

Markus Rautzenberg · Juliane Schiffers (Hg.)

Ungründe

Potenziale prekärer Fundierung

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:
Niels Hillner

Ungründe
potenzielle praktischer Fundierung

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.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2016 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5765-3

Inhalt

MARKUS RAUTZENBERG UND JULIANE SCHIFFERS Zur Einleitung	7
I. GRUNDLAGEN	15
RÜDIGER ZILL Gründe und Un(ter)gründe. Zur Metaphorik des Bodens und der Bodenlosigkeit	17
GOTTFRIED GABRIEL Begriffe und Metaphern. Zum Widerstreit zwischen Logik, Rhetorik und Poetik	45
JULIANE SCHIFFERS Geworfenheit, Sorge und Gelassenheit. Passivität als Ungrund bei Heidegger	57
RYOSUKE OHASHI Der »Ungrund« in phänomenologischer Perspektive – immanent, aber interkulturell	77
II. FIGUR UND GRUND	89
PETER BEXTE »Metaphysische Müllabfuhr«. Anmerkungen zu einem dadaistischen Bonmot	91
MARTIN URMANN Die Untiefe des Grundes. Zur Intensität einer Figur des (post-)modernen Dichtens und Denkens	103
ANDREAS WOLFSTEINER Ungrund, Szenario. Appräsentation und Wahrnehmungsentzug	115
HANS STAUFFACHER Yes we can! Über utopische Ungründe des Politischen und die kommende Demokratie	127

III. HINTERGRÜNDE	143
ALICE LAGAAY	
Ungrund, Neutrum, Indifferenz. Ein Versuch mit Salomo Friedlaender (1871–1946)	145
PHILIPP STOELLGER	
Vom Ungrund der Gründe oder: Was bringt Episteme in Bewegung?	157
DIRK WESTERKAMP	
Ungründige Überzeugungen	183
SYBILLE KRÄMER	
Warum für Kant die mathematische Gewissheit nicht auf dem Schlussfolgern beruht. Über die Rolle von Anschauung, Räumlichkeit, Körperlichkeit und Deixis in Kants Erkenntnistheorie	201
Danksagung	219

Zur Einleitung

Wo fester Grund aufhört, ist es leicht, sich zu verirren. Nicht zuletzt dieser Umstand mag Martin Heidegger dazu veranlasst haben, den Aufbau seiner Vorlesung über den »Satz vom Grund« wie einen philosophischen Wegweiser durch einen undurchdringlichen Wald zu gestalten. Dem Denker der Lichtungen, Feld- und Holzwege hat so eine Vorgehensweise sicher generell recht nahe gelegen und doch ist die topografische Metaphorik undurchdringlichen Dickichts, schummriger Lichtverhältnisse, vorsichtiger Annäherungen, Umwege und gewagter Sprünge von ihm selten so eindringlich wie in dieser Vorlesung inszeniert worden.

Ein kurzes Zitat mag einen Eindruck geben von der Art und Weise, wie sehr Heidegger hier dramatisch zuspitzt und eine Technik verwendet, die man, wenn es sich bei dem Vorlesungstext um einen Roman oder einen Film handeln würde, als *foreboding* bezeichnen könnte. Unheilschwanger bereitet uns der Philosoph auf jenen Weg vor, der – entlang der Frage nach dem Grund – zunächst nicht in eine Lichtung, sondern immer tiefer in das Dickicht führt, dorthin, wo Orientierung sehr schwer fällt: »Der Satz vom Grunde ist es also, der sogleich ein seltsames Licht auf den Weg zum Grund wirft und uns zeigt, daß wir, wenn wir uns auf die Grundsätze und Prinzipien einlassen, in eine merkwürdig zwielichtige, um nicht zu sagen gefährliche Gegend gelangen.«¹

Die Aufsätze dieses Bandes, die auf die gleichnamige Tagung »Ungründe. Perspektiven prekärer Fundierung« am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin zurückgehen, haben es sich zur Aufgabe gemacht, sich in diese »gefährliche Gegend« zu begeben. Dabei ist es jedoch wichtig zu betonen, dass es sich bei dem Begriff des Ungrundes keineswegs um ein terminologisches Glasperlenspiel der Philosophie, geschweige denn um eine reine Heidegger-Paraphrase handelt. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es sich bei der »gefährlichen Gegend« um einen Aufenthaltsort handelt, der ziemlich genau der geistigen Situation unserer Zeit entspricht. Festen Grund gibt es nicht. Das ist der Befund des zwanzigsten Jahrhunderts, dessen Erben wir sind. Dass in diesem Band vor allem Beiträge aus Philosophie und Bildtheorie versammelt sind, soll daher nicht den Eindruck erwecken, es ginge hier um Spezialprobleme dieser Disziplinen. Aber die Reflexion des Ungründigen hat hier ihren angestammten Platz.² Man könnte das Thema auch ganz anders angehen und würde doch immer wieder auf ähnliche Denkfiguren stoßen. Stichworte wie

¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, 2006, S. 28.

² Vgl. etwa: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main, 1987; Gottfried Boehm, Matteo Burioni (Hg.), *Der Grund. Das Feld des Sichtbaren*, Paderborn, 2012; XXII. Deutscher Kongress für Philosophie der Deutschen Gesellschaft für Philosophie e.V.: Welt der Gründe, September 2011.

Oder Friedlaender noch einmal zusammenfassend:

»Das Ego stellt sich also als *Indifferenz* heraus, als *Neutrum* oder *Commune*, als der »Niemand & Jedermann«, dem Nietzsche, dieser verunglückte Polarist, seinen Zarathustra widmete [...]. Jetzt sage ich: – nur ganz allein dieses Indifferenz-Ich, diese *lebende Null*, dieses *Allerweltsinkognito*, dieser Alraschid, dieses Vertarnkappte, dieser Anonymus, dieser *Ausblitzer aller Polarität*, aller Logik, alles Gesetzes in Theorie, Praxis und Kunst, diese »geeinte Zwienatur der innigen Beiden«, diese Form *aller* Formen, Norm aller Normen, [...] dieser *Gipfel des Lebens*, [...] diese *gemeinsame Solitude*, dieses *metaphysische Asyl für die sonst obdachlose Menschheit*, dieser Inselfels im Meer seiner anbrandenden Pole, diese *höchste* Rettung, Gegenwart des Geists, der sich das Jetzt, das Hier, den Leib wie Halskrägen umlegt, dieses Nichts, worin man das All findet: – dieses ganz allein *stimmt restlos* auch ethisch. [...] Um aber zu *diesem* »Egoismus« zu gelangen, muss man auf der unausgedehnten Messerschneide zwischen allen Polen mit seinem *inwendigsten* Ich *balansieren*.«³⁸

Vielleicht ist das also Ungrund: Die Konfrontation mit der Möglichkeit zu balancieren, selbst dann und vor allem dann, wenn nichts unmöglicher erscheint. Dieser Aufsatz sei der Beweis! Und Friedlaender hat auch das letzte Wort:

»Aber Unmöglichkeit ist ja grade das Schöpferischste was es gibt! Die objektive Unmöglichkeit ist subjektiv das allein Wirksame, der Schöpfer selber, der Aussäer aller entfalteten Möglichkeit und Wirklichkeit.«³⁹

Identity (Weltphilosophien im Gespräch, Band 8, hg. v. Claudia Bickmann und Markus Wirtz), Nordhausen, 2012, S. 118.

³⁸ Brief an Doris Hahn, 17.3.1935. Abgedruckt in: Friedlaender/Mynona, *Experiment Mensch*, Konzept & Schnitt: Detlef Thiel, Friedlaender/Mynona, *Studien*, Band 1, hg. v. Hartmut Geerken, Herrsching, 2014, S. 43.

³⁹ Salomo Friedlaender, *Schöpferische Indifferenz*, S. 221.

PHILIPP STOELLGER

Vom Ungrund der Gründe oder: Was bringt Episteme in Bewegung?

»Die Theorie hat sich selbst als das Bedürfnis idealisiert, das dem Leben erst Grund verschafft; aber des Grundes nicht zu bedürfen, ist die Genauigkeit des Lebens selbst.«¹

Hans Blumenberg

1. »Ungründe« bringen »Episteme in Bewegung«²

»Ungründe« sind eine Zwischenbestimmung, zwischen Grund und Abgrund, verschärft formuliert zwischen Letztbegründung und Grundlosigkeit. Diesen unglücklichen Alternativen gegenüber von *Ungründen* zu handeln, hat den nur zu plausiblen Grund, dass wir nicht in einer »Leibnizwelt« leben. Wäre die doch ein Universum zureichender Gründe, durchgängiger Rationalität und zumindest infinitesimal vollständiger Intelligibilität. Ob das zu wünschen wäre, mag man streiten. Klar aber ist, unsere Lebenswelt ist keine Leibnizwelt, also kein Universum prästabiler Letztbegründung, sondern ein infinit plurales Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten.

Eine Leibnizwelt folgte dem Prinzip des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*) und seiner kosmologischen Zuspitzung, dem Prinzip der Vollkommenheit (*principium perfectionis*). Das heißt, *prinzipiell* ist jedes *Faktum* analysierbar auf seine innere Notwendigkeit hin und es *ist* überhaupt nur aufgrund inhärenter Notwendigkeit. Sein Dasein und Sosein sind strikt Folge seines Bestimmungsgeltes. Die Geltung des Leibniz'schen Generalprinzips, seiner Wahrheitsdefinition *praedicatum inest subjecto* bezieht sich daher nicht nur auf Vernunftwahrheiten, sondern auch auf Tatsachenwahrheiten. Folglich ist (wie schon bei Augustin) notwendigerweise immer »alles in Ordnung« – auch das Übel.³ Darauf lässt sich nur antworten: So leben wir eben *nicht* und so denkt auch keiner – abgesehen

¹ Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M., 1996, S. 168.

² Der Kontext, in dem die folgenden Überlegungen ihren Ort haben, ist doppelt codiert und daher hoffentlich nicht *übercodiert*. »Episteme in Bewegung« und »Ungründe« sind die beiden Perspektiven, die sich hier begegnen, kreuz und quer, von verschiedenen Perspektiven aus. Das bedeutet eine Verdopplung des Anspruchs, was es nicht einfacher macht.

³ Vgl. Philipp Stoellger, »Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung: Ordnung und Außerordentliches in theologischer Perspektive«, in: Brigitte Boothe (Hg.), *Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde*, Zürich, 2008, S. 111–141.

vielleicht von obsessiven Letztbegründungstheoretikern oder Fundamentalisten, seien es rationalistische oder religiöse. Bereits gegen solche ›foundationalisms‹ zu argumentieren verhext den Verstand. Die Alternative ist allerdings mitnichten eine pure Grundlosigkeit und die Aufgabe aller Episteme.⁴ ›Ungründe‹ wie ›Episteme in Bewegung‹ loten einen Zwischenraum aus, den Raum zwischen Relativismus und Essentialismus.⁵ Hier gilt kein Entweder/Oder, sondern ein Weder/Noch. Die vermeintliche Alternative von Essentialismus und Relativismus würde bereits anerkannt, wenn man nicht nach Figuren des Dritten fragen würde, die sich der Deutungsmacht dieser Konstruktion entzögen.

Es wäre naheliegend, das Übel aufzurufen, um den Essentialismus einer Leibnizwelfthypothese zu destruieren. Blumenberg hingegen war da unkonventioneller. Er verwies statt dessen auf das *Gebet*:

»Entspräche die Welt des Menschen dem Optimismus der Metaphysik von Leibniz, der sogar den zureichenden Grund dafür angeben zu können glaubte, daß überhaupt etwas und nicht eher nichts existiert (*cur aliquid potius quam nihil*), so gäbe es keine Rhetorik, denn es bestände weder das Bedürfnis noch die Möglichkeit, durch sie zu wirken«⁶.

Und als *den* Beleg für das Faktum Rhetorik nennt er »die der Verbreitung nach bedeutendste Rhetorik unserer Geschichte, die des Gebetes«. Sie »mußte sich entgegen den theologischen Positionen des rationalistischen [etwa Thomas oder Leibniz] oder voluntaristischen [Scotus und Ockham⁷] Gottesbegriffes an einen Gott halten, der sich überreden ließ«. Ein Gott, der mit sich reden lässt, sich gar überreden lässt, kann kein Deus calculans sein, wie der Mensch, der mit Gott redet, ihn

4 Vgl. »das Prinzip des unzureichenden Grundes ist nicht zu verwechseln mit einem Postulat des Verzichts auf Gründe, wie auch ›Meinung‹ nicht das unbegründete, sondern das diffus und methodisch ungeregelt begründete Verhalten bezeichnet.« (Hans Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, 1986, S. 125) Demnach ist Meinung durchaus begründet und daher eine »Gestalt von Vernünftigkeit selbst« (ebd., S. 130).

