

4. Kapitel

Die legitime Selbstbehauptung des Subjekts gegen den nominalistischen Gott

1. Die provozierte Selbstbehauptung als anthropologisches Minimum

Absolutismen sind gefährlich. Sie sind unbedingt und maßlos, ohne Vorbehalt und Einschränkung. Sie sind absolut – der Mensch ist es nicht. Seine Konstitution ist die einer Endlichkeit in allem. Das Unvollkommene, Vorläufige, nur Versuchte ist das ihm Mögliche. Alles andere ist Überforderung. Der Schutz des Humanen besteht folglich in der Akzeptanz und Wahrung des Bedingten.

Blumenbergs Philosophie ist von Beginn an ein »philosophischer Antiabsolutismus«.¹ Sie besteht darauf, die Existenz des Menschen erträglich zu halten, indem mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln drohende Absolutismen abgebaut werden sollen. Schon früh hat Blumenberg die Unerträglichkeit des Absoluten illustriert gefunden: in Franz Kafkas *Brief an den Vater*. Dieser Brief, 1919 verfaßt, beschreibt die erdrückende und despotische Präsenz eines Vaters, der in seiner bestimmenden Allgegenwart keinen Raum für das Eigene läßt. »Ich hatte, seitdem ich denken kann, solche tiefste Sorgen der geistigen Existenzbehauptung, daß mir alles andere gleichgültig war.«² Diese Unerträglichkeitserklärung ist für Blumenberg »eines der wesentlichen Dokumente menschlicher Existenz überhaupt«,³ da er es nicht als einen psychologisch dechiffrierbaren Vaterkonflikt, sondern als eine an der Person des Vaters nur angelagerte Auseinandersetzung mit der Transzendenz versteht. Der Despotismus einer absoluten Macht, die sich jeder Einsehbarkeit verweigert, wird Blumenberg

¹ O. Marquard, *Laudatio auf Hans Blumenberg*, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, Heidelberg 1981, 53–56, hier: 54. Zur Apologie des Unvollkommenen vgl. ders., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995; ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.

² F. Kafka, *Brief an den Vater*, Frankfurt am Main 1975, 52.

³ *Der absolute Vater*, 282.

schon hier zu einem exemplarischen Ausdruck für das »Schicksal einer Epoche, deren Bezug zum Absoluten sich an den überlieferten Gestalten nicht mehr erfüllen zu können scheint«. ⁴ Was Kafka zeit seines Lebens nicht geschafft haben soll – die Depotenzierung des Absoluten, das in der Gestalt anonymer Mächte Eingang in sein literarisches Werk gefunden hat –, soll der Epoche aufs Ganze gesehen gelungen sein: Die Neuzeit ist für Blumenberg die vollzogene Überwindung des theologischen Absolutismus am Ende des Mittelalters.

Absolutismus und Widerstand bestimmen die Dynamik, die das Spätmittelalter zersetzen und das Vakuum bereiten sollte, das zu füllen die Neuzeit sich anschickte. Das Dependenzverhältnis zwischen absolutistischer Nötigung und humaner Selbstbehauptung wird von Blumenberg dabei metaphorisch bestimmt. Er bedient sich der Metaphorik von Druckverhältnis und Widerstand, um den Initialakt der Selbstbehauptung zu illustrieren. Der theologische Nominalismus macht in diesem Bild den Druck aus, auf den die humane Selbstbehauptung als der so provozierte Widerstand die Reaktion sein soll: »Unter dem ungeheuren Druck der theologischen Zumutungen beginnt das menschliche Subjekt sich zu konsolidieren, einen neuen Aggregatzustand anzunehmen, der für den Hinterhalt des verborgenen absoluten Willens gleichsam die elementare Eigenschaft des Atoms besitzt, nicht aufgespalten oder verändert werden zu können. Der Absolutismus reduziert, was ihm ausgeliefert ist, aber er treibt dadurch die Konstanten, die nicht mehr tangierbaren Kerne, zutage.« ⁵

Die Metaphorik dieses nur spekulativ eingrenzbaren Initialaktes neuzeitlicher Selbstbehauptung ist aufschlußreich: Der Druck des nominalistisch herbeigeführten Ordnungsschwundes reißt die »Selbsterhaltung aus ihrer biologisch bedingten Normalität und Unvermerkt-heit« heraus und macht sie so erst »zum ›Thema‹ der menschlichen Selbstauffassung«. ⁶ Das Ende des Mittelalters in der Form seiner für die humane Selbsterhaltung unzumutbaren Krise bestand also darin, daß es dem Menschen »die Last seiner Selbstbehauptung *auferteilte*«. ⁷ In dieser Deutung der Genese neuzeitlicher Subjektivität als Widerstand gegen den spätmittelalterlichen Nominalismus kehrt unver-

⁴ Ebd., 284.

⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 225.

⁶ Ebd., 152.

⁷ Ebd., 151 (Hervorhebung J. G.).

kennbar das im Kern defensiv argumentierende Modell des Lebensweltaustritts wieder: Zu ihren wesentlichen Leistungen gelangt die Vernunft nicht aus Eigenantrieb, sondern durch einen Akt der Nötigung. Die *Selbsterhaltung* war die Anforderung an die Vernunft in der nachlebensweltlichen Situation, die *Selbstbehauptung* ist die auferlegte Form der Selbsterhaltung der Vernunft unter theologisch radikalisierten Bedingungen einer geistesgeschichtlichen Krise. Folgte dem Lebensweltaustritt ein Absolutismus der Wirklichkeit, so bekam es das Spätmittelalter mit einem Absolutismus Gottes zu tun. Blumenbergs spekulative Geschichte des Subjekts als Grundlage seiner Hermeneutik der Geschichte bestimmt die Deutung der geistesgeschichtlichen Genese der Subjektivität am Ausgang des Mittelalters.

Wie subtil Blumenberg den Ursprung neuzeitlicher Selbstbehauptung innerhalb der sie provozierenden Theologie zu verankern sucht, wird – wie schon gezeigt – an zwei Spezifika der nominalistischen Theologie deutlich: Ein Primat der Allmachtsprädikation führte den theologischen Nominalismus zu der Frage, ob Gott die Macht besitze, in unserem Bewußtsein die Vorstellung eines Gegenstandes zu bewirken, ohne daß dieser existiere. Sollte dies der Fall sein, wäre eine verlässliche Einschätzung der Wirklichkeit des Seienden bedroht – allem Anschein nach erkennt man in diesem Gedankengang den *genius malignus* Descartes'.⁸ Selbstbehauptung als der Versuch, der potentiellen Täuschung nicht gänzlich ausgeliefert zu sein, kann hier nur heißen, die Differenz auszunutzen, die zwischen spontaner Wahrnehmung und ihrer Reflexion besteht: »Durch die Trennung der Passivität sinnlicher Wahrnehmung, in der der Mensch der auf ihn ausgeübten Einwirkung ausgeliefert ist, von der Aktivität des Urteils, mit der er sich überhaupt erst dem Risiko des Irrtums aussetzt, haben schon die Nominalisten den schmalen festen Grund der Selbstbehauptung gelegt.«⁹

Als ein weiteres Merkmal der nominalistischen Theologie kann die Faktisierung der Wirklichkeit durch die Leugnung der Universalien angesehen werden: Im Gegensatz zur platonischen Vorstellung, nach der jedes Seiende als ein Abbild der Ideen und somit als in einer vernünftig nachvollziehbaren, ontologischen Ordnungsstruktur einge-

⁸ Für Blumenberg hat Descartes »mit der Radikalisierung der nominalistischen *potentia absoluta* zur Hypothese des *genius malignus* die Infragestellung der Gewißheit so verschärft, daß die pragmatischen Formeln für die Selbstbehauptung der Vernunft, wie sie die Nominalisten der These Ockhams entgegengesetzt hatten, nicht mehr genügen konnten« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 223).

⁹ Ebd., 221.

bettet aufzufassen ist, betont der theologische Nominalismus die gottgewollte Individualität und Einzigartigkeit jedes Seienden, das sich nicht in ein ontologisches Schema pressen lassen soll. Die Individuation folgt nicht dem Schema der beliebig häufigen Reproduktion anhand übergeordneter Wesensformen, sondern sie ist ein originär einzigartiger Vorgang. Die unzweifelhafte Aufwertung des Individuellen gerät dabei in Widerspruch zur selbsterhaltenden Ökonomie menschlichen Bewußtseins. Gerade dieser »Reichtum der schöpferischen *Abundanz* versetzt die menschliche Vernunft in die Verlegenheit, ihre *Ökonomie* der klassifizierenden Begriffe gegen die authentische Wirklichkeit als ebenso notwendige wie unangemessene Hilfskonstruktion setzen zu müssen, und das heißt: ihre theoretische Bewältigung der Realität von vornherein nur als Selbstbehauptung begreifen zu können«.¹⁰

Es ist für Blumenberg nicht die Sogwirkung des für möglich Erachteten, die die Selbstbehauptung zum Daseinsprogramm neuzeitlicher Subjektivität werden läßt, sondern die provozierte Beharrung auf dem Notwendigsten. Für seine These der Legitimität der Neuzeit ist somit entscheidend, daß die auf selbsterhaltende Rationalität beharrende Selbstbehauptung »als das anthropologische Minimum unter den Bedingungen des theologischen Maximums«¹¹ faßbar wird. Der Charakteristik dieses anthropologischen Minimums entspricht Blumenbergs These, daß im wesentlichen »intransitive Erhaltungsaussagen der Rationalität der Neuzeit zugrundeliegen«.¹² Prägnanz gewinnt diese These vor allem durch ihre implizite Wendung gegen Robert Spaemanns Versuch, die neuzeitliche Selbsterhaltung des Subjekts als eine »Inversion der Teleologie« begreifen zu wollen. Spaemann zufolge ist in der Neuzeit an die Stelle der »dynamisch-teleologischen Struktur, kraft deren alles, was ist, auf eine ihm gemäße Tätigkeit, diese Tätigkeit aber ihrerseits auf die Realisierung eines spezifischen bonum ausgerichtet ist, ... eine Inversion der Teleologie« getreten: »Das Sein steigert sich

¹⁰ Ebd., 170.

