatiker Charles Percy Snow die Auffassung vertreten, dass Natur- und Geisteswissenschaftler weit auseinanderliegenden Kulturen<sup>12</sup> angehören, zwischen denen Unverständnis vorherrscht. Diese alte Klage ist von der Wirklichkeit längst überholt.<sup>13</sup> Mit zunehmender Ausdifferenzierung kann man gegenwärtig ebenso von drei<sup>14</sup> (Lepenies), fünf, hundert oder unendlichen vielen Wissenskulturen sprechen.<sup>15</sup> Die Ausdifferenzierung

<sup>11</sup> Vgl. [http://www.imgwf.uni-luebeck.de/\\_rubric/index.php?rubric=21](http://www.imgwf.uni-luebeck.de/_rubric/index.php?rubric=21): »Ausgehend von den angelsächsischen *science studies*, die primär die Naturwissenschaften erforschen, macht historische Wissenschaftsforschung die Wissenschaft selbst zum Gegenstand der Forschung – allerdings hier verstanden gemäß dem deutschen Sprachgebrauch als alle »drei Kulturen« (Wolf Lepenies), also Geisteswissenschaften, Gesellschaftswissenschaften und Naturwissenschaften. Historische Wissenschaftsforschung zielt dabei weniger auf Vollständigkeit als auf eine radikale Art des Fragens und Forschens, denn sobald nach der Genese von Wissen gefragt wird, muss buchstäblich dessen Disziplinierung mit in den Blick genommen werden.«

<sup>12</sup> Vgl. Charles Percy Snow, *The two Cultures*, Cambridge usw.: Cambridge University Press 2001.

<sup>13</sup> Vgl. auch Helmut Bachmaier, Ernst Peter Fischer (Hgg.), *Glanz und Elend der zwei Kulturen. Über die Verträglichkeit der Natur- und Geisteswissenschaften*, Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz 1991.

<sup>14</sup> Vgl. Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München usw.: Hanser 1985, S. 245–264 (»Wissenschaftsfeindschaft und Dichtungsglaube als deutsche Ideologie«).

<sup>15</sup> Vgl. zur historischen Dimension des Problems Wolfgang Detel, Claus Zittel (Hgg.),

von Wissenskulturen ist ein Feld ›aktualer Infinität‹: eine Dynamik, die ›ins Offene‹ geht. Vorherrschend ist längst ›disunity‹.<sup>16</sup>

Die Stellung der Naturwissenschaften als ›maître et possesseur de la nature‹ wird damit gründlich relativiert: ins Verhältnis gesetzt zu Geist, Kultur und Gesellschaft. Und es geschieht – ohne es programmatisch zu begründen – noch mehr: Die Naturwissenschaften werden unter der Hand zu Kulturtechniken und damit zum integralen Teil einer Kultur(-wissenschafts-)geschichte. Das ist eine ›Umbesetzung‹, die nicht selten Widerstände weckt. Denn es scheint ein höchst sensibles Schwellenbewusstsein zu bestehen: In dem Moment, wo ›es kippt‹, wo die Naturwissenschaften als Kulturwissenschaften analysiert werden, ist ihr Selbstbewusstsein tangiert, eine geschützte Latenz berührt, und es regen sich wissenschaftstheoretische und -politische Immunreaktionen. Auch nur der leiseste Verdacht, in Kulturrelativismus verstrickt zu werden, weckt häufig heftiges Unbehagen an der Kulturwissenschaft. Solch eine Fremdbeschreibung weckt Selbstbehauptung und stört die Selbststeigerung. Nun gibt es nicht nur naturalistische Reduktionen, sondern auch kulturalistische. Aber die Kulturrelativität von Naturwissenschaften in ihren Geschichten zu leugnen, ist weder nötig noch wünschenswert. Damit ist keineswegs gleich ein ›(Kultur-)Relativismus‹ impliziert oder behauptet.<sup>17</sup>

Der *Spiegel* titelte am 02.10.2010: »Und sie bewegt sich doch nicht!«: »Einige christliche Astronomen halten die Erde nach wie vor für das unbewegliche Zentrum des Universums. Im November treffen sich die Fans des geozentrischen Weltbilds in den USA – und sorgen bereits jetzt für Kopfschütteln unter Forschern.«<sup>18</sup> Robert Sungenis, Theologe aus Buffalo im US-Bundesstaat New York, meint: »Am wahrscheinlichsten ist das Modell von Tycho Brahe«. »Die Planeten bewegen sich um die Sonne, und die Sonne bewegt sich um die Erde.«

*Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit. Ideals and Cultures of Knowledge in Early Modern Europe*, Berlin: Akademie Verlag 2002.

<sup>16</sup> Peter Galison, David J. Stump (Hgg.), *The Disunity of Science. Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford: Stanford University Press 1996.

<sup>17</sup> Vgl. Reinhard Schulz, *Naturwissenschaftshermeneutik. Eine Philosophie der Endlichkeit in historischer, systematischer und angewandter Hinsicht*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

<sup>18</sup> <http://www.spiegel.de/wissenschaft/weltall/0,1518,720007,00.html>.

Die Erde stehe reglos im All und bilde dessen Zentrum.<sup>19</sup> Das wird wohl bei fast jedem Zeitgenossen bestenfalls ein irritiertes Lächeln provozieren, ähnlich den Vorstellungen, das kopernikanische Weltbild sei ein ›eurozentrisches‹, nur im Westen erfundenes und bloß dort gültiges Modell, das allen anderen aufzuerlegen ›Kolonialismus‹ sei. Worüber man nicht reden muss, darüber kann man schweigen. Nur demonstriert der postmoderne Prämodernismus amerikanischer Gralshüter eines mythischen Weltbildes ebenso wie der konfessorische Antimodernismus ein Problem, mit dem weniger leicht fertig zu werden ist. Es lässt sich tentativ bestimmen als unglückliches Bewusstsein einer irreführenden Alternative:

Essentialismus versus Relativismus, getarnt als Alternative von Realismus oder Relativismus. Wer und was nicht die ›Essenz‹ der Dinge bestimme mit (möglichst externem) Realismus, sei ›nur Deutung‹ und fröne dem Kulturrelativismus. Dass diese Alternative philosophisch so vielfach widerlegt und verwunden wurde, ist der Erwähnung kaum bedürftig. Die neuere Philosophie der Zeichen (Simon, Abel, Stegmaier et al.) hat das nochmals gezeigt. Nur ist bemerkenswert, dass sich diese Alternative ›dennoch‹ hält und das Denken und Handeln (nicht nur) von Naturwissenschaften bestimmt. Sie ist eine Denkgewohnheit mit anscheinend hohem Orientierungswert, der sich länger hält, als sie in kritischem Licht besehen haltbar ist. ›Ein Bild hält uns gefangen‹ – könnte man sagen, mit der Folgefrage, wie es dazu kommen konnte und ob vielleicht andere Bilder aus dieser Gefangenschaft befreien könnten. Solche Verspannungen und Befangenheiten zu bemerken und kulturphänomenologisch zu untersuchen, ist im Sinne Blumenbergs so nötig wie wünschenswert.

Damit geht es um ›mehr‹ als um die Arbeit am Mythos am Ort der Wissenschaften: Es geht um die gravierende Frage des Verhältnisses von Genesis und Geltung. Denn auf dieser Differenz werden fast alle Philosophen beharren: Geltung sei nicht auf Genesis reduzibel. Daher gilt manchen die Genealogie – Nietzsches oder seiner Nachfolger und Wiedergänger – als philosophisch ruinös (wenn nicht sogar als nihilistisch). Die Opposition ›reine Geltung versus bloße Genesis‹ (und deren Verwandte: Systematik versus Historie) markiert eine Differenz, an der Selbstbehauptung und -beharrung naturwissenschaftlicher wie

<sup>19</sup> Ebd.



philosophischer Geltungsansprüche ›hängen‹. Wer hier nicht scharf unterscheidet, verletzt eine Voraussetzung, die zu teilen geradezu konfessorische Funktion zu haben scheint. Nur, so klärend diese Differenz ist, sie hat selber eine Geschichte und ist nicht ›zeitlos gültig‹. Wer gravierende Geltungsanspruchskonflikte zu verstehen sucht, kann das nicht ohne Rückgang auf die Geschichten, in denen sie entstanden sind. Auf einer kategorialen Differenz zu bestehen, kann von solcher Erinnerungsbearbeitung nicht suspendieren.

Hier vermag eine genetische Phänomenologie wie die Blumenbergs merklich feiner zu unterscheiden. Unbestritten, dass es Geltungsansprüche gibt, die nicht bloß zeitweilig gelten, ist doch ›die Genesis von Geltung‹(-sansprüchen) für deren Geltung nicht irrelevant. Im Gegenteil: Eine bestimmte Genesis verbürgt die Geltung, sowohl in der Gesetzgebung (Legislative) wie in der Gesetz›findung‹ der Naturwissenschaften. Wenn beispielsweise eine Hintergrundmythologie bemüht wird, um Naturgesetze platonisierend aufzuladen mit mathemato-philosophischen Mitteln, wird das nur noch deutlicher: Es bedarf der narrativen Epizyklen wie der methodischen Präparation der Erkenntnis, um solche Geltung zu produzieren, die als unfraglich gilt – solange sie nicht valabel bestritten wird.

