Nach der Apokalypse der Vernunft. Hans Blumenbergs Kritik der Apokalyptik im Rahmen seines philosophischen Programms[1]

Bernd Goebel

Das Ende eines Jahrhunderts, und mehr noch das Ende einer Jahrtausendzählung, rücken das Thema vom Ende der Zeiten in den Vordergrund. Vor der ersten Jahrtausendwende verbreiteten sich vielerorts in der christlichen Welt Endzeitstimmung und Endzeitlehren; am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends verbreiteten sich nicht so sehr Endzeitstimmung und Endzeitlehren, als vielmehr Bücher *über* Endzeitstimmung: Endzeitstimmungsbilder gewissermaßen, und Lehren über Endzeitlehren. Unter *Apokalyptik* sei im folgenden verstanden: die Enthüllung der Wirklichkeit im Untergang; die deutende, mehr oder weniger ausmalende Verkündigung eines baldigen Endes der Zeit dieser Welt. Sie ist eine bestimmte Form der *Eschatologie*, der Lehre von den letzten Dingen (des Menschen und der Welt), nicht deren Alternative.

Unter den Büchern der letzten Zeit, die vom Ende der Zeiten in philosophischer Hinsicht handeln, ragen die Werke Hans Blumenbergs heraus. Blumenberg hat sich dem Phänomen der Apokalyptik in mehreren Anläufen genähert. Vielleicht hätte er, wäre er nicht 1996 verstorben, zum Ende des Jahrtausends eine große geistesgeschichtliche Studie über die Apokalyptik vorgelegt, die all das zusammengefasst und weitergeführt hätte, was er in seinen Werken verstreut dazu anmerkt; so jedoch müssen wir eine solche Zusammenstellung selber wagen. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass sie angesichts des gewaltigen Umfangs von Blumenbergs Werk in dieser Form keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

„Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit", so lautet eine der berühmtesten Bemerkungen Wittgensteins.[2] Ihr scheint Blumenberg – worauf noch einzugehen sein wird – recht zu geben, indem er in einigen der grundlegendsten philosophischen Probleme tatsächlich nichts weiter als eine Krankheit, nämlich eine Krankheit unseres Geistes erblickt und sie dementsprechend behandelt: nicht nur *wie* eine Krankheit, sondern sogar *als* eine Krankheit, und nicht länger als philosophische Probleme. Als eine Krankheit behandelt Blumenberg auch das Phänomen der Apokalyptik. Dabei las-

[1] Aktualisierte Neufassung meines im *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 12 (2001), 25-50, erschienenen Aufsatzes „Die Apokalypse der Vernunft. Hans Blumenbergs Kritik der Apokalyptik und philosophische Eschatologie"; neu bearbeitet wurde vor allem der kritische vierte Teil.

[2] *Philosophische Untersuchungen* (Werksausgabe, Bd. 1, Frankfurt 1984), § 255.

sen sich seine Anamnese (I), Diagnose (II) und Therapie (III) voneinander unterscheiden. Besonders sein Therapievorschlag erweist Blumenberg als einen vollendeten Vertreter der konventionellen philosophischen Medizin des 20. Jahrhunderts. Im Rahmen einer Pathologie dieser Therapie (IV), soll abschließend im längsten Teil dieses Aufsatzes angedeutet werden, welche Nebenwirkungen sie für das philosophische Denken im allgemeinen und für die Ethik im besonderen mit sich bringt, und wie sich schließlich die Diagnose des Schulmediziners gegen den Arzt selber kehrt – trotz aller Verdienste, die gleichwohl zu würdigen sind.[3]

I. Anamnese: Die Apokalyptik als Ursprung des *theologischen Absolutismus*

Das Werk, welches Blumenberg zuerst in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat, trägt den programmatischen Titel *Die Legitimität der Neuzeit.*[4] Blumenberg macht sich darin zum Apologeten der Neuzeit. Gegen die theologische Einrede will er sie als legitime Epoche erweisen. Dazu kritisiert er in einem ersten Teil den Begriff der Säkularisierung, mit dem, wie er glaubt, die Neuzeit als ein illegitimer Abkömmling einer theologischen Tradition verleumdet werden soll, als eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechts" (LN 8). Die Rede von der Säkularisierung ursprünglich christlicher Inhalte ist eine Art letzter Rache der absterbenden Theologie; sie will bei ihren Erben für den Eintritt des Erbfalls ein falsches Schuldgefühl erzeugen. Gegen Denker wie Karl Löwith, dem zufolge sich der Glaube, „nach dem Bild eines Schöpfergottes geschaffen zu sein", in die Auffassung verwandelt hat, „dass wir die Welt nach dem Bilde des Menschen" neu erschaffen sollen;[5] gegen Max Weber, für den das moderne Arbeitsethos eine säkularisierte Form der puritanischen Askese darstellt; gegen Carl Schmitt, dem zufolge sich alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre als säkularisierte theologische Begriffe verstehen lassen,[6] hält Blumenberg fest, dass hier durchaus keine Wandlungen einer gleich bleibenden ideellen Substanz vorliegen, keine „*Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung", sondern eine „*Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten (...), deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten" (LN 75).

Die Neuzeit ist eine Epoche der menschlichen Selbstbehauptung durch Wissenschaft und Technik, und als solche die angemessene Antwort des Menschen auf die äußerste Herausforderung durch den spätmittelalterlichen Willkürgott des Nominalismus. Die dem Menschen ebenso unbegreifliche wie bedrohliche absolute Souveränität Gottes meint Blumenberg, wenn er vom „theologischen Absolutismus" des späten Mittelalters spricht. Das göttliche Handeln wird für den Menschen gänzlich unberechenbar, da es nicht an die Maßstäbe der menschlichen Vernunft gebunden ist. Was Gott erschaffen hat, kann er sogleich auch wieder vernichten, und es gibt in der Welt keine für den

[3] Wer mit dem Werk Blumenbergs vertraut ist, tut an dieser Stelle vielleicht gut daran, unmittelbar zur Lektüre des kritischen vierten Teils überzugehen.

[4] Frankfurt 1966; erneuerte Ausgabe, 1988 (im Weiteren: LN).

[5] Vgl. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart u.a. 1953, 185.

[6] Vgl. C. Schmitt: *Politische Romantik*, Berlin 1968.

Menschen erkennbaren wesentlichen Strukturen, auf die der Mensch sich verlassen könnte und die Gott respektieren müsste. Die Folge ist eine radikale Ungewissheit und Kontingenz der Welt, deren Ordnung verloren geht. Mit der Ordnung müssen auch die Bedeutung des Menschen, seine Stärke und sein Selbstbewusstsein schwinden. Besonders eindringlich verdeutlicht dies der augustinische Gnadenabsolutismus, eine, wenn auch nicht ausdrücklich beabsichtigte, so doch um so vollkommenere Knechtung der menschlichen Freiheit zugunsten des göttlichen Willens. Es kommt Blumenberg bei seiner Erörterung des theologischen Absolutismus nicht darauf an, die Gründe abzuwägen, die Augustinus, Ockham oder Luther zu ihren Thesen brachten; er beschränkt sich darauf, ihre Bedeutung für Selbstwertgefühl und Lebenswelt des Menschen sichtbar zu machen. In einer solchen Situation des Ausgeliefertseins des Menschen an einen unberechenbaren Gott, dem alles zuzutrauen war, sowie an eine unwirtliche Natur war es folgerichtig, ja notwendig, dass der Mensch sich auf seine eigene Kraft besinnt und das neuzeitliche Subjekt in Konkurrenz zu diesem Schrecken erregenden Schöpfer tritt. Dazu bedurfte es anfangs einer Rehabilitierung der von Augustinus diffamierten theoretischen Neugierde, woraufhin Naturwissenschaft und Technik ihren Siegeszug im Abendland antreten konnten. Diese Thesen Blumenbergs sind vielfach kritisiert worden; so von Löwith und Wolfhart Pannenberg, die an der hermeneutischen Leistungsfähigkeit des Begriffs der Säkularisierung festhalten und Blumenberg vorwerfen, er habe eigentlich nur das Wort vermieden,[7] während für Wolfgang Hübener Blumenberg der „Nominalismus-Legende" aufgesessen ist;[8] auf ein ursprünglich humanistisches Anliegen des spätmittelalterlichen voluntaristischen Gottesbegriffs macht Pannenberg in seiner Replik zur *Legitimität der Neuzeit* aufmerksam.[9]

Doch ist der theologische Absolutismus keine *creatio ex nihilo* der spätmittelalterlichen Theologie. Von Anfang an, so Blumenberg, sei er in der christlichen Tradition angelegt gewesen. Die apokalyptische Naherwartung – der Kern urchristlicher Verkündigung – sei bereits der Ausdruck *par excellence* einer Haltung, für die jede Form

[7] Vgl. K. Löwith: „Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg", in: *Philosophische Rundschau* 15 (1968), 452-459; 457f.: „Wenn man sich durch die komplizierte Denk- und Schreibweise des Verfassers durchgearbeitet hat, kommt einem unwillkürlich die Frage: warum dieser Aufwand an scharfsinnigen Überlegungen, ausgebreiteter historischer Bildung und polemischer Pointen gegen das Schema der Säkularisation, wenn sich die Kritik an dieser illegitimen Kategorie am Ende doch aufs engste mit dem berührt, was sie bekämpft, wenngleich sie es in differenzierterer Weise tut." W. Pannenberg: „Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg", in: ders.: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 2/1978, 114-128; 127: „Eine Bezeichnung für die von der Neuzeit angeeigneten Motive christlicher Überlieferung wird so oder so erforderlich sein, und die Kategorie der Säkularisierung bringt dafür den Vorzug mit, zugleich die Verwandlung anzudeuten, die sich mit solcher Aneignung vollzog."

[8] Vgl. W. Hübener: „Die Nominalismus-Legende. Über das Missverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus", in: N. Bolz, W. Hübener (Hrsg.): *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, 87-111; 111: Die „Fabel vom ‚deus mutabilissimus' des Nominalismus" sei „eine ingeniöse Erfindung Blumenbergs".

[9] W. Pannenberg: „Die christliche Legitimität", 124f.: „Der Voluntarismus des Spätmittelalters ist weit von der antihumanen Tendenz entfernt, die Blumenberg ihm zuschreibt."

menschlicher Selbstbehauptung von vornherein ganz und gar sinnlos erscheinen muss. Die Apokalyptik erlaubt das Aufstellen radikaler ethischer Forderungen und verschafft ihnen ein Gewicht, das sie unter normalen Bedingungen niemals erwarten könnten. Die Sorge für diese Welt wird zur eitlen Sorge: „Die akute Naherwartung reißt auch aus dem Geschichtsinteresse des Volkes heraus und drängt jedem einzelnen seine eigene Heilssorge als das Nächstliegende und unmittelbar Dringliche auf. Unter der Voraussetzung des ‚letzten Augenblicks' können jedem Forderungen gestellt werden, die mit einem Realismus gegenüber der Welt nicht vereinbar und unter der Voraussetzung ihres Fortbestandes lebenswidrig wären. (...) Selbstbehauptung wird da zum Inbegriff des Sinnlosen." (LN 52). Es ist kennzeichnend für die Apokalyptik, dass sie nicht auf eine heilsame Entwicklung der Welt setzt, auf einen Fortschritt der Geschichte zur Erlösung hin, sondern dass sie im Gegenteil alles von Gottes Eingreifen erwartet. Wenn Gott in die Welt kommt, ist deren Zeit zu Ende, was auch immer der Mensch tun mag; und dieses Ende steht kurz bevor, was auch immer der Mensch tun mag – so lautet die Botschaft der Apokalyptik. Gott ist das Subjekt der Geschichte, nicht der Mensch; Gott ist der Handelnde, der Mensch ein passiver Zuschauer, an dem geschieht, der nicht handelt, dessen Rolle sich darauf beschränkt, dem göttlichen Handeln zuzustimmen oder nicht. Wiederum wird der Mensch entmachtet, seine innerweltliche Selbstbehauptung *ad absurdum* geführt. Gründlicher noch als der Mythos des Prometheus scheint der Mythos vom wiederkehrenden Gott jede Autarkieanwandlung des Menschen zu kompromittieren.

