

Die geistigen Kreaturen sind einfache Wesen aus Wesenheit und Dasein, Substanz und Akzidenz. VII.

Die körperlichen Geschöpfe sind aus Akt und Potenz, Form und Materie zusammengesetzt. Beide Teile entstehen und vergehen nicht durch sich selbst ohne den Substanzgrund. Dieser ist als unteilbar nicht ausgedehnt und quantum, das die Ausdehnung verleiht und nur Akzidenz ist. Die quantifizierte Materie ist Individuationsprinzip der Körper in ihrem Raum. VIII–XII.

In den Lebewesen fordert der bewegende Teil, die wirkende Form, die Seele, die verschiedenartigen bewegten Teile der organischen Anordnung. Die vegetativen und sensitiven Seelen sind nicht selbstbestehend und entstehend, nur Urgrund „quo“ des Lebens und vergehen als vom Stoff abhängig völlig mit dem Zusammengesetzten. XIII, XIV.

Die selbstbestehende Menschenseele, die, wenn sie dem genügend ausgebildeten Leib eingegossen werden kann, von Gott geschaffen wird, ist durch ihre Natur unzerstörbar und unsterblich. Diese Seele wird so dem Körper geeint, daß sie einzige substanzuelle Form ist und der Mensch durch sie Mensch, Lebewesen, lebend, Körper und seiend ist. Sie teilt also dem Menschen alle wesentlichen Vollkommenheitsgrade zu und dem Körper die Seinswirklichkeit, durch die sie selbst ist. Die beiden organischen und nicht organischen Vermögen entfließen der Menschenseele, die organischen ruhen im Zusammengesetzten, die geistigen allein in der Seele. Die Geistigkeit folgt notwendig dem Unkörperlichen, und nach der Entfernung vom Stoff ergeben sich die Grade der Geister. Angemessener Gegenstand des Denkens ist allgemein das Seiende selbst. Eigentlicher Gegenstand des Menschengestes in diesem Leben ist die aus Sinnendingen und Vorstellungen durch den tätigen Verstand abgezogene Wesenheit. Die allgemeinen Artgestalten erkennen wir unmittelbar, die Einzelheiten durch Sinne und Vorstellungen, die geistigen Dinge durch Vergleich. Der Wille folgt dem Verstand und erstrebt frei das Gute. XV–XXI.

Gottes Dasein erkennen wir nicht intuitiv noch apriori, sondern durch den Schluß auf die Ursache aus seinen Werken, als ersten unbewegten Bewegten, als erste unverursachte Ursache, aus dem Vergänglichen als unbedingt Notwendigen, als den zuhöchst Denkenden, Lebenden und Seienden, aus der Weltordnung als getrennten Ordnergeist zum Ziel. XXII.

Gottes Wesenheit wird dadurch, daß sie als vollendete Wirksamkeit mit seinem Dasein zusammenfällt oder das bestehende Sein selbst ist, uns als metaphysische Wohlordnung nahegelegt und erweist sich so als unendliche Vollkommenheit. XXIII.

Als das reine Sein ist Gott von den endlichen Dingen unterschieden. Daraus ergibt sich, daß die Welt nur durch Schöpfung aus Gott hervorgehen konnte, daß die Schöpferkraft das Sein als solches erreicht, keinem Geschöpf übertragen werden kann

und kein geschöpfliches Wirken ohne den Einfluß der ersten Ursache möglich ist. XXIV.

Die *überzeitliche Gültigkeit* dieses metaphysischen Systems für uns, dessen Grundprinzip der realen Distinction von Existenz und Essenz, von den Nominalisten, Suarezianern und Existentialisten nicht anerkannt wird, muß konfrontiert werden mit der theoretischen Physik, Biologie und Anthropologie von heute.

Nach der theoretischen Physik ist die Strukturgesetzlichkeit aller Elementarteilchen und Elemente durchgehend bestimmt nach Energie und kohärenter Masse und final auf die Organismenbildung ausgerichtet. Die zeitliche Ausdehnung des Alls ist höchst wahrscheinlich, der Übergang zur Schöpfung aus unendlicher Kraft erschließbar durch die Unterscheidung der echten und unechten Unendlichkeit und Einheit.

Nach der theoretischen Biologie ist die reale Geschiedenheit zwischen dem materiellen Organismus und der immateriellen Leibseele, trotz der Selbststeuerung des Organismus, gesichert durch die immaterielle, instinktive Auswahl der artgemäßen assimilierbaren Umwelt. Die Leibseelen sind danach Artseelen und subsistent in der Lebenseinheit der Phylogenese. Die 8. These der Vergänglichkeit der Leibseelen, die sofort den Widerstand der Augustinisten, von Bonaventura, Olivi, Peckham, Scotus herausgefordert hat, muß dringend korrigiert werden.

In der theoretischen Anthropologie ist der subjektivistische und objektivistische Personalismus weitgehend anerkannt, die intelligible Existenz, die Person, aus unserm Personifizieren und die Geistseele aus unserm Naturifizieren zu erschließen. Aber auch die allgemeingültige innersinnliche Organisation ist Formeinheit und kann als bleibende reelle und ideelle Information der außersinnlichen nicht verschwinden. So ist mit den Skotisten die 7. These der Geistseele als *forma unica in forma ultima* zu korrigieren.

PSYCHOTHERAPIE DES PHILOSOPHISCHEN BEWUSSTSEINS.

Zu H. Blumenberg,

Die Legitimität der Neuzeit (1966)

von Ludger Oeing-Hanhoff (Gießen)

I.

Der Titel des Buches, das hier seiner Bedeutung entsprechend eingehender vorgestellt und diskutiert werden soll, gibt zwar genau das zentrale Problem an, dem Blumenberg auch scheinbar abseitsstehende philosophiegeschichtliche Untersuchungen zuordnet, aber er sagt noch nichts – und man soll ja auch von Titeln nicht zuviel erwarten – über die noch keineswegs übliche Art und Weise, wie dieses Problem behandelt wird.