Theologen sind mit dem Problem der Genesis von Geltung recht vertraut. Wenn Gott Mensch ward, ist die Geltung dieses Bekenntnisses abhängig von einer bestimmten Genesis (einer ersten und einer zweiten, Gen 1 und Joh 1).<sup>20</sup> Erst in der Genesis ›wird‹ und wird immer ›geworden sein‹, was gilt. Daher ist die Historie auch keine Hilfswissenschaft von nachrangiger Bedeutung, sondern sie hat es mit dem ›Wie‹ und ›Woher‹ der Wahrheit zu tun. Der Wahrheitsbegriff kann nicht a- oder antihistorisch konzipiert werden, sondern Wahrheit ist und bleibt geschichtlich. Denn Wahrheitsansprüche sind nie ort- oder zeitlos. Die Emphase ›ewiger‹ Wahrheiten ist der klassische Ausdruck einer platonisierenden Tradition, im Unterschied zur jüdisch-christlichen. Als wäre Mathematik die Sprache der Ewigkeit in allen möglichen Welten.

<sup>20</sup> In jüdisch-theologischer Perspektive steht es m. E. nicht grundsätzlich anders: Denn Gottes Geschichte mit seinem Volk (daher sein Mitsein als Name Gottes) ist Bundesgeschichte – und Bund ›ist‹ Geschichte, Gott daher geschichtlicher Bundespartner.

### 3. Natur- als Geisteswissenschaft – und Geistesgeschichte der Naturwissenschaft?

Zum Verstehen und Beschreiben der Genesis solcher Geltungsansprüche muss man nicht eine Wissenschaftsrevolutionstheorie bemühen (wie Th. S. Kuhn), es geht auch diskreter: so wie Blumenbergs Geschichte strukturell als Prozess funktionaler Relationen versteht, deren Positionen unbesetzt werden können – und auch müssen, sofern Vakanz auf Dauer schwer erträglich sind. Diese nüchterne (von Cassirer inspirierte) Hintergrundeschematik schützt vor zu plausiblen Intuitionen, wenn etwa mit ›lebensweltlicher Evidenz‹ vertrete werden würde, dass doch die Sonne im Osten auf- und im Westen untergehe und sich deshalb durchaus um die Erde drehe. Eben so nicht. Solch eine Phänomenologie des ›naiven Blicks‹ wäre allzu leicht mit dem Problem fertig. Hier wäre es naheliegend und angebracht, Blumenbergs im engeren Sinne naturwissenschaftsgeschichtliche Studien heranzuziehen: *Die kopernikanische Wende* (1965), *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), *Die Lesbarkeit der Welt* (1982)<sup>21</sup> und jüngst die *Geistesgeschichte der Technik* (2009). Diese materialen Exempla ›sind‹ ausgedehnte Studien zur Wissenschaftsgeschichte in kulturgeschichtlichem Horizont. Das ist evident. Insofern bietet Blumenbergs Œuvre Gründe genug, um ihn in den Kanon der Wissenschaftsgeschichtsschreibung aufzunehmen. Das wäre eine materiale Erweiterung, aber doch noch keine Horizonterweiterung. Denn dazu müsste man anderes und anders sehen, auch dasselbe anders als bisher.

›Geschichte der Technik wird auch und vor allem die Geschichte des Heraustretens der Technik aus der Geschichte sein müssen.«<sup>22</sup> Solche gelegentlich enigmatisch klingenden Irritationen sind Blumenbergs Spezialität, vielleicht in der Hoffnung darauf, dass sie Nachdenklichkeit provozieren – bis dahin, daß sich die Fortschreibung im medienphilosophischen Sinne einstellt: eine Technikgeschichte des Geistes. Aber was heißt ein ›Heraustreten aus der Geschichte‹? Technik als humane Thesis, meist mit Gerätschaften im Gefolge, ist doch

<sup>21</sup> Vgl. im Anschluss: Christina Brandt, *Metapher und Experiment. Von der Virusforschung zum genetischen Code*, Göttingen: Wallstein 2004.

<sup>22</sup> Hans Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 13.

per se nicht ›jenseits‹ der Geschichte, sondern deren kulturtechnische Gestaltung. Zudem ist unabsehbar, wie diese ›reale Universalie‹ namens Geschichte je sollte entrinnbar sein können. Nichts ist geschichtlich gebundener und vergänglicher und innovativer als Technik, sollte man meinen. Sollte es in Blumenbergs Wendung dann um ein ›präntiertes‹ Heraustreten gehen, um einen Denk- und Technikstil, dessen Geste über die Geschichte hinausweist, wie im Endzeitversprechen endlich fehlerfreier Betriebssysteme? Um das Versprechen des ›ultramativen‹ Gerätes? Um das der instantanen, zeitlosen, ›immediaten‹ Kommunikation aller mit allen? Um Beschleunigung über die Lichtgeschwindigkeit hinaus? Um ›reibunglose‹, zeitverlustlose Erledigung aller Arbeit und Mühsal? Das könnte man das Versprechen ›finaler Lebenswelt‹ nennen, in der die stets schon verlassene, ursprüngliche Lebenswelt transfiguriert wiederkehrte: die Einheit von Wunsch und Wirklichkeit – als Figur des Imaginären.

Solchen Präntationen folgt Blumenbergs Geschichtsschreibung(sprogramm)atik) kaum. Heißt es doch in demselben Zusammenhang: »Geschichte der Technik muß doch verständlich machen, aus welchen Antrieben die Organisation einer neuen Realität hervorgegangen ist [...]«<sup>23</sup>, statt sich nur auf Selbstdeutungen der Technik(er) zu beziehen. Diese Antriebe seien lebensweltlich verankert, so dass deren Hermeneutik »die Motivationen eines auf Technik zielenden und von Technik getragenen Lebensstils faßbar werden«<sup>24</sup> lassen. Das wäre der pragmatistische Schwellenwert, dem sich Blumenberg tentativ nähert: vom Lebensstil zum Denkstil zum Schreibstil – ›und zurück‹ zum Lebensstil<sup>25</sup> reicht der Horizont von Blumenbergs phänomenologischen Meditationen und hermeneutischen Exerzitien. Das ist, wenn überhaupt, vermutlich die maximale Horizonterweiterung möglicher Wissenschaftsgeschichte. Der Rekurs auf einen Motivationshintergrund namens Lebensstil als sozial- und kulturanthropologische Grundierung ist bezeichnend für seinen philosophischen Anspruch<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Nur notiert sei hier die merkliche Nähe zu Ricœur's Geschichtsschreibungstheorie der Präfiguration, Konfiguration und Refiguration in der Lektüre; vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit*, München: Fink 2007.

<sup>26</sup> Daher ergibt sich hier eine Nähe zur historischen Anthropologie; vgl. Jakob Tanner, *Historische Anthropologie. Zur Einführung*, Hamburg: Junius 2008.

gegenüber schlankeren Geschichtsschreibungen, die sich auf arg nüchterne Beschreibungen beschränken: und sie ist bezeichnend für seine konfliktive Nähe zu ausladenderen Geschichtsphilosophien.<sup>27</sup> Ganz klar wird damit immer noch nicht, was das ›Heraustreten der Technik aus der Geschichte‹ heißen könnte. Seine Beispiele wie Erfindung, Naturgesetz oder Mensch tragen das nicht wirklich, geben aber zwei Hinweise: Sowohl die ›Erfindung‹, deutlicher noch als das ›Naturgesetz‹, sind präntöse oder zumindest anspruchsvolle, nicht nur formale Anzeigen in Form von Figuren, die nicht historisch reduzierbar zu sein beanspruchen. Erfindung und Naturgesetz wirken daher am Ort der Wissenschaftsgeschichtsschreibung oder Technikgeschichte wie Errata, Figuren des Außerordentlichen der ›Geistesgeschichte‹. Es sind kleine Verwandte der Offenbarung, des Einbruchs des Metahistorischen – auch wenn dieser Anspruch näherer Hinblicknahme selten standhalten dürfte. Der Anspruch auf ›ewig wahre Erkenntnis‹ der ›zeitlosen Gesetze der Natur‹, kultur-, gesellschafts- und zeitindifferent, wirkt gleichsam ›apotropäisch‹, als Geste der Abwehr gegen die Geister der Kulturgeschichte, die nach Kulturgeschichtsschreibung von Naturwissenschaft und Technik rufen.