Blumenberg erkennt hierin eine aus Angst, Schwäche und schließlich Gewohnheit geborene Abwertung des Endlichen, eine Wirklichkeitsverweigerung und Weltflucht. Von denselben Tendenzen zeugt für ihn übrigens auch die ganze philosophische Tradition des Idealismus, wie er besonders am Beispiel Husserls aufzuzeigen bemüht ist. Husserls Phänomenologie sei zutiefst „platonisch", da sie die Welt so behandle, als gäbe es sie nicht. Zugunsten des wesenhaft Allgemeinen sehe die eidetische Reduktion von der Existenz alles Konkreten, und das heißt alles Wirklichen ab. Die Verachtung für die Philosophie Platons teilt Blumenberg mit Nietzsche; und ebenso lassen sich seine Einwände gegen die Apokalyptik als eine Fortführung der Kritik Nietzsches an der christlichen Eschatologie als einer „imaginären Teleologie" deuten. Für Nietzsche hat die „ganze Fiktions-Welt" des Christentums „ihre Wurzel im *Hass* gegen das Natürliche (– die Wirklichkeit! –), sie ist Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen. (...) Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins ‚Jenseits' verlegt – ins Nichts", meint Nietzsche, „so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen."[10]

Der theologische Absolutismus und die damit einhergehende Ohnmacht des Subjekts im ausgehenden Mittelalter sind für Blumenberg eine späte Folge der Entwertung des Diesseits durch die jüdische und urchristliche Apokalyptik. „In der weiteren Geschichte der christlichen Theologie wurde zwar mit heterogenen Vorstellungen und begrifflichen Mitteln gearbeitet, aber auf diesen Sinnverlust der Selbstbehauptung durch die absolute Verschärfung der Heilssorge hat die Konsequenz des christlichen Denkens wieder hin-

[10] *Der Antichrist* (Kritische Studienausgabe, Berlin u. New York, 1994, Bd. 6), § 15.

getrieben." (LN 52). Und auch lange nach der epochalen Überwindung dieser prekären Lage des Menschen, auch lange nach dem Beginn der Neuzeit, als der Mensch sein Schicksal endlich selbst in die Hände nahm, kündet die Kategorie der Säkularisierung noch von derselben Geisteshaltung und verbreitet über die nachchristliche Existenz des modernen Menschen den Geruch des Unbefugten. Dagegen ist es das Anliegen von Blumenbergs „paganer Philosophie der Selbstbehauptung",[11] das neuzeitliche Subjekt zu stärken, illusionslos ihm die Endlichkeit schmackhaft zu machen, ihm die Angst zu nehmen, die am Anfang einer jeden Apokalyptik steht, sein übermäßiges Sinnbedürfnis auf ein erträgliches Maß zurückzuführen.

Inwiefern aber lag es, wie Blumenberg behauptet, in der Logik des christlichen Denkens, trotz einer zwischenzeitlichen „Verweltlichung" im theologischen Absolutismus des Nominalismus wieder zu seinen lebensfeindlichen Anfängen zurückzukehren? Nach Blumenberg ist dies eine Folge des Grundproblems jeder Apokalyptik gewesen, welches wiederum in ihrer *Funktion* gründet. Sehen wir uns also die Funktion und die Logik des apokalyptischen Denkens näher an.

Die Apokalyptik ist ein Krisenphänomen. Sie ist eine Gelegenheitslehre, und als solcher ist ihr keine Dauer beschieden. Wenn die Eschatologie ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren drohte, vermochte sie sich vielfach als Apokalyptik zu erhalten. Zur Zeit etwa der Religionsverfolgungen unter dem Seleukidenherrscher Antiochos IV. Epiphanes, im 2. Jahrhundert vor Christus, waren Bundestheologie und Prophetie der Juden in eine Krise geraten. Das Leid, die Zahl der Opfer, die Demütigung der jüdischen Religion waren zu groß, die Verfolgung zu total, die Lage zu heillos, um noch an eine heilsame Wende der Geschichte zu glauben. Gott würde Gericht halten über die ganze Welt und die Ordnung der Gerechtigkeit wiederherstellen. Eine solche Apokalyptik – wie hier die des Buches Daniel – erfüllt offensichtlich die Funktion einer Theodizee; sie ermöglicht es, angesichts des menschlichen Leides, angesichts der Zerstörung des Tempels weiterhin an Gottes Allmacht und Gerechtigkeit zu glauben. Die jüdische Apokalyptik „kompensiert (...) das Scheitern der geschichtlichen Erwartungen einer Nation mit der Prophezeiung geschichtsjenseitiger Erfüllung" (LN 50). Der Rechtfertigung ihres Gottes wird der gesamte Kosmos und seine Geschichte preisgegeben. Im frühen Christentum ist es neben der Krise der einsetzenden Verfolgung besonders die Krisis des Glaubens an die Auferstehung Jesu, die Anlass gibt zur Erwartung der nahen Wiederkunft des Herrn; dann würden die Lebenden und die Toten gerichtet und die irdische in die himmlische Wirklichkeit überführt.

Jedoch ist die Apokalyptik hoch empfindlich gegen ihre empirische Widerlegung: das Ausbleiben des erwarteten Endes der Welt; die Verzögerung der Parusie. Hierin besteht das Grundproblem aller Apokalyptik. Was geschieht mit der hochgespannten Erwartung auf ein Ende der Welt, wenn es wider Erwarten zu keinem Ende kommt? Mindestens

[11] K.-M. Kodalle: „Arbeit am Mythos als Strategie der Entängstigung. Auseinandersetzung mit dem Wunschdenken und Verabschiedung der Teleologie in Hans Blumenbergs ‚stabilitätsnärrischer' Philosophie der Selbstbehauptung", in: ders.: *Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluss an Kierkegaard*, Paderborn 1988, 29-36, hier 29.

drei Möglichkeiten des Umgangs mit der enttäuschten Erwartung des nahen Endes lassen sich unterscheiden:

1. Eine erste Möglichkeit besteht darin, die in der Apokalyptik angelegte *Entwertung der Welt zu Ende zu denken*. So scheint man der Apokaylptik dadurch treu bleiben zu können, dass man den Weltuntergang gewaltsam herbeiführt: die Flucht vor der aus den Fugen geratenen Welt durch Bejahung ihrer Vernichtung, etwa – gedanklich – im Rahmen einer radikalisierten politischen Theologie, oder gar durch aktives Betreiben ihrer Vernichtung, sei es durch Unterstützung einer katastrophenträchtigen Kriegs- oder Umweltpolitik, sei es, wie im Satanismus, durch das Sich-Verbünden mit den bösen Mächten der Welt. Hier beseitigt man das Problem der Theodizee, indem man die Schöpfung zu beseitigen versucht. Die Entwertung der Welt zu Ende denkt auch der *Nihilismus*; er beseitigt das nach dem Scheitern der Apokalyptik offen gebliebene Problem der Theodizee durch die Beseitigung jeglichen Wertes der Schöpfung (die Beseitigung des Schöpfers eingeschlossen). In einer Kritik des Begriffes „Restzeit" führt Blumenberg vor, wie übersteigerte Erwartungen vom Ende der Zeit in ein Gefühl der allgemeinen Wertlosigkeit umzuschlagen pflegen: „Restzeit, eine Zeit, die gerade noch wert wäre, verwertet zu werden – das ist nur eine der Entwertungsformen, mit denen sich die Mächtigkeit der Zukünfte immer wieder vernichtend auf die Gegenwarten legt. Erwartung, die sich in Verwertung der Zeit umsetzt und die hinterher nichts anderes ist als die Vorbereitung der großen Enttäuschung, des neuen Nihilismus, der, wie jeder vorher, mit der Überbewertung des Möglichen eingeleitet wird."[12] Und schließlich wird die Entwertung der Welt von der *Gnosis* zu Ende gedacht. Für die Gnosis ist der Kosmos eine sinnentleerte Welt, die Fülle des Schlechten, das Gegenprinzip zur göttlichen Sphäre, der der Mensch eigentlich angehört. Der gnostische Gott gehört nicht zur Welt, „ist nicht *über*weltlich, sondern wesentlich *gegen*weltlich. (...) Der ursprüngliche Sinn der Rede vom jenseitigen Gott versteht sich aus der apokalyptisch-gnostischen Eschatologie und nicht aus der (...) Ontologie hellenisch-hellenistischer Philosophie."[13] Wie die Apokalyptik versteht auch die Gnosis Erlösung als Aufhebung der Welt durch Gott. Erlöst wird der in die Fremde, nämlich in die Welt gefallene Mensch, indem er aus seinem irdischen Dasein befreit wird. Der Reiz, den die Gnosis in der Spätantike und bis zur heutigen Zeit auf viele Denker ausübt, gründet zu weiten Teilen in ihrer restlosen Beseitigung, nämlich Lösung des Theodizeeproblems: Gott ist nicht der Schöpfer dieser Welt und damit auch nicht der Ursprung des sie prägenden Bösen. Die Weltfluchtbewegung der Gnosis wird für Blumenberg verständlich als Reaktion auf die Enttäuschung der apokalyptischen Naherwartung und der damit verbundenen Krise der apokalyptischen Ethik, deren wenig lebensdienliche Forderungen – wie etwa die, keine Frau zu nehmen – sich ihrer Voraussetzung beraubt sahen.

2. Eine zweite, der ersten diametral entgegen gesetzte Möglichkeit des Umgangs mit der enttäuschten apokalyptischen Erwartungshaltung ist die von Blumenberg selbst nahe gelegte völlige Umkehrung der apokalyptischen Perspektive: die *radikale Aufwertung der endlichen Welt* in ihrer bloßen Endlichkeit und Immanenz. Sie beinhaltet eine heil-

[12] *Ein mögliches Selbstverständnis* (im Weiteren: MS), Stuttgart 1997, 28.
[13] J. Taubes: *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, 39.

same Abkehr von den letzten Fragen, eine, wie Blumenberg sich ausdrückt, „Ruhelegung" der letzten Fragen.[14] Ihr entspricht eine „Ruhelegung" – keine Lösung, aber eine Beseitigung – „der Theodizee", jener ungeheuren theologischen Zumutung, indem sich nämlich der moderne Mensch von dem Problem nicht mehr betroffen zeigt und sein Leid überhaupt nicht mehr als ein theologisches Problem empfindet. Der Lösungsvorschlag Blumenbergs, seine Therapie für einen von unerfüllbaren Hoffnungen geplagten Menschen, welche ihn noch um das wenige verbleibende Sinnvolle, um das kleine Glück des gegenwärtigen Tags zu betrügen drohen, wird gleich noch näher zu betrachten sein.

3. Das Christentum hat nach der schweren Krise, in die es laut Blumenberg durch die Parusieverzögerung geriet, einen dritten Weg eingeschlagen. Angesichts der eschatologischen Enttäuschungen *verlegte* die christliche Theologie, zuerst bei Paulus und vollends dann bei Johannes, *die entscheidenden Heilsereignisse in die Vergangenheit*: das Heil sei schon angebrochen, die neue Welt in Christus und der Kirche bereits grundgelegt; nur ihre Vollendung stehe noch aus. Bei dieser Spannung zwischen dem „Schon" und dem „Noch nicht" konstituiert das „Noch nicht" nun keine Naherwartung mehr, sondern allenfalls noch eine Fernerwartung. Dadurch wird die Eschatologie einerseits immun gegen jede empirische Widerlegung, und werden andererseits „die Vorzüge des unerfüllten Messianismus" nicht preisgegeben; denn: „Was schon gewesen ist, kann nur enttäuschend sein." (LN 57). Die radikale Unweltlichkeit der Apokalyptik geht damit verloren, eine Verweltlichung setzt ein. War die urchristliche Naherwartung vom „Bewusstsein der Vernichtungswürdigkeit der Welt" geprägt, so führt nun die neue Bejahung der Welt zur Entwicklung von Schöpfungs- und Vorsehungslehren. Statt den Tag des Gerichts, das Ende der Zeiten herbeizusehnen, blickt man nun mit Schrecken dem *Dies irae* entgegen und betet um gnädigen Aufschub des Endes. Später gerät die kosmische Eschatologie beinahe ganz aus dem Blick, wird zur Individualeschatologie verengt, fast vollständig verinnerlicht und, wie bei Bultmann, zum Existential des Christseins uminterpretiert.