„Es ist nicht selbstverständlich, daß sich für eine Epoche das Problem ihrer geschichtlichen Legitimität stellt“ (72). Aber wenn man bedenkt, wie oft schon Recht und Authentizität unserer Epoche in Frage gestellt worden sind – und nach Blumenberg gehört unsere geschichtliche Gegenwart durchaus noch zur Neuzeit, die also nicht schon gemäß der These vom „Ende der Neuzeit“ etwa vom Atomzeitalter abgelöst ist –, dann steht eine Behandlung des hier aufgenommenen Problems durchaus an. Nicht erst Heidegger hat ja in der durch Technik und Zivilisation bestimmten Neuzeit die heillose „Weltnacht“ gesehen, in der die Erde „total vernutzt“, der Mensch verplant und uniformiert wird und jegliches Heile sich entzieht!; denn ähnlich hatte nach dem ersten Weltkrieg schon Spengler die blutleere und seelenlose Zivilisation der Zeit denunziert und die sich unter dem Schein demokratischer Freiheiten ausbreitende neue Versklavung der Menschen, die z. B. von den die öffentliche Meinung beherrschenden Pressekonzernen ausgeht, aufgedeckt, was alles zum Cäsarismus und zum Untergang des Abendlandes führe².

Aber die Infragestellung der Neuzeit, auf die Blumenberg eingeht, ist anderer Provenienz. Sie ist theologisch bedingt. Wenn nämlich mit C. F. v. Weizsäcker „die moderne Welt weitgehend als Ergebnis einer Säkularisierung des Christentums verstanden werden kann“ (21), Säkularisierung aber als eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechtes“ aufgefaßt wird, dann lastet auf der Neuzeit nach einer Formulierung F. Delektats „eine objektive Kulturschuld“ (21). Die Neuzeit vergißt und verdrängt zunehmend ihre geschichtlichen Voraussetzungen, lebt aber immer noch von ihnen und „verdankt ihren unheimlichen Erfolg zum großen Teil ihrem christlichen Hintergrund“ (72). So erscheint die moderne Welt, die ihre tragenden Bedingungen vergißt und „verdrängt“, auch als unwahr und gebrochen. In diesem Bezugssystem wird dann endlich die von der Neuzeit beanspruchte ethische Autonomie theologisch als „Gottverlassenheit und Gnadenlosigkeit“ denunziert (14). Von diesen Vorwürfen die Neuzeit zu befreien, ist die Aufgabe des Buches.

Kennzeichnender als diese Frontstellung gegen die theologisch bedingte Infragestellung der Neuzeit ist für Blumenbergs neues Buch jedoch die Methode, in der er jene Vorwürfe behandelt. Diese Anklagen führen hier nämlich nicht zu einem Prozeß vor dem Forum der Vernunft, bei dem die Philosophie Klage und Verteidigung sachlich überprüft und ihres Richteramtes waltet. Sollte der Richterstuhl der Philosophie gegenwärtig nicht zu besetzen sein?

Aber bis heute wird doch der Streit etwa um das Recht autonomer Freiheit ja noch mit philosophischen Argumenten geführt. So wird etwa argumentiert: es gibt menschliche Freiheit und damit eine in allen geschichtlichen Bedingtheiten absolute Selbstbestimmung; dann aber kann es den christlichen Gott, der in seiner Vorsehung und Vorher-

bestimmung absolut alles bestimmt und der damit die Freiheit aufheben würde, nicht geben. Sartre, Merleau-Ponty oder etwa Nicolai Hartmann haben diesen Gedanken ausgeführt.

Das Recht der autonomen Freiheit wird gegen ihre theologische Diskriminierung aber auch etwa folgendermaßen philosophisch begründet: Wenn es sittliche Forderungen gibt, dann auch Freiheit. Wenn aber Freiheit wirklich ist, kann das Wirkliche nicht mit dem Materiellen, das als solches unter Naturgesetzen steht, identisch sein; dann aber eröffnet sich mit der Freiheit eine metaphysische Dimension, in der auch Gott vielleicht im Sinne Kants postuliert, vielleicht gar erkannt, jedenfalls aber gedacht werden kann, und zwar nur als vollendete, unendliche Freiheit, die nach ihrem Gesetz, dem Gesetz der Freiheit, handelnd, notwendig auch die Freiheit anderer absolut respektiert. Diese Argumentation läuft also darauf hinaus, daß die theologische Disqualifizierung der sittlichen Autonomie der Freiheit nicht nur zurückgewiesen, sondern als schlechte Theologie erwiesen werden soll, da Gott dann als ein nicht die Freiheit achtendes, also unmoralisches, übermächtiges Wesen gedacht wird, das von einem Teufel nicht unterschieden werden kann. Diesen Gedanken hat, freilich nur im Blick auf Kant, Blumenberg selber 1954 in einem Aufsatz: „Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott“ eindringlich dargelegt³.

Ebenso wie diesen Streit um das Recht der sittlichen Autonomie könnte man natürlich auch die übrigen genannten Anklagen, insbesondere die Behauptung einer auf der Neuzeit lastenden objektiven Kulturschuld, vor den Gerichtshof der Vernunft bringen. Denn wenn sich die Menschheit in der Neuzeit wie nie zuvor in ihrer Geschichte aus der Naturgebundenheit und von den Bedrohungen der Naturgewalten befreit und sich zugleich auch aus autoritären religiösen und gesellschaftlichen Institutionen emanzipiert hat, und wenn andererseits, wie schon Descartes gelehrt hat, die Hochschätzung der eigenen Freiheit und die Aufgabe ihrer Verwirklichung nicht Anmaßung und Hybris, sondern Inbegriff der sittlichen Pflicht des Menschen sind⁴, dann kann der Anklage, auf der Neuzeit, die derart das Prinzip der Freiheit der Welt eingebildet hat, liege wegen ihrer Emanzipation aus der mittelalterlichen Lebensform eine objektive Kulturschuld, doch mit sachlichen Gründen begegnet werden. Vollends die philosophisch wohl gewichtigeren, von Blumenberg nicht berücksichtigten Anklagen, die Neuzeit habe zu einer neuen Form der Versklavung geführt, und, wie es kürzlich noch Max Born erklärt hat, „Naturwissenschaft und Technik“ hätten „die sittlichen Grundlagen der Zivilisation vielleicht auf immer zerstört“⁵, lassen sich in ihrer Dringlichkeit kaum anders als in einer unmittelbar sachbezogenen Prüfung behandeln, wie es Hegel in seiner Zeit getan hat, und zwar bekanntlich durchaus nicht blind dafür, daß die moderne Arbeitsgesellschaft „das Schauspiel

ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens“ darbietet⁶.

Aber ein solcher Prozeß, den man unter dem Titel: Die Legitimität der Neuzeit, erwarten könnte, findet hier nicht statt; genauer: er findet nicht mehr statt. Denn ist er nicht schon jahrhundertlang mit ständigen Revisionen gelaufen, ohne je entschieden werden zu können? Wie könnte die philosophische Vernunft sich also heute noch auf den Richterstuhl setzen! Sie kann aber eine solche gar nicht mehr attraktive Berufung zum Richteramt auch deshalb getrost ablehnen, weil ihre Geschichte ihr ein anderes Amt anbietet, das ansehnlicher und erfolgreicher zu sein scheint: das des Therapeuten. Blumenberg weist selber auf die „therapeutische Auffassung und Funktion der Philosophie“ im Hellenismus hin (107, 244, 247); im 18. Jahrhundert empfahl sich dann die Philosophie oft als „*medicina mentis*“, und seit die Romantiker den Arzt als „göttergleichen Philosophen“ apostrophierte und vor allem seit Freud werden die Beziehungen zwischen Philosophie und ärztlicher Therapie ja durchaus gepflegt⁷.

Das tut auch Blumenberg, denn er läßt es gar nicht erst zum Prozeß kommen, indem er die These, auf der Neuzeit laste eine objektive Kulturschuld, gerade nicht als Anklage auffaßt, die in unmittelbarer sachbezogener Argumentation zu beurteilen wäre, sondern als einen Komplex des philosophischen Bewußtseins oder der Epoche behandelt, welcher Komplex in einer Rekapitulation der Genese der Neuzeit gelöst und behoben werden kann. Wenn zur Verdeutlichung einmal zu übertreiben erlaubt wäre, könnte man die Aufgabe folgendermaßen bestimmen: Der in der Kategorie der Säkularisierung indizierte Schuldkomplex besagt, daß die Neuzeit, die dem Mittelalter entstammt, sich durch die unrechtmäßige Negation des Mittelalters, ihres Stammvaters, konstituiert hat. Man kann aber einen solchen Komplex von Vätermord auflösen, indem man zeigt, daß das Mittelalter gar nicht gewaltsam umgebracht zu werden brauchte, daß es vielmehr an der Hypertrophie seiner absolutistischen Gottesvorstellung ebenso gestorben ist, wie der Riesenhirsch (Megaceros) im Diluvium wegen seines maßlos großgewordenen Geweihes nicht mehr lebensfähig war.

Gewiß darf man nun die Schwierigkeiten einer analytischen Behandlung eines solchen Komplexes nicht unterschätzen, aber vor allem darf man sie vor Beginn der Analyse auch nicht überschätzen. Der mögliche Einwand, man könne das ja wesentlich geschichtliche philosophische Bewußtsein nicht auf die Couch legen⁸, verkennt, daß die freien Einfälle nicht die einzige Methode der Analyse sind. An Material für die Analyse fehlt es jedenfalls nicht, hat man doch die Träume des philosophischen Bewußtseins ziemlich vollständig vorliegen in der Geschichte von Metaphysik und Theologie. Es kommt nur darauf an, aus diesen als Spekula-

tionen verschlüsselten Träumen die sie tragenden und ihre Abfolge bestimmenden Motive und Antriebe zu analysieren. Nicht um die Substanz dessen geht es, was gesagt wurde – man kann den Inhalt der Träume ohnehin nur zur Kenntnis nehmen –, sondern um eine die Motive aufdeckende Analyse ihrer Funktion. Damit wird endlich auch in der Philosophiegeschichte der Substanzbegriff durch den Funktionsbegriff abgelöst.

Daß damit Vorhaben und Methode Blumenbergs in vorliegendem Buch zutreffend beschrieben sind, läßt sich wohl unschwer belegen. Zunächst wird die Forderung, in der Geschichtsbetrachtung sich nicht an einer „ideellen Substanz“ und ihrer vermeintlichen Kontinuität und Beständigkeit zu orientieren, sondern die Funktion der metaphysischen und theologischen Systeme aufzudecken, wiederholt gestellt (z. B. 15, 19, 22 f., 25, 34 f. etc.). Blumenberg kann dasselbe auch so formulieren, daß es nicht um die „Umsetzung“ spekulativer Gehalte, sondern um die „Umbesetzungen“ der vakant gewordenen Rollen geht, die sie für den Menschen spielten (42), zumal die in den Spekulationen neu geschaffenen „Stellen“ im Rahmen der für möglich gehaltenen Aussagen „nicht wieder ‚eingespart‘ oder ... unbesetzt gehalten werden konnten“ (41).