¹¹ Ebd., 225. Angesichts des theologischen Absolutismus erweist sich die Vernunft – wie schon bei dem Austritt aus der Lebenswelt – als ein notdürftiges Behelfsmittel zur Selbsterhaltung. Ihr Akt der Selbstbehauptung, »der sich dem Sog des Abgrundes nicht erst aussetzt, bringt ihn doch auch nicht zum Verschwinden. Das Denken von festem Punkt zu festem Punkt, das nicht weniger den Sprung einschließt als das sich der Transzendenz überliefernde, zieht seine Notwendigkeit, seine Energie gerade aus dem Unbehagen an seinen nicht zu schließenden Diskontinuitäten.« (*Lebenswelt und Technisierung ...*, 8).

¹² *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, 200.

nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin schon ist.«¹³ Selbsterhaltung wird zum Selbstzweck, bei der im Hinblick auf das Subjekt die »Inversion der Teleologie ... strengste Rationalisierung auf den individualistischen Zweck hin, strengste Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung«,¹⁴ bedeutet.

Spaemann definiert die humane Selbsterhaltung unausgesprochen unter der Leitvorstellung des anthropologischen Maximums, indem sie zum höchsten Gut deklariert wird, dem alle Bestrebungen zu dienen haben. Die gelungene Selbsterhaltung ist das Endziel der invertierten Teleologie. Blumenberg dagegen definiert Selbsterhaltung in Anlehnung an Spinoza unter der Leitvorstellung des anthropologischen Minimums, wobei sie zum Inbegriff dessen wird, was sowohl das Subjekt als auch alles übrige Seiende »aus sich selbst als seinen *modus* schon immer hat und nicht einmal zu leisten braucht«.¹⁵

Die neuzeitliche Selbstbehauptung als das anthropologische Minimum unter den Bedingungen des theologischen Maximums konnte für sich nur nutzen, was der zum *deus absconditus* gesteigerte Gott ihr übrig gelassen hatte: die pure Immanenz.¹⁶ Korrespondierte der konsequenten Durchsetzung der Allmachtsprädikation Gottes eine »spekulative Verleugnung des *anthropologischen ›Egoismus‹*«,¹⁷ so konnte der selbsterhaltende Widerstand sich nur unter den Bedingungen einer »neuen Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst«¹⁸ formieren. Dieser Gegenzug hat das Motiv der Selbstvergöttlichung als Vorwurf auf sich gezogen. Blumenberg verweist

¹³ R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, zweite, erweiterte Auflage, Stuttgart ²1990, 61.

¹⁴ Ebd., 62.

¹⁵ *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, 145. Spinozas begriffsgeschichtliche Leistung liege vor allem in dem »hohen Abstraktionsgrad, den er dem Prinzip der Selbsterhaltung jenseits seiner organisch-metaphorischen Tradition und seiner ethischen wie politischen Anwendbarkeit gegeben hat ... Für Spinoza ist der Fortbestand eines gegebenen Zustandes, sein *perservare*, das schlechthin Vorgegebene, auf das neue Faktoren einwirken müssen, um es zu verändern. In seiner abstrakten Generalisierung hat der Satz von der Selbsterhaltung nichts mehr von einer Verhaltensform, von einem organischen Trieb, von einem psychischen Streben an sich. Er hat jede teleologische Implikation verloren« (ebd., 185 f.).

¹⁶ »Die Provokation des *transzendenten* Absoluten schlägt am Punkt ihrer äußersten Radikalisierung um in die Aufdeckung des *immanenten* Absoluten.« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 202).

¹⁷ Ebd., 201.

¹⁸ Ebd.

hier auf Luthers Äußerung, daß der Mensch kraft seiner Natur nicht wollen kann, daß Gott Gott ist, daß er vielmehr zum Inbegriff seines Willens nur haben kann, selbst Gott zu sein und Gott nicht Gott sein zu lassen: *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*.¹⁹ Selbstbehauptung wäre demnach der konkupiscente Versuch einer maßlosen Selbststeigerung.

Vehement widerspricht Blumenberg einer derartigen Einordnung der neuzeitlichen Selbstbehauptung in das theologische System des theologischen Absolutismus, das seiner Logik nach »seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus« habe und »für sich komplementär eine Position« postuliere, »die so nicht postuliert sein will, der sich *dieser* Legitimation verweigert: das ›Natürliche‹ – im Sinne des Gnadenlosen – zu sein«.²⁰ Die neuzeitliche Selbstbehauptung als das anthropologische Minimum ist nicht der gnadenlose Rest heilloser Immanenz, sondern das als das »rational und human Notwendige, das sich aus sich selbst seinen Grund gibt«, ²¹ Erfahrene und gegen den Willkürgott Behauptete. Gegen die Endphase des mittelalterlichen Systems als einer »vom Humanen isolierten Verhärtung«²² bestreitet die Selbstbehauptung die ihr zugewiesene spätmittelalterliche Systemrolle, indem sie die humane Autonomie nachmittelalterlich zu begründen sucht. Nur die Verweigerung, die Selbstbehauptung systemimmanent als gnadenlose Weltlichkeit verstanden wissen zu wollen, läßt diesen Akt zu einem Spezifikum einer neuen Epoche werden. Der augenötigte Versuch der Selbstbegründung sichert dabei die abgerungene Freiheit zur Selbstbestimmung – Descartes' Suggestion eines radikalen Anfangs bezieht aus dieser Dependenz seine Legitimität.

Blumenberg zufolge ist es also die sich gegen jede Vermittlung sperrende absolute Theozentrik selbst, die die minimalistische Anthropozentrik der neuzeitlichen Selbstbehauptung provozierte. Die neuzeitliche Selbstbehauptung wird nicht als attraktive Alternative zum Gnadenvoluntarismus ergriffen, sondern sie wird als alternativlose Konsequenz einer historischen Konstellation begriffen und in ihrer sukzessiven Umsetzung neuzeitlich gesichert. Vorrangiges Instrument

¹⁹ M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (Ed. E. Vogelsang, *Der junge Luther*, Berlin 1933, 321) n.17; zitiert nach: *Die Legitimität der Neuzeit*, 203.

²⁰ *Die Legitimität der Neuzeit*, 203.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 201.

dieser Selbstbehauptung ist die Allianz von Selbsterhaltung und Rationalität: Die Selbsterhaltung ist in diesem Bündnis »nicht nur ein neues rationales Prinzip unter anderen, es ist das Prinzip der neuen Rationalität selbst«. ²³

Die Herausbildung der neuzeitlichen Subjektivität als Quellpunkt der Epoche von den beschriebenen Konstitutionsbedingungen abhängig zu sehen, impliziert, ihre idealistische Auslegung als eine rhetorisch erzeugte Patina ansehen zu müssen: Innerhalb von Blumenbergs Legitimitätsthese spielt der deutsche Idealismus keine Rolle. Dieser ist in seinem Selbstverständnis zu sehr von einer optimistischen Einschätzung der Leistungsfähigkeit der Vernunft her bestimmt, um sich als eine Reaktion auf spätmittelalterliche Voraussetzungen begreifen zu können. Die Autonomie der Vernunft soll die Epoche hervorgebracht haben, nicht umgekehrt. Fichte läßt daran keinen Zweifel, wenn er das Potential seiner Zeit bestimmt: In ihr habe der »höhere Mensch ... gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit« heraufgerissen – »sie sieht zurück und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang«. ²⁴

Blumenbergs Aneignung der geschichtlichen Dependenz der Neuzeit für seine Legitimitätsthese kann dagegen als der Versuch gesehen werden, die Legitimität der Neuzeit nicht von der gelungenen Realisierung ihres stilisierenden Selbstverständnisses abhängig zu machen. »Das Konzept der Legitimität der Neuzeit wird nicht aus den *Leistungen* der Vernunft abgeleitet, sondern aus deren *Notwendigkeit*.« ²⁵ Entsprechend definiert Blumenberg seinen Vernunftbegriff in Analogie zum Prinzip des zureichenden Grundes als den einer »zureichenden Vernunft«: »Sie reicht gerade zu, die nachmittelalterliche Selbstbehauptung zu leisten und die Folgen dieses Alarms der Selbstkonsolidierung zu tragen.« ²⁶

²³ *Selbsterhaltung und Beharrung*, 146.

²⁴ J. G. Fichte, *Über die Würde des Menschen. Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 79–89, hier: 88.

²⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 109 (Hervorhebungen J. G.).

²⁶ Ebd. Manfred Sommer hat das Neue dieser neuzeitlichen Selbsterhaltung näher charakterisiert: »Die Abweisung des Inhumanen, die Gegenwehr gegen alles Despotische, die listige Umkehrung der bedrohenden Kräfte durch Anpassung an sie, die Umwegigkeit der Sicherung durch Reduktion, in der die Überfülle möglicher Gestalten und Ereignisse auf das menschlich Erträgliche zurückgeführt wird: all das erweist Selbsterhaltung als ein humanes Prinzip. Sie verlangt keine Anspannung ohne Entspannung, sie bürdet keine Lasten auf, ohne Entlastung zu gewährleisten« – die neuzeitliche Selbsterhaltung ist »ent-

Die Legitimität der Neuzeit besteht in ihrer geschichtlich aufgewiesenen Notwendigkeit. Das konstitutive Moment der genealogischen Logik dieses Epochenwandels ist der gnostische Nominalismus. Es ist aufschlußreich, daß Blumenberg die in seinen frühen Arbeiten präsente Auslegung dieser geistesgeschichtlichen Situation als einer epochalen Weichenstellung²⁷ erst in den beiden Fassungen der *Legitimität der Neuzeit* zurückgenommen hat. Spricht er anfangs auch dem theologischen Absolutismus die Möglichkeit zu, daß er »seine religiöse Legitimität haben kann«, wie es sich an den »reformatorischen Theologien mit ihrer Betonung des alttestamentarischen Gottesbildes«²⁸ zeigen lasse, wird ihm später dieser Spielraum einer möglichen Legitimität unter dem Vorwurf der gnostischen Inhumanität genommen: Eine Theologie, die noch das Potential humaner Versicherungen – »das auszuschöpfen ... ihre vornehmste Aufgabe gewesen wäre«²⁹ – der Durchsetzung des Theologoumenons der *potentia dei absoluta* zu opfern bereit gewesen sei, konnte den Gottesbegriff einer vom Humanen isolierten Theozentrik nicht formulieren, »ohne die Substanz der biblischen Gottesidee zu gefährden und schließlich zu zerstören, der Idee eines Gottes, für den Interesse am Menschen und Affektion durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren«.³⁰

Das in Blumenbergs frühen Schriften gebrauchte Bild der historischen Weichenstellung, die zwei historische Auswege aus der mittelalterlichen Krise zugelassen habe, stellte der reformatorischen Theologie die neuzeitliche Selbstbehauptung als von der »Faszination des

spannte Rationalität« (M. Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 53). Vgl. ders., *Selbsterhaltung als rationales Prinzip*, in: ders., *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main 1988, 90–116.