5 Vgl. Günter Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a. M., 1995; ders., *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M., 2004.

6 Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 124 f.

7 Thomas' Auffassung, Gott und die Engel hätten das Prinzipienwissen, sodass wir gesicherte Erkenntnis des Folgewissens hätten, fand schon bei Ockham Widerspruch: Es sei puerile und schlicht unbegründbar, sich die Prinzipien auf diese Weise zu erschleichen und damit das eigene Wissen als zureichend begründet auszugeben (vgl. Wilhelm Ockham, *Opera Theologica*, Bd. 1: *Scriptum in librum primum Sententiarum, orinatio: prologus et distinctio prima*, Bonaventure, 1967, S. 183–205, 199 (I Sent. prol. q. 7, 183–205, 199); gegen Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 6 Bde., Turin, 1928, I, 1,2. 5 f.). Es gehört eben gerade zum zureichend begründeten Wissen, selber um dessen Prinzipien zu wissen und von ihnen Rechenschaft ablegen zu können. Hinsichtlich dieser Thomaskritik kann Blumenberg einmal mit den Voluntaristen gehen. Metaphysikkritik und Kontingenzreflexion können auf sprachanalytischen Intentionen beruhen – ob man indes mit Ockham'scher Schärfe dessen Ökonomieprinzip folgt oder aber gerade dessen Inversion als Prinzip des Umweges oder des Überflusses, wie Blumenberg, sind zwei völlig verschiedene Ausgänge aus der Welt des Thomas oder Leibniz.

8 Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 125.

gar zu überreden sucht, nicht mit ihm rechnet und keinen göttlichen Determinismus kennt.

J. Kopperschmidt meinte daher: »Rhetorik will ›doxa‹; doch nicht im o. z. Sinne, daß Rhetorik ›nur eine doxa‹ statt ›episteme‹ will, sondern daß sie ›doxa‹ will, weil es für den Menschen keine ›episteme‹ geben kann«. Das gilt nur, wenn im von Kopperschmidt bearbeiteten Kontext Episteme metaphysisch oder aperspektivisch und ahistorisch begriffen würde, wie es Nietzsche vorführte und ad absurdum reduzierte. Eine unbewegte Episteme kann es in humaner Perspektive nicht geben. Aber eine bewegte – wohl doch: das wäre die ›doxa‹ als perspektivische und zeitlich dynamisierte Episteme. In diesem Sinne konnte Blumenbergs ›Ungrundsatz‹ von einer historischen Anthropologie des Gebets ausgehen: »für die Anthropologie wiederholt sich dieses Problem [des Gebets]: der für sie thematische Mensch ist nicht durch die philosophische Überwindung der ›Meinung‹ durch das ›Wissen‹ charakterisiert«. ¹⁰

Nietzsche riskierte die Maximalthese: »Alles Leben beruht auf Schein«. ¹¹ Das wäre für einen Phänomenologen nicht so schrecklich wie für andere Philosophen. Gilt ihm doch, soviel Schein, soviel Sein. ¹² Aber – dann wäre die Arbeit an der Episteme herausgefordert: Müsste es dann nicht vielmehr heißen: *Doxa* in Bewegung? Oder *Doxa* als primum movens der Episteme? Das Verhältnis von *Doxa* und Episteme wird jedenfalls fraglich. Üblicherweise gilt der Anspruch: von der *Doxa* zur Episteme (wie vom Mythos zum Logos und von der Religion zum Wissen oder der Theologie zur Philosophie). Was aber, wenn Episteme in *Doxa* gründet? Genaue: in *solcher* *Doxa*, die Episteme erst ermöglicht und begründet, die demnach deren *Ungrund* bildet? Die Beweglichkeit und Bewegung der Episteme scheint dann in ihrer doxastischen Verfassung begründet zu sein. Ob man mit Latour und Rheinberger dazu auf die Nachtschattenseiten der naturwissenschaftlichen Rationalität verweist, auf die invisibilisierten Ungründe der rein rational präsentierten Empirie, oder ob man mit Blumenberg auf die vielen Figuren der *Doxa* als Un-

9 Josef Kopperschmidt, »Nietzsches Entdeckung der Rhetorik oder Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft«, in: ders./Helmut Schanze (Hg.), *Nietzsche oder ›Die Sprache ist Rhetorik‹*, München, 1994, S. 39–62, 44. Er meint die *Anthropologische Annäherung*, »Blumenbergs brillante[r] Rhetorik-Essay« lese sich »trotz fehlender expliziter Nietzsche-Referenz weitgehend wie ein Kommentar zu Nietzsches Rhetorik-Entdeckung« (ebd., S. 46). Dann aber läge es nahe, Blumenberg hier Nietzsches starke Antithesen zu unterstellen, was sich aber bei näherem Hinsehen nicht bestätigt. Kopperschmidt meint zu Nietzsche selber: »Auch die Blumenbergsche Verlegenheitsrhetorik interessierte ihn nur als heuristisches Modell einer Bewältigungsstrategie mangelnder Wahrheitszugänglichkeit [...]« (ebd., S. 53 mit Verweis auf Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 121 f.).

10 Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 125.

11 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin/New York, 1980, S. 18; vgl. I, 12.156.588.

12 Und nicht nur Heideggers These: So viel Sein, so viel Schein, in: ders., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 34, hg. von Hermann Mörchlen, Frankfurt a. M., 1988, S. 322; vgl. ders., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hg. von Petra Jäger, Frankfurt a. M., 1979, S. 119: »soviel Sein – soviel Sein«; vgl. ders., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993, S. 36: »Wieviel Schein, soviel ›Sein‹«.

gründen der Wissenschaftsgeschichten verweist: Es sind labile Ungründe, weder grundlos noch letztbegründet, von denen ›wir‹ ausgehen, wenn wir nach Episteme suchen. Vom ›Faktum der Freiheit‹ oder vom ›Faktum der Vernunft‹ auszugehen, von der Behauptung, der Mensch strebe von Natur aus nach Wissen oder gar nach Gott, ist sicher nicht zureichend begründete Episteme – sondern durch und durch Doxa.

Wer darin ›Beliebigkeit‹ und schiere Grundlosigkeit sähe, hätte die labile Stabilität der Doxa verkannt. Und er würde im Lichte eines begehrten Zuviel alles andere für Zuwenig halten. Ist doch kein Grund von Gründen gegeben, im Rekurs auf den all diese doxastischen Ungründe letztlich zu härten und aller Fraglichkeit und Zeitlichkeit zu entziehen wären. So zu sprechen, ist bereits eine These, die dem unerträglich wäre, der auf die Einheit, Gleichheit, Allgegenwart etc. einer *bestimmten* Vernunft vertraut. Leibniz jedenfalls war so diskret, diesen ultimativen Anspruch Gott zu überlassen – und die humane Vernunft zumindest im Ersten und Letzten davon zu entlasten. Um wieviel skeptischer kann man sein, wenn die Intuition einer Leibnizwelt vergangen ist?

Der Logos des Mythos wie die Vernunft der Religion leben von solchen Ungründen der Doxa. Allerdings ist die Lizenz zur Doxa beunruhigend brauchbar für Irrationalismen, für Absurditäten also, die nicht als ›kalkuliert‹ verständlich werden. Bleibt dann letztlich nur (wie in Wittgensteins Szene von Moore und dem König) – der Kampf? Rhetorisch gesprochen ginge es nicht gleich um Polemos, sondern um *Agon*: der Wettstreit des Gründe-Gebens, in dem die Doxa zu Wort kommt, also eine öffentliche Stimme vernehmbar werden lässt, auch die Doxa der Religion. Das führt in eine Pluralisierung von Epistemen (und Epistemologien), die einen Philosophen nervös machen könnte (einen Historiker oder Hermeneutiker vermutlich weniger).

Wenn die Episteme in Bewegung ist und nur in Bewegung Episteme werden kann, muss ein ›movens‹ am Werk sein, eine ›Bewegungsenergie‹. Nur – woher kommt die, wenn nicht von einem nicht mehr metaphysischen, sondern metaphysischen *primum movens*? Von innen, von außen oder aus dem Zwischenraum – vom Gespräch bis zum Diskurs zwischen Wissenskulturen? Auf die Frage nach dem *movens* kann mit Fortschritts- oder Verfallsgeschichten geantwortet werden, also mit *geschichtsphilosophischen* Modellen, die in Metaphern gründen: bergauf und bergab, Verdunkelung und Erhellung oder ad astra und raus aus der Höhle. Wenn man aber nicht alles schon vorentscheiden will durch das Modell, empfiehlt sich hier eine ›Epoché‹, um die Wahrnehmung offen zu halten.

Weniger geschichtsphilosophisch wäre die *anthropologische* Begründung, klassisch in Aristoteles frommem Philosophenwunsch: Alle Menschen strebten von Natur aus nach Wissen. Offensichtlich ist solch ein (normativer) Satz weder zureichend begründbar noch als Behauptung im Konflikt haltbar. Genauso wenig wie die alte These vom animal naturaliter religiosus – auch wenn solche Sätze immer noch im Gebrauch sind. Das könnte daran liegen, dass sie dort noch etwas zu sagen ermöglichen, wo der Streit um Gründe ungründig wird. Es sind ›Voraus-Setzungen‹, unter denen man sprechen kann, die also ein Argumentieren erst *ermöglichen*.

Solche ›Grund-Sätze‹ sind bei Licht besehen ›unmöglich‹, aber solche Unmöglichkeiten können *ermöglichen*, gerade weil sie dem Spiel der Begründung entzogen und vorausgesetzt werden. Im Recht wären das ›metapositive‹ Sätze wie die von der Würde des Menschen; in der Religion klingt das schnell ›metaphysisch‹; in der Geschichtstheorie ›metahistorisch‹; oder in der Hermeneutik allzu ›universal‹. All diese Übertreibungen¹³ haben ihre Legitimität als eröffnende Grund-Sätze, die nicht letztbegründbar sind, aber doch Gründe geben, von denen man ausgehen kann – und nicht anders kann, ohne dass das zwingend zu erweisen wäre. Daher sind diese Grundsätze Ungrundsätze.

Blumenberg war dezidiert diskret in seiner anthropologisch ungründigen Begründung ›der Neuzeit‹ und ihrer Episteme. Gegen Augustin rekurrierte er auf die *Neugier* als *primum movens* der Geschichte, die Kultur aus natürlichen Antrieben entstehen lässt und sie in Bewegung hält. Dem können Verwandte zur Seite treten: das animal naturaliter imaginans (in den ›Höhlenausgängen‹) oder das Wesen, das sich selbst erhalten muss mit Mitteln der Kultur. Die Labilität dieser Ungründe des Menschseins formulierte er mit Sinn für Ironie: ›Der Mensch ist das Wesen, das sich hätte mißlingen können und noch mißlingen kann‹¹⁴ – aber nicht immer schon misslungen ist, sondern das nur kann.¹⁵ Die kulturhistorischen Umbesetzungsprozesse im funktional-relationalen Gefüge der symbolischen Formen der Kultur erhalten so eine anthropologische Begründung. Nur, was sind das für Gründe? Es sind gewagte Vermutungen, gegeben kraft einer ›kuriosen‹ ars coniecturalis (mit Cusanus), die dort eintreten, wo zureichende Gründe nicht zuhanden sind, wo aber gleichwohl auf Grundannahmen nicht verzichtet werden kann (oder soll).

Es scheint, als wären solche anthropologischen Grundmetaphern für die Kulturgenese und -geschichte weniger symbolisch als *symptomatisch* als ›indirekte Anzeige‹ von Perspektive und Horizont, in denen gesprochen wird. Soll man dergleichen nicht lieber lassen? Der Disziplin des Historikers könnte das ebenso überflüssig und überschwänglich erscheinen wie der Kritik und Skepsis des Philosophen. Aber – können ›wir‹ davon lassen, solche ungründigen Vermutungen zu ›machen‹ und von ihnen in allem Kontingenzbewusstsein auszugehen? Steht das überhaupt zur Disposition? Man kann solche gewagten Grundannahmen latent halten, also möglichst verschweigen, aber man kann sie nicht vermeiden. Sie sind nicht arbiträr, sondern unvermeidlich: was man nicht lassen kann, auch wenn man es nicht explizit machen muss, kann, will oder darf. Doch selbst dann zeigen sich die Ungründe zwischen den Zeilen.