Damit ist schon gesagt, daß das hier angestrebte geschichtliche Verstehen darin besteht, die den metaphysischen Theorien, d. h. den Träumen, zugrunde liegenden „Interessen“ (z. B. 70, 84), die „Motive“ (138, 149) oder die „Antriebe“ (444, 487) bewußtzumachen und in ihrer „genetischen Logik“ darzustellen (106). Es läuft auf dasselbe hinaus, wenn Blumenberg einmal seine hermeneutische Aufgabe so bestimmt, daß es darum gehe, „Aussagen, Doktrinen und Dogmen, Spekulationen und Postulate als Antwort auf Fragen zu beziehen, deren Projektion in den Hintergrund des Dokumentierten eben unser Verstehen ausmacht“ (444). Da diese Fragen aber „nicht zufällig nicht in den Texten stehen“ (ebenda), sondern unformuliert und in der Epoche gar nicht formulierbare Fragen sind, handelt es sich eben nicht um eigentliche Fragen, die ja formuliert und bewußt sein müßten, sondern um unbewußte Antriebe, die jetzt bewußt gemacht werden. Dann können – um noch eine weitere einschlägige Formulierung zu zitieren – „die Signaturen einer Epoche aus der dialogischen Struktur der ... durch Not und Nötigung, Aporie und heteronome Überspannung aktivierbaren Vernunft erklärt werden“ (159).

Daß Blumenberg aber auch selber weiß, was er tut, wenn er in solcher Weise analysiert, zeigt die einzige ausdrückliche Bemerkung zur Psychoanalyse, die sich in diesem Buch findet. Zum cartesianischen Ansatz, die Dimension des Vorurteils zu sistieren und sich von den geschichtlichen Bindungen zu befreien, wird nämlich bemerkt, ihm standen „die großen Enttäuschungen und Korrekturen vom Historismus bis zur Psychoanalyse bevor“ (150). Hier

wird also die Psychoanalyse als Fortführung des Historismus und als Instrument geschichtlichen Verstehens hingestellt.

Übrigens ist die Strukturverwandtschaft, die zwischen Blumenbergs Verfahren in diesem Buch und der Freudschen Psychoanalyse besteht, schon bemerkt worden. „Es wäre reizvoll“, schreibt O. Marquard⁹, „Strukturverwandtschaften zwischen Freuds Theorie der Triebchicksale und H. Blumenbergs Umbesetzungstheorie zu untersuchen, zumal u. a. der Ausdruck „Besetzung“ ja nicht nur im bildspendenden Feld der Personalpolitik, sondern auch im Oeuvre Freuds seinen bedeutenden Platz hat . . ., und weil sich bei der Analyse von trivialen Individualereignissen – z. B. Wechselwirtschaft von Gewissen-haben und Platzangst – prinzipiell mit dem gleichen Vokabular arbeiten läßt wie bei der Analyse von geistesgeschichtlichen Großereignissen: z. B. Genesis der Neuzeit. Freud und Blumenberg konkurrieren mit strukturverwandten Theorien beim Versuch, die durch Emeritierung des Systemgedankens eingetretene Vakanz zu beseitigen“. Die genannte Strukturverwandtschaft ist, wie mir scheint, auch schwer zu übersehen, denn schon die Sprache, die Blumenberg hier spricht, zeigt es deutlich genug an. So ist wiederholt die Rede von „Trauma“ „Syndrom“, „Rezidiv“, Systeme treten in „latenter“ und „akuter“ Form auf, es wird geredet von „Hypertrophie“ und von „Metastasen“, von „seniler Rezession“ und „metaphysischer Injektion“.

In dieser ungezwungenen Übernahme medizinischer Terminologie unterscheidet sich Blumenberg durchaus von Heidegger, der ja in jüngster Zeit die psychoanalytische Motivforschung maßgeblich in die Betrachtung der Geschichte der Philosophie eingeführt hat. K. Löwith hat das wie folgt beschrieben: „Heidegger geht wie ein Tiefenpsychologe vor: er hört aus dem, was gesagt wird, ein Ungesagtes heraus, welches das eigentlich motivierende, wenn auch verborgene Motiv des Gesagten ist¹⁰.“

Aber wichtiger als die Tatsache, daß Blumenberg in der Methode Heidegger folgt – inhaltlich wird die Scingsgeschichte Heideggers freilich aufs schärfste zurückgewiesen, da sie „wahrhaftig nur Fortsetzung des mittelalterlichen Resultats mit anderen Mitteln“ sei (160) –, erscheint mir der Hinweis, daß bereits in einer leider noch ungedruckten Münsterer Habilitationsschrift aus dem Jahre 1962 versucht worden ist, das Motiv der Übernahme psychoanalytischer Motivanalyse in die Philosophie selber zu analysieren¹¹. Ihre These ist, daß die Abwendung von der klassischen Geschichtsphilosophie, die ja sich in der Geschichte realisierender Vernunftzwecke thematisierte, bei gleichzeitiger Wahrung des Interesses am Verstehen geschichtlicher Prozesse, zur Ausbildung eines solchen an Freud orientierten neueren Psychologismus in der Philosophie führte. Diese Diagnose scheint im vorliegenden Fall genau zu treffen. Denn um den Nachweis der Legitimität

der Neuzeit zu führen, gibt Blumenberg gerade keine Geschichtsphilosophie, und gelegentliche Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie des Idealismus, die doch nicht wegen der Aufnahme des Theodizee-Problems „Theologie mit anderen Mitteln“ sei (39), zeigen, daß Blumenberg auch dieser Gestalt der Philosophie skeptisch gegenübersteht. Ausdrücklich werden „die neueren Optimismen“ kritisiert, nach deren geschichtsphilosophischer Konstruktion „die Parusie des menschlichen Glücks“ naturgesetzlich in ferner Zukunft komme, weil in ihnen nur „die Stelle der Transzendenz durch das Moment der Dilatation umbesetzt“ werde. So wird die Zeit zur „Endform aller den Menschen gegenüber rücksichtslosen Transzendenzen“ (197 ff.). E. Bloch wird in diesem Buch zwar nicht genannt, aber Blumenberg weiß Assoziationen zu wecken, indem er Friedrich Schlegel zitiert, der „die These, daß die Welt noch unvollständig sey“, folgendermaßen erläutert: „Dieser Satz, daß die Welt noch unvollendet ist, ist außerordentlich wichtig für alles. Denken wir uns die Welt als vollendet, so ist alles unser Thun nichts. Wissen wir aber, daß die Welt unvollendet ist, so ist unsere Bestimmung wohl, an der Vollendung derselben mitzuarbeiten . . . Wäre die Welt vollendet, so gäbe es dann nur ein Wissen derselben aber kein Handeln“ (186).