Wer auf ›reine Geltung‹ aus ist, wird die Genesis für gestrig halten, für alte Geschichten, die bestenfalls unterhalten, wenn nicht ablenken vom ›Wesentlichen‹. Auch so kann man irren. Ludwik Fleck notierte 1936: »Die Theorie des Erkennens als der Wissenschaft über Denkstile, ihre geschichtliche und soziologische Entwicklung, betrachtet die *Wahrheit als aktuelle Etappe der Veränderungen eines Denkstils*.«<sup>28</sup> ›Wahrheit als Etappe‹ könnte eine Wendung Blumenbergs sein. Ist sie doch ein metaphorisch prägnanter Ausdruck für die unvergessliche Genesis von Wahrheit – die ›in Geschichten‹, etwa in Reisegeschichten erzählt und verständlich wird. Insofern ist das ›Heraustreten aus der Geschichte‹ eine Geste, die ihre Geschichten und Varianten kennt, die im Sinne Blumenbergs zu finden wären, zur Not auch zu erfinden, auf dass sie geschrieben werden. Technik präntiert mehr, als nur vorübergehend und vergänglich zu sein, so könnte man

<sup>27</sup> Wie gegen Hegel und die Ritterschule oder gegen Heidegger, wie seit seiner Dissertation zum *Problem der Ursprünglichkeit* und seiner Habilitation zur *Ontologischen Distanz* – beides Versuche, im Anschluss an Husserl und Landgrebe phänomenologisch Geschichte zu verstehen, ohne dabei schlicht an Heidegger anzuschließen.

<sup>28</sup> Ludwik Fleck, *Das Problem einer Theorie des Erkennens*, in: derselbe, *Erfahrung und Tatsache* (wie Anm. 2), S. 84–127, hier S. 125.





Anekdotische, das sich bei näherer Betrachtung als signifikant und symptomatisch erweisen kann. Ob das gelingt, ist stets Sache der Findigkeit des Schreibenden, aber auch der Verführbarkeit des Lesers und seiner Mitarbeit. Dabei geht Blumenberg soweit, Möglichkeiten zu ersinnen, die nie wirklich geworden sind (fast als hätte er Benjamins Eschatologie im Sinn), und dabei nach den ›kulturgeschichtlichen Möglichkeiten- oder Unmöglichkeitenbedingungen‹ bestimmter Wirklichkeiten zu fragen. Das könnte man ›transzendentalhistorisch‹ nennen, wär es nicht schlichter zu begreifen: als Frage nach den historischen Kontexten und Bedingungen für diese oder jene Entdeckung und Erfindung. Das ›Worumwillen‹ solcher Phänomenologie der Geschichten ist nolens volens nur zu ›abduzieren‹, vermutungsweise zu (er-)finden. Hier kann man verschiedener Ansicht sein, ob er in möglichst nüchterner Historikerdistanz sauber zu sagen sucht, was geschehen ist und sein könnte, oder ob er mehr, etwa ›analytische‹ und ›therapeutische‹ Absichten verfolgt (mit Freud und Wittgenstein). Letzteres scheint, wie latent auch immer, doch plausibel: etwa als Entwöhnung von Überansprüchen, als Einübung in eine prekäre Mängel­lage oder als Deeskalation von Präntentionen. Solche Vermutungen umschreiben Blumenbergs besonderen Möglichkeitssinn, seine Phänomenologie der Geschichten in ihrem Denk-, Sprach- und Schreibstil. Anders als Fleck in dieser Hinsicht ist Blumenbergs Denkstil in besonderem vom Konjunktiv geprägt, von Konjekturen, Vermutungen und phantasievollen Erwägungen. Das überschreitet die Grenzen reiner historischer Vernunft – und ist darin eine Horizontüberschreitung, die Bekanntes neu sehen lässt und gelegentlich auch Unbekanntes und Unwirkliches.

Blumenbergs literarische Qualitäten sind bekannt, aber sie sind nicht ›nur‹ Stil, gar Manier, sondern wesentlich für seine philosophische Arbeit.<sup>30</sup> Wenn denn Denken einen Stil ›hat‹, wie Fleck meinte, und wenn Denken ›als Sprechen‹ gedacht wird und daher stets sprechend gedacht wird, ist das in der Tradition der Sprachphilosophie zu verstehen: ›als Sprachdenken‹ (mit Hamann, Humboldt und Herder oder im 20. Jh. mit Rosenzweig). Der Denkstil zeigt sich daher im Sprachstil, und wenn er denn Schrift wird, im Schreibstil. Für Historiker ist das weniger ungewöhnlich als vielleicht für Naturwissenschaft-

<sup>30</sup> Vgl. Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 325 ff.

ler. Wie man schreibt, so denkt man – und wer anspruchsvoll schreibt, denkt möglicherweise anspruchsvoller als der, der seine Gedanken an Power Point entlang vorträgt? Schrift und Schreiben als ›Arbeit an der Schrift‹ werden zur Art und Weise der Gedankenführung in der Gestaltung des *Wie* der Wahrheit, was dem Aufmerksamen nicht weniger wesentlich erscheinen dürfte als eine genaue und elegante mathematische Berechnung. Humanwissenschaftlern (wie Medizinerinnen und Psychologen) ist das vertraut, aber einem theoretischen Physiker oder Ingenieur? Hier scheiden sich Horizonte oder Wissenschaftskulturen. Dabei ist zwar durchaus fraglich, ob Schreiben und Schrift das einzige Medium sind, in dem die von Blumenberg offerierte hermeneutische Vermittlung möglich werden kann.<sup>31</sup> Aber dies auf eine phänomenologisch pointierte Weise und in produktiver Differenz zu Heidegger und Gadamer entfaltet zu haben, ist sein Beitrag zur Geistesgeschichte – auch der der Naturwissenschaften und Technik. In Perspektive, Horizont, Methoden, Worumwillen und Sprach- wie Schreibstil liegen die feinen Unterschiede Blumenbergs: die von ihm eröffneten Möglichkeiten einer Horzonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte.

Das lässt sich an einem Beispiel zeigen: an seiner ›imaginären Anthropologie‹. Blumenbergs ›Schlüsseltext‹ über »Nachdenklichkeit« beginnt mit einem riskanten Horizontausgriff von mythischer Weite:

Alles Leben strebt danach, seine Antworten auf die Fragen, die sich ihm stellen, unverweilt und unbedenklich zu geben. [...] Der Mensch allein leistet sich die entgegengesetzte Tendenz. Er ist das Wesen, das zögert. [...]. Die riskante Unentschiedenheit vor der Alternative: *Flucht oder Angriff* mag der erste in keiner Ausgrabung jemals nachweisbare Schritt zur Kultur als einem Verzicht auf die raschen Lösungen, die kürzesten Wege gewesen sein.<sup>32</sup>

Die These ist so listig wie prägnant: Zögern sei der Ursprung der Kultur. Denn im Zögern entsteht die Nachdenklichkeit, die – so die Konjektur – der Ursprung des Imaginären ist, des Sinns fürs Mögliche und sogar fürs Unmögliche.

An dieser Grenze zwischen möglich und unmöglich geht es um die Grenzen ›unserer‹ Welt – oder um die Weltenpluralisierung in wirkliche, mögliche und unmögliche. Die Verschiebung dieser Differenz ist

<sup>31</sup> Die Frage der Bildlichkeit wäre eigens zu erörtern – und würde vom Denk- über den Sprach- in den Bildstil führen.

<sup>32</sup> Hans Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch* (1980), 57–61, hier S. 57.

die Geschichte des Horizontwandels, der eine Welt von einer späteren unterscheidet. Für die Geschichte der Technik als Ermöglichung des bisher Unmöglichen und dessen Verwirklichung ist das evident. Und das Pathos entsprechenden Weltenwandels ist den Naturwissenschaften in der Geschichte der Neuzeit nicht fremd. Um keine Missverständnisse zu provozieren: das ist genauso legitim wie die ›neuzeitliche Selbstbehauptung‹ (sofern man sie noch kritisch von Selbststeigerung unterscheiden kann). Nur ist der Sprach- und Schreibstil nicht äußerlich, sondern ›symptomatisch‹ für den Denkstil (auch für den der Leser). In der Wissenschaftsrhetorik und -dramatik, -epik wie -lyrik zeigt sich mehr, als vielleicht gewusst und gewollt.

### 5. Zum Beispiel: Weltbildfunktion der Naturwissenschaft?

Ein nur zu aktuelles Beispiel dafür ist die Deutungsmacht der Naturwissenschaften in Rhetorik und Medialität, aber auch ihrer Rezeption. Ist doch derzeit anscheinend kein anderer Wissenschaftszweig derart übergrün und viel beachtet. Die Berliner »Junge Akademie« hat ihre einschlägigen Arbeitsergebnisse publiziert in *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*. Die Frage nach der neuen Deutungsmacht – was immer genau das sein mag – der Biowissenschaften richtet sich nicht auf Deutungsansprüche, die in Wissenschaftsdiskursen immer erhoben werden, auch nicht auf die Inszenierung der Biowissenschaften (wie in der Presse), sondern auf die Rezipienten bzw. die »affirmative Rezeption biowissenschaftlicher Deutungsangebote«, wodurch deren Erklärungen zu »letzten Erklärungen« würden. Bedingung dafür seien »ein Bedürfnis nach Orientierung(swissen), die Enttäuschung durch andere, ältere Angebote [...] sowie die Erklärungserfolge der Biowissenschaften auf ihrem traditionellen Terrain«. <sup>33</sup> Für entscheidend hält Hüttemann, »dass biowissenschaftliche Erklärungen als ultimative Erklärungen aufgefasst werden. Sie müssen erstens nicht weiter hinterfragt werden und schlagen zweitens alternative Erklärungen aus dem Feld«, <sup>34</sup> wie psychologische oder geisteswissenschaftliche. Die rhe-

<sup>33</sup> Andreas Hüttemann, Natürlich? Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften. Einleitung, in: derselbe (Hg.), *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*, Paderborn: Mentis 2008, S. 7–15, hier S. 9.