²⁷ Am prägnantesten in seinem Aufsatz *Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«*, 555: Die »qualende innere Not«, die der nominalistische Gott hervorruft und die »angstvolle Physiognomie des endenden Mittelalters prägt, treibt historisch auf zwei Auswege zu: einmal zur Erneuerung und Bestärkung des Glaubens, daß dieser furchtbare Gott aus der Ferne seiner absoluten Souveränität, unerwartet und unverdientbar, selbst heraustritt und sich dem Menschen zu einem seine Willkür auf Bedingungen des Heils einschränkenden Bunde gnädig anbietet, zum anderen aber dahin, daß der Mensch sein Bewußtsein von der Rücksicht auf jene despotische Willkür und Macht ganz losreißt und nur bei sich selbst und in sich selbst Gewißheit und Sicherheit sucht. Den ersten der beiden Wege geht die Reformation«, der »zweite Weg ist die breite Heerstraße, auf der die Epoche einherzieht ...«

²⁸ *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 84.

²⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 201.

³⁰ Ebd., 198 f.

anderen Weges«³¹ motiviert und somit wählbar entgegen. Erst die spätere Dechiffrierung der Theologiegeschichte als einer antignostischen Anstrengung vereitelte die Möglichkeit einer Wahl. Der als gnostisch diagnostizierte Zusammenbruch der ursprünglichen Antriebe der Theologie, deren abschließenden Wirklichkeitsbegriff Descartes »bis in seine absurden Konsequenzen deutlich und dadurch für die Destruktion reif gemacht«³² habe, begründete die Selbstbehauptung als eine »*unausweichliche* Gegenanstrengung«.³³

2. *Der Teleologieschwund als Potential der rationalen Selbstbehauptung*

Wenn das ontologisch verwirklichte Prinzip der Ordnung die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt war, so entließ der theologische Nominalismus den Menschen in eine Wirklichkeit, für die die Analogie von Welthaftigkeit und Sinnhaftigkeit nicht mehr ohne weiteres galt. War die Teleologie bis in ihre geschichtliche Dimension als Heilsgeschichte hinein das vermittelnde Prinzip, das allem Faktischen seinen Grund und somit seine Notwendigkeit lieferte, so wird die Kontingenz die Grunderfahrung der entteleologisierten Weltansicht. In dem Maße, wie der nominalistische Gott der verborgene zu sein begonnen hat, entzieht sich allem Seienden seine letzte Notwendigkeit. Die Kontingenz reduziert die Welt auf den Umstand reiner Faktizität: Es gibt sie, ohne daß wir wissen, warum.

Für die derart von Blumenberg beschriebene Ausgangslage am Beginn der Neuzeit besteht aber nicht nur ein Zusammenhang zwischen Kontingenz und Faktizität, sondern vielmehr auch zwischen Kontingenz und Potentialität. Man darf nicht den romantischen Topoi nachgeben, das Mittelalter sei aufgrund eines homogenen Weltbildes eine zumindest von seinen theoretischen Grundlagen aus gesehene heile Welt gewesen und der Geltungsschwund einer theologisch verbürgten Ordnungsstruktur sei einzig als Verlust erfahren worden. Im Gegenteil: Die Zersetzung der traditionell verbürgten Auffassung von der Welt als eines teleologisch verfaßten Gesamtsystems war eben gleich-

³¹ Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, 555.

³² Die Legitimität der Neuzeit, 213.

³³ Ebd., 201 (Hervorhebung J. G.).

zeitig mit einem »neuen Begriff der menschlichen Freiheit verbunden«.³⁴ Zu dieser Freiheit gehörte die Erfahrung der Gestaltbarkeit von Realitäten in der Form der technischen Manipulierbarkeit. Die Naturwissenschaft ist der paradigmatische Anwendungsfall neuzeitlicher Rationalität. Wo ließ sich eindrucksvoller die rationale Erkennbarkeit und Gestaltbarkeit der Welt durch das Subjekt erfahren als eben im naturwissenschaftlichen Zugriff? Für die aus ihren teleologischen Festlegungen entlassene, zur materialistischen Faktizität geronnene Wirklichkeit gilt dabei: Das »Minimum an ontologischer Disposition« ist zugleich das »Maximum an konstruktiver Potentialität«.³⁵

Blumenberg hat die Genese einer auf technische Bewältigung und Verfügbarkeit der Wirklichkeit hinzielenden konstruktiven Rationalität durch einen Aufweis struktureller Äquivalenzen von antikem Epikureismus und nominalistischem Materialismus zu erläutern versucht. Beide reflektieren für Blumenberg einen in seiner Bedeutung epochalen Ordnungsschwund, der einen Vergleich der spätantiken mit der spätmittelalterlichen Krise im Weltverhältnis lohnend macht. Gerade die Parallelität der hellenistischen und spätmittelalterlichen Aporien des menschlichen Wirklichkeitsbezuges habe daher auch eine Rezeption des epikureischen Atomismus in der frühen Neuzeit ermöglicht.³⁶ Es sei aber auf die »Radikalitätsdifferenz von Atomismus und Nominalismus«³⁷ zurückzuführen, daß der Neuzeit die antike Bewältigung der vergleichbaren Epochenkrise verwehrt gewesen sei.

Es sind im wesentlichen drei Momente, die die Verwandtschaft zwischen Epikureismus und theologischem Nominalismus ausmachen sollen und an denen die »Radikalitätsdifferenz« ablesbar wird: Erstens verstehen beide Denksysteme den Weltursprung als ein der menschlichen Rationalität sich entziehendes Ereignis. Der Epikureismus leitet den Ursprung der Welt atomistisch als eine zufällige, wirbel- und somit weltenbildende Abweichung der Atome von ihren im unendlichen Raum geradlinig und parallel verlaufenden Bahnen ab; der theologische Nominalismus konnte den Weltursprung nur als unhinterfragbares Faktum des göttlichen Willens deuten. War dem Epikureismus in

³⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 150.

³⁵ Ebd., 251.

³⁶ »Es gehört zu den wesentlichen, allerdings gern unterschätzten Phänomenen der beginnenden Neuzeit, daß sie sich den naturphilosophischen Atomismus Demokrits in der ihm von Epikur und Lukrez gegebenen Gestalt neu anzueignen versucht.« (Ebd., 166).

³⁷ Ebd., 183.

der Grundlosigkeit der Welt somit die Möglichkeit gegeben, sie nicht als eine intendierte Schöpfung, sondern als Ergebnis eines atomistischen Mechanismus zu verstehen, so war sie dem Nominalismus beunruhigender Ausdruck der absoluten Macht Gottes.³⁸

Zweitens war beiden Denksystemen die Spekulation über die Pluralität der Welten vertraut. Was dabei dem Atomismus das Ergebnis der Vielgestaltigkeit der Atome war, erschien dem Nominalismus wiederum als eine mögliche Demonstration der Macht Gottes. Gelang dem Epikureismus angesichts der wohl vielfachen, aber identischen Kosmoi eine theoretische Beruhigung durch den Gedanken der Gleichheit alles Seienden, so bedrohte die nominalistisch gedachte Pluralität der Welten als Ausdruck der Schöpfungspotenz Gottes die Homogenität ihrer rationalen Einsehbarkeit.³⁹

Drittens enthalten beide Systeme eine anthropologische Komponente: Die vom Epikureismus wie vom Nominalismus vorgenommene Entteleologisierung des Wirklichkeitsbezuges nimmt dem Menschen die Illusion, eine bevorzugte Stellung im Weltganzen für sich beanspruchen zu dürfen. Garantierte aber der Epikureismus als ein System metaphysischen Minimums dem Menschen zumindest die Versorgung mit dem Notwendigsten durch die Natur – über das hinaus nicht mehr zu wollen, war Teil seiner Therapie –, so drohte der nominalistische Gott den Menschen aus der Bestimmung der vermeintlichen Weltordnung ganz herausfallen zu lassen.⁴⁰

Grundsätzlich betrachtet war der gesamten hellenistischen Philosophie die Anstrengung eigen, dem Menschen das Glück als die Freiheit von innerer Erregung, als *Ataraxie*, durch eine »Entwertung des Unverfügbaren«⁴¹ zu sichern. Hatte die pyrrhonische Skepsis angesichts der Unbeantwortbarkeit der Wahrheitsfrage eine ethische Indifferenz gegen sie als Konsequenz entwickelt, versuchte die Stoa eine Beruhigung menschlichen Strebens durch das metaphysische Maximum eines teleologischen Determinismus. Der Epikureismus schließlich suchte die *Ataraxie* zu sichern, indem er das Potential möglicher Bedeutsamkeiten der Naturerscheinungen für das menschliche Leben

³⁸ Vgl. *Die Legitimität der Neuzeit*, 166 ff.

³⁹ Vgl. ebd., 173 ff.

⁴⁰ Vgl. ebd., 184 ff.

⁴¹ M. Hossenfelder, *Stoa, Epikureismus und Skepsis* (Geschichte der Philosophie, hrsg. v. W. Rödel, Bd. III: *Die Philosophie der Antike*, 3), München 1985, 45.

depotenzierte und die Gleichwertigkeit aller differierender Theorien über sie aufzuweisen suchte.