Hier stellt sich allerdings auch weiterhin das Theodizeeproblem. Es wird in der christlichen Tradition durch die (augustinische) Lehre von der Erbsünde des Menschen abgewehrt. In der Erbsünde liegt der Grund für das moralische wie für das physische Übel; nicht Gott, sondern der menschliche Wille ist dafür verantwortlich. Doch ließ das Problem der Theodizee dem Christentum keine Ruhe und konnte nach Blumenberg nie wirklich beigelegt werden. Die Zuspitzung der augustinischen Gedanken über Freiheit, Gnade und den Ursprung des Bösen – die nötig war, wenn anders das Böse nicht auf den Schöpfer selbst zurückfallen sollte – durch den spätmittelalterlichen Voluntarismus führte zur neuerlichen Entwertung der Welt im „theologischen Absolutismus". Damit aber hat die weltfeindliche Stoßrichtung des ursprünglichen, apokalyptischen Christentums, deren Erbe gewissermaßen die Gnosis antrat, die christliche Tradition wieder eingeholt. Der christliche Ausgleichsversuch zwischen Weltbejahung und Weltverneinung ist schließlich misslungen, der vermeintliche Mittelweg war nur ein Randweg der Gnosis gewesen und mündete wieder in die gnostische Entwertung des Kosmos ein. Der

[14] Vgl. *Matthäuspassion* (im Weiteren: MP), Frankfurt 1988, 248.

erste Versuch der abendländischen Kultur im Mittelalter, die Gnosis zu überwinden, war nur halbherzig und musste scheitern, war eigentlich nur eine „Übersetzung" der Gnosis gewesen, nicht deren Überwindung. Erst der Neuzeit ist, so glaubt Blumenberg, dank ihrer Neubewertung der theoretischen Neugierde, dank der emanzipatorischen Wirkung von Naturwissenschaft und Technik und dank eines Ausweichens vor dem theologischen Rechtfertigungsdruck die Überwindung der Gnosis gelungen.

Auch die zuletzt geschilderten Thesen Blumenbergs sind von Theologen mit Einwänden bedacht worden. Pannenberg bemerkt zum Beispiel, dass die zentrale christliche Thematik der Inkarnation in Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* kaum berührt werde; sie sei aber der Schlüssel zum Verständnis der christlichen Weltbejahung sowie der christlichen Deutung des Leids.[15] Und nach Ulrich Wilckens trifft nicht zu, dass das früheste Christentum auf eine Erlösung des Menschen aus seinem irdischen Dasein setzte. Die Bindung der christlichen Eschatologie an die Person Jesu habe vielmehr von Anfang an eine präsentische Dimension eröffnet, insofern die Auferstehung Jesu die christliche Gegenwart neu qualifizierte; deshalb sei es auch zu überhaupt keiner durch das Ausbleiben der Parusie verursachten Krise gekommen.[16]

II. Diagnose: Die Apokalyptik als überspannte Reaktion auf den *Absolutismus der Wirklichkeit*

Zu den ersten Dingen, die dem Leser von *Die Legitimität der Neuzeit* auffallen, wenn er sich Blumenbergs späteren Schriften zuwendet, gehört die Zurücknahme der anfänglich fast uneingeschränkt positiven Bewertung der Naturwissenschaften. Die modernen Naturwissenschaften, so heißt es nun, verhelfen dem Menschen nicht nur zu einer gewissen Herrschaft über die rücksichtslose Natur, steigern nicht nur seine Macht, sondern offenbaren ihm die Natur als *a fortiori* als rücksichtslos und ihm an Macht und Größe unendlich überlegen. Denn die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften mussten unwiederbringlich seine Illusion zerstören, dass er in der Natur eine Sonderstellung einnehme. Bereits in *Die Legitimität der Neuzeit* macht Blumenberg eine „Antithese von Neugierde und Lebensglück" aus (LN 474). Je mehr das neuzeitliche Wissen anwächst, desto eindringlicher demonstriert es dem Menschen, dass sein Verlangen nach einem letzten Sinn, nach einem besonderen Wert seines Lebens unerfüllbar ist; es enttäuscht, es kränkt den Menschen. In *Die Genesis der kopernikanischen Welt* greift Blumenberg Freuds Rede von den drei großen „Kränkungen der Eigenliebe" auf, die der Menschheit von der Wissenschaft zugefügt worden seien: die kopernikanische Erkenntnis, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist; die Darwinsche, dass der Mensch von den Tieren abstammt, und schließlich Freuds eigene Entdeckung des Unterbewussten, die

[15] Vgl. W. Pannenberg: „Die christliche Legitimität", 120.

[16] Vgl. U. Wilckens: „Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-christlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg", in: H.-J. Birkner, D. Rössler (Hrsg.): *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, 127-142, bes. 137-142.

bestürzende Erkenntnis, dass unser Ich „nicht einmal Herr ist im eigenen Hause".[17] Im unermesslichen Weltraum erscheinen der Mensch, seine Kultur, ja die Menschheit, die Erde, und sogar das Sonnensystem und unsere ganze Galaxie als winzige Punkte, ein Nichts. Die „härteste Zumutung" für den Menschen überhaupt aber erblickt Blumenberg im Prinzip der wachsenden Entropie, aus dem sich letztlich der Wärmetod des Universums ergibt: „Erst das Prinzip der Entropie hat allen Illusionen über die Frontseite der Evolution, über die Zukunft der Gattung Mensch und ihrer Werke, ein Ende gesetzt. Wie dauerhaft auch immer das sein könnte, was der einzelne im Überleben seiner Nachkommen für die Gattung bedeutet hätte, irgendwann würden die Bedingungen des Lebens auf der Erde und sogar im ganzen Universum verschwinden und alles in Leblosigkeit – also auch Gedächtnislosigkeit – erstarren."[18] Auch die Hoffnung des neuzeitlichen Menschen, mit Hilfe der Wissenschaft eine letzte Ordnung und Übersichtlichkeit in die Welt zu bringen, wurde von der weiteren Entwicklung der Wissenschaft als unbegründet erwiesen: In der modernen Mathematik und Wissenschaft geht die Anschaulichkeit gerade verloren.

Eine letzte Instanz, die den Menschen noch als den Bezugspunkt der ganzen kosmischen Veranstaltung erweisen zu können scheint, ist die Metaphysik. Doch ist die Moderne für Blumenberg eine nach-metaphysische Zeit, die Metaphysik eine vergangene Anstrengung und eine vergebliche überdies: „Es ist dem Menschen nicht gelungen, zu erweisen, dass die Welt nur deshalb keine Wüste ist, weil er existiert, sie anschaut und über sie sprechen kann." (GKW 784). Einen Wahrheitsanspruch kann die Metaphysik als historische Denkform für Blumenberg, der sich zum Historismus bekennt („Ich habe den Vorwurf des ‚Historismus' immer als ehrenvoll empfunden.")[19] nicht erheben. Die Weltbilder der Vergangenheit zu objektivieren, bedeutet „als solches schon ihre Entmachtung". Im Hinblick auf Endzeitvorstellungen gilt Entsprechendes: „Sie [sc. eine philosophische Eschatologie] wird keine Beweise mehr herbeischaffen können, diese oder jene Auffassung über das Ende aller Dinge und die letzten Dinge des Menschen sei die richtige. Aber sie wird den Bestand solcher Auffassungen analysieren und erörtern, was sie bedeutet haben und noch bedeuten können, sofern sie Überzeugte finden oder auch nur Agnostiker, die wissen wollen, was das bedeutet, was sie nicht wissen zu können glauben."[20]

Blumenbergs Grundgedanke wird die These von der Feindlichkeit der Welt dem Menschen gegenüber, ihrer Sinn- und Rücksichtslosigkeit, die uns zur Bedeutungslosigkeit degradieren muss: der „Absolutismus der Wirklichkeit". Sein Interesse gilt im folgenden den geistigen Strategien des Menschen, sich diese trostlose Welt erträglich zu gestalten, sowie der Kritik dieser Strategien. In *Arbeit am Mythos* und *Die Lesbarkeit*

[17] Frankfurt 1975 (im Weiteren: GKW), 710; vgl. S. Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt 1989, 283.

[18] *Die Sorge geht über den Fluss* (im Weitern: SF), Frankfurt 1987, 154; vgl. auch zahlreiche der in *Die Vollzähligkeit der Sterne* (Frankfurt 1997) versammelten Glossen.

[19] „Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg", in: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 163-172, hier 170.

[20] *Arbeit am Mythos* (im Weiteren: AM), Frankfurt 1979, 325.

der Welt,[21] den nächsten großen Studien, „gilt es als ausgemacht, dass die Welt grund- und zwecklos existiert und den Überlebens- und Sinninteressen der Menschen gegenüber rücksichtslos und gleichgültig ist."[22] Die Welt ist eine „nackte Tatsache"; statt gegen einen absoluten Gott wie im Mittelalter steht der Mensch der Neuzeit nun gegen eine absolute Natur. Er begegnet der Herausforderung des Absolutismus der Wirklichkeit durch Sinn und Ordnung stiftende mythische Erzählungen, durch Religion und Kunst, und schließlich durch wissenschaftliche Konstrukte. Weil es Blumenberg mithin um die *Funktionen*, um die Psychologie der geistigen Schöpfungen des Menschen geht, bestreitet er, dass im Übergang vom Mythos zum Logos ein totaler Bruch vorliege. Insofern möchte er den Mythos rehabilitiert wissen, macht aber zugleich klar, dass dieser im Zeitalter der Wissenschaften seine Funktion nicht mehr zu erfüllen vermag. Mit „dem Gedanken, dass Götter erscheinen könnten", beispielsweise ist „im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen. Wer davon spricht, Hölderlin etwa oder ihn auslegend Heidegger, muss konsequent nicht nur auf ein einschlägiges Ereignis im Kontext unserer Wirklichkeit, sondern auf einen radikalen Wandel dieser Wirklichkeitsstruktur selbst hoffen können."[23]

In *Lebenszeit und Weltzeit*,[24] seiner vierten groß angelegten Studie nach *Die Legitimität der Neuzeit*, findet Blumenberg zum Thema der Apokalyptik zurück. Erneut bekennt er sich hier zum Nihilismus und zur Nichtigkeit des Menschen. Im Mittelpunkt steht diesmal die Episodizität des Menschen angesichts der unermesslichen Weltzeit: das Auseinanderklaffen von Lebenszeit und Weltzeit. Dem nicht über seine Zeitlichkeit nachdenkenden Menschen fehlt das Bewusstsein einer Diskrepanz von Weltzeit und Lebenszeit. Dank seiner Einbindung in die Lebenswelt verfügt der Mensch über eine Sphäre fragloser Selbstverständlichkeit und sinnvoller Geborgenheit – ein Gedanke, wie Blumenberg ihn insbesondere in seiner letzten großen Schrift *Höhlenausgänge* ausgeführt hat.[25] So schrieb schon Feuerbach: „Der thätige, mit den Gegenständen des menschlichen Lebens beschäftigte Mensch hat keine Zeit, an den Tod zu denken, und folglich kein Bedürfnis der Unsterblichkeit."[26] Doch das „Missverhältnis (...), dass ein Wesen mit endlicher Lebenszeit unendliche Wünsche hat" (LZ 71f.), führt nach Blumenberg/Feuerbach bei dem Menschen, der sich die Diskrepanz zwischen der Zeit seines Lebens und der Zeit der Welt vor Augen führt, unweigerlich zu dem Wunsch, Lebenszeit und Weltzeit mögen für ihn identisch sein, wie der Mythos dies vom paradiesischen Menschen erzählt. Das von Epikur und Lukrez nüchtern ausgesprochene Nichtsein des Menschen über einen unendlichen Zeitraum vor seiner Geburt und nach seinem

[21] Frankfurt 1979; 1981.

[22] F.J. Wetz: *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993, 82. In diesem Abschnitt schließe ich mich im Großen und Ganzen der (wie man sagen könnte) *psychoökonomischen* Deutung von Blumenbergs Denkens durch Wetz an.

[23] „Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos", in: *Terror und Spiel, Poetik und Hermeneutik IV*, Paderborn 1971, 11-66.

[24] Frankfurt 1986 (im Weiteren: LZ).

[25] Frankfurt 1989 (im Weiteren: HA).

[26] „Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie", in: *Werke*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Canstatt ^{2}1960, 116.