Die Episteme ist in Bewegung, weil sie in Doxa gründet, in Ungründen, die labil sind, diachron und synchron beweglich. Das macht die hermeneutische Arbeit an den ›Ungründen‹ so relevant wie interessant: Ungründe sind Topoi, von denen wir ausgehen und an denen wir Anderen begegnen. Ungründe ›stillzustellen‹ und möglichst ›für alle Zeit‹ zu verewigen ist ein Grundbegehren der Härtung der Episteme.

¹³ Vgl. Alexander García Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt a. M., 2004.

¹⁴ Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M., 2006, S. 524.

¹⁵ Hier wären theologische Anthropologien gelegentlich skeptischer.

Käme das zum Ziel, wäre der Raum der Geschichte ebenso verlassen wie der des Menschen in seinen Kulturen. Die Labilität der Ungründe als nur instabil unter Verdacht zu stellen wäre eine Unterschätzung. Sind doch die Ungründe der Gründe nicht letztbegründbar, aber doch darum nicht grundlos oder abgründig. Sie tragen mehr, als deren Über- oder Unterrationalisierung erwarten lassen.

2. Metapher als Metonymie der Unbegrifflichkeit

Blumenbergs These war, *dem Begriff (und der Begriffsgeschichte) liegt Unbegrifflichkeit zugrunde, wie dem begründeten Wissen das ungründige Meinen*. Daher sind ›Begriffe in Geschichten‹ Arbeit an ›Episteme in Bewegung‹. Seine Unbegrifflichkeitsgeschichten (wie Metaphern-, Mythen- oder Fabelphänomenologien) sind daher kuriose und imaginative Investigationen im nie ›siegreich‹ zu erobernden Horizont von Horizonten, in dem eine Episteme erst werden kann, was sie gewesen sein wird.

Diesem phänomenologischen Ungrundsatz liegt eine ›Wette‹ zugrunde, eine nicht zureichend begründbare These: dass Ungründe sich indirekt zeigen in den Formen und Figuren des Unbegrifflichen. Hier zeige sich, was nicht direkt gesagt werde (oder werden kann), und zwar, weil

»Metaphern in ihrer hier besprochenen Funktion gar nicht in der sprachlichen Ausdruckssphäre in Erscheinung zu treten brauchen; aber ein Zusammenhang von Aussagen schließt sich plötzlich zu einer Sinneinheit zusammen, wenn man hypothetisch die metaphorische Leitvorstellung erschließen kann, an der diese Aussagen ›abgelesen‹ sein können.«¹⁶

Der genealogischen These korrespondiert eine historisch-hermeneutische: »Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie [die Metaphern und Verwandten] [...] die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen [...]«¹⁷. Unter dieser Voraussetzung können Geschichten des Wissens¹⁸ geschrieben werden, also der Bewegungen der Episteme. Dergleichen ist nicht in die ›History of Ideas‹ zu in-

16 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M., 1998, S. 16 f. Vgl. »Indem konzeptuelle Metaphern einen Fundus an Leitvorstellungen und Meinungsnormen formulieren, indem sie von allen, gruppenspezifisch oder gesamtgesellschaftlich, implizit geteilte Miniaturmodelle unseres Alltagswissens zur lebensweltlichen Kohärenz bereitstellen wie auch unser Handeln motivieren und lenken, entpuppen sie sich als genuine kulturelle Modelle« (ebd., S. 166 f.). »Metaphorik« könne auch »dort im Spiele sein, wo ausschließlich terminologische Aussagen auftreten, die aber ohne Hinblick auf eine Leitvorstellung, an der sie induziert und ›abgelesen‹ sind, in ihrer umschließenden Sinneinheit gar nicht verstanden werden können« (ebd., S. 69).

17 Ebd., S. 20.

18 Vgl. Philipp Stoellger, »Vom Denkstil zum Sprachstil. Von Fleck zu Blumenberg – und zurück: Zur möglichen Horizonterweiterung der Wissenschaftsgeschichte«, in: Cornelius Borck (Hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg/München, 2013, S. 196–228.

kludieren, sondern es sind (bei Blumenberg) phänomenologisch angelegte Geschichten aus der Lebenswelt mit ihren historischen Anthropologien.¹⁹

Begrifflich verkürzt formuliert geht es damit um das Verhältnis von Metapher und Begriff (und damit um Rhetorik und Philosophie). Die beiden scheinen im Sinne Blumenbergs eine Grunddifferenz des Sprechens und Denkens zu bilden, einen Ur-sprung oder eine Urdifferenz, deren Spannung die Bewegung produziert. Das erfordert wenigstens provisorisch zu sagen, was mit Metapher und Begriff gemeint ist. Nur – das ist ein Lebensprojekt, eine unendliche Aufgabe. Denn, soweit ich weiß, hat weder die Begriffsgeschichte einen allseits-zureichenden Begriffsbegriff deklariert, noch haben die diversen Metaphorologien einen Metaphernbegriff gebildet, der allseits anerkannt wäre. Über das *Verhältnis* von Metapher und Begriff ist nur ungefähre Auskunft zu erhalten, bei Blumenberg ebenso wie in der Begriffsgeschichte.

Üblich ist, von einem Begriffsprimat auszugehen. Der Begriff als Terminus ist möglichst bestimmt und liegt als wörtliche Rede aller übertragenen zugrunde. Dann geht es ›eigentlich‹ um Begriffe, die übertragene Rede mag man Poetologen und Rhetorikern überlassen. So mag man das in der Ritter-Schule gesehen haben. Und selbst Derrida konnte solch einem Vorurteil gegenüber der Metapher nicht immer widerstehen. So spricht er vom *theologischen* Diskurs, »das heißt als den von jemandem, der sich mit Metaphern zufrieden gibt. Und dem man sie lassen muß«²⁰ (»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.«²¹). Die *Theologie, der die Metaphern zu lassen seien*, erscheint im Vorübergehen als bemerkenswerte ›Zufriedenheit mit Metaphern‹. So sei die Schöpfungsgeschichte »metaphorisch, und eben insofern den Theologen zu überlassen«²². Diese Großzügigkeit ist bei aller Jovialität doch erfreulich, denn sie überlässt versehentlich der Theologie mehr, als Derrida wünschen kann und zu hoffen war. Überlässt er damit der Theologie doch eine prägnante Gestalt, das *primum movens* seiner Dekonstruktion – die symbolische Energie des Imaginären.

Die Alternative Blumenbergs lässt sich kurz resümieren: Der frühe Blumenberg spricht von der Metapher als ›Vorfeld‹ der Begriffsbildung, so dass Begriffe als ›Spät-zünder‹ erscheinen. Licht als Metapher der Wahrheit ist solch ein Vorfeld, während der Wahrheitsbegriff erst später präzisiert werde. Dann wäre Metaphorik *Vorbegrifflichkeit*. Das ändert sich, wenn Blumenberg von der ›absoluten Metapher‹ spricht, die nicht nur ein provisorisches Vorfeld bildet, sondern den genealogischen *Ungrund*, auf dem alle Begriffsbildung ruht. Das wird später noch deutlicher, wenn

19 Als »das Verfahren der pragmatischen Interpretation« (Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 23).

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

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

22 Ebd. (mit Descartes).

die *Unbegrifflichkeit* als der retrospektive Horizont gilt, der nie in Begriffen aufgeht und durch Begriffsbildung nicht eingeholt werden kann.

Gegenüber dem Begriffsprimat gilt dann ein Metaphernprimat bzw. weiter gefasst ein Primat der Unbegrifflichkeit, und zwar sowohl genetisch als auch in Fragen der Geltung. Denn die mit Begriffen erhobene Geltung zehrt von diesem Hintergrund, den diachron sich entziehenden Ungründen des Sprechens (und Denkens), die nie im Begriff aufgehen. Das wäre ein *malum philosophicum* oder *hermeneuticum* für die, die auf den möglichst vollbestimmten Begriff aus sind, weil damit der *conceptus* immer *incompletus* bliebe, mehr noch: weil dann der *conceptus non capax* wäre, inkompetent, wenn nicht impotent gegenüber demjenigen, was er nicht zu fassen vermag. Das hieße, *begriffliche* Episteme ist spät und äußerlich gegenüber der lebensweltlich ursprünglichen, die sich in der *unbegrifflichen* Episteme zeigt. Ursprünglich in Bewegung ist Letztere; Erstere hingegen »nur« die gehärtete, gelegentlich versteinerte Spätform.

Gegenüber diesem Agon von Begriffs- oder Metaphernprimat sind diverse Vermittlungen oder Alternativen denkbar: etwa die Koemergenz von Begriff und Metapher, oder deren Vermittlung durch Figuren des Dritten (wie Name oder Deixis). Sicher kann auch der Begriff als Vermittler geltend gemacht werden. Vom Terminus unterschieden kann der Begriff als das begriffen werden, worauf Metaphern wie Termini sich beziehen: etwa »Wahrheit« als Gegenstand der Begriffs- wie der Metaphernbildung.

Mir scheint hier hilfreich, *Formen* (wie Metapher und Begriff) von *Strukturen* (Metaphorizität und Un/Begrifflichkeit) sowie von *Funktionen* zu unterscheiden. Als Funktionen kann man zwei Bewegungen der Episteme oder semiotische Dynamiken unterscheiden: *Stabilisierung* von *Labilisierung*, die in vivo stets verschränkt auftreten (und die Verschränkung bestimmt die Bewegung). Um etwas als etwas möglichst genau zu bestimmen, wird das Denken wie Sprechen *stabilisiert* im Zeichen von Bestimmtheitgenerierung und Identifizierung. Dazu dient in der Regel die Präzisierung qua Begriff(sbildung). In dieser *Funktion* kann auch eine Metapher terminologisiert werden, zumal viele Begriffe einst Metaphern (Katachresen) waren, deren metaphorische Genese vergessen gemacht wurde. Das heißt: Verschiedene *Formen* können diese *Funktion* der Stabilisierung wahrnehmen.

Davon unterscheidbar ist die *Labilisierung*, wenn Begriffe, Argumente oder »Episteme« remetaphorisiert, d. h. an ihre historische, sprachgeschichtliche Genese erinnert und auf ihre lebensweltlichen Hintergründe zurückbezogen werden. Dergleichen scheint mir ein zentrales Verfahren von Blumenbergs phänomenologischer Geschichtsschreibung zu sein. Dann werden gehärtete Begriffe wie »stabile« Theorien oder Modelle hermeneutisch verflüssigt und listen- wie variantenreich der künftigen Variation eröffnet.

Die Labilisierung ist als hermeneutische *Methode* von dem basalen *Vollzug* des Sprechens und Denkens zu unterscheiden (ähnlich wie die Dissemination und Dekonstruktion als Sprachdynamik oder als Methode). Wer nach Worten sucht, etwa »vor einem Bild«, wird tentativ in durchaus anfechtbarer, labiler Weise versuchen,

mit Vertrautem das Unvertraute an- und auszusprechen. Dann wird etwas Fremdes oder Außerordentliches mit Vertrautem und schon Gesagtem *umschrieben*. Etwas wird *durch* etwas *anderes* oder *als* etwas *anderes* angesprochen, etwa Kollege Ratzinger als ein Fuchs, Petrus als Fels oder Jesus als Christus. Dabei wird in metaphorischer Rede die Differenz von »etwas durch etwas *anderes*« markiert. Das sogenannte »Ist nicht« der Metapher, ihre »Unähnlichkeit«, genauer ihre irreduzible Differenz bleibt erhalten und bildet die Spannung, welche die Episteme in Bewegung hält. Dagegen würde im Begriff diese Differenz durch Einordnung (wie in Gattungen und Arten) möglichst zum Verschwinden gebracht. Als Differenz- und Identitätsorientierung könnte man das unterscheiden, ohne eine unsinnige Alternative zu öffnen, sondern um eine Differenz funktional aufeinander zu beziehen, ohne sie zu reduzieren.