Hatte nach Blumenberg der spätantike Ordnungsschwund sein Therapeutikum durch eine Ablösung der Glücksfähigkeit des Menschen von äußerlich vorgegebenen Realitäten gefunden, also durch beruhigende Indifferenz gegenüber der Gegebenheit der Wirklichkeit, so war dieser Ausweg in der Krise des Spätmittelalters nicht möglich. Der zur Aporie geronnene Wirklichkeitsbezug der nominalistischen Theologie als eines Systems »höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt«⁴² hatte aufgrund seiner Radikalitätsdifferenz den therapeutischen Weg in die Ataraxie versperrt. Durch die ungleiche Intensität der äquivalenten Infragestellung der Angemessenheit der Welt an die humanen Bedürfnisse mußte »Selbstbehauptung die Implikation jedes philosophischen Systems werden«.⁴³ Diente die epikureische Rezeption des Atomismus Demokrits dazu, auf einen zwecksetzungsfreien Naturmechanismus verweisen zu können, um angesichts seiner blinden Gesetzmäßigkeit seine Belanglosigkeit für humane Ansprüche zu behaupten, so ermöglichte die neuzeitliche Rezeption des Atomismus den Gedanken der Disponibilität der kontingenten Natur als Möglichkeit der Selbstbehauptung: »Der in der Verborgenheit Gottes seiner metaphysischen Garantien für die Welt beraubte Mensch konstruiert sich eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit.«⁴⁴ Die Selbstbehauptung bedingt daher ein Weltverhältnis, das sich »pragmatisch als Konstruktion und als Prävention«⁴⁵ beschreiben läßt.

Das Vertrauen in das unausgeschöpfte Potential der Rationalität wuchs der Naturwissenschaft durch ihre Erfolge zu und hatte die Legitimierung der theoretischen Neugierde zur Voraussetzung, wie sie Blumenberg ausführlich nachgezeichnet hat.⁴⁶ Hatte Aristoteles die

⁴² *Die Legitimität der Neuzeit*, 167.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 196 f. Als Resultat sollte die Moderne ein »mechanisches Weltbild« hervorbringen, dessen Denkweise die letzten Wirklichkeiten der Natur so beschreibt, »wie sie wären, wenn sie technisch manipulierbar wären« (C. F. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München³ 1982, 117).

⁴⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 252.

⁴⁶ Zu Blumenbergs Darstellung des Prozesses der theoretischen Neugierde vgl. *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), 35–70; *Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35*, in: *Studia Patristica VI*, Berlin 1962, 294–302; *Die Legitimität der Neuzeit*, 261–528.

Wißbegierde als ein natürliches Merkmal des Menschen bestimmt, fügte Augustinus sie in den für das Mittelalter gültigen ›Lasterkatalog‹ ein, indem er der Neugierde vorwarf, von dem Heil, auf das alles ankommt, abzulenken. Nur unter dem gewachsenen Selbstbehauptungsdruck war das theoretische Interesse an der Welt von dieser Diskriminierung zu befreien, bedeutete doch die Preisgabe eines Gottes den mühsam erstrittenen Gewinn einer Welt: Die strikte Rationalisierung der rein immanenten Wirklichkeit war der Ausweg der sich selbsterhaltenden Vernunft. Die nachmittelalterliche Rehabilitierung der theoretischen Neugierde im Dienste der rationalen Selbstbehauptung hat die rückhaltlose theoretische Erforschung der Welt zu einem unübersehbaren Spezifikum der Moderne werden lassen.⁴⁷

War die Entdeckung Amerikas das Signal für die Unabgeschlossenheit der empirischen Welterkenntnis, so war die kopernikanische Wende das Symbol für den Eintritt in eine Welt der Rationalität, die nicht mehr nach antikem Vorbild mit der Anschauung gekoppelt war. Die kopernikanische Emanzipation der Rationalität von der Anschaulichkeit war die Bedingung der Möglichkeit einer Herausbildung der rational-konstruktiven Vernunft.

3. Die rational-konstruktive Subjektivität

Der theologische Nominalismus als Krise des Spätmittelalters stellt für Blumenberg den Problemhorizont dar, der für den Konsolidierungsdruck der neuzeitlichen Subjektivität konstitutiv gewesen sein soll. Er prägte den geschichtlichen Hintergrund, auf den sich die Neu-

⁴⁷ Das erahnte Potential eines der neuen Zeit offenstehenden *plus ultra* machte die angenommene Überlegenheit der Moderne sowohl gegenüber dem ›finsternen‹ Mittelalter als auch gegenüber der Antike aus. Keine Philosophie hat die Vision des *plus ultra* eindrucksvoller symbolisiert als die des Francis Bacon. Sein Programm einer empirischen Wirklichkeitsaneignung unter dem Motto der Synonymität von Erkenntnis und Macht ist der Ausdruck für das euphorische Selbstverständnis der sich begründenden Neuzeit. Das Titelblatt seines Hauptwerkes *Magna instauratio imperii humani in naturam* von 1620 – wovon nur zwei Bücher, unter anderem das berühmte *Novum organum scientiarum*, ausgearbeitet wurden – war mit einem Bild versehen, das die Ausfahrt von Schiffen über die das Ende der bekannten Welt symbolisierenden Säulen des Herkules hinaus in den freien Ozean darstellte. Das beigegegebene Motto *Multi pertransibunt & augebitur scientia* schien mit der Entdeckung der ›Neuen Welt‹ durch Kolumbus bereits eindrucksvoll bestätigt worden zu sein.

formierungsversuche oftmals unausgesprochen bezogen haben. Er ist das Signum für die Unruhe, neue Fundierungen des Wirklichkeitsverhältnisses finden zu müssen.

Die idealistische Geschichtsphilosophie ließ keinen Zweifel daran, daß dies erst mit Descartes gelungen gewesen sein soll. Für sie war die Renaissance eine Aporie, wenn nicht ein Ärgernis: Nicht mehr ganz Mittelalter, war sie doch auch noch nicht Neuzeit. Doch obwohl die Renaissance lange Zeit als das philosophiegeschichtliche Vakuum zwischen Scholastik und Cartesianismus gehandelt wurde, stellt dieser Zeitraum ein nicht zu unterschlagendes Stück der Geschichte dar, das die Neuzeit zur Voraussetzung hat. An den Anstrengungen des Nikolaus von Kues, des Nikolaus Kopernikus und des Giordano Bruno ist für Blumenberg der Konsolidierungsdruck exemplarisch ablesbar, den der Nominalismus geschaffen hatte und auf den sie in unterschiedlicher Weise reagierten. Von ihnen ist Kopernikus derjenige, der für Blumenberg zu den ersten »Repräsentanten wesentlicher Züge der Selbstdeutung des neuzeitlichen Menschen«⁴⁸ gehört. Sein Einfluß auf die Konstitution neuzeitlicher Vernunft als einer rational-konstruktiven Subjektivität begründet seine »paradigmatische Bedeutung für die Neuzeit«.⁴⁹

Einer der wichtigsten Beiträge zur Aufwertung der Zeitspanne zwischen Scholastik und Cartesianismus war Ernst Cassirers *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* von 1927. Er stellt in seiner Leistung, der Renaissance überhaupt ein philosophiegeschichtliches Interesse entgegengebracht zu haben, eine unverzichtbare Voraussetzung für Blumenbergs Interpretation der neuzeitlichen Epochenschwelle dar. Als Leitfaden für die Aneignung dieser Epoche bedient sich Cassirer der Erkenntnistheorie.⁵⁰ Sie ist für ihn der archimedische Punkt, von dem aus ein strukturierender Blick auf die Dynamik dieses Geschichtsabschnitts möglich wird: Dem Wandel in den Grundlagen der Erkenntnis entsprach eine Neudefinition menschlicher Freiheit und Individualität.⁵¹ Gerade die Objektivierung des Welt-

⁴⁸ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 349.

⁴⁹ *Die kopernikanische Wende*, 11.

⁵⁰ Entsprechend findet sich seine erste Auseinandersetzung mit der Philosophie der Renaissance in dem ersten Band seines Werkes *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* von 1906.

⁵¹ »Das Freiheitsproblem schließt sich aufs engste mit dem Erkenntnisproblem zusammen: die Fassung des Freiheitsbegriffs bestimmt den Erkenntnisbegriff, wie umgekehrt

bezuges trieb die Individualität als neuen Selbstbesitz hervor: Die »exakt-wissenschaftliche und die künstlerische Betrachtung der Wirklichkeit« haben einen »Begriff der Naturnotwendigkeit und Naturgesetzlichkeit geschaffen, der zur Freiheit und Autonomie des Geistes nicht mehr im Widerstreit stand, sondern ihr vielmehr zum Halt und zur sichersten Bestätigung wurde«, ⁵² denn die »Spontaneität und Produktivität der Erkenntnis ist es, die zuletzt zum Siegel für die Überzeugung von menschlicher Freiheit und menschlicher Schöpferkraft wird«. ⁵³

Cusanus und Bruno sind in diesem Prozeß der allmählichen Ausbildung eines neuen Autonomiedenkens durch dessen Fundierung in der Erkenntnistheorie die entscheidenden Gestalten. Sie sind die Pole des Spannungsbogens ihres Zeitalters. Cassirer wendet seine Hauptaufmerksamkeit Cusanus zu – für ihn die entscheidende Innovationsgestalt seiner Zeit. Vom Nominalismus und vom italienischen Humanismus gleichermaßen beeinflusst, läßt Cusanus die mittelalterliche Kosmologie hinter sich, wie exemplarisch an seiner Aufgabe der Geozentrik ablesbar ist. Das macht ihn nicht unbedingt zum Vorläufer des Kopernikus, da der Antrieb zu seiner Kosmologie primär metaphysisch und nicht astronomisch bestimmt ist. Sein astronomisches Weltmodell stellt nicht die Reaktion auf mathematisch-physikalische Problemlagen dar, sondern ist »die Folge und der Ausdruck einer veränderten geistigen Gesamtorientierung«. ⁵⁴ Es ist der zeitgeschichtliche Druck, ein neues Verhältnis von Individualität und Objektivität, Individuum und Kosmos erkenntnistheoretisch zu begründen, den Cusanus in sich aufnimmt. Dadurch wird er für Cassirer zum »ersten modernen Denker«: ⁵⁵ »Das neue Erkenntnisprinzip, das in der Philosophie des Cusanus lebendig wird, die neue Norm der Gewißheit, die hier aufgestellt wird, zerstört das Bild der Aristotelischen Welt mit ihren festen Mittelpunkten und ihren ineinander greifenden Sphären, indem es dasselbe als bloßes Bild begreift. Aber eben aus dieser Zerstörung erwächst jetzt um so dringlicher die Aufgabe, die Gesamtordnung des Seins und

dieser durch jene bestimmt wird.« (E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt ⁶1987, 128).