Tode[27] ist eine für den Menschen schwer hinzunehmende Erkenntnis, die einer narzisstischen Kränkung gleichkommt. Wie sich niemand darüber trösten lässt, dass er sterben muss (vgl. SF 153), so kann sich keine Generation mit dem Ärgernis abfinden, „dass die Welt so wenig mit dem eigenen Leben endet, wie sie mit ihm begonnen hat" (LZ 73). Zwar deutet Blumenberg wie vor ihm Feuerbach an, dass die Kultur mit ihrer „Pflicht gegenüber den Gewesenen und den uns Überlebenden" (LZ 303) dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet, sich über die Grenzen von Raum und Zeit zu erheben; doch das ändert nichts daran, dass der „Gedanke, dass die Welt dieselbe wäre, wenn es uns selbst nie gegeben hätte, und alsbald dieselbe sein wird, als ob es uns niemals gegeben hätte", als die „empörendste Zumutung der Welt an das Leben" erscheinen müsse (LZ 75f.). Hinzu kommt, dass die Diskrepanz von Lebenszeit und Weltzeit im Zuge neuer Erkenntnisse der modernen Kosmologie immer größer wurde – Blumenberg gebraucht das Bild von der „Öffnung der Zeitschere".

Trotz seiner prekären zeitlichen Verfassung ist es für den dem Absolutismus der Wirklichkeit ausgesetzten Menschen doch ein Gebot, gegen eine solche Zeitschere nicht aufzubegehren, sich weder von dem ersehnten Zusammenfall von Lebens- und Weltzeit gegen allen Anschein überzeugen zu lassen, noch diesen erzwingen zu wollen. In Anbetracht des Absolutismus der Wirklichkeit sieht sich der Mensch vielmehr auf sich selbst zurückgeworfen und wird sich um seiner Selbsterhaltung willen in die Lebenswelt seines Privatraumes zurückziehen. Treffend hat man die nachchristliche Existenz des Blumenbergschen Menschen wie folgt charakterisiert: „Das bedeutet Abschied von allen Weltzeitkonstrukten religiöser, philosophischer, wissenschaftlicher und ideologischer Art. (...) Skeptische Selbsterhaltung des einzelnen während seiner begrenzten Lebenszeit, fern von Politik und Moral, bleibt hiernach die für Blumenberg wie für viele Zeitgenossen einzige Auskunft."[28] Was das für die Ethik zu bedeuten hat, wird noch anzusprechen sein.

Aber bei weitem nicht alle Menschen sind zu solcher religiöser und metaphysischer Enthaltsamkeit in der Lage. Im Gegenteil, ihre psychologische Verfassung macht sie überaus empfänglich für apokalyptische Vorstellungen aller Art: „Jede Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit enthält potentiell dieses Ärgernis; nur so ist zu verstehen, welch geringen Aufwandes an Rhetorik und Einfallskraft es bedarf, dies als Emotion und Motion zu mobilisieren. Ganze Völkerschaften sind durch die Worte eines einzigen Predigers in Bewegung gesetzt worden, wenn er nur zu beschwören vermochte, die gerade Lebenden würden noch erleben, was überhaupt zu erleben sei. (...) Sie, die Günstlinge des Heilbringers und seine apokalyptischen Mitvollstrecker, würden um sich herum noch alles versinken sehen." (LZ 78). Kaum einmal sei man auf die Wünsche und

[27] Vgl. Epikur: *Weisungen*, 14: „Geboren sind wir nur einmal; zweimal ist es nicht möglich, geboren zu werden. Notwendig ist es, die Ewigkeit hindurch nicht mehr zu sein." Lukrez: *De rerum natura*, 3, 972-975 „respice item quam nil ad nos anteacta vetustas / temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante. / hoc igitur speculum nobis natura futuri / temporis exponit post mortem denique nostram."

[28] W. Oelmüller: „Aufklärung angesichts der Parlamentarismuskritik", in: E. Schillebeeckx (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Mainz 1988, 158-171, hier 167.

Interessen aufmerksam geworden, die den meisten apokalyptischen Vorstellungen – gerade auch den christlichen – zu Grunde liegen und für ihren Erfolg verantwortlich sind. Die Apokalyptik folgt einer Logik des Wünschens: „Die in unserer Tradition überwiegend wohlwollende Beschreibung der urchristlichen Naherwartung des Weltendes hat über dem Moment des jeden Untergang kompensierenden Heils, also über der zentral theologischen Verheißung, die schlicht menschliche Attraktivität übersehen, die in der Befriedigung des kaum genuin biblischen Wunsches besteht, bei eigener Hinfälligkeit und Endlichkeit solle gefälligst auch alles andere hinfällig und endlich sein – abstrakter ausgedrückt: Lebenszeit und Weltzeit sollten koinzidieren." (LZ 79).

Jedoch ist dieser Wunsch ganz unerfüllbar, ist eine Illusion, die zum Wahn werden kann: In einem mit „Die Kongruenz von Lebenszeit und Weltzeit als Wahn" überschriebenen Kapitel weist Blumenberg anhand von Zitaten aus den *Bormann-Diktaten* nach, wie Hitlers Kriegspolitik vom Anfang bis zum Ende von dem Wunsch beseelt war, die Weltzeit gewaltsam auf die eigene Lebenszeit zurückzuführen: „Ich hingegen stehe unter dem Schicksalsgebot, alles innerhalb eines einzigen kurzen Menschenlebens zu vollenden", und: „Wir kapitulieren nicht, niemals. Wir können untergehen. Aber wir werden eine Welt mitnehmen." (LZ 80-83). Hinter dem Wunsch nach einem Zusammenfall von Lebenszeit und Weltzeit steht für Blumenberg ein „absoluter Narzissmus" und eine völlige Selbstüberschätzung des Menschen. Gegen die zwischen Illusion und Wahn anzusiedelnde, unbeweisbare Vorstellung vom Kommen des Messias hatte vor Blumenberg bereits Freud in seiner religionskritischen Schrift *Die Zukunft einer Illusion* eine Erziehung zur Realität gefordert, weil der Mensch nicht ewig Kind bleiben könne;[29] es sei doch „sehr auffällig", so wandte Freud gegen die jüdisch-christliche Eschatologie ein, „dass dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen".[30] Und für Nietzsche, dessen Kritik der christlichen Unsterblichkeitslehre Blumenberg hier auf die Apokalyptik überträgt, liegt in der Vorstellung, dass „jeder als ‚unsterbliche Seele' mit jedem gleichen Rang hat, dass in der Gesamtheit aller Wesen das ‚Heil' jedes Einzelnen eine ewige Wichtigkeit in Anspruch nehmen darf, dass kleine Mucker und Dreiviertels-Verrückte sich einbilden dürfen, dass um ihretwillen die Gesetze der Natur beständig durchbrochen werden" eine ungeheure „Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche, ins Unverschämte", die man „nicht mit genug Verachtung brandmarken" könne, eine „erbarmungswürdige Schmeichelei vor der Personal-Eitelkeit", der das Christentum gleichwohl seinen Sieg verdanke. „Das ‚Heil der Seele' – auf deutsch: ‚die Welt dreht sich um mich'."[31] Also weder die religionskritische Strategie Blumenbergs noch ihre Anwendung auf die Vorstellungswelt der Eschatologie und Apokalyptik ist eigentlich neu. Ja, schon in der Spätantike sah einer der ersten großen Kritiker des Christentums das Judentum und Christentum genau wie Blumenberg auf einer eklatanten Selbstüberschätzung des Menschen gegründet: Celsus vergleicht die Juden und Christen mit Würmern und mit armseligen Fröschen, die um eine Pfütze herum sitzen und sich einbilden, Gott

[29] Vgl. S. Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt 1993, 151.
[30] Ebd., 136.
[31] *Der Antichrist* (Kritische Studienausgabe, Berlin u. New York, 1994, Bd. 6), § 43.

habe sich ihnen in seiner Wahrheit zuerst offenbart; ihre Erwartung des Herabkommens Gottes und eines künftigen Gottesreiches sei nur eine eitle Hoffnung, der insbesondere die Ungebildeten und vom Leben Benachteiligten anhingen: „Und jetzt sagen die Würmer, da einige unter uns fehlen, wird Gott kommen oder seinen Sohn senden, damit er die Ungerechten verbrenne und wir übrigen mit ihm ewiges Leben haben."[32]

III. Therapie: Die Ruhelegung der letzten Fragen und die Ethik der Selbsteinigkeit

Für Blumenberg steht fest, dass die Wünsche des Menschen, die sich in Eschatologie und Apokalyptik aussprechen, nicht erfüllbar sind. Er folgert daraus, dass der Mensch sich von allen Antworten auf die letzten Fragen, die sich mit seiner Endlichkeit und Immanenz nicht abfinden wollen, abkehren soll – die fraglichen Wünsche mögen noch so unvermeidlich sein für ein mit Selbstbewusstsein und Selbsterhaltungstrieb ausgestattetes Wesen. Ja, Blumenberg geht noch weiter und fordert, bereits das Fragen zu unterlassen. Das ist der Sinn seiner Rede von der „Ruhelegung" der letzten Fragen und der Theodizee. Wie Nietzsche glaubt Blumenberg, dass gerade die christliche Tradition übersteigerte und unerfüllbare Hoffnungen genährt habe, ein maßloses Sinnbedürfnis, das im Laufe der Zeit zur Gewohnheit wurde und mit dem sich auch der Mensch des nachchristlichen Zeitalters noch belastet: „das Christentum verspricht alles, aber hält nichts."[33] Und wie Nietzsche, der dieses „kindische" Sinnbedürfnis noch bei den Philosophen der Aufklärung, bei den deutschen Idealisten und selbst noch bei den linkshegelianischen Religionskritikern wie Strauß und Feuerbach zu entdecken meinte, weshalb diese ihm als „Halbpriester" und „Kirchenväter" erschienen, versucht Blumenberg, gegen deren im Grunde religiöse Geisteshaltung einen unbedingt redlichen Atheismus zu setzen; einen Atheismus, der sich ganz und gar freimacht von einer solchen Erwartungshaltung und von solchen Sinnansprüchen und der nur insofern „nach-christlich" ist, als er eigentlich einer vor-christlichen Einstellung entspricht. Blumenberg ermutigt seinen Leser dazu, die letzten Fragen auf sich beruhen zu lassen und sich illusionslos mit seiner Endlichkeit abzufinden. Eben dies hatte Freud als die Haltung des irreligiösen Menschen schlechthin bezeichnet: „Wer nicht weiter geht, wer sich demütig mit der geringfügigen Rolle des Menschen in der großen Welt bescheidet, der ist vielmehr irreligiös im wahrsten Sinne des Wortes."[34]

Dabei greift Blumenberg das spätantike, vorchristliche Ideal eines Lebens ohne Hoffnung und ohne Furcht (*nec spe nec metu*) auf; dem Standpunkt Epikurs scheint er dabei eine besondere Sympathie entgegenzubringen. In einer Zeit, in der der Glaube an die

[32] Bei Origenes: *Contra Celsum*, IV, 23 (nach: Celsus: *Gegen die Christen*, übers. v. T. Keim, München 1991).

[33] *Der Antichrist* (Kritische Studienausgabe, Berlin u. New York, 1994, Bd. 6), § 42.