Skepsis nicht nur gegenüber Metaphysik und Theologie, was ja keiner eigenen Begründung mehr bedarf, sondern auch gegenüber der Geschichtsphilosophie führen so, verbunden mit dem Willen zu geschichtlichem Verstehen, zur Übernahme der psychoanalytischen Methode. Blumenberg hat seine Kompetenz für solche Analysen schon früher bewiesen. Bereits in seinen „Paradigmen zu einer Metaphorologie“ (1960) ging es darum, „an die Substruktur des Denkens heranzukommen“ und „zu einer untergründigen Schicht des Denkens“ vorzudringen¹². Aber während die Analyse damals nur „logische Verlegenheiten“ innerhalb der philosophischen Systeme ermitteln sollte¹³, ist die jetzt unternommene Aufgabe, in einer Analyse des geschichtlichen philosophischen Bewußtseins die Neuzeit zu legitimieren, nicht mehr rein akademisch.

II.

Wenn damit Ziel und Weg dieser Untersuchung richtig bestimmt sind, kann man das in vier Hauptteile gegliederte Buch, dessen weitere Unterteilungen keine Überschriften mehr tragen, als Protokoll von zwanzig, freilich mitunter recht langen Sitzungen lesen.

1. Der erste Teil handelt über die Säkularisierung als Kategorie des geschichtlichen Unrechtes, denn der Ausdruck Säkularisierung ist ja der Titel, unter dem die Legitimität der Neuzeit theologisch angefochten wird. Die moderne Welt ist durch Säkularisation das und so geworden, wie sie nun ist. Historiker und Geschichtsphilosophen beschreiben es so, Theologen bestätigen es, und

in allen Bereichen des Lebens, angefangen von der Sprache, die ehemals sakrale Redewendungen säkularisiert hat, bis zur Politik, in der die rechtliche Gleichheit der Bürger Säkularisation der religiösen Gleichheit der Menschen vor Gott sein soll, ist eine solche Säkularisierung angebracht anzutreffen. H. Lübke hat kürzlich eine Geschichte dieses Begriffes geschrieben, dabei vor allem die ideenpolitische Funktion seiner Verwendung gezeigt und vorgeschlagen, einen rein wissenschaftsimmanenten Gebrauch des Säkularisierungsbegriffes auszugrenzen, der sich im wesentlichen an das anschließen müßte, was Soziologen schon in den dreißiger Jahren getan haben. Säkularisation wäre dann wertneutral zu bestimmen etwa als Bewegung von der „abgeschlossenen heiligen Gesellschaft zur aufgeschlossenen weltlichen“ oder als „Abnahme der Bedeutung organisierter Religion als eines Mittels sozialer Kontrolle“¹⁴. Blumenberg ist an diesem Vorschlag, den Begriff Säkularisierung in einer Aufklärung zu neutralisieren, nicht interessiert. Denn wenn Aufklärung, wie die Theologen behaupten, selbst „akute Säkularisation ist“ (16), also als unrechtmäßiger Entzug aus dem Bereich der Religion hingestellt werden kann, dann ist durch solche Beschränkung auf einen wissenschaftsimmanenten Gebrauch dem Begriff der Säkularisierung seine die Neuzeit diskriminierende Spitze nicht zu nehmen. Das kann man nach Blumenberg nur, indem man sich zunächst auf den vollen Bedeutungsgehalt des Wortes einläßt, das ausschließlich von seiner rechtlich-politischen Bedeutung als Enteignung von Kirchengütern her bestimmt wird¹⁵. Danach ist auch in der auf Ideen übertragenen Bedeutung dann und nur dann von Säkularisierung zu sprechen, wenn ein Enteignungsverfahren vorliegt, in dem das enteignete Gut identifizierbar ist, die Legitimität des primären Eigentums sowie die Einseitigkeit des Entzuges feststehen. Wenn Francis Bacon in einem Park, in dem zahlreiche Statuen nackter Männer und Frauen stehen, plötzlich anhält und erstaunt ausruft: „The resurrection“ (63) – dann ist das Säkularisierung. Daß aber das moderne Geschichtsbewußtsein aus einer Säkularisierung der christlichen Idee der Heilsgeschichte, näherhin der eschatologischen Endlichkeit stammt, diese These insbesondere K. Löwichts ist von Blumenbergs Definition her hingegen ein unzutreffender oder mindestens ein zu undifferenzierter Gebrauch der Säkularisierungskategorie. So kommt in der christlichen Eschatologie das Heil von außen, von Gott, in den modernen Fortschrittstheorien aber von den geschichtlichen Kräften selber. Ferner stammt die in den modernen Theorien wirksam gewordene Fortschrittsidee aus dem Bereich des wissenschaftlichen und künstlerischen Prozesses und gar nicht aus der Eschatologie. Endlich hat sich die christliche Eschatologie, da das erwartete und gefürchtete Ende immer länger ausblieb, selbst vergeschichtlicht

und verweltlicht, so daß gar nicht von einer einseitigen Enteignung gesprochen werden kann.

Obwohl hier also gar keine echte Säkularisierung nach Analogie des politisch-rechtlichen Begriffes der Säkularisation vorliegt, erzeugt die Ablösung der christlichen Eschatologie durch die modernen Fortschrittstheorien doch fast notwendig den Schein einer Säkularisierung, weil sich zwar nicht ein identisches Gedankengut, eine ideelle Substanz, die enteignet und umgeformt würde, durchhält, wohl aber die Stelle im menschlichen Leben, die von der christlichen Eschatologie besetzt wurde, umbesetzt werden mußte.