⁵² Ebd., 149.

⁵³ Ebd., 128.

⁵⁴ Ebd., 29.

⁵⁵ Ebd., 10.

Geschehens aus der eigenen Kraft und mit eigenen Mitteln des Intellekts wieder aufzubauen.«⁵⁶

Impliziter Antrieb für das Denken unter fast schon nachmittelalterlichen Bedingungen ist für Cassirer der »religiöse Optimismus« des Cusaners, der sich zum Ende des Mittelalters noch einmal traue, »das Ganze der Welt zu umspannen« und der »den Menschen und den Kosmos, der die Natur wie die Geschichte in sich hineinzog und in sich zu versöhnen suchte«.⁵⁷ Bruno ist an dieser Versöhnung durch eine theologische Anstrengung nicht mehr interessiert. Wo der Cusaner dem spätmittelalterlich transzendenten Gottesbegriff eine Aufwertung des Menschen als Ausgleich entgegenzustellen versuchte, indem er die Ebenbildlichkeit von Gott und Mensch unter neuen Bedingungen zu formulieren unternahm,⁵⁸ wird für Bruno die neue Kosmologie der Ausdruck für eine gewonnene Autonomie des Menschen, die der klassisch-theologischen Einbindung nicht mehr bedarf. Der als unendlich gedachte Kosmos ist das Symbol für das sich von allen mittelalterlichen Einschränkungen befreiende Selbstbewußtsein des Menschen.⁵⁹ »Dieser heroische Affekt ist es, der sich jetzt gegen das ›*Ne plus ultra*‹ der mittelalterlichen dogmatischen Glaubenslehre wie der Aristotelisch-scholastischen Kosmologie zur Wehr setzt. Der freie Flug der Phantasie und der freie Flug des Denkens darf nirgends durch feste räumlich-dingliche Schranken gehemmt werden.«⁶⁰ Das Mittelalter scheint überwunden. Es ist für Cassirer eine anhand der Erkenntnistheorie aufweisbare Entwicklungslinie, die von Cusanus bis Bruno verläuft und die für ihn zur unverzichtbaren Vorgeschichte der Begründung neuzeitlicher Subjektivität bei Descartes gehört.⁶¹ Die Renaissance erfährt eine Aufwertung, indem Cassirer ihr überhaupt erst eine philosophiegeschichtliche Bedeutsamkeit für die Genealogie der Neuzeit zugesprochen hat.

Blumenberg nimmt den Gedanken auf, Cusanus und Bruno als Leitfiguren für eine Befragung der Epochenschwelle vom Mittelalter zur

⁵⁶ Ebd., 188.

⁵⁷ Ebd., 64.

⁵⁸ Zum Aspekt der Ebenbildlichkeit vgl. ebd., 72 ff.

⁵⁹ Über den Symbolgehalt der »unendlichen« Welt vgl. das Kapitel *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft* bei C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart¹² 1976, 118–157.

⁶⁰ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, a. a. O., 197.

⁶¹ Vgl. ebd., 130.

Neuzeit heranzuziehen. Aber er unternimmt dies unter anderen Voraussetzungen. Ihm ist nicht an einer Genealogie gelegen, die eine konsequente Entwicklung vom Cusaner zum Nolaner philosophiehistorisch nachzeichnet. Vielmehr wird für ihn an diesen beiden Figuren ein Wandel des Wirklichkeitsverhältnisses ablesbar, der als geschichtlicher Hintergrund dem einen noch möglich zu sein lassen schien, was dem anderen bereits verwehrt ist. Auf diesen Wandel des geschichtlichen Hintergrundes sieht er die beiden Exponenten ihres Zeitalters bezogen. Dieser Bezug macht ihre »unausgesprochenen ›Hintergedanken« und ihre zeitgeschichtliche Differenz aus: »Nicht der Grad der Unausgesprochenheit, sondern der der Unaussprechbarkeit unterscheidet sie, deutlicher noch: ihr Verhältnis zu den Möglichkeiten, etwas ›zur Sprache zu bringen.«⁶²

Was zur Sprache zu bringen war, war die epochale Konsequenz, die aus der nominalistisch herbeigeführten Unmöglichkeit resultieren sollte, die Theologie und einen humanen Weltbezug sinnvoll zu vermitteln. Der entscheidende Schritt, der zur Möglichkeit werden sollte, diese fällige Konsequenz zu ziehen, wurde weder vom Cusaner noch vom Nolaner getan: Dies leistete vielmehr die kopernikanische Reform. Sie ist für Blumenberg bezogen auf die Epochenkrise des Mittelalters und sowohl ermöglicht als auch provoziert durch das Auseinanderfallen des mittelalterlich-kosmologischen Konsenses in den Nominalismus einerseits und den Humanismus andererseits.⁶³

Dem mittelalterlichen Denken war das Prinzip der Ordnung die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt. Die Geordnetheit der Welt hatte sowohl einen Ausdrucks- als auch einen Verweiskarakter in bezug auf die wechselseitige Ausrichtung von Gott und Mensch. Der Nominalismus schien dies in Frage zu stellen. Seine Wirklichkeitsauffassung drohte jeden vermittelnden Bezug von Gott und Mensch zu destruieren. Die gesicherte Stellung des Menschen im Weltganzen schien gefährdet.

Der Humanismus stellte dagegen so etwas wie das zeitgeschichtliche Pendant dar. Ihm war an einer Sicherung und wo nötig an einer Aufwertung der Stellung des Menschen gelegen. War dessen Würde nicht mehr im klassischen Sinne kosmologisch zu behaupten, wurden neue Wege versucht, auch wo sie sich antik gaben. Giovanni Pico della Mirandola ist dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Er sah, daß die stoische

⁶² *Die Legitimität der Neuzeit*, 556.

⁶³ Vgl. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 237.

Sicherung der Zentralstellung des Menschen in der Welt nicht mehr mit einer naturalistischen Geozentrik durchzusetzen war. In seiner Schrift *De hominis dignitate* läßt er Gott zum Menschen sprechen: »Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen.«⁶⁴ Der Mensch bedarf nicht mehr der teleologischen Umsorgung durch eine auf seine Bedürfnisse eingerichtete Welt, er selbst besitzt das für ihn nötige Potential der Weltgestaltung. Er hat es nicht mehr nötig, die kosmologische Mitte der Welt als Auszeichnung zugewiesen bekommen zu haben, da er selbst deren Zentrum ist. Zwar unterbleibt bei Pico noch nicht der Bezug auf die Weltmitte, in die Gott den Menschen gesetzt habe, aber die naturalistische Geozentrik wird für die Zentralstellung des Menschen nebensächlich angesichts dessen, was Blumenberg die »humanistische Idealisierung der Weltmitte«⁶⁵ genannt hat.

Kopernikus konnte die nominalistische Infragestellung des aristotelisch-theologischen Weltgebäudes als Spielraum für seine Reform nutzen. Zugleich tat er es gegen den Nominalismus durch einen ausdrücklichen Bezug auf die humanistische Tradition. Blumenberg sieht eben dies als für die Intention der kopernikanischen Reform entscheidend an: Ihr Ziel sei die »Rettung des Kosmos« gewesen, indem die Reform die »Neubewährung des metaphysischen Glaubens an eine für den Menschen erschließbare Ordnungsgestalt der Wirklichkeit«⁶⁶ durchzusetzen versuchte.

Dieses zu erreichen, mußte Ziel des humanistischen Weltverständnisses sein. In seiner Vorrede an Papst Paul III., die Blumenberg mit

⁶⁴ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*, lat./dt., herausgegeben und eingeleitet von A. Buck, übersetzt von N. Baumgarten, Hamburg 1990, 5/7. Im Original: »Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeфинies.« (Ebd., 4/6).

⁶⁵ Vgl. das gleichnamige Kapitel in: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 237–246.

⁶⁶ Ebd., 237.

Recht nicht als Rhetorik verstanden wissen will, schreibt Kopernikus: »Was also diese Unsicherheit der mathematischen Überlieferung, die Berechnung der Bewegungen der Weltkugeln betreffend, angeht: als ich darüber bei mir lange nachdachte, erfaßte mich Unwillen darüber, daß keine unangreifbare Berechnung der Bewegungen der Weltmaschine, *die um unsererwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut ist*, den Wissenschaftlern glücken wollte, die doch sonst auch die kleinsten Einzelheiten dieses Erdkreises so sorgsam ausforschen.«⁶⁷

Was hier mit der teleologischen Weltformel in den Blick kommt, ist das, was Blumenberg die »kopernikanische Unruhe« genannt hat. Sie beruht auf dem »Mißverhältnis zwischen dem verworrenen Anblick, den das Universum nach dem aristotelisch-ptolemaeischen Grundriß darbot, und dem humanistischen Weltverständnis, nach welchem der Mensch der Sinnbezug der Welt, die Welt *propter nos conditus* war«.⁶⁸ Dieses Mißverhältnis zu schlichten, hieß den Anspruch der humanistischen Tradition zu retten, auch wenn dies nur um den Preis einer Heliozentrik möglich sein sollte.