Die *Formen* von »Begriff und Metapher« sollte man daher von den *Funktionen* »Stabilisierung und Labilisierung« unterscheiden, und deren Verhältnis nicht parallelisieren, sondern kreuzen. Es ist üblich, dass der Begriff als Stabilisierung, Identifizierung und Bestimmtheit auftritt, nur können auch Metaphernverwendungen dazu dienen. Es ist üblich, dass Metaphern als Labilisierung, Differenzierung und bestimmte Unbestimmtheit auftreten, aber ich würde hier unterscheiden:

Die *Strukturdynamik* kann man dann »Metaphorizität« nennen, die *Form* »Metapher«. Metaphern können auch die Funktion von Begriffen übernehmen, so wie Begriffe einst Metaphern waren. Die Komplikationen zwischen Metapher und Begriff lassen sich dann formulieren und explizieren. Aber die antagonistische Differenz der beiden Funktionen bleibt gewahrt: Labilisierung gegenüber Stabilisierung, Differenz- gegenüber Identitätsorientierung, Verschiebung versus Fixierung oder Ordnung gegenüber dem Außerordentlichen. Es sind verschiedene *Formen* und *Funktionen* des Wissens oder Sprachdenkens.

Die Metapher in labilisierender, horizontweiternder oder differenzierender Funktion antizipiert, deutet, zeigt an und sie formt Wahrnehmung, Fragen, Erwartungen wie Erinnerungen. Sie ist nicht primär »Wissen von«, sondern das Von-Woher, Worin und Woraufhin des Wissens.

Die »Rationalität der Metapher« (mit Debatin)²³ ist daher eine retrospektiv und prospektiv »überschwängliche« Rationalität. Sie ist nicht rationalitätstranszendent, sondern eine Transzendenzrationalität: Sie überschreitet und wagt es, sich ihrer Einbildungskraft zu bedienen. Wissenschaftlich ist das riskant und suspekt – wenn gleich unvermeidlich. Hier werden die Ungründe manifest: als »Überschreitungen des Reichs zureichender Gründe auf deren vorgängigen Ungründe hin. Für »striktes Gründe-Geben« sind sie unerschwingliche Topoi, Absurditäten oder Entzugerscheinungen. Für lebensweltliche Rationalität hingegen oder Verständigung in vivo sind solche Figuren so gängig wie für wissenschaftliche Rationalität unentbehrlich.

Das aber gibt Anlass, von dieser chiastischen Verhältnisbestimmung aus auf den Begriff zurückzublicken. Üblich ist der Begriff als Terminus, mit unscharfen Rän-

²³ Vgl. Bernhard Debatin, *Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin u. a., 1995.

dern und einer Genealogie aus der Unbegrifflichkeit, die zu den terminologisierten Metaphern führen kann. Üblich ist auch, den Begriff zu unterscheiden von den Termini. Dann kann der Begriff als das Entscheidende und Maßgebliche deklariert werden. Hier würde ich zögern. Den Begriff als Form des Sprachdenkens von seiner Funktion zu unterscheiden weitet den Blick etwas. Auch Metaphern werden dann auf Begriffe beziehbar (wie Wahrheit o. Ä.).

In Aristoteles' *Hermeneutik* (*Peri hermeneias*) wurde der Begriff auf überraschende Weise definiert: »die eigentlichen B. seien symbola der ›passiones animae«²⁴ (pathemata tes psyches) – so formuliert Jürgen Mittelstraß in seinem Artikel »Begriff« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Was in der Phone, dem gesprochenen Wort, zur Darstellung komme, seien Symbola (Zeichen oder Ausdrücke) für Affektionen oder Passionen der Seele. Ob man diesem Expressionsmodell folgt, steht dahin. Aber (historisch-)anthropologisch ist das auch jenseits dessen plausibel:

Dem Begriff liegt mit den *passiones animae* ›ungründig‹ eine Passivität zugrunde, die ihn in Bewegung bringt und hält. Diese seelische Bewegungsenergie wird von der Begriffsgeschichte ebenso wie von der Sprachanalytik leicht vergessen gemacht. Der Begriff als Manifestation der latenten Passionen – das ist ungewöhnlich, erst Recht als Auftakt des Leitartikels ›Begriff« im Wörterbuch philosophischer Begriffe aus der Feder von Jürgen Mittelstraß. Dann wird die Stabilisierung der Begriffe auf eine basale Labilität zurückbezogen – auf Ungründe, die die Episteme in Bewegung bringen.

Aristoteles' Bemerkung mag marginal erscheinen, sie hat aber Schule gemacht. Seit Boethius werden für die basalen »›passiones animae« die Ausdrücke ›conceptio‹, ›conceptus‹, ›intentio‹, ›intellectus‹, aber auch ›signum rei‹ und ›verbum mentale‹ verwendet«, wie Mittelstraß erhellend zeigt.²⁵ Nur – welche Begriffsgeschichte oder Sprachanalyse wird sich üblicherweise an diese Ungründe des Begriffs in Passivität und Passion noch erinnern? Und es könnte noch ärger kommen. Wenn der Begriff griechisch εἶδος und ἰδέα genannt werden konnte, sind Bild und Imagination wesentlich an der Begriffsbildung beteiligt. Aber welche Begriffsanalyse verstünde sich als Bild- oder Imaginationstheorie?

Blumenberg vielleicht, oder auch Nietzsche:

»Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort durch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.

So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur ausser den Blättern etwas gäbe, das ›Blatt‹ wäre, etwa eine Urform, nach der

24 Rudolf Haller, »I. Begriff. Philosophisch«, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1: A-C, Basel/Stuttgart, 1971, S. 780–784, 782.

25 Vgl. ebd., S. 782.

alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so dass kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre. Wir nennen einen Menschen ehrlich; warum hat er heute so ehrlich gehandelt? fragen wir. Unsere Antwort pflegt zu lauten: seiner Ehrlichkeit wegen. Die Ehrlichkeit! das heisst wieder: das Blatt ist die Ursache der Blätter. Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die die Ehrlichkeit hiesse, wohl aber von zahlreichen individualisierten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen; zuletzt formulieren wir aus ihnen eine qualitas occulta mit dem Namen: die Ehrlichkeit.

Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinierbares X.²⁶

3. Unbeweisbare und unwiderlegbare Behauptungen

Der Prägnanz halber sind zwei riskante Ungrundsätze Blumenbergs vorzuführen, die den einen ab- den anderen ungründig erscheinen werden.

1. »*Philosophie ist der Inbegriff von unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen*, die unter dem Gesichtspunkt ihrer Leistungsfähigkeit ausgewählt worden sind.«²⁷

Diese Randbemerkung (am Anfang der *Höhlenausgänge*) riskiert Blumenberg, um eine seiner phylogenetischen Spekulationen zu ›begründen‹ – was per se eine Unmöglichkeit ist, der mit Ungründen entsprochen wird. Die Entwicklung des Lebens nach dem Übergang vom Meer auf das Land ›lasse sich verstehen‹ als Tendenz der Wiederherstellung der intramarinen Bedingungen. »Wenn ich sage: Lässt sich verstehen [...], so ist das eine philosophische Behauptung in dem schwach definierten Sinne, daß sie weder bewiesen noch widerlegt werden kann.«²⁸ Diese Konjektur oder ›biogenetische‹ Spekulation tritt dort ein, wo empirische oder historische Belege im ›harten‹ Sinne nicht gegeben und wohl auch prinzipiell nicht möglich sind. Dann würden Empiriker oder Historiker ›schweigen‹ – Blumenberg hingegen kann es nicht lassen, dennoch etwas zu sagen. Ob diese Spekulation besonders ›leistungsfähig‹ ist, wäre zu diskutieren. Aber für das Philosophieverständnis wird hier (normativ?) behauptet, *philosophisch* werde es, wenn die Grenzen rein empirischer oder historischer Vernunft überschritten werden, und jenseits von Beweisbarkeit *dennoch* noch etwas behauptet wird (genauer: gesagt und vermutet). Dort sprachen traditionell der Mythos oder die Schöpfungsgeschichten – und nun die Philosophie?

Nicht ohne Ironie vom zugleich Unbeweisbaren und Unwiderlegbaren zu behaupten, es sei ›Philosophie‹, deren Inbegriff gar, *ist* natürlich *durchaus* bestreitbar

26 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin/New York, 1980, S. 879 f.

27 Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 22 (Hervorhebung P. S.).

28 Ebd.

und auch widerlegbar. Ist doch die Hüterin der Vernunft zwar auf das Unwiderlegbare aus, aber das in möglichst schlüssig bewiesener Weise. Die Indirektheit und Umwegigkeit, Unbeweisbares unwiderlegbar zu behaupten – grenzt an Frechheit, an eine freche Vernunft, die dort noch zu sprechen wagt, wo Beweis und Grund am Ende sind. Das riskiert eine kleine Transzendenz philosophischer Zunfttrajon.²⁹ Bei Cusanus hätte Blumenberg das *ars coniecturalis* genannt, die ›Kunst der Vermutung‹. Als Selbstbestimmung seiner Philosophie ist es eine programmatische Überschreitung der Grenzen historischer Vernunft mit den Mitteln plausibler Vermutungen, die im Register rhetorischer Syllogismen spielen: Doxa als Episteme in Bewegung.³⁰ Philosophisch, so ließe sich weiterführen, wird es erst dann, wenn sich die Vernunft ihrer Einbildungskraft zu bedienen wagt.

2. »Die Theorie hat sich selbst als das Bedürfnis idealisiert, das dem Leben erst Grund verschafft; aber des Grundes nicht zu bedürfen, ist die Genauigkeit des Lebens selbst.«³¹

Diese Selbstermächtigung der Theorie ist so gängig wie plausibel in Philosophie, Ethik wie Theologie. Als bedürfte es des Segens der theoretischen Vernunft, um dem Leben zu sagen und zu zeigen, was sein Grund sei (ob mit zureichenden Gründen mag man streiten). Dagegen rebelliert Blumenbergs Ungrundsatz mit durchaus unzureichenden Gründen. Denn die Generalbehauptung, das Leben bedürfe des (theoretischen?) Grundes nicht, ist weder beweisbar noch widerlegbar. Sie ist schlicht plausibel, nicht mehr, nicht weniger. Es klingt beinahe lebensphilosophisch antitheoretisch, wie er hier formuliert. ›Natürlich‹ lebt das Leben auch ohne Theorie. Und wenn die dereinst vergangen wäre, geht das Leben weiter. Diese Trivialität kann kaum gemeint sein, wird aber – scheint es – aufgerufen, um die Autarkie des Lebens (als Selbsterhaltung?) geltend zu machen gegen die Selbstermächtigung der Theorie als notwendiger Begründung. Nur – ist so zu sprechen anderes als Theorie, Lebenswelttheorie? Will man hier keinen performativen Selbstwiderspruch konstruieren, muss man *interpretieren*: die Selbstwidersprüchlichkeit als ›kalkulierte Absurdität‹ erkennen, mit der die Selbstermächtigung der Theorie in ein und demselben Satz ad absurdum geführt wird.

²⁹ Vgl. Hans Blumenberg, »Nachdenklichkeit«, in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch* (1980), S. 57–61; vgl. Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen, 2000, S. 325–362.

³⁰ »Die Umbesetzungen, aus denen Geschichte besteht, werden rhetorisch vollzogen« (Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 121, vgl. ebd., S. 129). – Das scheint mir jedenfalls für Blumenbergs Geschichtsschreibung zu gelten.

³¹ Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 168 (Hervorhebung P. S.). Er fährt fort: »Das Symbol ersetzt nicht die Theorie, wie es die Theorie später selbst mit seinem Gebrauch will, sondern es macht sie überflüssig«. Der Absolutismus der absoluten Metaphern und ihrer Verwandten stehen in einem ›weichen‹, nicht ausschließenden Gegensatz zum Begriff bzw. zur Theorie. Aber was soll heißen »überflüssig«? Die wissenschaftlichen und technischen Begründungsbereiche werden doch kaum ohne Theoriezusammenhänge auskommen (vgl. Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1986, S. 7–54; ders., »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«). Wenn aber hier Theorie nur als idealisiertes Bedürfnis zu stehen kommt, liegt die Nietzscheopposition nahe, die offensiv einen Verabschiedungsgestus aufbaut.