Damit ist ein fruchtbarer Ansatz für die durchzuführende Analyse gefunden. Denn wenn wenigstens in wichtigen Bereichen die Kategorie der Säkularisierung gar nicht zutreffend und im vollen Sinn angewendet werden kann, vielmehr nur ein verhältnismäßig leicht zu durchschauender Schein von Säkularisierung besteht, dann dürfte es auch möglich sein, die mit der Säkularisierungskategorie verknüpfte These von einer auf der Neuzeit lastenden objektiven Kulturschuld (21, 71, 73) als trügerischen Schein aufzudecken. Vielleicht ist gar, wenn man tiefer in die komplexen Zusammenhänge des sogenannten Säkularisierungsprozesses und der Entstehung der Neuzeit eindringt, das Last- und Schuldverhältnis umzukehren, so daß ein kritischer Blick für das erworben wird, was die Geschichte der Gegenwart schuldig geblieben ist (71 f.).

Damit ist auch schon das Ziel der Analyse sichtbar geworden. Die ersten vier Sitzungen geben einem vom Säkularisierungsschuldkomplex bedrückten Bewußtsein jedenfalls die Gewißheit, daß sein Problem sorgfältig analysiert wird. Die Übertragung dürfte erfolgt sein.

2. Der wichtigste, zweite Teil des Buches, in dem der Schuldkomplex gelöst wird, trägt den Titel: „Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung“. Blumenberg geht hier davon aus, daß die Neuzeit auch schon – natürlich um sie zu diskriminieren – das „gnostische Zeitalter“ genannt wurde. Was mit dieser Anklage sachlich gemeint war, braucht, wie ausdrücklich gesagt wird, nicht interpretiert zu werden (78). Denn inzwischen ist ja klar, daß solche Anklagen nicht unmittelbar beurteilt, sondern anamnestic aufgelöst werden sollen. Das geschieht, indem in der Anamnese die Umkehrung jener Formel zur Einsicht gebracht wird, daß nämlich die Neuzeit die zweite, „endgültige“ (94) Überwindung der Gnosis ist.

Schon das Stichwort Gnosis zeigt, daß man in der Analyse bis in die Frühzeit unserer Geschichte hinabsteigen muß. Die Antike hatte ein Problem ungelöst hinterlassen, die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt. Unter der Herrschaft der genuin christlichen Naherwartung war dieses Problem zwar nicht akut – man erwartete ja gerade im Untergang der Welt die Erlösung von dem Übel. Als man sich aber doch

in der Welt einrichten mußte, standen die Fragen nach Herkunft und Verlässlichkeit der Welt wieder an. Wer hingegen an der christlichen Erlösungssehnsucht festhält, braucht nicht auf die Welt sein Vertrauen zu setzen. Das trifft vor allem für die Gnosis zu. Mit ihrem Dualismus eines gleich ursprünglichen guten und bösen Prinzips bedarf sie keiner Theodizee. Ihr Erlösergott, der nicht der Schöpfer ist, braucht sich nicht selbst zu widersprechen, indem er in der Schöpfung ja und in der Erlösung nein zu seiner Schöpfung sagt (82). So hat die Gnosis die „größere Konsequenz der Systematisierung der biblischen Prämissen“ auf ihrer Seite (78), und es ist leicht zu sehen, daß die kirchliche Entscheidung gegen die Gnosis in der „Unerträglichkeit des Bewußtseins“ begründet war, „daß diese Welt der Kerker des Bösen sein sollte und dennoch von der Macht des zur Erlösung entschlossenen Gottes nicht zerschlagen wurde“ (84).

Die kirchliche Verurteilung der Gnosis verschärfte das Theodizee-Problem. Augustinus war es, der dann „mit einer ebenso rührenden wie verhängnisvollen Geste“ dem Menschen die Last der Verantwortung für das Übel beigelegt hat, wobei dem Menschen „ein neuer Begriff seiner Freiheit eigens deshalb zudefiniert wurde“ (86). Im Römerbrief fand Augustinus das Mittel, die große Urschuld, die das Böse und die Übel in die Welt gebracht hat, als universale Schuld des Menschen auszusagen; dort fand er aber auch die Lehre von der „absoluten Prädestination“ (88). Aber diese „Krudität“ machte doch letztlich wieder Gott zum Urheber der kosmischen Verderbnis (88).

Augustins Antwort auf die Theodizee-Frage war offensichtlich keine Überwindung (89), sondern nur eine Verdrängung des von der Gnosis gestellten Problems. Das so Verdrängte mußte wiederkommen. Das geschah, nachdem die Scholastik des Mittelalters den Weg Augustins in mancher Hinsicht noch einmal gegangen war, im Nominalismus der Spätscholastik (89). Der Dualismus der Gnosis kam in Gestalt des Deus revaluatus, des verlässlichen und vertrauenswürdigen Heilsgottes, und des Deus absconditus wieder, welch letzterer sich die Berufung – noch unergründlicher als irgendeine Fakultät oder ein Ministerium – vorbehält und durch die Prädestination, sofern sie sein undurchschaubarer Vorbehalt bleibt, gerade die Zuverlässigkeit seiner Offenbarung so sehr einschränkt, daß „die Unterwerfung nicht schon zureichende Bedingung des Heiles ist“ (111). Das ist eine „Absurdifizierung rationalen Fragens“ (140) und Ausdruck des „vollendeten Absolutismus der göttlichen Souveränität“, die den Menschen zum bloßen Mittel ihrer Selbstliebe genannten Selbstsucht macht und deren Erwählung und Verwerfung ohne Rücksicht auf Verdienst „inneres Unrecht“ ist (140).