<sup>34</sup> Ebd., S. 10.

torische Frage »Gibt es diese Deutungsmacht wirklich?« <sup>35</sup> findet die Antwort: »Kurzum, es gibt eine neue Deutungsmacht der Biowissenschaften, die mit dem Selbstverständnis von Psychologie und Geisteswissenschaften kollidiert.« <sup>36</sup> Bei Themen wie Seele, Identität, Gefühle, Schönheit oder Gender, Symbolisierungen und ästhetische Urteile <sup>37</sup> ergeben sich Konflikte mit ›nicht biowissenschaftlichen Deutungen‹. Im Blick auf Themen wie Schuld, Didaktik, Schönheit, Kultur oder der Natur des Menschen arbeiten die Beiträge an den Grenzen der naturalistischen Reduktion der Biowissenschaften, z. B. indem Christoph Halbig den kulturell normativen Raum als ›zweite Natur‹ des Menschen expliziert, der den Deutungsansprüchen der Biowissenschaften »grundsätzlich entzogen« <sup>38</sup> sei. Dazu rekurriert Halbig auf naturalistisch reduktionsresistente Phänomene: <sup>39</sup> »für den Menschen selbst konstitutive Leistungen wie Intentionalität, Normativität, Erleben verfließender Zeit, Wertorientierung usf.«, <sup>40</sup> allerdings nicht um sie »dualistisch« der Reduktionsperspektive entgegenzusetzen, sondern (gegen Sellars <sup>41</sup>) mit dem »Versuch einer Versöhnung zwischen wissenschaftlichem Weltbild und unserem alltäglichen Selbstverständnis« <sup>42</sup> bzw. des *scientific image of man* mit dem *manifest image*. Der Vorschlag lässt sich begreifen als Versuch, einen Deutungsmachtkonflikt zu befrieden, und zwar mit den Mitteln einer kategorialen Differenz (erste/zweite Natur des Menschen), letztlich zur rationalen Selbstbehauptung (im Sinn Hans Blumenbergs) einer philosophischen Anthropologie (der Natur, »die der Mensch selber ist« <sup>43</sup>, im Sinne Husserls?). Das Verfahren ist die philosophisch traditionelle Begriffsarbeit. Das Ziel geht aber über das Verfahren hinaus, sofern es um einen Deutungsmachtkonflikt geht, in dem es um die Deutung dessen geht, was der Mensch ist und was die Natur. Es geht also um die vierte

<sup>35</sup> Ebd., S. 9.

<sup>36</sup> Ebd., S. 11.

<sup>37</sup> So die Beispiele von Hüttemann, ebd., S. 10f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 15; Vgl. Christoph Halbig, Welche Natur? Naturen, Naturalismus und die Natürlichkeit des Menschen, in: Hüttemann, *Zur Deutungsmacht in den Biowissenschaften* (wie Anm. 33), S. 177–196, hier S. 187 ff.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 190.

<sup>40</sup> Ebd., S. 194.

<sup>41</sup> Vgl. Wilfrid Sellars, *Philosophy and the scientific image of man*, in: derselbe, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, California: Ridgeview Publishing 1991, S. 1–40.

<sup>42</sup> Halbig, Welche Natur? (wie Anm. 38), S. 188.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 195.

metaphysikaffine Frage Kants ›Was ist der Mensch?‹, um eine (über-)komplexe Größe, die als reduktionsresistent gegenüber dem Deutungsanspruch der Biowissenschaften erwiesen wird.

In Blumenbergs Perspektive ist die Auseinandersetzung mit den Biowissenschaften eine Frage der »Weltbilder und Weltmodelle«<sup>44</sup>. Denn philosophisch bemerkenswert und kritikbedürftig werden die Naturwissenschaften dann besonders, wenn sie mehr präntendieren als diese oder jene Erklärung, wenn sie ›Dasein deuten‹, oder mit Blumenberg: Wenn sie Erwartungen wecken, die nur Enttäuschungen provozieren können, etwa endlich das Gehirn zu erklären. Bei Fleck bereits kam die ›Weltanschaulichkeit‹ der Naturwissenschaften in den Blick, die einen der vielen Punkte trifft, an dem die phänomenologische Differenz zwischen Heidegger und Blumenberg aufbrach. Heidegger hatte in dem Aufsatz »Die Zeit des Weltbildes« von 1938 das Weltbild als Instrument technisch wissenschaftlicher Zurichtung kritisiert, als Mittel der Neuzeit im Geiste der Metaphysik. Die ›Vorstellung‹ sei daher das Anzeichen der Vergegenständlichung des Seins als Seiendes: »Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird.«<sup>45</sup> Dass naturwissenschaftliche Dispositive im Zeichen naturalistischer Reduktion den Menschen zum Subjectum machen, ist für Foucaults Wissenschaftspolitikgeschichtsschreibung ein gängiges Deutungsmuster. Aber Heidegger belässt es nicht dabei: »Sobald die Welt zum Bilde wird, begreift sich die Stellung des Menschen als Weltanschauung. [...] Dies bedeutet: Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d.h. er-lebt und Er-lebnis wird.«<sup>46</sup> Das damit gesetzte Immanenzprinzip sollte unverächtlich sein – zumindest wenn man nicht Heideggers leicht apokalyptische Vision teilt:

Weil diese Stellung sich als Weltanschauung sichert, gliedert und ausspricht, wird das neuzeitliche Verhältnis zum Seienden in seiner entscheidenden Entfaltung zur Auseinandersetzung von Weltanschauungen [...]. Für diesen Kampf der Weltanschauungen [...] setzt der Mensch die uneingeschränkte

<sup>44</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle*, *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft* 30 (1961), 67–75.

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: derselbe, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann 1950, S. 75–113, hier S. 92.

<sup>46</sup> Ebd., S. 93 f.

Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel.<sup>47</sup>

Vom dunklen Pathos einmal abgesehen, geht es hier um Deutungsmachtkonflikte, allerdings mit der kritischen Implikation, ob die Naturwissenschaften denn wissen und wollen, was sie tun, wenn sie Weltbilder entwerfen und als Heilsvisionen offerieren. Blumenberg wandte sich 1961, Heidegger so verwandt wie kritisch, vehement gegen derartige Weltbildpräntentionen wissenschaftlicher Weltmodelle.

Unter ›Weltmodell‹ verstehe ich die von dem jeweiligen Stand der Naturwissenschaften abhängige und die Gesamtheit ihrer Aussagen berücksichtigende Totalvorstellung der empirischen Wirklichkeit. Als ›Weltbild‹ bezeichne ich denjenigen Inbegriff der Wirklichkeit, in dem und durch den der Mensch sich selbst versteht, seine Wertungen und Handlungsziele orientiert, seine Möglichkeiten und Notwendigkeiten erfaßt und sich in seinen wesentlichen Bedürfnissen entwirft. Das Weltbild hat ›praktische Kraft‹, wie Kant gesagt hätte.<sup>48</sup>

Gegen Heidegger wird so – de facto mit Fleck – die Weltbildhaltigkeit der Naturwissenschaften verständlich gemacht. Sofern die »Zuordnung des Weltmodells zum Weltbild abgerissen« sei, so dass »das ›Weltmodell‹ die Stelle des ›Weltbildes‹ besetzte«<sup>49</sup>, ging deren ›pragmatische‹ Funktion und lebensweltliche Rückbindung verloren. Wenn das Kopernikanische System »als Weltmodell doch nur von sehr partieller Reichweite sich durchsetzte und der Mensch nun in diesem Modell nach seiner bildhaften Orientierung für sein kosmisches Selbstbewußtsein suchte«<sup>50</sup> – wurde es prekär. Wenn dann Philosophen »begannen, den Naturforschern über die Schulter zu spähen, um an ihren Modellen metaphysische Leitbilder zu gewinnen«, spricht Blumenberg vom »Versagen der Philosophie«<sup>51</sup>. Die »Vakanz der Weltbildfunktion«<sup>52</sup> führt – angesichts des humanen *horror vacui* – zu Problemen der Unbesetzung, mit nicht ungefährlichen Umbesetzungen.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Ebd., S. 94.

<sup>48</sup> Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle* (wie Anm. 44), S. 69.

<sup>49</sup> Ebd., S. 70 f.

<sup>50</sup> Ebd., S. 71.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Vgl. Vanessa Albus, *Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*, Würzburg: Königshaus & Neumann 2001.