Wegen der ›Genauigkeit des Lebens‹ könne »im Begründungsbereich der Lebenspraxis [...] das Unzureichende rationaler sein als das Insistieren auf einer ›wissenschaftsförmigen‹ Prozedur und es ist rationaler als die Kaschierung von schon gefallen Entscheidungen durch wissenschaftstypisierende Begründungen«³². Zu erwarten wäre hier die Wahrnehmung einer weiteren Grundfrage (über die vier Kantischen hinaus): Die Seinsgrundfrage der Metaphysik oder das ›Warum?‹ der Theodizee wären Beispiele dafür, des Grundes zwar nicht zu *bedürfen*, ihn aber gleichwohl zu *begehren*. Grund, Letztgrund zumal, ist weder Gegebenheit noch zu befriedigendes Bedürfnis, sondern infinites Begehren. So verstanden sind die Grundfragen und deren unzureichenden Antworten in Grundmetaphern Produkt dieses Begehrens: unzureichende Gründe, die umgangssprachlich formuliert *durchaus* zureichen: ›satis est‹, sie sind ausreichend, wenn auch nicht logisch zureichend. Nur würde die Anerkennung dieses ›genug‹ nie genug sein. Denn ›Reflexion‹ überschreitet die Genauigkeit des Lebens selbst und will mehr, mehr Gründe. Auch um den Preis, mit diesem infiniten Begehren den Mangel erst zu erzeugen, von dem sich die Reflexion nährt. Denn wer damit einmal begonnen hat, dem werden alle Gründe zu Ungründen. So gesehen ist die doxastische ›Gründung‹ der Episteme mitnichten irrational oder gar antirational, sondern rationaler als die Beruhigung durch eine vermeintlich letzte Stabilisierung.

4. Das Prinzip des unzureichenden Grundes – als Ungrundsatz³³

Wenn eine Argumentation der Sache ›auf den Grund geht‹ und der Grund der Begründungen thematisch wird, wird es kompliziert: Biegt sich dann der Spaten um? Oder wird es abgründig? Oder stößt man auf Ungründe, immer weiter immer wieder? ›Ungründe‹ seien hier als ein *sinnvoller Verlegenheitsausdruck* verstanden: als eine Figur des Dritten zwischen harten, gar letzten Gründen, die einen Spaten zu verbiegen vermögen, und der Abgründigkeit oder des Grundlosen, dem leeren

³² Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 125.

³³ Vgl. folgende Stellen zur Sache: Hans Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966, 1. Aufl., S. 550; ders., *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1988, 2. Aufl., S. 665; ebd., S. 90–93, 457 f., 163, 689 f.; ders., *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M., 1987, S. 203; Nicolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg, Bremen, 1957, S. 42; ders., *Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., 1981, S. 122 ff., 137; ders., »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 113, 124 f., 126 f.; ders., »Beobachtungen an Metaphern«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* (1971) 15, S. 161–214, 201 f.; ders., *Höhlenausgänge*, S. 22, 167 f., 329, 355 f., 395, 424, 453, 459, 475–489, 629; ders., *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M., 1979, S. 88; ders., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., 1979, S. 77 f., 109, 177, 181 f., 272–274, 436 f., 465, 553, 669, 681, 687; Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, 1993, S. 27 f., 30 f., 104, 160–162; zum Satz der Tragödie: ders., *Höhlenausgänge*, S. 68 f., 73–75, 316, 453; ders., *Arbeit am Mythos*, S. 22, 39, 207, 221 f., 275, 323–325, 468 f., 659; zu Cusanus: ders., *Legitimität der Neuzeit*, 2. Aufl., S. 583–602, bes. 583 f., 665; vgl. auch den Gegensatz zum Ökonomieprinzip und dem kürzesten Weg.

Raum des Absturzes. Damit eröffnet die Frage nach den ›Ungründen‹ ein Feld, einen Zwischenraum *unzureichender* Gründe als Ungründe.

Blumenbergs Leihnahme von Musil³⁴ wird dann als Ungrundsatz kenntlich: »Der Hauptsatz der Rhetorik ist das Prinzip des unzureichenden Grundes (*principium rationis insufficientis*). Er ist das Korrelat der Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt.«³⁵ Um dem Irrationalismusverdacht zu begegnen ergänzt er sogleich: »das Prinzip des unzureichenden Grundes ist nicht zu verwechseln mit einem Postulat des Verzichts auf Gründe, wie auch ›Meinung‹ nicht das unbegründete, sondern das diffus und methodisch unregelmäßig begründete Verhalten bezeichnet.«³⁶ Demnach ist Meinung, Doxa, durchaus begründet und daher eine »Gestalt von Vernünftigkeit selbst«³⁷. Keine Spur also von antirationalem oder antiphilosophischem Affekt, der die Vernunft den Wissensbesessenen überläßt. Nur ist diese Gestalt von Vernünftigkeit von eigener Art und Reichweite: »Mit dem Vorwurf der Irrationalität muß man dort zurückhaltend sein, wo unendliche, unbestimmbar umfangreiche Verfahren ausgeschlossen werden müssen; im Begründungsbereich der Lebenspraxis kann das Unzureichende rationaler sein als das Insistieren auf einer ›wissenschaftsförmigen‹ Prozedur [...]«³⁸. Daher meinte er, »daß Gremien von Wissenschaftlern in Ermangelung abschließender Evidenz ihrer Erkenntnisse ihrerseits gar nicht anders verfahren können, als [...] rhetorisch, nämlich auf einen faktischen *consensus* zielend [...]«³⁹. Denn: »Im Geltungsbereich des Prinzips vom unzureichenden Grunde gibt es rationale Entscheidungsregeln, die nicht wissenschaftsförmig sind.«⁴⁰ Das ›PduG‹ kann man als kalkulierte absurde Formulierung eines ›Prinzips‹ begreifen, das die ›Genauigkeit des Lebens selbst‹ kennzeichnet, ›des Grundes nicht zu bedürfen‹. Es ist ein ›Prinzip‹ der Begründungsunbedürftigkeit oder der Ungründigkeit ›des Lebens‹ im Unterschied zur begründungsbedürftigen Theorie, die sich als Alleinstellungsmerkmal die Begründungskompetenz zugeschrieben hat.

Blumenbergs Lebensweltphänomenologie erscheint dann als seltsame Theorie: eine Theorie der Unbedürftigkeit von Theorie? Oder eine unzureichend begründete Theorie über die Begründungsunbedürftigkeit ›des Lebens‹? Wenn und sofern solche Phänomenologie als ›Theorie‹ ansprechbar ist, scheint sie bemerkenswert diskret, zurückhaltend, wenn nicht sogar skeptisch zu sein: eine ›epochale‹ Theorie im Zeichen der ›Epoché‹ von Theorie selber. Das wäre eher *praktische* als theoretische

34 Vgl. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 2 Bde., (neu) hg. v. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg, 1978, S. 133–135; schon gesehen von Jörg Villwock, »Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs«, in: *Philosophische Rundschau* (1985) 32, S. 68–91, 79 f.; vgl. Hans Ebeling, »Philosophie als Beruf«, in: ders., *Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger*, Stuttgart, 1982, S. 5–23, 22 f.; zum Möglichkeitsgewinn: vgl. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, S. 35.

35 Blumenberg, »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, S. 124.

36 Ebd., S. 125.

37 Ebd., S. 130.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd.

sche Erkenntnis zu nennen: ein Erkennen im Lichte des Erkannten, als wäre der Erkennende dabei im Horizont des zu Erkennenden neu verortet. Solche *praktische Episteme* ist eine Episteme, der eine besondere Bewegung zu eigen ist: ein Bewegtwerden des Erkennenden vom Erkannten, das ihn neu ›loziert‹ und von dieser Umbesetzung her anders erkennen lässt als zuvor. Wäre die theoretische Episteme eine Verortung des Erkannten im Horizont des Erkennenden, so die praktische Episteme eine Verortung des Erkennenden im Horizont des Erkannten. Gegenüber der klassischen ›Aktintentionalität‹ tritt so eine ›Nichtintentionalität‹, was nicht ›Bewusstlosigkeit‹ oder ›Gegenstandslosigkeit‹ meint, sondern eine Schubumkehr der Episteme: vom Erkannten zum Erkennenden.⁴¹

Blumenbergs prägnante wie provokante Thesen der ›Anthropologischen Annäherung an die Aktualität der Rhetorik‹ sind breit rezipiert worden. Weniger bekannt ist vermutlich, dass er das ›Prinzip des unzureichenden Grundes‹ m. W. erstmals 1966 gebraucht, in der Erstfassung der *Legitimität der Neuzeit*:

»Die Natur des Nolaners provoziert nicht die Hermeneutik einer *lex naturalis*. Sie ist azentrisch, indifferent in jeder ihrer Gestalten gegenüber jeder anderen und auf jeder ihrer Stellen gegenüber allen anderen; daher ist sie erfüllt von Bewegung und von der Metamorphose der Gestalten, daher ist sie – und das ihr radikalster Gegensatz zum Universum von Leibniz, dem sie in so vielem vorgreift – beherrscht vom *principium rationis insufficientis*, soweit man irgendeine andere Frage als die nach dem Seinsrecht des Ganzen stellt. ›Pluralität der Welten‹ ist hier nicht nur rhetorische Hyperbel, sondern notwendiger Ausdruck des Prinzips der Vorbehaltlosigkeit im Ursprung des Wirklichen. Wenn *eine* Welt es wert ist dazusein, können alle anderen möglichen Welten davon nicht ausgeschlossen sein. Noch kürzer gefaßt: wenn überhaupt etwas existiert, existiert alles Mögliche [...]«⁴².

›Brunos Welt‹⁴³ versus Leibnizwelt⁴⁴, provoziert diese Gegenbesetzung des Unzureichenden gegen das Zureichende wie der Ungründe gegenüber letzten Gründen. Nicht nur eine einzige, allein zureichend begründete Welt, sondern viele, je für sich unzureichend begründete (aber nicht unbegründete, sondern ungründige Welten – das ist der unheimliche Horizontwandel, den Blumenberg hier vor Augen führt: kein einer Horizont von Horizonten mehr, sondern ›immer weiter‹, ›immer mehr‹,

41 Diese Grunddifferenz von theoretischer und praktischer Erkenntnis ist von Luther für die Eigenart der Wahrnehmung und Erkenntnis des Glaubens (gen. subi.) geltend gemacht worden. Johannes Fischer hat das entfaltet und weitergeführt: Johannes Fischer, *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München, 1991.

42 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 1. Aufl., S. 549 f.; unverändert in ders., *Legitimität der Neuzeit*, 2. Aufl., S. 665.

43 Vgl. Philipp Stoellger, »Immanenzlust. Zur Entdeckung und Intensivierung der Immanenz des Lebens. Von Bruno über Spinoza zu Goethe«, in: Petra Bahr/Stephan Schaepe (Hg.), *Das Leben. Band 1 – Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen, 2009, S. 385–430.

44 Vgl. Philipp Stoellger, »Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung«, in: Ingolf U. Dalferth/ders. (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen, 2000, S. 73–116; vgl. ders., Leibniz-Predigt, in: *4. Und 5. Leibniz-Festtage 2007/2008, Predigten und Vorträge in Der evangelisch-lutherischen Neustädter Hof- und Stadtkirche St. Johannes*, Hannover, 2009, S. 9–15.

immer auch andere. Und dass damit nicht ›nur‹ Bruno angesprochen ist, sondern in indirekter Mitteilung sich Blumenberg selber bemerkbar macht, zeigt der erste Satz seines Bändchens *Wirklichkeiten in denen wir leben*: »Daß mehr als eine Welt sei, war eine Formel, die seit Fontenelle die Aufklärung erregte« – dem kurz darauf ein eigener Satz Blumenbergs folgt:

»Daß wir in mehr als einer Welt leben, ist die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen. Man kann das als eine absolute Metapher lesen für die Schwierigkeiten, die uns anwachsend begegnen, auf die alltägliche Realität unserer Erfahrung und Verständnisfähigkeit zu beziehen, was in den autonom gewordenen Regionen von Wissenschaft und Künsten, Technik, Wirtschaft und Politik, Bildungssystem und Glaubensinstitutionen ›realisiert‹ und dem lebensweltlich verfaßten wie lebenszeitlich beschränkten Subjekt ›angeboten‹ wird, um es schlichtweg begreifen zu lassen, in welchem Maße es unabdingar schon ›dazu gehört‹⁴⁵.

Wir (wer immer das sei) leben in einer Weltenpluralität, in der (allein?) das Prinzip des unzureichenden Grundes gelten könne, das Prinzip der *Ungründigkeit* allen Daseins.