Solche äußerste Not, in der es kein Recht, aber auch keine Wahrheit über die Welt mehr gibt, ließ „dem Menschen nur die Alternative seiner natürlichen und rationalen Selbstbehauptung“ (143). „Die Provokation des transzendenten Absoluten springt am Punkt ihrer äußersten Radikalisierung über in die Aufdeckung des immanenten Absoluten“ (143). Jedenfalls hier hat Heidegger also mit seinem oft zitierten Hölderlinwort recht: „Wo aber die Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“

Der genannte Umschlag geschieht greifbar bei Descartes, dem das Cogito ergo sum neues absolutes Fundament menschlicher Selbstvergewisserung wird. Freilich kann man bei Descartes noch nicht die notwendige Gegenposition des theologischen Absolutismus, des Atheismus und Anthropotheismus, in reiner Gestalt finden (144, vgl. 163). Descartes hat die Konsequenz verfehlt, weil er am mittelalterlichen Wirklichkeitsbegriff doch noch festhielt, den er freilich in seiner Absurdität deutlich und für die Destruktion reif gemacht hat (153). Die vom theologischen Absolutismus provozierte und ihm gegenüber unbedingt berechnete Selbstbehauptung der Vernunft führte zu einer neuen Zuwendung zur Welt, die nun, wie auch schon bei Descartes deutlich ist, bloße Materie und Material der technischen Nutzung wurde. Das bedeutet, daß eine Restitution des antiken Kosmosgedankens nicht mehr möglich war. Es gibt keine Renaissance. Der Mensch lebt fortan nicht mehr in einer ihn bergenden Natur. Auch wäre es trostlos, Naturgesetze wie die Darwinsche Entwicklungslehre auf das von Malthus herausgestellte Bevölkerungswachstumsproblem sich natürlich auswirken zu lassen. Die Begründung der Agrikulturchemie durch Justus Liebig zeigte, daß das sogenannte Bevölkerungsgesetz durch Technik durchbrochen und abgeändert werden kann. In der Tat hat die Sorge, die das Werk von Malthus hervorrief, wie kein anderer geistiger Faktor den Prozeß der Industrialisierung im 19. Jahrhundert bestimmt. So hat auch eine angebliche Naturgesetzlichkeit „die Selbstbehauptung der Vernunft nicht entkräften können“ (199).

Daß aber die Neuzeit die zweite endgültige Überwindung der Gnosis ist, nachdem ihre erste Überwindung die Theodizee-Frage weder lösen konnte noch loswurde, mag die Tatsache zeigen, daß man heute nicht mehr fragt: „wer ist schuld am Erdbeben?“¹⁶, sondern sich bemüht, Stahlhäuser zu bauen, die Erdbeben standhalten können. Das ist die neue, der zu sich selbst gekommenen Vernunft gemäße Haltung. Sie ist aus ihren metaphysischen und theologischen Träumen erwacht.

3. Hiermit ist die Analyse schon zu ihren wichtigsten Ergebnissen gekommen. Aber damit die neuen Einsichten sich festigen können, aber auch um die Analyse in einem nicht unwichtigen Punkt zu ergänzen, führt Blumenberg die Ana-

mnese noch auf einem anderen Gebiet durch. Man folgt ihm um so williger, als inzwischen ja deutlich geworden ist, wie souverän er die Texte beherrscht, so daß sie bald ihre sonst verschwiegenen Motive gestehen.

Zu den selbstverständlichen Kennzeichen der Neuzeit gehört ihre Wissenschaftlichkeit, und das Recht zu „theoretischer Neugierde“, wie Blumenberg es nennt, ist unbezweifelbar. Aber das war nicht immer so, das Recht zur theoretischen Neugierde war lange eingeschränkt durch ein absolut gesetztes Daseinsinteresse des Menschen (205), im Christentum durch das Heilsinteresse. Blumenberg beschreibt den Prozeß der theoretischen Neugierde und die Geschichte ihrer Emanzipation vom Beginn der Philosophiegeschichte an, obwohl sich im Griechischen kein genaues Pendant zu *curiositas* findet. Der Höhepunkt der theologischen Diskriminierung der theoretischen Neugierde – besonders sofern sie auf die Astronomie bezogen ist – liegt wiederum bei Augustinus, dessen einschlägige Äußerungen überzeugend interpretiert werden.

Augustinus stellt, gerade auch mit der Aufnahme der *curiositas* in den Lasterkatalog, für das Mittelalter eine bestimmende Autorität dar. Um so bemerkenswerter ist es, daß Thomas von Aquin die theoretische Neugierde zwar prinzipiell voll anerkennt, sie ist berechtigte „studiositas“, also gerade keine Neugierde. Wenn aber Neugierde im praktischen Verhalten Ausdruck der Weigerung wird, sich um das Heil genannte absolute Daseinsinteresse zu kümmern, gehört sie als eine ihrer Töchter zum Kardinallaster der Trägheit. Diese „acedia“ ist im Grunde träge Ablehnung des Heiles: wozu die Königstochter heiraten, wenn man sich dann waschen muß! Blumenberg weist darauf hin, daß in der hier gesehenen Möglichkeit, das jahrhundertlang umworbene Absolute ablehnen zu können, sich schon ein Freiheitsbewußtsein ankündigt, das erst mit Beginn der Neuzeit voll ausgebildet wurde, natürlich unter der Bedingung des Nominalismus. Auch für den Prozeß der theoretischen Neugierde spielt der Nominalismus eine wesentliche Rolle; denn wenn auch die Wahrheit über die Welt zum Eigentumsvorbehalt des souveränen Schöpfergottes gehört, dann bleibt dem Menschen nur Skeptizismus und damit überhaupt kein Betätigungsfeld für die theoretische Neugierde.