[34] *Die Zukunft einer Illusion*, in: S. Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, 136. Blumenbergs Versuch einer Abgrenzung gegenüber Freud in HA, 684-699 – wo er diesem vorwirft, noch dem Platonismus verhaftet zu sein –, ändert nichts an seiner starken Anlehnung an Freud in Sachen Religionskritik.

individuelle Unsterblichkeit sowie an den Sinn der Geschichte seine Überzeugungskraft eingebüßt hat, kommt es für den Menschen darauf an, sich mit der Endlichkeit und relativen Bedeutungslosigkeit seiner Existenz anzufreunden – so schwer ihm das auch fallen mag. Der Mensch des nachchristlichen, nachmetaphysischen Zeitalters soll lernen, an dieser Welt genug zu haben. Und wenn diese Welt ihm nichts zu bieten hat als Schmerz und Leid, dann hat er sich dennoch gegen die Versuchung zu wehren, in die falsche Hoffnung auf einen jenseitigen Ausgleich seines Unglücks zu verfallen. Ebenso wenig berechtigt auch ein noch so großes Leid zu der Erwartung, diese Welt würde schon bald an ihr Ende kommen und eine neue Welt entstehen. Der einzelne Mensch wie auch die gesamte Menschheit sind für Blumenberg nichts weiter als winzige Punkte im Universum, die nur für eine verschwindend geringe Zeit aufleuchten, um sogleich wieder zu verglimmen. Wie könnte ihr Erlöschen dem anonymen Riesen Kosmos auch nur das Geringste anhaben? Selbst eine nukleare oder ökologische Katastrophe auf dem Planeten Erde besagt keineswegs das „Ende aller Zeiten"; ja, sie muss nicht einmal das Ende der Menschheit bedeuten, da auch der heutige Mensch „lächerlich weit, unendlich weit" davon entfernt ist, sich selbst auszurotten: „Die Redeweise hat nur rhetorische Genauigkeit, es sei heute so weit, dass die Menschheit sich selbst ausrotten könne. Sie kann sich allenfalls dezimieren, und sie kann denen, die überleben, so übel mitspielen, als würden sie in die Steinzeit zurückgeworfen. (...) Der Mensch kann vieles zerstören, von Tag zu Tag mehr, und er kann mehr zerstören, als er jemals beigetragen hat zum Bestand der Dinge – aber die Schöpfung, das Universum der Welten und Sonnen, zahlloser Chancen für so etwas, wie er selbst ist (...), diese Macht hat er nicht." (MS 31f.).

Durch diese und ähnliche Überlegungen will Blumenberg die Aufmerksamkeit von den letzten Fragen ablenken. Die religiöse und metaphysische Dimension der menschlichen Existenz stellt er zwar nicht in Abrede, warnt aber davor, sie wegen ihrer Vergeblichkeit allzu ernst zu nehmen. Die Fragen nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens, nach dem Prinzip und der Natur des Seins, lassen sich, so räumt Blumenberg ein, nicht endgültig austreiben. Aber der Mensch kann sich darin üben, nur noch vorletzte Fragen zu stellen; und sollten ihm die letzten Fragen dennoch keine Ruhe lassen, so vermag er vielleicht wenigstens die mit ihnen verbundene Erwartungshaltung zu mäßigen, sein Bedürfnis nach Sinn. Wenn ihm dies gelingt, wird es ihn zu einer gesunden Skepsis gegenüber allen positiven religiösen und metaphysischen Lehren führen.

Diese Mäßigung seines vermeintlichen Sinnanspruchs wird dem Menschen um so schwerer fallen, je überschwänglicher der Sinnanspruch gewesen ist. Trauerarbeit ist nötig, wo einer seine religiöse Hoffnung als leer durchschaut. Ein solcher Mensch bedarf der Zuwendung und des Trostes – aber eben nicht der Vertröstung auf ein Leben nach dem Tode, weil er sich darauf keine Hoffnungen machen kann. Die größte Hilfe kommt ihm dabei von der modernen Technik. Zwar ist die Technik die Frucht naturwissenschaftlicher Erkenntnis, also derselben Instanz, die dem Menschen immerzu seine eigene Bedeutungslosigkeit vor Augen führt. Zugleich aber gewährt die Technik dem Menschen eine relative Sicherheit vor der feindlichen Natur, wendet viel Leid und Elend von seinem Leben ab und vermag diesem dadurch eine gewisse Erfüllung zu schenken. Geborgenheit findet der irreligiöse Mensch des nachchristlich-nachmetaphysischen Zeitalters auch in der Privatsphäre, in die er sich folglich immer weiter wie in

eine schützende Höhle zurückzieht, in den kleinen Sinnwelten überschaubarer Beziehungen. Der Sinn des modernen, bequem eingerichteten Höhlenmenschen ist nun kein emphatischer Sinn und ein viel bescheidenerer als derjenige, den Religion und Metaphysik einst beansprucht haben. Aber dieser Sinn muss genügen. Es bleibt ihm der Geschmack an der eigenen Endlichkeit, der Genuss des Vollzugs der Lebenszeit. Er kann sich trösten, indem er seinem Leben in einmaliger Weise eine ästhetische Form verleiht, ohne darin ein Abbild der Ewigkeit sehen zu müssen und in dem damit verbundenen Reiz den Vorgeschmack eines Kommendem.

Der Geisteshaltung dieses Menschen entspricht eine Moral der „Selbsteinigkeit". Es ist dies eine Moral des endlichen Menschen, aber des endlichen Menschen, der dazu verdammt ist, sich als unendlicher zu entwerfen. In unserer Bewusstseinsstruktur liegt begründet, dass wir gerade auch in unserem moralischen Denken auf die Ewigkeit ausgreifen, dass wir etwa die Vorstellung eines Endgerichts bilden. Es ist für Blumenberg ausgemacht, dass diese Vorstellung nichts Wirkliches trifft. Weil sich nun eine solche Selbsttranszendierung trotz aller Transzendenzlosigkeit doch nicht vermeiden lässt, muss sie soweit wie möglich verendlicht, nämlich in eine Moral des radikal immanenten Menschen eingefügt werden. Eine solche „Moral einer ganz und gar der Welt verpflichteten Einstellung" muss das Gericht in das eigene Leben zurückverlegen, wenn schon die Ökonomie unseres Bewusstseins nach der Vorstellung eines Gerichts verlangt. So sind Blumenbergs theologiekritische Anthropologie und Ethik als paradoxe Moral der „endlichen Unsterblichkeit" charakterisiert worden.[35] In kritischer Wendung gegen die Ethik der Verantwortung von Hans Jonas und im Anschluss an das Zitat von Nietzsche, dass es „das Höchste" wäre, „dass wir unsere Unsterblichkeit ertragen könnten", formuliert Blumenberg seinen kategorischen Imperativ: „Lebe so, dass du jederzeit mit dir selbsteinig sein kannst, so gelebt haben zu wollen und wieder zu leben." (MS 129). Dass es sich dabei um einen moralischen oder quasi-moralischen Imperativ handelt, der die unvermeidliche Neigung des Menschen zur Selbsttranzendierung in domestizierter Form aufgreift, wird deutlich, wenn er dies durch die Forderung erläutert, „so zu handeln, als ob dies für alle Ewigkeit dem Anblick dessen standzuhalten hätte, der es gesetzt hat" (ebd.). Freilich ist die Dimension der Ewigkeit hier nur noch im Sinne eines Als-ob anwesend – soll es doch der Entwurf einer Moral für den desillusionierten Menschen jenseits von Religion und Metaphysik sein. Deswegen ist es vielleicht treffender, statt von einer Moral der endlichen Unsterblichkeit von einer solchen der „sterblichen Endlichkeit" zu sprechen, „die ihre Unvergänglichkeit in ihrer Faktizität hat".[36]

Mit einer rabbinischen Erzählung aus dem Babylonischen Talmud veranschaulicht Blumenberg am Ende von *Höhlenausgänge* seinen Therapievorschlag für den an überspannten Erwartungen und religiösen Sinnansprüchen leidenden Menschen (*„Ein anderer Mythos"*, HA 819-821). Es ist die Erzählung zweier jüdischer Gesetzeslehrer, die sich in einem langen und schmerzvollen Prozess gewissermaßen in der Verendli-

[35] Vgl. P. Behrenberg: *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994.

[36] Vgl. P. Stoellger: „Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit. Überspannte Erwartung und phänomenologische Entspannungsübungen", in: W. Vögele, R. Schenk (Hrsg.): *Aktuelle Apokalyptik!* (Loccumer Protokolle 20/99), Loccum 2000, 248-279, hier 275.

chung üben: Während sie zu Beginn alles Endliche nicht anders denn *sub specie aeternitatis* zu betrachten vermögen und ihnen alles Streben des Menschen eitel erscheint – weshalb sie von den Menschen verfolgt und sogar von Gott getadelt werden –, gelangen sie am Ende zu einer kritischen Bejahung der Welt. Und es ist wohl zugleich ein Bild für einen Abschnitt des Denkweges Hans Blumenbergs selbst, ein Gleichnis für die erste Etappe seiner Wandlung vom Studenten der Theologie und scholastischen Metaphysik zu einem ästhetisierenden Historisten und Nihilisten.

IV. Pathologie der Therapie: Schwierigkeiten mit Blumenbergs Kritik der Apokalyptik und philosophischem Programm

Wenn Blumenberg zur Verdeutlichung seiner Gedanken auch auf die jüdische Tradition zurückgreift, dürfte doch kein Zweifel daran bestehen, dass nicht nur seine Kritik von Eschatologie und Apokalyptik, sondern sein Denken insgesamt ein bei aller Nostalgie eminent *religionskritisches Anliegen* verfolgen. Wie gesehen, steht Blumenbergs Ansatz in der Tradition von Feuerbachs, Nietzsches und Freuds Angriffen auf die jüdische und christliche Religion. So stellt er zunächst eine Herausforderung für die Theologie dar. Und obwohl eine christliche Theologie von Blumenbergs Kritik lernen, ja in der Auseinandersetzung mit ihr wachsen kann, wird sie dieser Herausforderung gewiss nicht gerecht, wenn sie es vorzieht, Blumenberg – mit einer beinahe repressiven Toleranz – als ihren Verbündeten oder gar einen der ihren zu betrachten. Wenn von „Blumenbergs Theologie" die Rede ist,[37] so scheint dies „ein kreatives Missverständnis zu sein oder aber einen bis zur Unkenntlichkeit transformierten Theologie-Begriff zu Grunde zu legen. In Blumenbergs Werk finden sich derartig fundamentale Affinitäten zu Nietzsche, (...) eine derartig scharfe Monotheismus-Kritik, dass eine christliche Theologie wohl nur ‚gegen' aber nicht ‚mit' Blumenberg argumentieren müsste."[38] So wird die Theologie Blumenberg nicht zugestehen müssen, dass die menschliche Fähigkeit zur Selbsttranszendenz immer nur ins Leere gehen kann; dass diese Welt alles ist, was wir hoffen dürfen. Können wir von der Hoffnung ablassen, die deren Verwandlung wünscht? Hat das Endliche nicht die symbolische Funktion, dass es über sich hinausweist? Handelt es sich bei den letzten Fragen, auf die der Mensch in den Religionen eine Antwort sucht, nicht um anthropologische Konstanten? Ist die „Ruhelegung der letzten Fragen" uns überhaupt zuzumuten; die „Ruhelegung der Theodizee" einem leidenden Menschen, den die Frage nach dem Sinn seines Leidens quält? Nimmt uns die Therapie Blumen-

[37] M. Moxter: „Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen", in: F.J. Wetz, H. Timm (Hrsg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt 1999, 202.

[38] F. Heidenreich: *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Paderborn 2005, 17, Anm. 26; eine differenzierte Untersuchung der Blumenbergschen Stellung zum Christentum findet sich in: P. Stoellger: „Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs", in: C. Gärtner et al. (Hrsg.): *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, 129-167.

bergs nicht etwas von unserer Menschlichkeit, anstatt uns, wie sie beansprucht, mit unserer endlichen Natur zu versöhnen?