Philipp Stoelger

Frank Schirrmacher hat das Problem folgendermaßen exemplifiziert:

Wir werden das selbständige Denken verlernen, weil wir nicht mehr wissen, was wichtig ist und was nicht. Und wir werden uns in fast allen Bereichen der autoritären Herrschaft der Maschinen unterwerfen. Denn das Denken wandert buchstäblich nach außen; es verlässt unser Inneres und spielt sich auf digitalen Plattformen ab. Das Gefühl, dass das Leben mathematisch vorbestimmt ist und sich am eigenen Schicksal nichts mehr ändern wird, ist einer der dokumentierten Effekte der Informationsüberflutung [...]. Kurzum: Ich werde aufgefressen.<sup>54</sup>

Das kann man für Übertreibung halten, aber es trifft einen Punkt: die freiwillige oder unfreiwillige *Delegation* des Denkens birgt ein ungeheures Fremdbestimmungspotential. Nur – wie darauf antworten? Die Pluralisierung der Weltbilder – die eingangs genannte ›philosophische Jahrhundertregung‹ (durch Naturwissenschaften wie Historie) – führte zum irreversiblen Weltbildverlust: »die Erneuerung des Weltbildes ist eine Forderung, die die Philosophie auf gar keinen Fall erfüllen sollte, und die Ersetzung des Weltbildes durch Weltmodelle ist eine Versuchung, der die Naturwissenschaft ebenso wenig erliegen sollte.«<sup>55</sup> Kann diese Negation alles sein? Wäre eine Weltbildvakanz auf Dauer erträglich?<sup>56</sup>

Auch »die Philosophie wird [...] in Zukunft kein neues Weltbild entwerfen«,<sup>57</sup> behauptete Blumenberg (als kritisches Regulativ vermutlich), schlicht weil das nicht ihre Aufgabe sei. Sofern sie das einst tat oder wieder prätendiert, argumentiert Blumenberg dagegen für eine Epoché: »Im Schwinden der Weltbilder [...] bleibt nur noch eine, als formaler Horizont aller Übersetzbarkeiten gesichtslose Welt möglich [...]. Die Geschichte kennt keine Wiederkehr.«<sup>58</sup> Die neue ›Deutungsmacht der Biowissenschaften‹ scheint ein Symptom zu sein für die Unerträglichkeit der Vakanz und die Unwiderstehlichkeit, eine Wissenschaft in die Funktion eines nachmythischen und nachmetaphysischen Weltbildproduzenten zu versetzen. Wird die mediale Insze-

<sup>54</sup> Frank Schirrmacher, *Payback. Warum wir im Informationszeitalter gezwungen sind zu tun, was wir nicht tun wollen, und wie wir die Kontrolle über unser Denken zurückgewinnen*, München: Karl Blessing Verlag 2009, S. 15.

<sup>55</sup> Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle* (wie Anm. 44), S. 72.

<sup>56</sup> Ebd., S. 75.

<sup>57</sup> Ebd., S. 71.

<sup>58</sup> Ebd., S. 73.

nierung der Biowissenschaften als endlich und definitiv *szientifisches* Weltbild zur Demonstration der Macht des Sichtbaren wie der Bilder, wer könnte dem widerstehen? Blumenberg meinte:

Freilich, der Weltbildverlust ist eine schmerzvolle Amputation, denn der Mensch hat das unausrottbare Bedürfnis, auf seine letzten und umfassendsten Fragen Antwort zu beanspruchen. Aber gerade hier wird Philosophie in einem radikalen Sinne dem Menschen die Hörigkeit gegenüber seinen Bedürfnissen verwehren müssen.<sup>59</sup>

Dieses Blumenbergsche ›Bilderverbot‹ richtete sich ebenso gegen die Weltbildfunktion der Naturwissenschaften wie gegen die Forderung nach ›großen Weltbildentwürfen‹ besonders in Gestalt der Fundamentaltologie (»Die Zeit des Weltbildes«).

Blumenbergs Kollege Hans Jonas war in dieser Hinsicht genauso kritisch, aber weniger zurückhaltend. In *Organismus und Freiheit*<sup>60</sup> wollte er nicht weniger als Ansätze zu einer philosophischen Biologie bieten, und dazu wagt er bedenklich generelle Behauptungen. In Abgrenzung zur Lebensphilosophie und ihrem ›Panvitalismus‹ meint er: »Neuzeitliches Denken [...] befindet sich in der genau umgekehrten theoretischen Lage: das Natürliche und Verständliche ist der Tod, problematisch ist das Leben.«<sup>61</sup> Das erinnert an Blumenbergs übertragenen Gebrauch des Entropieprinzips, dass Leben, vor allem ›kulturelles‹ Leben, als Ausnahme erweist und daher die Erde im Blick vom All aus als ›kosmische Oase‹ erscheint.<sup>62</sup> Jonas riskiert ex negativo indes mehr, anscheinend eine Art Gegenbesetzung zum naturwissenschaftlichen Wissensbegriff: »Der Wissensbegriff [der neuzeitlichen Naturwissenschaft] bestimmt den Naturbegriff. Das bedeutet aber, daß das *Leblose* das Wißbare par excellence, der Erklärungsgrund von allem geworden ist und damit auch zum anerkannten Seinsgrund von allem wurde.«<sup>63</sup> Daher sei anders als in der jüdisch-christlichen Tradition die Fragen »nicht mehr, wie ist der Tod, sondern wie ist das Leben in die Welt, die leblose, gekommen?«<sup>64</sup> Die metaphysische Grundfrage des *cur ali-*

<sup>59</sup> Ebd., S. 75.

<sup>60</sup> Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.

<sup>61</sup> Ebd., S. 22.

<sup>62</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 793 f.

<sup>63</sup> Jonas, *Organismus und Freiheit* (wie Anm. 60), S. 22.

<sup>64</sup> Ebd., S. 23.

*quid potius quam nihil* meldet sich hier im Hintergrund. Nur wird sie bei Jonas (in Erinnerung an Heidegger, nicht ohne Kritik) beinahe ›daseinsanalytisch‹ umbesetzt: »Unser Denken heute steht unter der ontologischen Dominanz des Todes.«<sup>65</sup> Die merkliche Spitze dessen ist, dass auch Heidegger somit in den Horizont des neuzeitlichen Wissensbegriffs gestellt wird mit seiner ›Dominanz des Todes‹. Und so wie Jonas Heideggers Philosophie eine gnoseogene Potenz oder eine Nähe zur Gnosis attestiert hatte, gelte für dieses ›unser Denken‹: Die ganze Welt wird Sema, »nur mit dem Unterschiede, daß das Grab inzwischen leer geworden ist [...] in einem Universum, das nach dem Bilde des Leichnams geformt ist.«<sup>66</sup>

Was Jonas hier riskiert, ist nicht weniger als eine Wissenschaftsgeschichtsphilosophie, die der Heideggerschen Verfallsvision doch wieder erstaunlich nahe steht. So schematisiert Jonas die Geschichte der Philosophien des Lebens in die Phasen Panvitalismus, Soma-Semadualismus, Zerfall in neue Monismen, Materialismus und Idealismus und formuliert selber das Ziel einer postdualistischen Lebensphilosophie. Der »Leib« steht für »die latente Krise jeder bekannten Ontologie«, und sei »das Kriterium jeder künftigen, die als Wissenschaft wird auftreten können« [...] – er ist das Memento der immer noch ungelösten Frage der Ontologie, was das Sein ist.«<sup>67</sup> Die Problemstellung einer nicht-reduktionistischen und anti-dualistischen Ontologie ist so plausibel wie spätestens seit Nietzsche gängig, dem doch der Leib als die »große Vernunft« galt. Mit dem Problem steht Jonas auch Cassirer und mit ihm Blumenberg näher als seinem einstigen Lehrer Heidegger (oder Bultmann). Nur ist alles andere als klar, wie ein neuer Humanismus (ohne Neuhumanismus zu werden) dieses Problem soll ›lösen‹ können. Nochmals Jonas:

Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge [...] Die ontologische Berechtigung zu dieser Frage liegt in dem Umstand, daß der lebendige Leib das Urbild des Konkreten ist und, sofern es mein Leib ist, in seiner Unmittelbarkeit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in Einem das einzige vorgegebene Konkrete der Erfahrung überhaupt.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Ebd., S. 25.

<sup>66</sup> Ebd., S. 28. Die christentumskritische Spitze darin dürfte merklich sein: dass die an der Pointe der Christologie vorbei geht, indes auch.

<sup>67</sup> Ebd., S. 33.

<sup>68</sup> Ebd., S. 39.

Hier klingt nicht nur eine Mikro-Makrokosmos-Tradition an, sondern mehr noch die Husserlsche Phänomenologie des Leibes, wie sie bei Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels als Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit ausgeführt wurde. Dem folgt Jonas nicht, aber die Konvergenz ist ersichtlich. Nur bleibt die ›philosophische Biologie‹ bei Jonas in einer Weise ontologisch generell, dass die Phänomene es demgegenüber schwer haben dürften – anders als bei Blumenberg.