»Das Prinzip des unzureichenden Grundes ist nur denkbar nach dem des zureichenden; es präsentiert sich hier als das der absoluten Sinnlichkeit ... Es ist eine gefährdete, keine selbstverständliche Sinnlichkeit, die sich über dem Abgrund der nicht beantworteten und nicht beantwortbaren Seinsgrundfrage hält, am Rande des gerade nur um ein Haar vermiedenen Nihilismus – und mehr als dieses Haar trennt nach dem Idealismus nicht vom Nihilismus.«⁴⁶

Diese ›epochale‹ Umbesetzung zieht sich durch Blumenbergs Wissensgeschichte der Kosmologie, die Genesis der Kopernikanischen Welt. Kopernikus spricht von der Erde als handelndem Subjekt als »Paradefall von ›absoluter Metaphorik‹: »Der Sprechende hat gar nicht die Wahl, realistisch zu meinen, was er sagt [...]. Die Funktion der Metaphorik ist in einem Zwischenreich angesiedelt; sie macht etwas erfahrbar, was nicht im gegenständlichen Erfahrungsbereich zureichend begründet ist: die Erde ist kosmisches Subjekt geworden.«⁴⁷ Die Lizenz zu solcher Metaphorik ist ihre ›Leistungsfähigkeit, an der sich solche ›unbeweisbaren und unwiderlegba-

⁴⁵ Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 3.

⁴⁶ Hans Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M., 1975, S. 104 f. »Die Fast-Unendlichkeit der Sphärenvermehrung ist unerträglich, weil sie die Fassungskraft des menschlichen Intellekts überbeansprucht und damit der Weltformel von der Verhältnismäßigkeit von Vernunft und Universum zuwiderläuft. Die Übergröße der neuen Welt scheint im Vergleich zu den Organisationsmängeln der alten das Rationalitätsprinzip nicht anzufechten. Dieser Sachverhalt kündigt eine der Grundtendenzen der Neuzeit an. Zugunsten eines theoretischen Gewinns spielt der Aufwand an Raum, dann in den Kosmogonien auch an Zeit, rational keine Rolle. Dieses Erklärungsmittel ist das verfügbare [...] Raum und Zeit erweisen sich bereits hier als rational indifferente, dem Prinzip des zureichenden Grundes entzogene und daher unbegrenzt disponible Größe.« (Ebd., S. 299).

⁴⁷ Ebd., S. 325.

ren Behauptungen‹ messen lassen: was sie sehen lassen, zeigen also, und was sie ermöglichen, eröffnen und erschließen.

War es bei Bruno theologiekritisch gefasst, so gebraucht Blumenberg das PduG auch für theologische Kontexte:

»Mit diesem Einwand der Verspätung des göttlichen Eingreifens in die unselige Geschichte der Menschheit hatten sich nach dem Erkalten der ersten hochgespannten Heilserwartungen die Apologeten des Christentums herumzuschlagen. Sie waren erkennbar überfordert. Auf das ›Warum so spät?‹ hätte es im Sinne des *principium rationis insufficientis* für Raum und Zeit nur die eine alles erledigende Antwort gegeben: ›Gleichgültig wann!‹⁴⁸

Nicht in der ›Mitte der Zeit‹ also, im Jahr 0, sondern egal wann, nicht aus nihilistischer Resignation, sondern weil das Wann das Dann markiert: die imaginäre Mitte der Zeit.

Was Blumenberg in der Fremdbeschreibung wagt, kehrt auch wieder in seiner Phänomenologiegeschichte und deren Selbstzuschreibung:

»Was der Fundierung bedarf, ist, wie auch sonst in der Phänomenologie, die genetische Darstellung des Begriffs. Für den Menschen, spezifisch diesen, gibt es keinen zureichenden Grund; obwohl für ein leibhaftes Vernunftwesen, spezifisch eines, weil anders die Intersubjektivität nicht in Funktion gesetzt werden könnte – und damit doch für den faktischen Fall des Menschen, als ob dieser nur gerade geboten hätte, was benötigt worden war.«⁴⁹

Das PduG ist derart pervasiv – vermutlich, weil es auch Blumenbergs eigene Wissensgeschichte schreibung prägt. Ist doch in *historicus* – wenn die Episteme in Bewegung beschrieben wird – nichts zureichend begründbar.

Die Genesis von Geltung wird hier thematisch oder die Bewegung, *als die* und *aus der* Episteme wird, was sie gewesen sein wird. Das klassische ›Logon didonai‹ erscheint im Lichte des PduG als *mehrdimensional*: Auch der rhetorische Logos kann Antwort geben und *hat* meist schon geantwortet, bevor ›wir‹ das Wort ergreifen. Denn die ›Topoi‹ als Sitz rhetorischer Argumente, als deren Quelle, liegen uns stets schon voraus. Was ›als Argument‹ anerkannt wird, hat vorgängige *Bedingungen*, die zwischen Zeiten und Orten variieren. Die Bedingungen von Geltung (wie von Verediktion) sind daher geschichtlich (ohne das Blumenberg Foucault rezipiert haben müsste). Damit sind sie nicht beliebig, aber ebensowenig ›essentialistisch‹ zeitlos. Geltung ist horizontabhängig, eine abhängige Funktion von Wissenskulturen, die sich syn- wie diachron unterscheiden. Denn die Geltungsbedingungen sind ihrerseits gültig in einem Deutungshorizont. Zugespitzt: Geltung ist eine Frage

⁴⁸ Hans Blumenberg, »Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (1987), 30.12.1987, S. III.

⁴⁹ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M., 1986, S. 368 f.

der Deutungsmacht⁵⁰ – wenn man damit nicht gleich eine Hermeneutik des Verdachts unterstellt.

Die hermeneutische Wette im Anschluss an Blumenberg wäre, diese Horizonte verschieben sich mit der Zeit und die Grundmetaphern in ihren Variationen zeigen diese Horizontwandel und -verschiebungen, die sich daher mit metaphorologischen Mitteln erheben, beschreiben und verstehen lassen. Das wäre die hermeneutische Retrospektive. Die weitergehende These ist, *Geltung gründet in Ungründen*: Wie Begriffe als ›Spätzünder‹ abkünftig sind von Metaphern, so zehrt jede Argumentation von Topoi als Argumentationsvoraussetzungen und von Plausibilitäten, die rhetorisch erzeugt oder dargestellt werden (wie in Metaphern und Gleichnissen). Die labilen Ungründe sind der Unter- oder Hintergrund der manifesten Episteme. Wissen ruht auf ›Gewissheiten, Vermutungen, Wertungen‹.

Lässt sich dann auch vertreten, Geltung gründet in Genesis – weil die genetischen Ungründe erst Geltung ermöglichen, bedingen und labil begründen? Wie steht es um die Genesis der Geltung und die Geltung der Genesis? So zu fragen, kann deren beruhigende Scheidung fraglich werden lassen. *Geltung* gilt als Angelegenheit des rationalen ›Gründe-Gebens‹. Genesis hingegen als Angelegenheit der ›Tatsachen‹. Als gälte in allen möglichen Welten und Zeiten Leibniz' saubere Scheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten, notwendigen und kontingenten Wahrheiten oder Logikern und Historikern. Die Separationsthese mag Logikern, Dogmatikern und Systematikern passend erscheinen, um sich gegen historische oder genealogische Rückfragen zu wappnen. Sie wird aber Historikern, Hermeneutikern und noch Genealogikern zu einfach erscheinen. Die Genesis formiert Geltung und Erkenntnisse über die Genesis beanspruchen daher Geltung. Weder sind notwendige Wahrheiten zu allen Zeiten und Welten notwendig, noch sind kontingente Wahrheiten bloß kontingent (im Sinne von beliebig).

Die hermeneutische Hypothese wäre: Über das Verhältnis von Genesis und Geltung zu befinden ist eine Frage der *Deutungsmacht*. Deutungsmacht ist, anders als ›zeitlose‹ Geltung, *geschichtlich, kulturell, sozial* und nicht nur eine Sache des Logos, sondern auch von Ethos und Pathos. Biblische Geschichten etwa sind Deutungen des Lebens coram Deo. Sie finden Anerkennung und Geltung nicht sola ratione, sondern durch ihre Prägnanz und Evidenz: durch ihre ›Art zu Sehen‹ und *andere* Art zu Leben. Die offene Frage dabei bleibt, ob diese Metaphern und Geschichten bewirken, was sie zeigen: Ob sie nicht nur etwas sehen lassen, sondern die Leser auch sehen *machen*, so sehen machen, wie gezeigt? Können sie die Leser nicht nur glauben lassen, sondern gar glauben machen?

50 Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*. Tübingen, 2014.

5. Ungrund der Theologie: l'acte gratuit

Blumenberg findet das Prinzip des unzureichenden Grundes in freier Variation wieder im Hauptsatz der Ästhetik von André Gide ›acte gratuit‹. Ein Ende eines Mythos⁵¹ ist in Blumenbergs Geschichte von Prometheus, d. h. in der Arbeit am Mythos, Gides *Prométhée mal enchainé*.⁵² An dessen Ende tischt Prometheus den höchst persönlich gemästeten Adler seinen Freunden auf als genussvollen Gipfel eines Gastmahls: »Die seit Urzeiten andauernde Peinigung der Auszehrung geht auf in dem winzigen Augenblick eines kulinarischen Gegengenusses.«⁵³ Für den Autor Gide dehnt sich dieser Genuss in den Vollzug des Schreibens hinein. Mit einer Adlerfeder schreibt er das Gastmahl fort bis zu dessen Aufgehen im Genuss der Leser. Die Endigung verästelt sich bis in die Endigungen der Leser und als deren einer auch Hans Blumenberg.

Der seinerseits findet in dieser mythopoietischen Grotteske die »Reindarstellung der ästhetischen Zentralidee Gides, des *acte gratuit*«⁵⁴. Er habe das »Prinzip des unzureichenden Grundes im *acte gratuit* zur zentralen Idee der Ästhetik«⁵⁵ gemacht. Für die Welt – mitnichten die beste, wohl aber eine der vielen möglichen – heißt das die Freisetzung ihrer Kontingenz als des Inbegriffs ihrer Ungründigkeit. Die Welt des *acte gratuit*⁵⁶ ist eine universale Imaginationshöhle, die in und neben und nach und vor sich lauter andere Welten duldet. »Zeus verwickelt die Menschen in eine für sie undurchsichtige, auf dem Niveau einer Laune spielende Geschichte, deren unbegründeter Anfang sich in den unbegründeten Handlungen und unverdienten Folgen dieser Handlungen fortspinn«⁵⁷. Im Blick auf die möglichen Launen eines Gottes und sein *acte gratuit* als Weltengrund imaginiert Blumenberg in frivoler Weise die Weltlichkeit der Welt als der Kontingenz entsprungen – und nicht dem »Selbstbewußtsein der Philosophie«⁵⁸, dem eines sich selbst denkenden Gottes oder den protologischen oder eschatologischen Metaphern der Astronomen. Die Laune ist so spontan wie ungründig. Sie als Grund dafür zu denken, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts, eröffnet eine höchst labile Stabilisierung der Kontingenzwelt, ohne der Welt ein Sein ›zur Apokalypse‹ oder ad maiorem Dei gloriam zuzumuten.

Das »Ritual der Beendigung des Mythos« in Blumenbergs Gidelektüre heißt, »die Totemmahlzeit wird zur Bündnishandlung derer, die nur durch das Ende des Mythos ihrer Grundlosigkeit ein Selbstbewußtsein geben können, das nicht mehr

51 »Es gibt kein Ende des Mythos, obwohl [oder weil] es die [z. B.] ästhetischen Kraftakte des Zuenbringens immer wieder gibt« (Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 685).

52 Vgl. André Gide, *Le Prométhée mal enchainé*, Paris, 1983.

53 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 679.

54 Ebd., S. 680.

55 Ebd., S. 681.

56 Von hierher ist das Bild der Schöpfung aus der *Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 139 ff.) zu variieren und zu verstehen, was Schöpfungslaune heißen könnte: sola gratia.

57 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 680 f.

58 Ebd., S. 681.

auf der Suche nach dem *acte gratuit* des Zeus, sondern dessen selbst fähig geworden ist⁵⁹. Das »Sakrament des Nicht-mehr-gefressen-Werdens«⁶⁰ ist das Fressen dessen, von dem man gefressen wurde, als magisches Verschlingen des Peinigers. Diese Tötung und Einverleibung des Töters, auch eine mors mortis, macht die Kommunikanten prometheisch und widerstandsfähig gegen Zeus. Es gibt Teil an der halb-göttlichen Athanasie des Prometheus und verinnerlicht die eigene Seinsgrundfähigkeit als -unbedürftigkeit.