Aber Blumenbergs Kritik der Apokalyptik, seine Anti-Eschatologie ist auch eine Herausforderung für die Philosophie; und dies vor allem wegen seiner Begründungstheorie. Wie jede Kritik, ist auch die Kritik der Apokalyptik nur innerhalb eines größeren Rahmens möglich, der darüber bestimmt, auf welche Art von Gründen sich die Kritik berufen kann. Eine *philosophische* Auseinandersetzung mit Blumenbergs Thesen zur Apokalyptik wird gerade auf ihre Voraussetzungen eingehen müssen und auf dieser fundamentalen Ebene auszutragen sein. Blumenberg nun vertritt das von ihm so genannte „Prinzip des unzureichenden Grundes".[39] Was bedeutet dies? Es besagt, so Blumenberg, keinen völligen Verzicht auf Gründe; es folgt aus dem hypothetischen Charakter aller Erkenntnis und der Unabgeschlossenheit aller für das Leben relevanten Begründungen: „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."[40] Aber jenseits des Bereichs der „Lebenspraxis" verhält es sich nicht anders: Blumenberg nimmt auch hier Abstand von einem objektiven Wahrheitsbegriff. Vielmehr gehe es letztlich immer um einen Konsens, selbst bei der naturwissenschaftlichen Theorienbildung, wie die Wissenschaftstheorie aufgewiesen habe. Deshalb sei jeder Begründungsversuch seinem Wesen nach eine rhetorische Maßnahme, auch jede Theorie sei Rhetorik, ja auch die Kritik der Rhetorik ist noch Rhetorik. Rhetorik war es, wenn die alte Metaphysik ihre anspruchsvollen Wahrheits- und Begründungstheorien formulierte; Rhetorik war das platonische Höhlengleichnis, obwohl selbst gegen die Rhetorik gerichtet.[41] Es ist eine Stärke von Blumenbergs Vernunftkritik, dass er diese Konsequenzen aus seiner Abkehr vom objektiven Wahrheitsideal ausdrücklich zieht. Aussagen über die Welt im ganzen und Orientierungsaussagen können keine allgemeine Geltung beanspruchen, sondern ihre Geltung ist von der Gunst der jeweiligen Zeit abhängig, um die sie mit mehr oder minder großem Erfolg buhlen. Mit anderen Worten, Blumenberg vertritt offenbar eine subjektivistische Konsenstheorie der Wahrheit – obgleich er manchmal den Eindruck erweckt, als glaube er, die Wahrheitsfrage überhaupt hinter sich lassen zu können.[42] Derartige „große" Aussagen haben heute ihre Glaubwürdigkeit und damit ihren Anspruch, objektiv wahr zu sein, gänzlich eingebüßt, und zwar – dies zu versichern, wird Blumenberg nicht müde – ein für allemal: es gibt kein Zurück zur Metaphysik. Wir sind eingetreten in ein Zeitalter nach dem Ende der Metaphysik; und zu Ende ist auch die Zeit der Apokalyptik.

[39] „Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik", in: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 104-136, hier 124.

[40] Ebd., 125.

[41] Ebd., 132f.

[42] Vgl. hierzu K.-M. Kodalle: „Arbeit am Mythos", 34f. Wenn Kodalle davon spricht, Blumenberg habe sich von der „Wahrheit im emphatischen Sinne" verabschiedet, so ist damit die Abkehr von einem ‚nicht-epistemischen' Wahrheitsbegriff gemeint, dem zufolge die Wahrheit nicht zuletzt von unserem Dafürhalten abhängt.

Blumenbergs Sorge um die Konsistenz seiner ideengeschichtlichen Ausführungen hat in seinen epistemologischen Einlassungen keine Entsprechung; auch seine Weigerung, die Epistemologie als ein normatives Unternehmen zu begreifen, kann der Verträglichkeit seiner epistemologischen Glossen untereinander kaum zuträglich gewesen sein. So ist es vielleicht nicht allzu überraschend, wenn er an anderer Stelle vielmehr einer pragmatischen Wahrheitstheorie das Wort zu reden scheint und schreibt: „Philosophie ist der Inbegriff von unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen, die unter dem Gesichtspunkt ihrer Leistungsfähigkeit ausgewählt worden sind." (HA 22). Doch bedeutet diese Äußerung des Spätwerks nur auf den ersten Blick eine Abkehr von der subjektivistischen Konsenstheorie der Wahrheit: Mit der philosophischen Behauptung, dass philosophische Behauptungen „unbeweisbar" sind, schließt Blumenberg deren Anspruch auf objektive Geltung aus; das Geltungskriterium, an dem er gleichwohl festhält, ist die „Leistungsfähigkeit" dieser Behauptungen. Hier fragt sich sogleich, worin die Leistungsfähigkeit einer solchen Behauptung besteht. Nach dem oben Gesagten wird man schließen dürfen, dass sie für Blumenberg – im Einklang mit dem „Prinzip vom unzureichenden Grund" – in der faktischen Anerkennung dieser Behauptung durch eine Gemeinschaft von Subjekten, also im Konsens besteht.

Dann stellt sich die noch wichtigere Frage, welchen Wahrheitsanspruch das „Prinzip des unzureichenden Grundes" erheben kann? Offensichtlich keinen objektiven, denn es beruht gerade auf der Voraussetzung von der Subjektivität aller Wahrheit. „Wahr" kann es im Sinne Blumenbergs nur sein, weil ihm alle zustimmen, und dann kann es schon morgen falsch sein. Aber abgesehen davon, dass sich zeigen lässt, dass der mit unserem Gebrauch des Wortes „wahr" erhobene Geltungs*anspruch* ein objektiver ist und dass deshalb die Wahrheit einer Behauptung nicht mit der faktischen Zustimmung einer auch noch so großen Gruppe zu dieser Behauptung gleichgesetzt werden kann – trifft es wirklich zu, dass alle dem „Prinzip des unzureichenden Grundes" zustimmen? Sind sich wirklich alle – oder doch die meisten – einig, dass es nur hypothetische Erkenntnis geben kann, dass die Metaphysik, dass die Transzendentalphilosophie unwiederbringlich der Vergangenheit angehören? Für einige Länder Europas (oder zumindest bestimmte Milieus ihrer Gesellschaften) mag dies zutreffen, aber weltweit gesehen repräsentieren diese Axiome Blumenbergs wohl nur die Meinung einer Minderheit – so gesehen scheinen sie aber nach seiner eigenen Auffassung falsch zu sein, wenn man einen Konsens aller zeitgenössischer Menschen im Auge hat. Die Frage ist natürlich, was man hier genau unter einem Konsens versteht – eine Frage, zu deren Beantwortung man offensichtlich nicht wieder den Konsens bemühen kann. Blumenberg hat sich meines Wissens zu diesem Problem nirgends geäußert, wie er auch nirgends die Konsenstheorie der Wahrheit ausdrücklich zu begründen versucht. Er suggeriert sie einfach. Darin liegt wiederum eine gewisse Konsequenz, die zunächst anzuerkennen ist. Denn wenn es keine objektiven Gründe sind, die über die Wahrheit einer Theorie entscheiden, sondern der faktische Konsens, dann kann auch die Wahrheit der Konsenstheorie der Wahrheit selbst nicht durch objektive Gründe erwiesen werden, sondern nur durch den Appell an einen faktischen Konsens. Das Problem ist, dass dies wiederum voraussetzen würde, dass ein Konsens darüber besteht, dass die Konsenstheorie der Wahrheit nur durch einen Konsens als wahr erwiesen werden kann. Und spätestens diese Voraussetzung dürf-

te sicher falsch sein; denn erfahrungsgemäß sind nur wenige Vertreter der Konsenstheorie der Wahrheit so konsequent wie Blumenberg und bereit, dies einzuräumen – was kaum verwunderlich ist, weil es der Struktur unseres unvermeidlich nach objektiver Wahrheit ausgreifenden Denkens und Sprechens zuwiderläuft.

Die Probleme der Konsenstheorie der Wahrheit sind notorisch und hinlänglich bekannt; Gleiches gilt für die Behauptung des Kritischen Rationalismus, dem Blumenberg nahe zu stehen scheint, dass alle Erkenntnis immer nur hypothetisch ist; denn dann würde es sich allerdings *ex hypothesi* bei dieser Erkenntnis selbst nur um eine hypothetische handeln. Hypothetisch wären auch alle Kriterien (wie das „Sich-Bewährthaben" einer Theorie), die eine Entscheidung zwischen zwei hypothetischen Erkenntnissen ermöglichen könnten, hypothetisch wären alle Meta-Kriterien, die eine Entscheidung zwischen zwei hypothetischen Kriterien zur Unterscheidung hypothetischer Erkenntnisse ermöglichen könnten usw. *ad infinitum*. Ein Festhalten am Prinzip von der hypothetischen Natur aller Erkenntnis ist mithin ein dogmatistisches Verfahren und mit philosophischen Mitteln nicht zu rechtfertigen.

In engem Zusammenhang mit dieser Problematik steht Blumenbergs Option für den radikalen epistemologischen Historismus, die bei seiner Kritik von Metaphysik und Theologie, von Eschatologie und Apokalyptik eine entscheidende Rolle spielt. Danach können wir eine in der Vergangenheit vorgetragene Lehre zwar verstehen, wir können sie uns heute aber nicht mehr zu eigen machen. Denn dies käme einer unstatthaften Funktionalisierung der Geschichte gleich, einer „Mediatisierung der Vergangenheit für die Gegenwart, für *eine* Gegenwart, für deren Relevanzforderungen, ihre Aktualitätsmaße, die nur das auf diese Gegenwart Durchschlagende gelten lassen."[43] Daraus ergibt sich, dass keine Lehre einen zeitlosen Wahrheitsanspruch erheben kann, sondern, wenn überhaupt einen Wahrheitsanspruch, dann einen radikal zeitgebundenen. Wer dem Historismus hierin nicht folgt, unternimmt nach Blumenberg den „Versuch, die Kontingenz der eigenen Zeitstelle zumindest zu vergessen, das Postulat der Gleichheit in der Zeit, da nicht zu vollstrecken, doch wenigstens zu simulieren."[44] Dabei ist der Kritiker des Historismus – und darin gründet für Blumenberg letztlich die Illegitimität jeder aktualisierenden Betrachtung der Geistesgeschichte im Sinne einer *Philosophia perennis* – aber nur seinem eigenen Interesse verpflichtet: „Ich verwahre mich dagegen, dass es unser ‚Interesse' und nur dieses sei, was uns zu Erkenntnis im Raume und in der Zeit legitimiert und motivieren darf. Die Ureinwohner Patagoniens ebenso wie die jüngst zu Akademieehren gekommenen Kwakiutl haben einen Anspruch darauf, nicht nur am Leben gelassen zu werden, sondern auch von denen, die Theorie betreiben, theoretisch nicht vergessen zu werden, den Anteil an der Menschheit in ihrer Person gewürdigt und bewahrt zu sehen."[45]

Damit vertritt Blumenberg eine Ansicht, wie sie für das westliche philosophische Bewusstsein am Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts nicht ungewöhnlich ist. Gleichwohl fragt es sich, ob trotz aller Geschichtlichkeit und Gewordenheit des Men-

[43] „Ernst Cassirers gedenkend", 170.
[44] Ebd., 171.
[45] Ebd., 170f.

schen und seiner geistigen Schöpfungen ein bleibender Wahrheitsanspruch der Ideen der Alten tatsächlich konsistent bestritten werden kann. Denn Wahres will gewiss auch Blumenberg selbst sagen. Indem er seine eigenen Ideen entfaltet, werden diese aber ihrerseits zu Geschichte. Und auch seine eigene Lehre vom Untergang zeitloser Wahrheitsansprüche in ihrer historischen Bedingtheit ist offenbar historisch bedingt. Es ist auch nur die Lehre eines Menschen. Mit dem Wahrheitsanspruch vergangener Ideen muss daher auch der Wahrheitsanspruch der eigenen kritischen Ideen hinfällig werden – dies kann aber niemand im Ernst behaupten. Die Wahrheitsfähigkeit alles vernünftigen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Denkens lässt sich folglich überhaupt nicht in Zweifel ziehen, ohne sie im Zweifel noch vorauszusetzen. Blumenberg hat es unterlassen, seine eigenen methodischen Gedanken auf sich selbst zu beziehen. Eben dies ist aber eine der verhängnisvollsten Fehlleistungen, deren unsere Vernunft fähig ist: dass wir die eigene Kritik an unserem Denkvermögen voraussetzungslos wähnen, als könnten wir unser eigenes Denken gleichsam von außen betrachten; als könnten wir uns denkerisch über unser eigenes Denken erheben. Wie Nietzsche geht Blumenberg davon aus, dass unsere Kenntnis der „Entstehungsgeschichte des Denkens" jeden objektiven Wahrheitsanspruch des menschlichen Denkens und Sprechens zunichte machen muss; und wie Nietzsche erliegt er dabei dem Trugbild einer externen Perspektive, die „uns wenigstens für Augenblicke über den ganzen Vorgang" unseres Erkennens „hinausheben" soll.[46] Es kann nicht sein, dass wir die Diagnose der Bedingtheit aller Vernunft, die ja auch wieder nur von einer bedingten Vernunft erstellt worden sein kann, nicht schonungslos auf die eigene Vernunft anwenden – wie wenn der Arzt dem Patienten die Diagnose der unheilbaren Geisteskrankheit ins Gesicht schreit, sich selbst aber bis zuletzt über seine eigene Geisteskrankheit hinwegtäuscht, die alle Diagnosen verwirren muss. Es ist dies freilich geradezu das Charakteristikum eines nicht unbeträchtlichen Teils des zeitgenössischen Denkens geworden: Der relativ große Erfolg Blumenbergs gründet unter anderem darin, dass er die (Vor-) Urteile seiner Zeit in literarisch anspruchsvoller Weise wiedergibt, dass er kunstvoll das zu sagen versteht, „was alle ohnehin schon meinen" –[47] ganz im Einklang mit seiner Konsenstheorie der Wahrheit und der Konzeption der Philosophie als Rhetorik. Während Nietzsche gegen das „Volks-Vorurteil" schreibt, kann sich Blumenberg auf dieses stützen.