Osiander hat in seiner Vorrede zum Hauptwerk des Kopernikus dessen Anspruch auf das Niveau einer Hypothese reduziert.⁶⁹ Genau daran konnte Kopernikus nicht gelegen sein. Seine Reform tauscht nicht ein mögliches Weltmodell gegen ein anderes aus, sondern sie gibt die kosmologische Explikation eines Weltbildes auf, um dessen Implikationen neu zu fundieren. Das Gewicht der traditionellen Verschrän-

⁶⁷ N. Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium*, Vorrede an den Papst Paul III., abgedruckt in: ders., *Das neue Weltbild*, lat./dt., übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Hamburg 1990, 66–79, hier: 72/73 (Hervorhebung J. G.): »Hanc igitur incertitudinem mathematicarum traditionum de colligendis motibus sphaerarum orbis cum diu mecum reuoluerem, coepit me taedere, quod nulla certior ratio motuum machinae mundi, qui propter nos ab optimo et regularissimo omnium opifice conditus esset, philosophis constaret, qui alioqui rerum minutissima respectu eius orbis tam equisite scrutarentur.«

⁶⁸ *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, 64f.

⁶⁹ Osiander spricht ausdrücklich davon, der Astronom habe Hypothesen zu erstellen, die dem Zweck dienen müßten, eine Berechenbarkeit der Sternbewegungen zu liefern. Dabei sei es »nicht notwendig, daß diese Voraussetzungen *wahr* sein müssen, nicht einmal daß sie *wahrscheinlich* sind, sondern es reicht schon dies allein, wenn sie *eine mit den Beobachtungen zusammenstimmende Berechnung darstellen*« (»Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant ...«). Die Vorrede des Osiander ist abgedruckt in: N. Copernikus, *Das neue Weltbild*, a. a. O., 60–63; die Zitate: 60/61.

kung von kosmologischen und anthropologischen Annahmen verdeutlicht den Druck, dem die kopernikanische Reform ausgesetzt war.

Die aristotelische Kosmologie hatte das Problem, daß der Mensch sich zwar im Mittelpunkt des Weltganzen befand, dieser Weltmitte aber ontologisch der niedrigste Rang zukam, da sie am weitesten vom göttlichen unbewegten Beweger entfernt war. Geozentrik ist bei Aristoteles keine Auszeichnung. Vielmehr trennt er die Teleologie des kosmischen Gefüges streng in eine supralunare und eine sublunare Region: Der Bereich unterhalb des Mondes ist der Bereich, der zwar auf die Bedürfnisse des Menschen abgestimmt ist,⁷⁰ der aber keinesfalls den Fluchtpunkt der kosmischen Teleologie insgesamt darstellt. Dagegen spricht der gewichtige Satz aus der *Nikomachischen Ethik*, der Mensch sei nicht das Beste, was es im Kosmos gebe.⁷¹

Die stoische Aneignung der aristotelischen Geozentrik hat die Zweiteilung des kosmischen Gefüges aufgegeben und den Kosmos strikt anthropozentrisch interpretiert. Die Teleologie des Kosmos bezog sich eindeutig auf den Menschen – der repräsentative Begriff dafür ist die *pronoia*:⁷² Die Welt ist auf die Erfüllung der Bedürfnisse des Menschen abgestimmt. Diese Bedürfnisse sind in ihrem höchsten Rang theoretischer Natur, und so wird die Stellung des Menschen in der Mitte der Welt zum ausgezeichneten Betrachtungspunkt der göttlichen Himmelsphänomene. Der Mensch ist der in seinem theoretischen Verlangen befriedigte *contemplator caeli*.⁷³

Diese über die Anschauung vermittelte Versicherung konnte Kopernikus nicht aufrechterhalten, erklärte er doch die vollkommene Bewegung der Himmelskörper zum Schein. Daß es der Mensch dennoch mit einer Wirklichkeit zu tun habe, die auf ihn abgestimmt ist, begründet die kopernikanische Wende nach Blumenberg mit der Leistungskraft der Vernunft: »Das Große der kopernikanischen Leistung ist nicht die Zerstörung einer Illusion und die Ersetzung des Scheins durch die Wahrheit; sondern es ist die Begründung dieses Scheins, der Nachweis des Mechanismus seiner Entstehung – und damit die Erschließung des Weges, auf dem wir unsere Projektionen in die Welt hinein durchschauen und zurücknehmen können.«⁷⁴ Zwar ist die Welt in ihrem

⁷⁰ Vgl. z. B.: Aristoteles, *Politik* I 8, 1256b 14–22.

⁷¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 7, 1141a 20.

⁷² Vgl. dazu M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, Göttingen 6 1984, 98–101.

⁷³ Vgl. Blumenbergs Aufsatz »*Contemplator caeli*«.

⁷⁴ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 354.

Aufbau eine andere als es die Sinne vermitteln, aber es ist die menschliche Rationalität, die diesen Aufbau dennoch zu erfassen vermag. Darin drückt sich die Würde des Menschen kopernikanisch aus.

Blumenberg hat von der »Rationalisierung des Teleologieprinzips« gesprochen und damit die kopernikanische Wende philosophisch resümiert.⁷⁵ Entscheidend ist demnach die Aufgabe einer teleologischen Seinsordnung zugunsten der teleologischen Abgestimmtheit von Rationalität und Wirklichkeit. Mögen die Phänomene des Wirklichen sich der Evidenz einer anschaulichen Ordnung entziehen, so ist es nunmehr die Leistung der Rationalität, ihre Ordnung gleichsam unterhalb der Ebene optischer Einsehbarkeit und unmittelbarer Evidenz zu entdecken. »Für Kopernikus gab es nur noch ein einziges Indiz für die Stellung des Menschen in der Welt und für seine Bevorzugung durch die Schöpfung: nämlich die Fähigkeit seiner Vernunft, die gegebenen Phänomene der Natur theoretisch-konstruktiv zu bewältigen.«⁷⁶ Darin, daß der Schwierigkeitsgrad der Phänomene und die rationale Leistungskraft ihrer theoretische Erfassung aufeinander abgestimmt sind, beweist sich die teleologische Einbindung der Vernunft. Die Teleologie ist zu einer aktiv zu ergreifenden Möglichkeit rationaler Subjektivität geworden.⁷⁷

Eben darin, daß Kopernikus den »anthropozentrischen Vorzug, von dem er ausdrücklich spricht, nicht als optische, sondern als rational-konstruktive Vorzüglichkeit des Menschen auslegt«,⁷⁸ verdeutlicht sich mit der kopernikanischen Wende ein entscheidender Schritt im Wandel der Auffassung der Subjektivität. Das Subjekt erfaßt seine konstitutive Bedeutung, die ihm für seinen Wirklichkeitsbezug zukommt. Eine Weltordnung jenseits der optischen Anschaulichkeit zu ergründen, isolierte das menschliche Selbstbewußtsein vom Vertrauen auf unmittelbare Evidenz. Zugleich aber wurde im Zugriff auf die hintergründige Ordnung jenseits einleuchtender Anschaulichkeit das Potential jener Rationalität deutlich, die den unmittelbaren Evidenzen zu widerstehen imstande war, ja sich als ihnen letztlich überlegen erfah-

⁷⁵ Vgl. das Kapitel *Transformationen der Anthropozentrik* in: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 200–236, in dem Blumenberg die Tendenzen einer Rationalisierung des Teleologieprinzips nachzeichnet.

⁷⁶ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 367.

⁷⁷ »Mit Kopernikus begann der Mensch, die ganze Natur als den Bereich seiner theoretischen Herrschaft sich zuzuschreiben und darin seiner praktischen Naturbemächtigung das Fundament zu schaffen.« (*Die kopernikanische Wende*, 11).

⁷⁸ Ebd., 50.

ren konnte. Goethe hat dies klar gesehen: Kopernikus stehe für die »größte, erhabenste, folgenreichste Entdeckung, die je der Mensch gemacht hat; in meinen Augen wichtiger als die ganze Bibel«. ⁷⁹

Kopernikus ist kein Epochenstifter. Wie Cusanus ist er von konservativen Zielen angetrieben. Aber er verdeutlicht den sich vollziehenden Wandel des Wirklichkeitsverhältnisses vom Mittelalter zur Neuzeit und die damit sich neu erfassende Subjektivität. Mehr noch als der Cusaner hat er für Blumenberg einer zeitgeschichtlichen Konsequenz zur Entfaltung verholfen: In dem kopernikanischen Weltsystem fand ein »schon virulentes neues Selbstbewußtsein seine letzte Bestätigung. Dieses neue Selbstbewußtsein wird an der erstaunlichen Feststellung faßbar, daß der Satz, die Welt sei *nicht* für den Menschen gemacht, worin die Essenz der nominalistischen Bewegung ausgesprochen ist, keine negative und enttäuschende, sondern eher eine triumphale und steigernde Bedeutung gehabt hat.« ⁸⁰ Die kopernikanische Synthese von nominalistischer Konsequenz und humanistischem Weltbezug sollte sich demgegenüber als nicht haltbar und von dem modernen Selbstbewußtsein überbietbar erweisen. Bereits die cartesianische Rationalität ist an einer teleologischen Fundierung ihrer selbst nicht mehr interessiert. Dennoch war die kopernikanische Wende ein entscheidendes Signal für die Erschließung der rational-konstruktiven Bewältigung der Welt, ein entscheidender Schritt in die Moderne, dem Bruno zum euphorischen Ausdruck verhalf. Es gehört zur Erfahrung der Neuzeit, mit der Ambivalenz dieses Aufbruchs konfrontiert worden zu sein. Der Euphorie gegenüber der rational-technischen Manipulierbarkeit von Realitäten sollte auf Dauer die Kritik an den Resultaten ebenso entsprechen, wie das durch die rationale Wissenschaft gesteigerte Selbstbewußtsein des Menschen durch deren Ergebnisse wieder geschmälert worden ist.

⁷⁹ Goethe im Gespräch mit F. v. Müller am 26.2.1832, in: *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (hrsg. v. E. Beutler), Bd. 23, Zürich/Stuttgart 1966, 844.

⁸⁰ *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 641.