Für Gide ist darin die rezeptionsästhetische Magie, eine sakramentale Therapie des Lesers, beinahe unheimlich evident. Dabei wird Blumenbergs Verweilen beim *acte gratuit* auffällig. *Selbst des acte gratuit fähig zu werden ist die Menschwerdung des Menschen*. Das könnte der anthropologische Ungrundsatz Blumenbergs sein, gemäß dem ästhetisch gewendeten Prinzip des unzureichenden Grundes. Dann wäre auch gegen einen Gott anzukommen, der seinen eigenen Sohn der Qual preisgibt. »Das Spiel des Zeus ist nicht nur Spiel der Macht; es setzt voraus, daß die sich darin Verstrickenden mit sich spielen lassen.«⁶¹ Den *mitspielenden* Zuschauer bedroht die Laune nicht, sondern erheitert ihn, um nicht gleich zu sagen, sie entlastet und erlöst ihn. Dem Mitspieler wird die Kontingenz zur Variation, zur tröstlichen Vielfalt. Darin läge allerdings die Befähigung zum *acte gratuit*, kraft dessen sich der Mensch seines Seinsgrundmangels behelfen kann. Als Hauptsatz der Ästhetik wäre der *acte gratuit* damit der Ungrundsatz einer Ästhetik des Menschen, dem Wesentliche mangelt.

Als Ungrundsatz der *Theologie* wäre ein *acte gratuit Gottes* nicht ohne Reiz: Der Ungrund seiner Vergebung⁶² ist »umsonst«, theologisch begriffen als *gratia gratis data* der absurd freigiebigen Rechtfertigung. Seine »gnädige Gerechtigkeit« bildet den Ungrund einer Lehre vom Menschen, dem Wesentliche mangelt, also einer rhetorisch verfassten Theologie.⁶³ Man mag sich nochmals an Derridas Gönnergeste erinnern, dem Theologen die Metaphern zu lassen. Das wäre eine Theologie ohne Letztbegründungsansprüche, aber darum keineswegs der Beliebigkeit oder Grundlosigkeit. Der Mensch, dem Wesentliche mangelt, heißt theologisch: der Gottes ermangelt, weil er ihn für entbehrlich oder störend hält. Mit Luther gesagt: »Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.«⁶⁴ Glaube dagegen wäre nicht nur ein Begehren Gottes im *genitivus obiectivus*, sondern ein Begehren, *wie* Gott zu begehren: den Nächsten.

59 Ebd., S. 684.

60 Ebd., S. 683.

61 Ebd.

62 Fromm formuliert bei Kurt Marti, *Ungrund Liebe. Klagen, Wünsche, Lieder*, Stuttgart, 2004.

63 Vgl. Philipp Stoellger, »Rhetorik als Organon der Deutungsmacht – oder: Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion«, in: Gert Ueding/Gregor Kalivoda (Hg.), *Wege moderner Rhetorikforschung. Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung*, Berlin/Boston, 2014, S. 547–585.

64 Martin Luther, »Disputatio contra scholasticam theologiam«, in: ders., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1, Weimar, 1517, S. 225 (WA 1, 225, 1 f.).

Solch eine ungründige Theologie wird dem als mangelhaft erscheinen, der sich im Besitz letzter Gewissheit wähnt und daher auch letzter Gründe. Wenn aber die Theologie solche Gewissheiten thematisiert und zu verstehen sucht – sind sie ihr selber strikt entzogen. Sie kann nicht für sich in Anspruch nehmen, was zu verstehen ihr aufgegeben ist. Sonst würde sie die Distanz und Differenz fromm verschleiern. Daher ist die Theologie »ungründig«, sofern *ihr* »Wesentliches mangelt«, wenn sie apophatisch bleibt und nicht aus dem Besitz von Gottesgewissheit spricht. Das mag und kann der Glaube, aber *nicht* die Theologie. Sonst würde sie als Vermögen der Theorie und Wissenschaft in Anspruch nehmen, was ihr entzogen ist.

Statt nun grundsätzlich zu erörtern, inwiefern die Theologie ungründig ist, mit unzureichenden Gründen gesegnet oder dem PduG folgt, sei das an einer etwas konkreteren Frage reflektiert, einer der Grundfragen, die weder für Kant noch für Blumenberg zu den vier klassischen zählen: dem unde malum?⁶⁵ Wie kann man vom Fall etwas wissen oder zumindest Plausibles sagen und erzählen? Analoges gilt für das »Heil«, Vergebung oder Versöhnung. Hier sind Metaphern und ihre unbegrifflichen Verwandten angebracht. Die Abdrift des Begehrens im Fall wie die Wendung in der Widerfahrung der Vergebung »malgré tous« sind Vorgaben der Geschichten, in die wir »verstrickt« sind, wie Schapp formulierte. Und es sind Rezeptions- und Variationsgeschichten, die als Leitfaden einer Hinblicknahme auf religiöse Lebenswelten und deren Kult wie Kultur dienen können.

Sünde und Gnade sind zwei Grundmetaphern der Theologie, deren Bezugnahme (bzw. deren Referenten) nicht zureichend begründbar sind. So zu sprechen tritt dort ein, wo Ungründe manifest werden, immanente Transendenzen, die »absolut metaphorische« religiöse Rede provozieren. Wenn auf Erfahrungen oder Widerfahrungen Bezug genommen wird, die »gewiss« sind, aber nicht von allgemein evidenter Zugänglichkeit, entsteht die Frage, wie *nicht* nicht sprechen von Sünde und Gnade? Die unzureichenden Gründe von Sünde und Gnade sind *Ungründe*. Das »gratis« als »umsonst« der Gnade entspricht dem »vergeblich« der Sünde. Das malum ist *der* Fall, den zu begründen unmöglich bleibt. Selbstredend wird das immer wieder versucht. Denn wüsste man die Gründe, wäre das malum »beherrschbar«, im Prinzip wenigstens. Man wüsste woher und warum und könnte das Übel entweder »entübeln« (als Preis der Freiheit etwa) oder man könnte es sogar beheben und beseitigen. Sünde oder Böses als *privatio boni*, als *malefactum*, als *concupiscentia*, Unglaube oder böser Wille zu bestimmen bleibt daher ebenso »vergeblich« wie unausweichlich für den, der nicht nicht davon sprechen kann. An Begriffen und Metaphern wie Erfahrungen, Beispielen, Narrationen und Verkörperungen ist kein Mangel. Aber – es geht nicht auf darin. Das »Woher« oder »Warum« bleibt seltsam offen.

Mit dem »Übel« ist eine Grundfrage thematisch, die seltsamerweise *nicht* zu den vier großen Fragen zählt, die Blumenberg von Kant übernommen hat. Gleiches gilt für deren Pendant: unde gratia oder unde Deus (meist als *Cur Deus homo*)? Sünde und Gnade wie die profanen Varianten malum und Liebe oder Vergehen und Ver-

65 Analoges wäre nötig im Blick auf dessen Pendant, dem unde oder cur Deus gratia.

gebung *sind* immanente Transendenzen oder Außerordentliches in der Ordnung – einmal gegen sie, einmal über sie hinaus. Der negative Riss begegnet der lebenserhaltenden Negation desselben: die dunkle Transzendenz als Fall ins Abgründige, als Riss im Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält – und dabei immer schon verfehlt – gegenüber der erhellenden Transzendenz als Halt im Ungründigen, als Vergebung »malgré tous«, aus nicht grundloser, sondern ungründiger Liebe.

Weder Fall noch Vergebung sind zureichend begründbar. Man könnte sagen, es sind »Faktizitäten«: Vorgaben, in, mit und von denen Religion lebt und die zu denken der Theologie aufgegeben ist.

Diese nicht ableitbaren, nicht im Letzten transparenten Vorgaben unterscheidet wohl auch die Theologie von der Philosophie, die solch opake Vorgaben schwer tolerieren kann. »Faktizitätstoleranz« ebenso wie »Kontingenztoleranz« sind nolens volens theologische Theoretugenden, aus denen leicht Untugenden werden können, wenn etwa ein bequemer Traditionsrekurs daraus wird oder ein Sprechen, als wäre man im Besitz der letzten Gründe und Gewissheiten. Dann erschliche sich die Theologie, was bestenfalls dem Glauben zuhanden ist – und selbst dem nicht ohne Zweifel und Anfechtung, bis zur Verzweiflung. Die komplizierten Vorgaben von Sünde und Gnade können »als Begriffe« formuliert werden, die sich auch begrifflich näher explizieren lassen. Gängig geworden ist die Bestimmung der Sünde als »malefactum« (Augustin), die aber so unzureichend ist, wie das so Begriffene beunruhigend. Denn wäre der Fall nur malefactum, wäre er bloß *moralisch* begriffen. Dann müsste er auch korrigierbar sein durch entsprechendes benefactum. Und das ist nicht nur erfahrungswidrig, es ist auch für Vergebung und Versöhnung unzureichend. Aus der Perspektive der Versöhnten ist die Genese des Glaubens nicht aus Moral oder Besserwissen verständlich. Daher kann der Fall nicht als Fehler in Ethos oder Logos begriffen werden, ebensowenig wie die gegenläufige Gnade.

Luther hat die Unmöglichkeit zureichenden Wissens von »der Sünde« mit Sinn für Metaphorik und Paradoxierung begriffen: »So der Mensch die Größe der Sünde fühlte, würd er keinen Augenblick länger leben, solche Gewalt hat die Sünde [...] Daher ists am Tage, daß auch wir die wahre Definition der Sünde noch nicht verstehen, sondern allein Schattenbilder und Rätselworte [simulacra et ambigua]«. ⁶⁶ Kants Antwort darauf war der erworbene Hang zum Bösen, dessen »erster Grund« »unerforschlich« ⁶⁷ bleibe. Nur ist das mitnichten ein Grund zur reflexiven Kapitulation. In der »Gesinnung« müsse eine Unordnung der Maximen vorliegen, die aufzuklären sei.

⁶⁶ Martin Luther, WA 39/II, 210; vgl. ders., WA 1, 557 f.; ders., WA 39,2; 206: »Si homo [20] sentiret magnitudinem peccati, non viveret uno momento, tantam vim [21] habet peccatum. Quando vere sentitur, ut cum Nathan propheta dicit [22] [2. Sam. 12, 7. 13] Davidi: Tu fecisti, ita territus est, ut iam quasi exspiraret, et procul [23] dubio fuisset mortuus, nisi vocem prophetae audisset: Non morieris. Hac [24] voce consolationem accepit et erectus est. Ex quo patet, et nos non [25] intelligere veram peccati definitionem, sed tantum simulacra et ambigua.«

⁶⁷ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin, 2011, S. 211.

»Unter dem *Hange* (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf; sondern auch (wenn er gut ist) als *erworben*, oder (wenn er böse ist) als von den Menschen selbst sich *zugezogen* gedacht werden kann.«⁶⁸

Nur – was bleibt, ist in der kantischen Optik der Rekurs auf eine stipulierte »intelligibele Tat«⁶⁹. Das »malefactum« Augustins wird transzendentaltheoretisch sublimiert wiederholt. Sünde wird als malefactum begriffen, wenn auch vor aller Zeit verortet. Seine Metaphern aber gehen weiter und deuten über das Register des Ethos hinaus: der zugezogene Hang und die Neigung deuten in das Register von Pathos und Pathe, die hier allerdings nur als Grund von Störung und Unordnung auftreten. Auch das ist augustinisch vertraut. In der Sprachnot spricht selbst Kant augustinisch.

Den Nachweis der generischen Verbreitung dieses zugezogenen Hanges muss er indes aufschieben – bis zur Einlösung durch »Erfahrungsbeweise«⁷⁰. Um diese unendliche Aufgabe zu vermeiden, will er aus dem »Begriffe des Bösen« dessen Grund und die generische Geltung seiner These darlegen.⁷¹ Was aber bleibt, ist der angeborene, »nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogene« Hang zum Bösen,⁷² indem die Triebfedern der Sinnlichkeit unsere Vernunftordnung stören. Das wirkt wie eine subversive Umbesetzung von Aristoteles frommem Philosophenwunsch: Alle Menschen streben von Natur aus – zum Bösen. Haftbar gemacht wird von Kant aber leider die Sinnlichkeit als unde malum. Immerhin nicht mehr Eva, die auch schon bei Augustin prinzipiell exkulpiert worden war; aber der Sinnlichkeit und den Neigungen bleibt nur die Rolle des Sündenbocks.