## 6. Entdualisierte Anthropologie

Meinte Jonas: 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>69</sup> wird das Piktoriale und Imaginäre der Anthropologie bei Blumenberg phänomenologisch entfaltet, metonymisch und metaphorisch. *Die Beschreibung des Menschen* ist das extensive Zeugnis dafür, dessen Anfangsgründe sich aber bereits in der imaginativen Anthropologie des ›zögernden Wesen‹ zeigen, dem Schlüsseltext über Nachdenklichkeit. Das spezifisch ›humane Denken‹ hat Blumenberg zufolge seinen Ursprung nicht in der Funktion von Flucht oder Angriff, von Selbstbehauptung und Fremdvernichtung, sondern in einer Dysfunktion, dem Zögern und den Umwegen, die es für den Zögernden bedeutet. Schlicht gesagt: Kultur ist die Komplikation, die sich durch die Instinktreaktion ergeben hat, durch die Unterbrechung der Reflexbögen. Oder Kultur ist wesentlich Umweg, Medialität und Indirektheit statt unmittelbarer Reaktion auf Reize. Daher ist Kultur auch Technik, Technik des Umgangs mit der Enge der Zeit bei mangelnder Unmittelbarkeit. Zögern und Nachdenklichkeit sind alles Mögliche, nur nicht unmittelbar ›zielführend‹ – wie es Wissenschaftsprojekte heute sein sollen.

Flucht oder Angriff, das kennt jedes Tier und (wirklich?) nichts sonst, mit dem leiblichen Sinn von Fressen oder Gefressenwerden. Die Alternative regiert in Ökonomie, Politik, Medien, Wissenschaft und auch nur zu oft im Kulturbetrieb. Das ist die Alternative, die bei Carl Schmitt ›Freund oder Feind‹ heißt. Dem Fremden, dem Konkurrenten gegenüber gibt es vor allem Angriff – und wenn man nicht weiter weiß, Flucht. Für starke Staaten ist das keine Frage. Die kennen nur Fressen,

<sup>69</sup> Ebd., S. 244.

Expansion, Steigerung. Dass dabei der Rest der Welt auf der Strecke bleibt, ist bekannt. Das Glück des Einen ist das Unglück des Anderen. Animalisch, wenn nicht viehisch. Mit Kultur hat das wenig zu tun, auch mit politischer Kultur nicht.<sup>70</sup> – Ist es in Wissenschaftskontexten viel anders? Selbstbehauptung und -steigerung um (fast) jeden Preis? Wissenschaften, die in Erfolgsgeschichten verstrickt sind, könnten das für fraglos halten – und jede Fraglichkeit hier für dysfunktional, wenn nicht für gefährlichen Unsinn.

Dagegen ›sitzt‹ Blumenbergs These: Der Mensch ›wird‹ erst menschlich, wenn er zögert, d. h. wenn er sich der Alternative von Flucht oder Angriff entzieht und verweigert. An dieser Schlüsselstelle seiner Anthropogenese wagt Blumenberg ein Stück ›imaginärer Anthropologie‹, die dort zu vermuten wagt, wo keine ›harten Fakten‹ gegeben sind (was sich später indes noch etwas anders darstellen wird). Zum Zögern sei es überhaupt erst durch einen Wechsel des Lebensraumes gekommen: »Ein Wechsel des Biotops oder eine Veränderung von Flora und Fauna durch Klimaschwankungen könnte die Eindeutigkeit und Vertrautheit von Umweltdaten für Verhalten getrübt, verformt, entstellt haben.«<sup>71</sup> Der Verlust an Normalstimmigkeit mit der Umwelt, der Natur, ließe einen Lebensformwandel unvermeidlich werden. Aber vor dieser neuen Anpassung steht die elementare Unstimmigkeit von Selbst und Welt, gewissermaßen die Urform der rhetorischen Situation von Evidenzmangel und Handlungszwang. Blumenbergs *fabula de homine* imaginiert als Wesensbestimmung des Menschen einen üblicherweise als Instinktreduktion apostrophierten Mangel: eine genuine Unentschiedenheit, das Zögern gegenüber dem Absolutismus äußerer Anforderungen durch die Umwelt. Diese Anforderungen, Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit, verschärft sich in spezifischer Weise durch einen fundamentalen Horizontwandel, wenn die Umwelt eine andere wird: wie im Übergang vom Urwald in die Steppe. Das Zögern ist die erste aktionslose Antwort auf den Handlungszwang: Ein Evidenzmangel, der nicht überspielt oder übersprungen wird, sondern in dem zu ›verweilen‹ erst die *conditio humana* zutage treten lässt.

Man wird wohl fragen, ob diese Unentschiedenheit in der Situa-

<sup>70</sup> Vgl. Karl Rohe, *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken*, Stuttgart usw.: Kohlhammer 1994.

<sup>71</sup> Blumenberg, *Nachdenklichkeit* (wie Anm. 32), S. 57.

tion des Handlungszwanges, die Unentschiedenheit von Flucht oder Angriff, geeignet sei, gerade als Spezifikum des Menschen zu dienen. Ist doch diese Alternative auch Tieren vertraut. Und gibt es auch ein Zögern der Tiere, dann, so wäre die Folge, gäbe es Kultur diesseits des Menschen. Diesem Problem geht Blumenberg nicht weiter nach, aber gesteht man ein Zögern auch den Tieren zu, hätte das die Hypothese einer Kultur der Tiere zur Folge, und es würde mit dem naturalen Grund des Zögerns eine Art Natürlichkeit der Kultur hervortreten. Kultur wäre so verstanden nicht die bloße Gegenbesetzung zur Natur und auch nicht bloß ein Produkt menschlichen Geistes, sondern eine naturale ›Selbstverständlichkeit‹, eine Unvermeidlichkeit bei Unterbrechung der Reflexbögen. Natur und Kultur bilden dann nicht einen opaken Hiat, sondern eine differenzierte Kontinuität im Übergang. Zögern ist von Natur aus induziert und doch selber bereits der Anfang der Kultur. Es ist das Ende der naturalen Normalstimmigkeit von Reiz und Reaktion, von Handlungszwang und Instinkthandeln, und ineins der Anfang sich dehnender Intentionalität, die auf Normalstimmigkeit aus ist, ohne sie einfach zu sein oder zu haben. Anders gesagt ist der Ausgang aus der natürlichen Lebenswelt der Eingang in die kulturellen Lebenswelten in ihren Geschichten.

Was könnte das bedeuten – angesichts des naturalistischen Menschenbildes, das von Evolutions-, Verhaltens- wie Neurowissenschaften *promoted* wird? Wenn alles am Menschen der Funktion von Selbstbehauptung und -steigerung diene, wenn Verstehen heißt, den evolutionären Vorteil daran identifizieren? Entweder ist Zögern dann in diesem Sinne als vorteilhaft zu verstehen oder aber es wäre eine Umwertung des Dysfunktionalen, des Schwachen (gegen Nietzsche). Und was impliziert Blumenbergs ›Denkstil‹ für Wissenschaften, die das Denken ›auf kürzestem Wege‹ für den alternativlosen Königsweg halten? Nur eine ›Irritation‹ oder aber ein ›Wink‹, eine Denkgeste, die den Nachdenklichen auf Umwege lockt, auf denen anderes zu entdecken ist, als immer schon entdeckt worden war. Der Text über »Nachdenklichkeit« zeigt in besonderer Weise, wie ein Denkstil beschrieben, darin vollzogen und ›als Schreibstil‹ manifest werden kann: Die Phänomenalität des Denkstils ›ist‹ der Schreibstil dieses Textes – der die offene Frage nach dem Lektürestil zuspießt.

Wo liegt der Ursprung des Glücks im Unglück, der Unglücksvermeidung namens Kultur? Wann kam es zum Zögern und warum? Bei den Prähominiden in Tansania? Blumenberg meinte, das Zögern sei der



Philipp Stoellger

»in keiner Ausgrabung jemals nachweisbare Schritt zur Kultur«. <sup>72</sup> In- des fand 1976 die Anthropologin Mary Douglas Nicol Leakey 1976 in der Olduvai-Schlucht im Laetoli-Becken von Nordtansania Fußspuren zweier aufrecht und nebeneinander laufender Prähominiden, eines groß- und eines kleinfüßigen. Dass sich diese Spuren erhalten haben, ist schon außergewöhnlich. Die Vulkanasche eines nahegelegenen Kraters (Dasiman) war durch Regengüsse zur plastischen Masse geworden und hatte kurz vor der Erstarrung unter anderem auch diese Spuren konserviert, und das vermutlich 3,5 Millionen Jahre lang. Es handelt sich um die (bisher frühesten) Zeugnisse des aufrechten Gangs. Das wäre schon bemerkenswert. Denn der wird gern uns, dem Homo sapiens, vorbehalten (trotz der Pinguine). Aber eigentlich interessant daran ist etwas anderes: Die fünfzig Meter lange Fährte der Prähominiden lasse »an einer Stelle ein Anhalten und Umwenden erkennen« <sup>73</sup>, als wären sie auf der Flucht gewesen und einer hätte sich umgewendet. Diese Spur wurde von Mary Leakey als »Zögern« gedeutet. <sup>74</sup> Und die Moral von der Geschichte: Die Prähominiden respektive die Australopiteci waren auf dem Weg zum »zögernden« Wesen. Ob sie im Zögern auch schon nachdenklich wurden? Nachdenklichkeit hinterlässt selten Spuren. Sie ist daher ein »erschlossenes« Phänomen, dessen Phänomenalität stets ambig ist. Ein Gesicht kann nachdenklich ausschauen, ohne dass dessen Dahinter dem entspräche, und umgekehrt. Fußspuren sind daher ein alles andere als klarer Beleg für das, was man darin sehen möchte. Hier zeigt sich das Konjekturale, die Vermutungsweise von Blumenbergs liminaler Wissenschaftsgeschichte: eine Retrojektion, die zureichender Gründe auf ewig ermangeln wird.