4. Kontingenzt und Selbstbestimmung

Die Naturwissenschaft ist der paradigmatische Anwendungsfall neuzeitlicher Rationalität. Mochte der zurückgelassene Gott willkürlich sein, die Natur ist es nicht. Es war die überraschende Erfahrung der modernen Naturwissenschaft, daß sich die Naturvorgänge als ein Kausalsystem mit einer Exaktheit beschreiben ließen, wie es die Metaphysik nie zugestanden hätte. Das physikalisch beschreibbare Weltsystem offenbarte sich der empirischen Vernunft als eine Ordnungsstruktur, in der der nominalistische Gottesbegriff durch einen methodischen Atheismus ausgeblendet oder durch einen Deismus depotenziert war. Der naturwissenschaftliche Empirismus scheint somit den vom Nominalismus vorangetriebenen Prozeß des Ordnungsschwundes zu kompensieren.

Dennoch hat Nietzsche von den »nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft«⁸¹ gesprochen. Die exakte Beschreibbarkeit der Natur befriedigt nicht den Wunsch nach einer sinnerfüllten Wirklichkeit, sondern spiegelt in wachsendem Maße dessen Infragestellung. Das Instrument der rationalen Selbstbehauptung konfrontiert das menschliche Selbstverständnis mit der aufgewiesenen Zumutung der Raum- und Zeit-Kontingenzt und zwingt das Subjekt zur nominalistischen Konsequenz des radikalen Selbstentwurfes: Kontingenzt fordert Selbstbestimmung.

Der Teleologieschwund als Kontingenztsteigerung reduziert die Bedeutungshaftigkeit auf den Modus der Faktizität. Aus dem faktischen Umstand, daß es die Welt gibt, läßt sich keine Bedeutung ablesen, die dem Menschen ein Selbstverständnis nahelegt: Auf die Frage, was der Mensch ist, bietet ihm die kontingente Welt keine Antwort.

In dem Maße, wie der abendländischen Metaphysik der Begriff der Zeit kein vorrangiges Thema ihrer Ontologie war, war der Raum das bevorzugte Erläuterungsmodell ihrer Ordnungsvorstellungen. Räumliche Struktur und metaphysische Ordnung sollten aufeinander bezogen sein. Auch wenn die Annahme der Geozentrik keine eindeutigen Interpretationsvorgaben für das Selbstverständnis des Menschen im Weltganzen enthielt, besaß sie doch ein metaphysisches Votum: War

⁸¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (hrsg. von G. Colli und M. Montinari), achte Abteilung, Bd. 1, Berlin/New York 1974, 124.

die Zentralstellung der Erde in ihrer anthropologischen Bedeutung bei Aristoteles durch den Umstand disqualifiziert, daß sie der Ort der größten Entfernung vom Unbewegten Beweger war, war sie der Stoa das Zentrum aller teleologischen Ausrichtungen, die dem Menschen zugute kamen.

Die kopernikanische Reform dagegen verwies die metaphysisch aufgeladene Raumvorstellung in das Abseits der Belanglosigkeit. Nicht die faktische Ordnung im Raum war von metaphysischer Bedeutung und somit anthropologischer Relevanz, sondern der Umstand der rationalen Erkennbarkeit einer optisch nicht vermittelten Ordnungsstruktur. Blumenberg hat in umfangreichen Studien die Genesis der kopernikanischen Welt nachgezeichnet. Eine herausragende Stellung hat die astronomische Reform dabei nicht als Theorie, sondern als Metapher gewonnen: Für den metaphorsierten Kopernikanismus ist entscheidend, daß »die kopernikanische Umformung des Kosmos zum Orientierungsmodell genommen wird für die Beantwortung einer Frage, die sich mit rein theoretischen und begrifflichen Mitteln noch nie beantworten ließ: der Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt, im Sinne seiner zentralen Bedachtheit und Vorgesehenheit oder seiner peripheren Mitläufigkeit im Weltgetriebe, also seines Verhältnisses zu allem übrigen Seienden und dieses Seiendem zu ihm«. ⁸² Trotz des Spektrums der Deutungen, das von Euphorie etwa bei Bruno bis zum Pessimismus bei Nietzsche reicht, ist die kopernikanische Welt grundsätzlich zur »Metapher für eine kritische Entwurzelung des Teleologieprinzips« ⁸³ geworden.

Nietzsche hat diesen Prozeß zum Abschluß gebracht. Liest sich bei ihm der Teleologieschwund auf der einen Seite als eine nihilistische Konsequenz moderner Wissenschaft aufgrund der »Verkleinerung des Menschen seit Copernicus«, ⁸⁴ so zeigt sich bei ihm andererseits

⁸² *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 108.

⁸³ *Die kopernikanische Wende*, 128.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, a. a. O., 207. Seit Kopernikus rolle der Mensch »aus dem Centrum ins x« (ebd., 125). Seine Existenz sei »noch beliebiger, eckensteherischer, entbehrlicher« geworden: »Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin – er ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichnis, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (»Kind Gottes«, »Gottmensch«) war ... Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? in's Nichts?« (*Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, sechste Abteilung, Bd. 2, Berlin 1968, 259–430, hier: 422).

das Pathos der Befreiung von jeder teleologischen Vorherbestimmung. Die Betonung Nietzsches durch Blumenberg ist nicht zufällig und nicht ohne Bezug auf den theologischen Nominalismus. Vielmehr steht Nietzsche für die Entfaltung der Implikationen, die der Neuzeit am nominalistisch vorangetriebenen Ordnungsschwund verborgen geblieben waren.⁸⁵ So hat er für Blumenberg den Zusammenhang von Kontingenz und Selbstbehauptung vollends expliziert, indem er die aus der Kontingenz gewonnene Freiheit des Selbstentwurfes von jeglicher Ausrichtung des Menschen auf mögliche, sein Selbstverständnis formende Vorgaben zu befreien suchte. »Die Legitimierung des Widerstands gegen die nicht mehr durch Rücksicht auf den Menschen geprägte Wirklichkeit genügt Nietzsche nicht; das Recht des Menschen bleibt dabei abhängig von der Wirklichkeit, wie er sie vorfindet oder vorzufinden glaubt. Sein Recht soll darin liegen, die höchste Unverbindlichkeit der Realität zu unterstellen, um sich selbst den Spielraum seiner Werke zu schaffen.«⁸⁶

Hatte die auf Technisierung hinzielende Wissenschaft der Neuzeit durch die der Natur abgerungene Gestaltbarkeit von Realitäten dem Menschen zu einem neuen Selbstbewußtsein verholfen, so hatte die Welt zumindest die Schwundstufe der Verbindlichkeit beibehalten, durch die Qualität der Formbarkeit Medium der Selbstbehauptung sein zu können. Das Potential der technisch eruierten Dienstbarkeit der Natur ist dabei das heimliche Korrelat der von ihr zurückgewiesenen anthropozentrischen Zweckmäßigkeit. Nietzsches Kritik an der neuzeitlichen Naturwissenschaft besteht daher in der Implikationerschließung, »daß sie hinsichtlich der von ihr vorausgesetzten und ihre Geltung begründenden humanen Relevanz der Wahrheit an der teleologischen Prämisse festgehalten hat. Gerade indem Nietzsche sichtbar macht, daß noch das große Instrument der Selbstbehauptung, die neuzeitliche Wissenschaft, unter einem Residuum der Bedingungen steht, deren antike und mittelalterliche Geltung den Selbstbehauptungswillen latent gehalten hatte, wird die innere Logik des Zusammenhanges

⁸⁵ »Mit der Verspätung, die der philosophischen Explikation geschichtlich wirksamer Bewußtseinsantriebe eigen ist, hat Nietzsche die Situation des im Ordnungsschwund von der natürlichen Vorsorge verlassenen und sich selbst überantworteten Menschen formuliert, aber nicht, um der Enttäuschung des verlorenen Kosmos Ausdruck zu geben, sondern um den Triumph des aus der kosmischen Illusion zu sich selbst erwachten Menschen zu feiern und ihn der Mächtigkeit über seine Zukunft zu versichern.« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 152).

⁸⁶ Ebd., 155.

von Ordnungsschwund und Selbstbehauptung in einzigartiger Schärfe deutlich.«⁸⁷ Die Negierung auch der letzten Teleologien führt erneut in eine cartesianische Anfangssituation hinein: den Gedanken der kontingenten Faktizität nicht nur auf die Natur, sondern auf den Menschen selbst anzuwenden und seine Stellung zur Wirklichkeit als die *tabula rasa* seiner möglichen Selbstbestimmung zu begreifen.

Die gelungene Selbstbehauptung als radikaler Selbstentwurf wäre eine Immunisierung gegen die Kontingenz. Sie könnte die Existenz nicht mehr in Frage stellen, sondern wäre ihr Ausgangspunkt. Alles kommt auf eine Idealisierung des Faktischen an, wenn Nietzsche von der ewigen Wiederkehr des Gleichen spricht, um diesem Pathos einen mythischen Ausdruck zu verleihen. Diese Idealisierung wird nicht mehr als eine Beheimatung der menschlichen Existenz innerhalb einer ihn umgebenden metaphysischen Ordnung verstanden, sondern sie soll selbst ein Produkt des sich entwerfenden Menschen sein.⁸⁸ Mit der Kontingenz seiner selbst so zu leben, daß man die ewige Wiederholung seines Lebens – in der weniger hypostasierten Fassung: dessen Fortdauer – reuelos überleben könnte, wäre ihre essentielle Überwindung.⁸⁹

Nietzsches nachteleologischer Existenzentwurf hat in der Reflexion des Kopernikanismus seinen Anfang genommen und in dem Mythos der ewigen Wiederkehr die Zeitthematik eingeholt. Gerade die Thematisierung der Zeit-Kontingenz ist es aber, die Blumenberg eine ungebrochene Zustimmung zur Konzeption einer Selbstbestimmung als

⁸⁷ Ebd., 153.