Kants Hinweis auf die »Erfahrungsbeweise« für seine nie *generell* zu begründende These (bleibt doch die Ableitung aus dem Begriff des Bösen nur präntendiert apriorisch) ist ein wichtiger Wink. Es gibt Episteme in verschiedenen Modalitäten, nicht nur apriorisch und aposteriorisch. Mit Cassirer wäre an die diversen symbolischen Formen zu erinnern (von Mythos über Religion bis zur Wissenschaft). Vom Bösen gibt es primär Erfahrungen, also erfahrene Episteme, deren Interpretation oder Deutung strittig bleibt. Es gibt zweitens die Form der artikulierten Episteme, die Wort und Bild geworden ist. Dafür sind Metaphern und Erzählungen elementar, etwa die Klage und Anklage (Warum?). Von der so artikulierten und erzählten Episteme unterscheidbar gibt es die »theoretische«, üblicherweise begriffliche, von der die Sonderform der begründeten, gar »letztbegründeten« Episteme unterscheid-

⁶⁸ Ebd., S. 28 f.

⁶⁹ Ebd., S. 31.

⁷⁰ Ebd., S. 35.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Ebd., S. 32.

bar ist. Das wäre noch nicht geteilte und anerkannte Episteme und noch längst nicht Tradition gewordene.⁷³

Blumenberg versuchte, die Genealogie des malum mit phänomenologischen Mitteln verständlich zu machen, mit unbeweisbaren und unwiderlegbaren Vermutungen – um die Leser sehen, wenn nicht sogar glauben zu lassen und zu machen, wie er es sieht: »Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen.«⁷⁴ Daher kam die Sünde durch den Tod zur Welt, nicht umgekehrt.⁷⁵ Denn auf die faktische Schere von Lebenszeit und Weltzeit antwortete der Mensch in der Regel mit »Techniken des Zeitgewinns«: mit Beschleunigung und der stets gepriesenen Steigerung der *Effizienz*. Nun wäre das noch nicht das Übel, sowenig wie Technik zu malisieren ist. Aber wenn versucht wird, die Differenz von Lebenszeit und Weltzeit zu *schließen* – wird es übel: im Grenzwert, wenn die Welt doch bitte enden soll mit dem eigenen Leben. »Immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche« und elementarer: »Die Welt kostet Zeit.«⁷⁶ Demgegenüber ist Norbert Bolz in gewisser Weise handgreiflicher mit einem Ton der Technikkritik: »Das Teufelszeug ist ein Inkognito der Techniken, Zeit zu gewinnen.«⁷⁷ Diese Zeit ist die Zeit des »Bösen.«⁷⁸ Blumenberg seinerseits verzichtet dezidiert darauf, im Gestus der heideggerischen Technikkritik »menschliche Bosheit zu dämonisieren«, sondern ist phänomenologisch deutlich zurückhaltender, wenn er sie »aus dem schlichten Mißverhältnis entstehen« sieht, »daß ein Wesen mit endlicher Lebenszeit unendliche Wünsche hat.«⁷⁹ Daher kann er skeptisch vermuten: »Vertreibung [aus dem Paradies] – war das überhaupt nötig, zerstören sich Paradiese nicht selbst? Vollkommener Einklang zwischen dem eben der Schöpferhand entsprungenen Menschenwesen und seiner Gartenwelt ist denkbar, doch kaum mehr als für einen Augenblick.«⁸⁰

Der Preis dieser phänomenologischen Genealogie des Falls ist merklich, wenn der Schöpfung »vor dem Fall« bereits der natürliche Tod zugeschrieben wird, sodass der Fall aus der so gesetzten Enge der Zeit entsteht. Als Grund des Bösen wird das malum des Todes bereits vorausgesetzt – und das macht es erheblich leichter. Bei Kant waren es letztlich Sinnlichkeit und Neigung, bei Blumenberg ist es der Tod als Enge der Zeit. Dann lohnt es sich nochmals, Augustins Version der Geschichte vom Fall in Erinnerung zu rufen, um im Anschluss und vielleicht konjekturaler

73 Abgesehen davon, dass das genuine Verhältnis zum Bösen nicht im Register des Logos spielt, sondern teils in dem des Ethos (getan, gewollt, ungewollt) oder des Pathos (begehrt oder erlitten).

74 Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 71.

75 Vgl. Hans Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M., 1988, S. 123–129.

76 Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 73.

77 Norbert Bolz, »Das Böse jenseits von Gut und Böse«, in: Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt a. M., 1993, S. 271.

78 Im Übrigen ist diese Wendung von Bolz eine nicht besonders freie Übernahme von Blumenbergs Formulierung, »daß das Diabolische ein Konzentrat der das Leben durchziehenden Techniken und Kunstgriffe ist, Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben« (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 73).

79 Ebd., S. 72.

80 Ebd., S. 74.

Variation eine hamartiologische Vermutung zu wagen. Üblich ist, Sünde oder malum als Verstoß gegen den Logos zu begreifen: gegen die Vernunft und deren Ordnung; oder als Verstoß gegen das Ethos, gegen den ursprünglich guten Willen. Welche Rolle aber spielt das Pathos? Sind beide Ordnungswidrigkeiten letztlich auf das Chaos des Pathos zurückzuführen? Sünde aus Passion also? Dann läge es nahe, die Sünde als Passion zu verstehen oder die Passion als Sünde. Das ist auch Tradition geworden: »Du sollst nicht begehren ...«, meinte Paulus, etwas verkürzend.

Augustin wagte eine fast feministisch korrekt anmutende Lesart der Apfelgeschichte: Die Schlange als »animal lubricum« war der imaginäre Leib des Begehrens: »form follows function.«⁸¹ Eva hingegen war lediglich das Transportmedium der Versuchung. Sie gab der Schlange nach und griff zum Apfel. Adam aber wusste genau, was er tat, und entschied sich dafür. Den Sündenfall beging er (mit Wissen und Wollen), nicht die arme Eva, die nur ihrem Begehren nachgab. Das menschliche Begehren war ursprünglich nicht sündenfähig (ohne Wissen und Wollen). Insofern wird Eva exkulpiert: Sie ließ sich verführen und griff zum Apfel *im Affekt*. Sie war daher nicht ganz zurechnungsfähig ...

Begehren und Leidenschaft bringen Bewegung in die Geschichte – und können Logos wie Ethos auf Abwege bringen. Aber sie sind nicht *selber* das Übel oder die Sünde. Dann ist die später vielgequälte Konkupiszenz (das Begehren) nicht selber Sünde – sondern Sündenmetapher. Das hat Augustin allerdings gern verkannt: *Nach* dem Fall fühlten Adam und Eva »eine bisher nicht gekannte Regung ihres unbotmäßigen Fleisches.«⁸² *Durch* den Fall werde das Begehren *selber* zur Sünde,⁸³ mit der jeder Mensch geboren werde, sodass die ungetauften Kinder »Söhne des Zorns« seien.⁸⁴ Die Folge ist trivial: Das sexuelle Begehren⁸⁵ galt als Inbegriff der *Sünde* (in manchen Milieus bis heute).⁸⁶ Wenn man sich dieser Verkürzung des Begehrens als Sündenmetapher zur Sünde selbst (zum Sündenbegriff) enthält, kann Sünde *aus Passion* verständlich werden – ohne Passion zur Sünde zu erklären.

81 Vgl. Aquin, *Summa theologiae*, Bd. III, q. 18 a. 2: »sensualitas signatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit; sed quantum ad corruptionem fomitit, quae in Christo non fuit.«

82 Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat. De civitate Dei*, 1. Bd., Buch I–XIV, XIII, 13; Heinrich Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik. Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Der trinitarische Gott, die Schöpfung, die Sünde*, hg. v. Michael Schmaus, Freiburg im Breisgau, 1979, S. 211 »Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inobedientiae suae« »secutum est [...] ex debit ajusta poena tale vitium.«

83 Vgl. Contra Jul V 8. Dann ist das Begehren selber »das Übel der Sünde« (ders., »De peccatorum meritis et remissione: Quatenus evacuetur peccatum per baptismum in parvulis«, in: Joseph Zycha, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien u. a., 1866, I 39, 70).

84 Vgl. ebd.: »Idem ambitus peccati originalis et concupiscentiae carnalis«, I 29, 57.

85 Ob von Augustin selbst oder seinen zu eifrig asketisch geneigten Lesern. Dagegen: Aurelius Augustinus, »De nuptiis et concupiscentia ad Valerium. Liber I: Concupiscentia carnis non est appetitus naturalis«, in: Karl Urba/Joseph Zycha (Hg.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 42, 8/2, Prag/Wien/Leipzig, 1902, S. 207–319 (7. 17).

86 Vgl. Köster, *Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. II*, 3b, 141. Augustin dachte bei Sünde »im eigentlichen Sinne an die vernunft- und ordnungswidrigen Regungen des sinnlichen Strebens und darin wieder besonders an die geschlechtlichen.«

Ist damit nun ›die Sünde‹ begründet und verstanden? Offensichtlich nicht, aber ihr *Ungrund* wird vielleicht besser verständlich, als wenn man nur auf logische oder ethische Ordnungswidrigkeiten rekurriert. Zugleich wird ›der Fall‹ als Ungrund der ›Episteme in Bewegung‹ verständlich, ohne damit die Episteme als Form des Falls unter Verdacht zu stellen.

DIRK WESTERKAMP

Ungründige Überzeugungen

1. Ungründigkeit

Umgangssprachlich sind Gründe nichts anderes als Antworten auf Warum-Fragen. Grundlos wäre demnach, was sich einer solchen Antwort verweigert oder wozu niemand imstande ist, sie zu geben. Eigentümlicherweise führt jeder auch noch so misslungene Versuch der Antwort bereits eine Art Begründung mit sich. Denn unabhängig vom gegebenen Inhalt und seiner Schlüssigkeit wirkt die Sprechaktform der Antwort für sich schon begründend. Selbst tautologische Antworten, wie sie Kinder zuweilen geben: »Ich mag es nicht, weil ich es nicht mag«, bleiben, wie immer auch problematisch, Begründungen. Wittgenstein bemerkt im *Tractatus*, dass »all jene Sätze, wie der Satz vom Grunde [...], das Kausalitätsgesetz«, selbst gar keine Gesetze seien, »sondern die Form des Gesetzes«¹. In der Tat gibt der Satz vom Grund nichts Inhaltliches vor, sondern allein die Form jeder möglichen Begründung: das reine Verhältnis von Grund und Folge, die Art der Beziehung von Grund und Begründetem. Gesetze handeln von einem apriorischen »Netz«, nicht aber von dem, »was das Netz beschreibt«².

Idealerweise erwarten wir von Begründungen allerdings, dass sich ihre illokutionäre Form nicht von den perlokutionären Effekten entkoppelt. Mag die mythologische oder tautologische Antwort auf eine Warum-Frage auch die Form der Begründung wahren, so muss sie uns doch keinesfalls schon überzeugen. Im Begriff des Grundes scheint so etwas wie dessen Einleuchten, Verfängen, Überzeugen mitgesetzt zu sein. Daher hat die Forderung nach guten Gründen fast etwas Pleonastisches. Offenkundig erschöpft sich die Rationalität des Gründegebens nicht in bloßer Mimesis an eine sprachlich vorgegebene Struktur. Begründungen schließen in der Beantwortung ihrer Frage ebenso sehr ein spezifisches Wissen ein, wie die Begründung selbst Zeugnis von einem Wissen der betreffenden Sache ablegt. Nach Aristoteles verstehen wir dann etwas von einer Sache, wenn wir deren Prinzip (*arché*) anzugeben wissen; oder wir kennen einen Vorgang, wenn wir seine Ursache (*aitia*) benennen können.³ Grundlosigkeit kennzeichnete demnach Antworten, die über solche Kenntnis nicht verfügen, Scheingründe dagegen solche, die sie nur vorspiegeln.

Die terminologisch keineswegs ganz unproblematische Unterscheidung von kausalen Ursachen, die sich auf reale Vorgänge, und rationalen Gründen, die sich

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* 6.34; 6.32, in: *Werkausgabe* (= WA), Bd. 8, Frankfurt a. M., 1984, S. 78.

² *Tractatus* 6.35; WA 8, S. 80.

³ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 993b-994a.