Falls denn schon Prähominiden zögerten, entstand jedenfalls »humane« Kultur diesseits der Hominiden. Das hätte brisante Folgen für das Kulturverständnis, da die traditionelle Natur-Kultur-Differenz ins Wanken gerät. Tieren oder Prähominiden Kultur zuzugestehen, erscheint traditionell als *contradictio in adjecto*. Aber warum eigentlich nicht? Zumal die Primatenforschung hier längst Raum greift und alles nur irgend Mögliche unseren Artgenossen zuschreibt. Dass Beschrei-

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 847.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 486 f. Vgl. Mary D. Leakey, Pliocene footprints in the Laetoli Beds at Laetoli, Northern Tanzania, *Nature* 278 (1979), 317–323.

bung zuschreibungsanfällig ist (wenn sie denn etwas anderes wären), dürfte phänomenologischen Einspruch oder zumindest Zurückhaltung provozieren im Rückblick.

Sind die Oblomows unter den Tieren, die Faultiere und Pandas etwa, Meister des Zögerns? <sup>75</sup> Ein ganzes Leben im Zustand des Nichtstuns, des permanenten Zögerns, Zauderns und Haderns (falls denn etwas zu entscheiden wäre, während man auf dem Baum herumhängt)? Nun, das kann auch zur Regression führen. Das wäre auf die Dauer weder menschlich (wirklich nicht?), noch besonders nachdenklich zu nennen. Die Menschen »dürfen« Zögern, sie müssen nicht. Die menschliche Lizenz zum Zögern kennt wohl doch ein anderes Zögern als das in der animalischen Situation von Flucht oder Angriff. Es ist daher zweierlei Zögern zu unterscheiden: das natürliche Zögern im Entscheidungsnotstand und das kulturell »mögliche« Zögern (jenseits der bedrängenden Alternative von Flucht oder Angriff). Nur das zweite scheint als metaphorisches *definiens* des Menschen zu taugen. Das notgedrungene Zögern wäre somit wesentlich vom unnötigen und freizügigen Zögern zu unterscheiden, das müßig sein darf, mit dem Risiko müßig in einem schlechten Sinne zu werden. Später wird Blumenberg der Rückzug in die Höhlen eine Umweltreduktion bedeuten, die ein nicht mehr erzwungenes Zögern, sondern ein dauerhaftes Zögern durch Umweltferne ermöglicht: ein Zögern zweiter Ordnung. Verlegenheit ist nicht nur in theoretischen Zusammenhängen solch eine Befindlichkeit, in der ein notgedrungenes Zögern aufkommt, das zur Nachdenklichkeit zwingt. Die Nachdenklichkeit braucht ihrerseits aber Distanz von der Not dieses Augenblicks, da in der Not vor allem gedacht wird zur erfolgreichen Überwindung derselben. Verlegenheit ist das Andere der Überlegenheit, die Situation des Schwachen, der sich nach anderen Wegen umschauchen muss. Eine starke Theorie erweist ihre Stärke in der Regel auch darin, dass sie nicht in Verlegenheit gerät, sondern weiß und gelöst hat, was der schwachen hingegen Probleme bereitet. Diese Stärke kann darin eskalieren, dass eine Theorie zu erklärungskräftig wird, aber schon diesseits dieser Eskalation ist eine starke Theorie insofern der Anfang der Barbarei, als sie die Situation der Nachdenklichkeit erfolgreich zu vermeiden vermag. Starke Theorien verbreiten zuviel Fraglosigkeit und Unbefragbarkeit und unter-

<sup>75</sup> Vgl. Joseph Vogl, *Über das Zaudern*, Zürich/Berlin: diaphanes 2007.

Hans Blumenberg beobachtet

drücken Zweifel und Zögern, die Umwege und neue Perspektiven finden könnten.

## 7. Schreibstil und Methode

Wie und zu welchem Ende ist Blumenberg für die Wissen(schaft)s-geschichte interessant, wenn nicht gar unentbehrlich – wenn er derart »spekulativ« vorgeht, dass ihn versehentlich die Archäologie und Paläoanthropologie später einholen? Erinnert das nicht an Cusanus' spekulative Auflösung der Geozentrik, die später von Kopernikus erst »wissenschaftlich« begründet wurde? Es hat einen Zug ins Vorwissenschaftliche, Imaginative und »Ungesicherte«, was Blumenberg treibt. Seine Metaphorologie und deren Weiterungen, seine memoriale und imaginative Anthropologie, seine Geschichtsschreibung mit der (selbsterteilten) Lizenz zur imaginativen Variation – überschreiten die nicht die Grenzen reiner wissenschaftlicher Vernunft, auch die der historischen?

Das kann man meinen und damit Blumenberg am Höhlenfeuer philosophieren sehen oder ihn in die unterhaltsamen Nachtschatten-seiten der Wissenschaften versetzen beim Kamingespräch. Nur – nicht erst Rheinbergers und Knorr-Cetinas<sup>76</sup> Studien, sondern zuvor schon Blumenbergs Arbeit an wissenschaftlichen Marginalien zeigen, dass »dort« der Sitz im Leben wissenschaftlicher Wagnisse und Horizontvorgriff ist. Daher sucht seine Lebensweltphänomenologie die verborgenen Antriebe von Wissenschaft und Technik aus der Lebenswelt. Und

<sup>76</sup> Vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Experiment, Differenz, Schrift: zur Geschichte epistemischer Dinge*, Marburg an der Lahn: Basiliken-Press 1992; derselbe, *Wissenschaft zwischen Labor und Öffentlichkeit*, in: Helga Nowotny, Martina Weiss (Hgg.), *Jahrbuch 2000 des Collegium Helveticum der ETH Zürich*, Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich 2000, S. 159–176; Karin Knorr-Cetina, *Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. Englischer Originaltitel: *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, 1999 (Ludwik-Fleck-Preis für das beste Buch in der Wissenschaftsforschung); dieselbe, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984; dieselbe, *The rise of a culture of life*, *EMBO Reports* 6 (2005), 76–80. Georges Canguilhem, *Die epistemologische Funktion des »Einzigartigen« in der Wissenschaft vom Leben*, in: derselbe, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, herausgegeben von Wolf Lepenies, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 59–74.

das Ergebnis ist – tentativ gesagt – eine Hermeneutik der feinen Differenzen, der Varianzen, Schwellen und Hintergründe der Wissenschaften. Seine Art zu sehen, seine Art zu denken, seine Art zu sagen, was er sieht und denkt, bis in seine Art zu schreiben, ist daher nicht »nur« marginal. Sie ist eine, wenn auch gelegentlich idiosynkratische, Arbeit an den Formen und Figuren indirekter Mitteilung (im Sinne Kierkegaards).<sup>77</sup> Mit seinem Sinn für die Sinnlichkeit des Sinns, für die Medialität des Wissens und seine Geschichtlichkeit ist er ein Jäger und Sammler symbolischer und symptomatischer Ausdrucksphänomene für das, was wir wissen wollten und zu hoffen wagten.

Ein derartiger Denk- und Sprachstil von Kulturgeschichtsschreibung dürfte strittig sein, wenn »übliche« Weisen der Wissenschaftsgeschichte mit derjenigen Blumenbergs konfrontiert werden. Geschichte des Wissens ist in der Regel an »Realien« interessiert, sei es die Technikgeschichte, die Mediengeschichte oder an Körpergeschichte wie am säuberlich gewürfelten Hirn Einsteins. Dieser programmatische »Realismus« (dessen epistemischer und ontologischer Status nicht immer geklärt scheint) ist erweiterungsfähig. Hier zeigt Blumenberg einen besonderen Sinn für die symbolischen und imaginären Dimensionen von Geschichte. Denn die Realien sind interessant nicht »als Realien«, sondern in ihren Wirkungspotentialen und Rezeptionsvarianten, das heißt in ihrer Deutungsmacht und Wirksamkeit. »Wirkungspotentiale« gibt es nicht nur in Meßapparaturen, sondern auch in Mythen, Metaphern und ihren Verwandten.

Zur Verdeutlichung dessen, dürfte es der hier angesonnenen Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichtsschreibung dienlich sein, die Eigenarten von Blumenbergs Methodenstil exemplarisch zu entfalten. Sein »Geschichtsschreibungsstil« weist mancherlei Besonderheiten auf (wie das Miteinander von memoria und imaginatio). Eine derselben zeigt sich in der *Legitimität der Neuzeit*: Um die »Schwelle« der Neuzeit zu bestimmen, wählt er zwei Positionen, eine ex ante (Cusanus) und eine ex post (Bruno). Damit wird nicht »der Anfang«, »der Neuzeit« mit »der Figur« (etwa Descartes) fokussiert und emphatisch ausgezeichnet, sondern es wird im Stile der Leibnizschen wie Newtonschen Infinitesimalrechnung ein oberer und ein unterer

<sup>77</sup> Vgl. dazu Pierre Bühler, *Liebe und Dialektik der Mitteilung*, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards »Taten der Liebe«*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 71–88.