⁸⁸ Blumenberg kommentiert: »Mit der ›Urstiftung‹ durch den Übermenschen sollte dessen Verantwortung für die Wiederholbarkeit seiner Handlungen und damit für die Totalität der Geschichte beansprucht werden. Auch das war Idealisierung des Faktischen auf den Trost hin, der Nietzsche unüberbietbar erschienen sein mag: schon die Gewalt des Gedankens der Wiederkunft prägte dem Faktischen den Rang der Idealität auf, selbst wenn es beim Als-ob der Verantwortung für alle Weltdurchläufe bleiben sollte. So impliziert schon die Wiederkunfts-idee einen dynamisierten Platonismus der menscherzeugten Idealität.« (*Lebenszeit und Weltzeit*, 361).

⁸⁹ Vgl. hierzu Blumenbergs *Nachdenken über einen Satz von Nietzsche* (enthalten in: *Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzesays*). Es handelt sich dabei um den Satz: »Daß wir unsere Unsterblichkeit ertragen könnten – das wäre das Höchste.« (Zitiert nach ebd., 19). Von hier aus hat Peter Behrenbergs Arbeit *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994, ihren systematischen Ausgangspunkt zu nehmen versucht. Behrenberg identifiziert dabei weitgehendst Blumenbergs Position mit der Nietzsches. Das ist aber nur möglich, wenn man die Überlegungen Blumenbergs zu dem Satz Nietzsches ohne Rücksicht auf den durchgehaltenen Irrealis liest.

Überwindung der Kontingenz unmöglich macht. Man würde die systematische Spitze verpassen, wollte man die Erfassung der Zeit-Kontingenz allein als ein Pendant zur Raum-Kontingenz lesen. Vielmehr besteht eine Radikalitätsdifferenz, an der eine Immunisierung gegen die Kontingenz scheitert. Die als Kontingenz erfahrene »Verlorenheit des Menschen in der Zeit hatte ganz andere Bewußtseinsvirulenz als die vorhergehende im Raum: Diese war nur ein metaphorisches Indiz, das einer zuvor versicherten oder vermeinten Zentralstellung widerspach, während jene Ausdruck eines Sinnverlustes war, der die Geschichte im ganzen betraf, die Bedeutung weniger der Welt für den Menschen, als des Menschen für die Welt zu minimieren drohte.«⁹⁰

Blumenberg hat die neuzeitliche Erfahrung der Zeit-Kontingenz als die Reflexion der wachsenden Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit beschrieben. Die in ihren Dimensionen jeden Erfahrungsanspruch sprengende Weltzeit reduziert die menschliche Weltansicht auf den Status des Fragmentarischen. Die Zeit weist dem Leben keinen Sinn zu, sondern degradiert die humane Lebenszeit auf die Faktizität einer Episode. Darin besteht die Infragestellung auch der humanen Selbstbehauptung gegen die Kontingenz.

Nietzsches Konzeption eines radikalen Selbstentwurfes operiert mit der impliziten Leitvorstellung, daß das euphorisch ausgeschöpfte Potential des Lebens ein Faktum schaffen würde, das wert wäre, von Dauer zu sein – bedrohender Anspruch und Verheißung sind hier untrennbar. Blumenberg desillusioniert den Gedanken des Desillusionierers des letzten Jahrhunderts, indem er resignativ feststellt, »daß die Welt dieselbe wäre, wenn es uns selbst nie gegeben hätte, und alsbald dieselbe sein wird, als ob es uns niemals gegeben hätte«.⁹¹ Nicht die Radikalität der Entwürfe markiert die Differenz zwischen Nietzsche und Blumenberg, sondern das dem Menschen zugetraute Potential des voraussetzungslosen Selbstentwurfes. Radikale Kontingenz ist für Nietzsche eine Möglichkeit, die zu ergreifen nur Gewinn sein soll. Die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegen den Menschen als die »bitterste aller Entdeckungen, die empörendste Zumutung der Welt an das Leben«,⁹² ist für Blumenberg dagegen eine zu große Herausforderung für eine Vernunft, deren begrenzte Möglichkeiten er in Analogie zu dem Prinzip des zureichenden Grundes in dem Begriff einer »zurei-

⁹⁰ *Lebenszeit und Weltzeit*, 183 f.

⁹¹ Ebd., 75 f.

⁹² Ebd., 76.

chenden Vernunft«⁹³ zu resümieren versucht hat. Dieser Vernunftbegriff ist eben »auch nicht der einer kreativen Ursprünglichkeit«, ⁹⁴ die der selbstentwerfende Akt einer Selbstbehauptung gegen die Kontingenz bedürfte. Systematisch betrachtet würde der konsequent erhobene Anspruch einer Lebensbewältigung, die die Faktizität auch noch so spekulativ zu einer Idealität reueloser Dauer erheben können sollte, in einen Absolutismus der Eigentlichkeit hineinführen. Für eine Selbsterhaltungsphilosophie, die auf Reduzierung der absolutistischen Herausforderungen für das Subjekt angelegt ist, wäre dies das Scheitern.

Trotz aller Faszination, die Nietzsches Gedanken an eine ewige Wiederkehr des Gleichen und an eine reuelose Unsterblichkeit auf Blumenberg ausüben, hat er ausdrücklich die Idee der ewigen Wiederkehr aufgrund ihrer Konsequenz für den Menschen als eine »Ungeheuerlichkeit seiner Verantwortung für das, was immer wieder so sein wird wie es war«, ⁹⁵ zurückgewiesen. Dieses Urteil hat seine Parallele in Augustins Versuch einer Theodizee, die für ihn nur durch das »volle Maß einer ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit«⁹⁶ des Menschen zu erzielen war. Aufgrund der Unerträglichkeit dieser Konzeption darf der »Ungeheuerlichkeit« auch innerhalb der Nietzsche-Interpretation Blumenbergs nicht einmal im pathetischen Sinn eine positive Konnotation beigemessen werden.

Was bleibt, ist, mit der »Anstößigkeit der Raum-Zeit-Kontingenz zu leben«, ohne das »unverlöschliche Bewußtsein ihrer Unerträglichkeit«⁹⁷ abschütteln zu können. Kontingenz und Selbstbehauptung bleiben in ihrem Bezug aufeinander unaufkündbar. Mit dem Scheitern von Nietzsches Kontingenzbewältigung müssen wir die »Gleichgültigkeit der Welt in ihrem Vorbestand und Fortbestand als *der* Sinnverweigerung«⁹⁸ ertragen. Wir werden unser Leben nicht überleben. Und weder ein Sinn der Wirklichkeit noch eine Hervorbringung des Menschen schaffen für diesen Umstand eine Entspannung.

Nach den depotenzierbaren Absolutismen der Wirklichkeit und des verborgenen Gottes ist es der Absolutismus der Zeit, der sich nicht

⁹³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 109.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd., 147.

⁹⁶ Ebd., 146.

⁹⁷ *Ernst Cassieres gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974*, 171f.

⁹⁸ *Lebenszeit und Weltzeit*, 79.

abbauen läßt. Die Infragestellung, die er enthält, ist durch keine Distanzierung zu entschärfen. Die versuchte Erinnerung aneinander als ein Akt der solidarischen Vernunft ist Blumenbergs philosophisches Ethos, das auf diese Kontingenzerfahrung reagiert: »*Memoria* heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit.«⁹⁹ Blumenbergs genetische Anthropologie ist die methodische Ausgestaltung, diese *memoria* zu leisten. Noch den unscheinbarsten Überlieferungspartikeln der menschlichen Denkgeschichte soll jenseits des Prinzips des Erkenntnisgewinns eine erinnernde Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Doch auch die *memoria* scheitert. Es ist die von Blumenberg formulierte Enttäuschung an der Intersubjektivität, »daß sie das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu entspannen vermag«,¹⁰⁰ denn die hervorgebrachte Erinnerung ist endlich und unterliegt selbst den Bedingungen der Kontingenz, als deren Widerstand sie konzipiert ist. Die *memoria* gehört zu jenen Kunstgriffen der Selbsterhaltung, bei denen die Einsicht in deren mangelnde Tragfähigkeit es ihr dennoch nicht erlaubt, ihren Gebrauch auszuschlagen.

Mit der Raum-Zeit-Kontingenz zu leben, bedeutet fortan beides: Ihre Unerträglichkeit aushalten zu müssen und durch sie die Erfahrung der Einzigartigkeit machen zu können. Blumenberg hat dies durch eine zweifache Inversion des Blicks illustriert. Nach dem ersten astronautischen Verlassen der Erde ist es der Blick zurück, der die Herkunft zum einzigen Ziel macht. »Die kosmische Oase, auf der der Mensch lebt, dieses Wunder von Ausnahme, der blaue Eigenplanet inmitten der enttäuschenden Himmelswüste, ist nicht mehr »auch ein Stern«, sondern der einzige, der diesen Namen zu verdienen scheint.«¹⁰¹ Und die eigene Hinfälligkeit in der Zeit, die uns die »Sterblichkeit als ein fast kosmologisches Trauma« zu begreifen lehrt, bedingt doch auch den Blick auf die »Kostbarkeit, mit der sich das Leben

⁹⁹ Ebd., 301. Die Zeit-Kontingenz aktiviert für Blumenberg geradezu »einen Anspruch des einzelnen über seine Lebenszeit hinaus, nicht vergessen zu werden« (ebd., 302). Die solidarische Vernunft versucht sich somit erinnernd an die gelebten Welten zu binden und schlägt die Idee eines alles hinter sich zurücklassenden Anfangs aus. Nietzsches Existenzentwurf einer sich entwerfenden Selbstbehauptung konnte dagegen zu der Formel greifen: »Mensch, vergiss! Mensch, vergiss! / Göttlich ist des Vergessens Kunst!« (*Bruchstücke zu den Dionysos Diathyramben 1882–1888*, in: *Werke*, Musarion-Ausgabe, Bd. 20, München 1927, 235).

¹⁰⁰ Ebd., 312.

¹⁰¹ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 793.

darstellt und jeder Selbstverständlichkeit enthebt. So verletzlich muss man sein in seinem Selbstbesitz, um anschaulich zu machen, was es heisst, sich mit der Sterblichkeit abzufinden.«¹⁰²

¹⁰² *Goethes Sterblichkeit*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 19. März 1982 (Fernaussgabe Nr. 64), 33 f.