Weil Blumenberg unter solchen Prämissen die Apokalyptik allzu schnell als unzeitgemäße Denkform abtut und sich darauf beschränkt, sie von einem historischen und von einem psychologisch-genetischen Standpunkt aus zu betrachten, bleiben die eigentlichen philosophischen Fragen, die die Apokalyptik aufwirft, bei ihm fast völlig unerörtert. Die Mythen vom Abschied und von der Wiederkehr der Götter, die, wie es bei Platon heißt, „den Griff des Ruders [sc. der Welt] fahren lassen", um „am Ende der Zeiten" das Ruder erneut zu übernehmen und die alte Ordnung wiederherzustellen,[48] haben be-

[46] *Menschliches, Allzumenschliches* (Kritische Studienausgabe, Berlin u. New York, 1994, Bd. 2), § 16.

[47] Vgl. K.-M. Kodalle: „Arbeit am Mythos", 34, Anm. 2; das Zitat stammt von E. Nordhofen.

[48] *Politikos*, 272d-274e.

kanntlich auch in der Geschichte der abendländischen Philosophie eine Rolle gespielt.[49] So scheinen die Apokalyptik und ihre Kritik auf die uralten Grundprobleme einer Philosophie der Zeit, des Raumes, des Lebens und der Freiheit zu verweisen, auf die Dialektik von Zeit und Ewigkeit, von Kontinuität und Abbruch, Freiheit und Notwendigkeit, Leben und Tod. Bei einem Denker, der wie Blumenberg eine Theorie des Mythos als einer irreduziblen Ausdrucksform des menschlichen Geistes entwickelt hat, muss der fast gänzliche Verzicht auf jene Frageperspektive aus historistischem Vorurteil besonders enttäuschend wirken.

In eklatantem Widerspruch zu Blumenbergs Kritik der Apokalyptik stehen im übrigen deren eigene durchaus apokalyptischen Züge. Obwohl er gerade der Versuchung widerstehen will, sich am Ziel der Geschichte anzusiedeln, proklamiert er nichts weniger als das unwiederbringliche Ende der traditionellen, am Wahrheitsideal orientierten Vernunft. Er verkündet das Ende der Apokalyptik, das Ende von Metaphysik und Erkenntnistheorie, das Ende des Idealismus, das Ende der Transzendentalphilosophie. „Seine Philosophie setzt ein sozusagen nach dem Ende der Philosophie."[50] Mithin begreift er sich selbst als ein am Ende der abendländischen Geistesgeschichte, oder vielmehr als ein über ihr und damit außerhalb ihrer Stehender, der nur noch nachträglich ihr Scheitern konstatiert, der aber selbst von ihrem Scheitern nicht mehr betroffen ist. Seine Philosophie ist Philosophie nach der Apokalypse der (traditionellen) Vernunft. Die Materialisten der Aufklärung wären die Propheten dieses Endes und Nietzsche sein messianischer Vollstrecker gewesen; Blumenberg selbst ist der Priester, der das Ende zelebriert und allen verkündet, dass kein neuer Messias mehr kommen wird. Signatur des Denkens nach dem Ende der traditionellen Vernunft ist bei Blumenberg ein dichterischer, bildreicher, dabei oft dunkler Stil, der es bei Andeutungen belässt, wo die traditionelle Vernunft Gründe erwarten würde; außerdem die Ersetzung der dialektischen Argumentation und des Versuches, die Wahrheit der eigenen Position einzuholen, durch die ausführliche Demonstration einer seltenen historischen und literarischen Gelehrsamkeit. All dies lässt ihn als einen durchaus postmodernistischen Denker erscheinen, wiewohl er innerhalb der philosophischen Strömung des Postmodernismus eine Klasse für sich sein mag.[51]

[49] Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Apokalyptik findet sich etwa bei R. Schaeffler: „Vollendung der Welt oder Weltgericht. Zwei Vorstellungen zum Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie", in: H. Althaus (Hrsg.): *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, Freiburg 1987.

[50] I. Breuer et al.: „Von Geschichte zu Geschichten. Zu Hans Blumenbergs Metaphorologie", in: dies.: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie – Deutschland*, Berlin 1996, 65-77, hier 68.

[51] Zu den Begriffen „Postmodernismus" und „postmodernistisch" vgl. die Klärungen in der Einleitung zu diesem Band. Die eigenartige Auseinandersetzung von J. Habermas mit Blumenberg: „Philosophie und Wissenschaft als Literatur?" (in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988, 242-263), nach Habermas ein „Ausflug in die Literaturtheorie" (ebd., 281), lässt sich am besten als Parodie auf die Methode Blumenbergs verstehen: Der Aufsatz besteht zu weiten Teilen aus einer Interpretation von Italo Calvinos Roman *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* (252-262); am Ende (263) wird anhand eines einzigen Belegs aus dem Werk Blumenbergs in angesichts der Dürftigkeit dieses Indizes überraschend apodiktischer

Man wird Blumenberg ferner entgegenhalten müssen, dass seine These von der Grund-, Wert- und Zwecklosigkeit der Wirklichkeit nur scheinbar eine solche ist, die ihrerseits ohne metaphysische oder erkenntnistheoretische Voraussetzungen auskommt. Wie begründet Blumenberg seine nihilistische Position? Was versteht er eigentlich unter der „Wirklichkeit"? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil Blumenberg nirgends eine Antwort systematisch herleitet und sich nur selten zu philosophischen Prinzipien bekennt, die seine Position mit hinreichender Genauigkeit erkennen ließen. Wie aber auffällt, ist es immer wieder die moderne Naturwissenschaft, aus deren Erkenntnissen er nihilistische Konsequenzen ziehen zu müssen glaubt: aus der Gewordenheit des Menschen und seines Erkenntnisvermögens, aus der Winzigkeit des Menschen angesichts der Unermesslichkeit der zeitlichen und räumlichen Ausdehnung des Universums, aus dessen Unerklärlichkeit und letztendlichem Wärmetod. Dabei scheint er sich trotz aller Hermeneutik und geistigen Verwandtschaft mit dem späten Wittgenstein der Position des szientistischen Naturalismus und Materialismus anzunähern, der zufolge die Naturwissenschaften eine letzte Erklärungsinstanz für die Wirklichkeit im ganzen darstellen (nach Karl-Otto Apel handelt es sich bei der Hermeneutik der Sprachspiele bzw. der Existenzphilosophie und dem szientistischen Naturalismus in der Tat um komplementäre Positionen).[52] Jedoch wirft gerade die naturwissenschaftliche Erkenntnis eine Reihe von Fragen auf, die sich nicht wieder von den Naturwissenschaften beantworten lassen: das Problem der Induktion und der Geltung der Naturgesetze, das Problem der Theorienfindung, das Problem der Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnis, das Problem der Anwendbarkeit von Mathematik und Logik auf die Wirklichkeit, die Paradoxe von Raum und Zeit usw. Zu ihrer Lösung hat Blumenberg keinen Beitrag geleistet, ja er hat es vermieden, sie überhaupt als Probleme anzusprechen, um deren Lösung wir auch heute noch ringen.

Wer von der Fundamentalität der naturwissenschaftlichen Erkenntnisform überzeugt ist, neigt in der Regel einem von zwei philosophischen Standpunkten zu, die sich zueinander wie These und Antithese verhalten: einem naiven Realismus, für den die völlig sprach- und denkunabhängige Wirklichkeit fertig konstituiert zur (möglichst passiven) Erkenntnis bereitliegt; oder einem radikalen Konstruktivismus, nach dem der menschliche Geist, jeder ein Maß aller Dinge, die Wirklichkeit im Erkenntnisakt erst hervorbringt. Bisweilen finden sich auch beide Positionen in spannungsvoller Einheit vereint – so bei Blumenberg. Dieser scheint einerseits eher der ersten Positionen zuzusprechen, hegt er doch eine besondere Abneigung gegen Idealismus und Transzendentalphilosophie, bezeichnet er das Universum als eine „nackte Tatsache" und weist die Sonderstellung des Menschen – die mit einem radikalen Konstruktivismus vielleicht noch zu vereinbaren wäre – zurück. Gleichwohl bekennt er sich andererseits nachdrücklich zur „Legitimität der Neuzeit", nämlich zum Standpunkt der modernen Subjektivität, die er in keinen objektiven Sinnzusammenhang mehr eingebunden wissen will. Der Status dieser

Manier die Auffassung vertreten, dass jener den Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur dem Anschein zum Trotz durchaus nicht aufhebe.

[52] Vgl. K.-O. Apel: „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in: ders.: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt 1973, 359-435, bes. Kap. 1.

von ihm derart verabsolutierten Subjektivität bleibt freilich ungeklärt. Worauf gründet ihre herausragende Stellung, da auch sie nur eine gewordene sein kann? Das kann nur im Rahmen einer Erkenntnistheorie geklärt werden, und da ist es wenig hilfreich, wenn wir in der Hauptsache erfahren, dass eine jede Erkenntnistheorie immer „nur" einem Sicherheitsbedürfnis entspringt und dass die große Zeit der Erkenntnistheorien heute zu Ende sei.[53]

Als weitere Schwäche von Blumenbergs Kritik der Apokalyptik – und auch hier erweist er sich als Erbe Nietzsches – ist seine Tendenz zur Reduktion von Geltung auf Genese, von Gründen auf Ursachen, von Wahrheit auf Funktion zu nennen. So neigt Blumenberg grundsätzlich der Auffassung zu, dass der Wahrheitsanspruch einer philosophischen oder theologischen Position durch das Aufspüren eines dahinter liegenden Wunsches, Bedürfnisses oder Interesses ruiniert werden muss. Ebenso wie der Platonismus, der Deutsche Idealismus und die ganze Theologie folgen auch Eschatologie und Apokalyptik einer alles kompromittierenden Logik des Wünschens. Welche Wünsche dies im einzelnen sind, hat Blumenberg für die Apokalyptik eindrucksvoller dargelegt als wohl jeder andere Denker vor ihm. Zu lange hat die Religionskritik des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihre Wirkung getan und zu sehr steht Blumenberg in ihrer Tradition, als dass er seine Einsichten noch wie Nietzsche mit dem Pathos des Entlarvers vortragen würde – er tut dies vielmehr im Tone nüchterner, ästhetisch-souveräner Gelehrsamkeit. Es ist sein Verdienst, tiefer als mancher Psychologe in die Seele des Apokalyptikers und seiner Anhänger eingedrungen zu sein. Sein Nachweis einer Disposition zur Apokalyptik aus Eigeninteresse ist eine bleibende Warnung vor einem allzu schnellen Zuspruch zu allzu konkreten Vorstellungen vom Ende der Welt.

Jedoch ist mit dem bloßen Nachweis, dass eine Lehre oder Theorie bestimmten Interessen dient oder bestimmte Bedürfnisse befriedigt, niemals schon die Frage nach ihrer Wahrheit oder Falschheit, nach ihrer philosophischen Bedeutung beantwortet. Dazu bedarf es des Aufweises von Gründen, nicht von Ursachen. Denn alles hat ja eine Ursache; auch dass wir Gründe als wahr erkennen, hat eine Ursache;[54] aber nicht alles ist wahr, und nicht alles ist falsch. Auch Blumenbergs Vernunftkritik wird ihre Ursachen gehabt haben, über die uns ein Psychologe oder ein enger Freund Auskunft geben mag; auch Blumenberg war wie jeder Mensch von Wünschen getrieben. Aber dadurch wird seine Vernunftkritik noch keineswegs falsch. Als wahr oder falsch kann sie nur anhand von Gründen erwiesen werden, wie auch nur Gründe ein Urteil darüber ermöglichen können, ob es gut ist, bestimmte Wünsche zu haben oder schlecht. Es ist selbstverständlich völlig legitim, die Apokalyptik oder die Religion in funktionalistischer Perspektive in den Blick zu nehmen, wie es etwa die Religionspsychologie und die Religionssoziologie mit großem Erkenntnisgewinn tun. Gerade die Apokalyptik, die zumeist ganz offensichtlich mit übersteigerten Hoffnungen und Erwartungen verbunden ist, lädt zu einer entsprechenden Analyse ein. Sie ist lange vor Blumenberg ein bevorzugter Gegen-

[53] In diesem Sinne auch S. Strasser: „Rezension zu: Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987), 79-84, bes. 83.