Grenzwert kalkuliert, zwischen dem ›infinitesimal‹ bestimmt eine Schwelle überschritten wurde, ohne dass die exakt zu identifizieren wäre. Man könnte schlichter sagen, es wird ›gemittelt‹, aber das träfe nicht. Eher wird integral und differenzial kalkuliert und konjiziert. Nun schreibt Blumenberg alles andere als *more mathematico*, aber diese Art, eine Schwelle zu vermessen oder einen Schwellenwert indirekt zu bestimmen, scheint mir durchaus mathematisch inspiriert zu sein – und für die Wissenschaftsgeschichtsschreibung erwägenswert.

Etwas anders angelegt ist sein Verfahren, wie es die *Genesis der kopernikanischen Welt* ausführt. Auf dem Hintergrund von Poetik und Hermeneutik könnte man (mit H. R. Jauss) sagen, es wird die Rezeptionsgeschichte der ›kopernikanischen Wende‹ geschrieben oder mit Gadammers Hermeneutik ›die Wirkungsgeschichte‹. Es geschieht allerdings mehr: Zu Blumenbergs Geschichtsschreibung gehört stets der retrospektive wie der prospektive Horizont (was an Kosellecks Erfahrungs- und Erwartungshorizont erinnert). Wie schon die Schwellenkalkulation ex ante und ex post wird hier gleichsam modaltheoretisch Geschichte geschrieben: Erstens wird retrospektiv die Ermöglichungsgeschichte (eines Begriffs, einer Metapher, einer Entdeckung) sondiert. Das könnte leicht zur Retrojektion einer Teleologie führen. Das wäre aber nicht die Pointe. Es geht vielmehr darum, Bedingungen zu suchen und zu sammeln, unter denen erst diese oder jene Prägung möglich wurde und dann auch wahrscheinlich. Medientheoretisch gesagt geht es um die Genesis der Wahrscheinlichkeit eines Unwahrscheinlichen. Davon ausgehend schreibt er nicht nur Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte, sondern eine ›Variationsgeschichte‹: wie eine Prägung oder Figur im Laufe der Geschichte vielfach variiert wurde. Die phänomenologische Methode imaginativer Variation wird hier für die Geschichtsschreibung aufgenommen, indem sie zur historischen Variation wird (memorial und imaginativ) gelegentlich über die Fakta hinaus in Form der Fikta, die Ungesagtes, unwirklich Gebliebenes, also das Wirkliche im Lichte des Möglichen verstehen.

Wie also ›Geschichte schreiben‹? Blumenbergs der Geschichtsschreibung der Narratologie von Schapp bis Ricoeur nahestehende Antwort wäre einerseits: Wissenschaften ›in Geschichten‹. Nicht die Geschichte der Wissenschaft, sondern kleinformatige Exempla und Anekdoten, die – so die hermeneutische Wette – signifikant und symptomatisch sein mögen. Die formal elaborierte Antwort wäre andererseits im Anschluss an Cassirers ›Von der Substanz zur Funktion‹:

Geschichte nicht als Transformationsprozess von Konstanten oder Substanzen zu begreifen, sondern von Funktionen, Relationen, Positionen – Umbesetzung statt Umsetzung. Geschichtsschreibung im Zeichen von Differenz, genauer: von ›labilen Konstanten‹ (wie Metaphern) und ›stabilen Variablen‹ (wie unabweisbaren Fragen), könnte man das nennen. Im Hintergrund liegt die Diskussion der 60er bis 90er Jahre des 20. Jahrhunderts.<sup>78</sup> wie mit Differenz und Kontinuität als Problem der Geschichtsschreibung umzugehen sei. Wer anthropologische Konstanten oder substantielle Kontinuitäten voraussetzt, hat wenig Probleme, Einheit und Zusammenhang zu bestimmen: sei es Gott, Geist oder Begriff. Blumenbergs Konzession an diese Unvermeidlichkeit liegt im Horizont der Anthropologie (nicht aber der ›anthropologischen Konstanten‹!). Vermutlich ist seine Geschichtsschreibung so ›sensibel‹, weil sie vor allem mit scharfem Sinn für feine Differenzen und Varianzen Geschichten zu beobachten wie zu beschreiben versteht, ohne ›immer nur das Eine‹ wiederzufinden.

Geschichten auch zu schreiben, wird dann zur Aufgabe der ›Gestaltung‹ einer Phänomenologie der Geschichten. Der Schreibstil wird zur Ausgestaltung des Denkstils, mit all den literarisch qualifizierten Arten und Weisen Blumenbergs. Metaphorologie und deren Erweiterungen durch die vielen Formen der Unbegrifflichkeit sind hermeneutisch-phänomenologische Messmethoden für Mikro- und Makrohistorie: für kleine, feine Verschiebungen und Verdichtungen im Horizont langfristiger Kontinuitäten. Aber es sind nicht nur ›Mess‹-, sondern auch ›Darstellungs‹- und ›Schreib‹methoden, die nolens volens auf entsprechend mitspielende Leser angewiesen bleiben. Ob der Lektürestil auch zum entsprechenden Denkstil führt, ist ein offenes Experiment dieser phänomenologischen Art der Geschichtsschreibung.

Sofern Geschichte eine eigene ›symbolische Form‹ wäre, eine irreduzible Form des Wissens (aber wohl auch des Ethos und Pathos), ist die Frage, was für ›Erkenntnis‹ denn damit zu gewinnen sei. Was heißt historische Synthesis bzw. *Synthesis in historicis* im Sinne Blumenbergs? Sie ist in jedem Fall Thesis: Geschichte wird gemacht, von Vico über Ricoeur bis zu White. Auch wenn Blumenberg stets zur Geste feiner Historikerdistanz neigt, ist seine Geschichtsschreibungspraxis durchgängig narrativ, imaginativ, literarisch anspruchsvoll und darin

<sup>78</sup> Vgl. Hans Ebeling, *Neue Subjektivität. Die Selbstbehauptung der Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990.



der historiographischen Topologie verwandt. Geschichtsschreibung ist memoriale Kulturtechnik, in der imaginative Konjekturen mitgesetzt werden. Sie wird geschrieben und hat daher literarische Dimension, wie Ricœur in *Zeit und Erzählung* ausführte. Ihre Form des Wissens ist nicht nur aktive, sondern auch passive Synthesis: Assoziation, Affekt, Konnotation, Allusion und ähnliche Unbegrifflichkeiten. ›Randphänomene‹ scheinen oft relevanter, als das ›Oberflächendesign‹ von Wissenschaften verrät. Insofern ist Blumenberg eher an Symptomen als an etablierten Symbolen orientiert: an dem, was sich zeigt (auch versehentlich), nicht nur an dem, was intentional gezeigt wird. Was Rheinberger<sup>79</sup> als Entdeckung vorführte, die Nachtschattenseiten der Wissenschaft in den Labortagebüchern, ist bei Blumenberg schon seit längerem im Fokus der Aufmerksamkeit gewesen: Randnotizen, Randbemerkungen, ›Hintergründe‹ der offiziellen Darstellungen bis in die Intimitäten von tradierten (oder erfundenen, erdachten) Bemerkungen. Signifikanz, Indirektheit, Umwege und Symptomatik sind Suchformeln für das, was Blumenberg ›lebensweltliche Antriebe‹ der Wissenschaften nennt: für die valenten, latenten und bewegenden ›Gründe‹ (pragmatischer Art?), die die Wissenschaft am Leben halten.

Wie meinte Blumenberg: »was menschlich ist, drängt zur Sprache hin, und was noch nicht Sprache geworden ist oder werden kann, ist Dunkles, Ungeklärtes, Triebhaftes oder Automatisches. Sprachwerdung ist Humanisierung, und das gilt auch und gerade für die Wissenschaften und ihr theoretisches Verhalten.«<sup>80</sup> Das lässt für die Wissenschaftsgeschichte noch einiges zu wünschen übrig, zum Glück.

<sup>79</sup> Vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Wissenschaft zwischen Labor und Öffentlichkeit* (wie Anm. 76), S. 159–176; derselbe, *Wissenschaftsgeschichte und experimentelle Praxis, Nachrichtenblatt der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaften und Technik* 49 (1999), 198–210; derselbe, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen: Wallstein 2002; Hans-Jörg Rheinberger, Michael Hagner, *Experimentalsysteme*, in: dieselben (Hgg.), *Die Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950*, Berlin: Akademie Verlag 1993, S. 7–27.

<sup>80</sup> Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle* (wie Anm. 44), S. 68. Dass damit Bild und Zahl(-werdung) deutlich unterschätzt werden, dass vielleicht darin eine Grenze des ›Sprachstils‹ liegt und mit ihm des ›Sprachdenkens‹, sei nur angemerkt. Die ›Sprachkultur‹ der Naturwissenschaften würde sich dieser ›Teleologie‹ kaum anschließen.

## Blumenbergs Arbeiten