[54] Auch die Vorstellung des Handelns aus freiem Willen setzt Ursächlichkeit voraus, und sei es im Sinne einer *agent causality*.

stand von Religionspsychologie und Religionssoziologie gewesen. Nur muss man sich dann im Klaren darüber sein, dass die Wahrheit religiöser Aussagen oder die philosophische Bedeutung apokalyptischer Vorstellungen überhaupt nicht zur Debatte stehen. In seinen seltenen Reflexionen auf die eigene Methode hat Blumenberg sein psychologisch-genetisches Verfahren, sein Analysieren von Ideen „auf eine Bedürfnislage hin" einmal dadurch charakterisiert, dass es eine „Rationalisierung des Mangels" bewirke, welche darin bestehe, „die Erwägung dessen, was wir als Erfüllung der Intentionalität des Bewusstseins leisten sollen, zu ergänzen durch die eher anthropologische Abwägung, was wir uns an Erfüllung leisten können."[55] Darin könnte man eine beinahe verharmlosende Darstellung seiner Methode erblicken. Aber auch als solche wird sie von seiner eigenen, hoffnungslos pessimistischen philosophischen Position dementiert; denn diese ist nicht derart beschaffen, dass sich die meisten Menschen leicht mit ihr arrangieren oder sie sich sogar wünschen könnten.

Da Blumenberg eine Ebene der (objektiven) Geltung gar nicht einzuräumen scheint, könnte es so aussehen, als sei er der Gefahr einer Konfusion von Genese und Geltung gar nicht ausgesetzt. Erneut muss ihm zugute gehalten werden, dass eine gewisse Konsequenz darin liegt, wenn er sich bei dem Entwurf einer Philosophie der Apokalyptik ganz auf die Ebene des faktischen Seins und Werdens beschränkt, die er allein anerkennt. Er bleibt seinem Grundansatz treu, wenn er die Apokalyptik funktionalisiert, psychologisiert und historisiert. Und es scheint der Fehler dessen zu sein, der noch an die Geltungsebene glaubt, wenn er meint, dass die Apokalyptik hierdurch in irgendeiner Weise „widerlegt" werden soll, während sie doch nur als obsolet erwiesen wird. Nun beansprucht Blumenberg jedoch nicht, eine Psychologie, eine Soziologie oder eine Geschichte der Apokalyptik zu schreiben, sondern eine *Philosophie* der Apokalyptik; zumindest wird er in der Regel so verstanden – in einem gewissen Sinne auch zu Recht, denn das Bestreiten einer eigenen Geltungsebene ist bereits eine philosophische These. Allerdings handelt es sich um eine widersprüchliche These, da man von der Geltungsebene zwar absehen, sie aber nicht eigentlich bestreiten kann, weil man dazu selbst die Geltungsebene betreten müsste. Die Geltungsebene ist das angestammte Terrain der Philosophie; deren Aufgabe ist, sie mit der Ebene des faktischen Seins und Werdens zu vermitteln. Daher gehört zu einer philosophischen Auseinandersetzung mit der Apokalyptik, dass deren Wahrheitsanspruch geprüft wird. Den Wahrheitsanspruch mythologischer Vorstellungen zu prüfen (der zumeist symbolisch verstanden wurde), heißt unter anderem, sie auf ihre philosophische Bedeutung zu befragen. Das ist uns Blumenberg weitgehend schuldig geblieben.

Was wäre schließlich zu Blumenbergs Ethik zu sagen, zu seiner Moral der Selbsteinigkeit? Zunächst dies, dass die von ihr aufgeworfenen Fragen einer eingehenderen Untersuchung bedürften, als hier möglich ist. Doch auch ein flüchtiger Blick lässt erkennen, worin deren Grundproblematik besteht: Blumenbergs kategorischer Imperativ handelt ausschließlich von mir selbst. In seiner Moral des radikal immanenten Menschen ist

[55] „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt 2001, 193-209, hier 204 (zuerst in: *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt 1979, 75-93).

der Andere verschwunden. Auch die Dimension der Zukunft findet hier nur als meine eigene Zukunft Berücksichtigung; die Zeit nach meinem Tode wird lediglich noch im Sinne eines Als-ob antizipiert – als ob *ich* noch wäre. Dabei ist bei Blumenberg nicht abzusehen, wie mein Interesse für mich selber die Wahrung der legitimen Interessen des Anderen motivieren, ja wie es überhaupt legitime Interessen des Anderen geben könnte. Betrachten wir nun die apokalyptische Ethik – die in der Regel die Gebote einer religiösen Ethik verschärft –, so ist in den meisten Fällen ein solcher Verlust des Anderen jedenfalls nicht zu beklagen – wenn auch, das sei zugegeben, die Gefahr der Heteronomie hier ganz besonders groß ist. Es fragt sich allerdings, was leichter in das Ideal einer autonomen Vernunftethik zu überführen ist, eine heteronome Moral oder eine Moral des völlig auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen. Und es fragt sich, was – um ein Kriterium Blumenbergs aufzugreifen – zeitgemäßer ist angesichts der Herausforderungen, denen sich die technologische Zivilisation gegenübersieht und noch gegenübersehen wird: Hans Blumenbergs Moral der Immanenz und Selbsteinigkeit, die den Anderen systematisch überhaupt nicht wahrnimmt, oder eine Moral der Verantwortung wie die von Blumenberg verworfene Zukunftsethik von Hans Jonas,[56] welche die Menschheit als ganze im Blick hat.

Das Verschwinden des Anderen in der Ethik Blumenbergs steht in engem Zusammenhang mit seiner Vernunftkritik. Verzichtet er doch auf den vorbehaltlosen Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft, auf die Suche nach dem besseren Argument, auf die argumentative Selbstausweisung der eigenen Position dem Leser gegenüber. Indem er gemäß seiner Theorie der universalen Rhetorik mehr zu überreden als zu überzeugen versucht – wenn auch zumeist unaufdringlich in den riesigen Monologen, die seine Schriften sind –,[57] instrumentalisiert Blumenberg den von ihm angesprochenen Menschen, der in seinem Personsein nicht beachtet und folglich nicht geachtet wird. Eine der seinen sehr ähnliche Einstellung wird von einem Aphorismus Ciorans so beschrieben: „Objektive Wahrheiten waren ihm zuwider, der Fronarbeit der Argumentation war er abgeneigt, geschlossene Gedankengänge stießen ihn ab. Er mochte nicht beweisen, es lag ihm nichts daran, irgend jemanden zu überzeugen. Der *Andere* ist eine Erfindung des Dialektikers."[58]

[56] Vgl. „Der Untergang der Welt am Leben", in: *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt 1997, 92: „Den Lebensgenuss zu diskriminieren, weil aus guten oder nicht so guten Gründen der Lebensbestand für gefährdet gehalten wird, muss bei genauerem Nachdenken pervers erscheinen. Da haben noch oder wieder die Theologen die Hand im Spiel."

[57] Das hat I. Breuer et al. zu der Auffassung verleitet („Von Geschichten zu Geschichten", 75): „Weder urteilt noch bewertet er: er schaut lediglich hin, hört zu, erzählt nach." Doch besteht das Blumenbergsche *Oeuvre* keineswegs nur aus geistesgeschichtlichen Studien; und selbst in diesen urteilt und bewertet er ohne Unterlass. – Zum monologischen Charakter der meisten Schriften Blumenbergs passt, dass er in seinen letzten Lehrjahren „nur noch Vorlesungen hielt, aber keine Seminare mehr"; vgl. F.J. Wetz: *Hans Blumenberg zur Einführung (Neufassung)*, Hamburg ^{2}2004, 13.

[58] E.M. Cioran: *De l'inconvénient d'être né*, II, 50, Paris 1973, 45: „Il répugnait aux vérités objectives, à la corvée de l'argumentation, aux raisonnement soutenus. Il n'aimait pas démontrer, il ne tenait à convaincre personne. *Autrui* est une invention de dialecticien."

Da Blumenberg die Sonderstellung des Menschen in der Natur bestreitet, sämtliche philosophischen und theologischen Begründungen einer besonderen Würde des Menschen zurückweist und deren Begründung prinzipiell für unmöglich hält, bleibt allein die Selbstbehauptung der eigenen Subjektivität; weil das menschliche Selbstbewusstsein aber die unausrottbare Fähigkeit besitzt, sich selbst zu transzendieren, muss diese nihilistische Moral der Selbstbehauptung zu einer fiktiven Ethik ewiger Selbsteinigkeit bzw. „endlicher Unsterblichkeit" ausgebaut werden. Der „kategorische Imperativ" Blumenbergs ist mithin nicht mehr als eine Chiffre für den ethischen Nihilismus. Er fordert den Menschen auf, den ethischen Nihilismus so zu leben, wie er ihn aufgrund der Struktur seines Bewusstseins überhaupt nur leben kann. Wenn Blumenberg sich dafür einsetzt, die Ureinwohner Patagoniens und die Kwakiutl theoretisch nicht zu vergessen, um „den Anteil an der Menschheit in ihrer Person" zu würdigen und zu bewahren, ist das folglich bloße Rhetorik und entbehrt jeder Begründung. Es ist dieselbe eigentümliche Mischung aus Moralismus und uneingestandenem ethischen Nihilismus, die für weite Teile des moralischen Diskurses der Gegenwart so kennzeichnend ist. Diese Diagnose ist zwar mit Blumenbergs eigener Position konsistent, dass jede Argumentation letztlich Rhetorik ist, dass es eine eigene Geltungsebene nicht gibt und dass das objektive Wahrheitsideal der Vergangenheit angehört, und insofern scheint ihn der Vorwurf der Grundlosigkeit und Rhetorik nicht zu treffen. Aber weil er sich so verhält (und auch zweifellos so verstanden werden will), als behaupte er Wahres und liefere Begründungen, wird man in seiner Parteinahme für die Ureinwohner Patagoniens und die Kwakiutl, und letztlich in allen seinen Stellungnahmen, nur eines von zwei Dingen erkennen können: entweder ein raffiniertes Täuschungsmanöver oder – wenn er ernst meint, was er sagt – eine performative Inkonsistenz, die allerdings den Angesprochenen nicht ernst nimmt, weil das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch die Grundvoraussetzung einer jeden sinnvollen Kommunikation ist, bei der Behauptungen aufgestellt werden.

Die Kritik Hans Blumenbergs an der Apokalyptik, so hat sich gezeigt, führt zu einer Reihe von fundamentalen Problemen seines philosophischen Ansatzes, in deren Bann sie steht. Während Blumenbergs teilweise brillante geistesgeschichtliche Analysen und preisgekrönte wissenschaftliche Prosa unbestrittene Meisterleistungen darstellen, bleiben jene Probleme – ebenso wie die der Apokalyptik zu Grunde liegenden philosophischen Fragestellungen – weitgehend unreflektiert. Eine an vielen Stellen wiederkehrende Schwäche von Blumenbergs Kritik der Apokalyptik besteht darin, dass sie auf ungeklärten Voraussetzungen beruht; und dass die Kritik sich derart auf die Kritik selbst anwenden lässt, dass sie durchaus hinfällig erscheint. Blumenberg schreckt vor dem letzten Schritt, seine Kritik an ihren eigenen Maßstäben zu messen, zurück; dieser Schritt hätte in der Tat über seinen Ansatz hinausgeführt.[59]

[59] E.M. Cioran, den Blumenberg selbst gerne zitiert, hat in den *Syllogismes de l'amertume* (*Atrophie du verbe*, 33, Paris 1952, 16) ein solches Versäumnis folgendermaßen kommentiert: „Ein Buch, das sich, nachdem es alles zerissen hat, nicht selbst zerreißt, hat uns vergeblich in Erregung versetzt." („Un livre qui, après avoir tout démoli, ne se démolit pas lui-même, nous aura exaspérés en vain.")