Aber dieser angebliche Eigentumsvorbehalt Gottes und zugleich die weiterwirkende theologische Diskriminierung der theoretischen Neugierde wurden widerlegt und gegenstandslos, als Fernrohr und Mikroskop dem Menschen tatsächlich die Welt neu und neue Welten eröffneten. Fortan ist eine Rechtfertigung der theoretischen Neugierde nicht mehr nötig. Da aber das methodische Wissen der Neuzeit unabhängig von der Dignität der Gegenstände ist und im Prozeß der Wissenschaften gar nicht auf den einzelnen allein

bezogen ist, löst sich freilich auch die traditionelle Verknüpfung von Wissen und Glück. Blumenbergs Darlegung des Problems bei Kant schließt mit den Worten: „Vom Glück des Menschen ist wieder [d. h. wie schon bei Descartes (404)] nicht mehr die Rede“ (432). Soll das vielleicht bedeuten, daß der Verzicht auf die Hoffnung oder die Illusion des Glückes Preis für die erfolgreiche Analyse ist?

4. Der vierte Teil, der die Systeme des Cusaners und Nolaners vergleicht und so entscheidende Aspekte der Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit aufdeckt, beendet die Analyse mit einer weiteren bemerkenswerten Einsicht. Während es nämlich das konservative Interesse des Cusaners war, die Krise der mittelalterlichen Welt noch einmal abzufangen, steht Giordano Bruno ganz im Banne seiner durch die Kopernikanische Wende ermöglichten These von der Unendlichkeit der Welt, ja der vielen Welten, in die die Gottheit ihre Schöpfungskraft vorbehaltlos hineingegeben hat. Weil Gott in der Schöpfung keine Vorbehalte macht und in der Produktion der Dinge sich nicht gleichsam noch für sich behält, ist er unmöglich Person.

Der Cusaner hat es dagegen als seine Aufgabe angesehen zu versuchen, das Recht Gottes mit dem Recht des Menschen in Einklang zu bringen. Gipfel dieser Bemühung ist seine Inkarnationslehre, nach der Gott notwendig, damit die Welt nicht unvollkommen sei, Mensch geworden ist. So ist nach Nikolaus von Kues die Inkarnation des Gottessohnes ein im Schöpfungsakt selbst „notwendig impliziertes Ereignis“ (523).

Genau das mußte der Nolaner bindend ablehnen. Denn wenn die Gottheit in der Schöpfung schon ihre Allmacht an die Welt verausgabt hat, dann ist ein solches durch Inkarnation „Sich-einzwängen Gottes in die Menschengeschichte“ (582) nicht mehr möglich, denn dann wäre Gott ja Person, allmächtiger Wille, Despot.

Diese konsequente Reaktion Brunos auf das Mittelalter wiederholt verschärft noch einmal das, was Marcion gewollt hat, als er – in der Trennung von Schöpfer- und Erlösergott – dem Christus nur einen Scheinleib zusprach. Darin wird das treibende Motiv des Inkarnationsgedankens deutlich; denn er sollte zum Ausdruck bringen, daß das Sich-einlassen Gottes auf die Welt keine Episode, kein Mythos war. Daß Gott wahrhaft in die Welt eingegangen war, bedeutete gegen die Gnosis eine Versicherung zugunsten des Universums. Weil mit dem Inkarnationsgedanken Gott aber notwendig als Person, als Freiheit, gedacht wird, die sich auch wieder und wieder in die Geschichte einmischen kann, war es freilich letztlich doch keine Versicherung zugunsten des Menschen.

Von diesem „Trauma“ des Inkarnationsgedankens (526, 542) hat sich der Nolaner befreit, indem er das Universum in seiner Unendlichkeit

als adäquaten Ausdruck der Gottheit hinnahm. Er ist für genau diese Überzeugung gestorben, indem er sich auf dem Scheiterhaufen von dem ihm vorgehaltenen Kreuzifix abwandte. Mit diesem weithin sichtbaren Fanal ging das Mittelalter zu Ende. —

Es bleibt noch zu bemerken, daß über den Erfolg der Analyse nichts berichtet wird, es sei denn man verstehe das Motto so. Es stammt von André Gide und lautet: *C'est curieux comme le point de vue diffère, suivant qu'on est le fruit du crime ou de la légitimité.*

III.

Es gehört zum ästhetischen Reiz dieses Buches, den es zweifellos in hohem Maße besitzt, daß die Fiktion, die von der in ihm befolgten Methode nahegelegt wird, es handle sich um eine Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins, ohne Zwang bis zur letzten Seite hin durchgehalten werden kann.

Aber spätestens bei dem Versuch einer Würdigung muß man doch davon ausgehen, selbst wenn man das Buch in der Tat als Bericht einer Lehranalyse gelesen hätte, daß es sich eben nur um eine Fiktion handelt. Denn das philosophische Bewußtsein hat doch erstlich Realität darin, daß philosophiert, über philosophische Probleme gedacht, diskutiert, geschrieben und gelesen wird. Aber welcher Leser hat denn wirklich einen solchen Säkularisierungs-Komplex, den Blumenberg voraussetzt? Es braucht gar nicht bestritten zu werden, daß es solche Komplexe geben kann, auch noch nach der Blüte der Dialektischen Theologie, deren Gott der über Vernunft und Moral stehende ganz andere große Unbekannte war. Und wenn ein von diesen Komplexen bedrücktes Bewußtsein — es wäre freilich primär ein theologisches Bewußtsein — durch Blumenbergs Analysen zu philosophischen Überlegungen geführt würde, statt in ihnen gerade den Beleg für die „gottverlassene“ Hybris der autonomen Vernunft zu sehen, so könnte das ja nur begrüßt werden, wenn anders die Zuwendung zur Philosophie der Versuch zu kritischer Reflexion um aufgeklärter Freiheit willen ist.

Die Behauptung, das philosophische Bewußtsein habe erstlich Realität in den philosophierenden Individuen, ist jedoch nicht im nominalistischen Sinn einer Bestreitung der Realität des Allgemeinen gemeint. Denn es gibt doch wohl so etwas wie einen allgemeinen geschichtlichen Stand der Gedanken und Probleme der Philosophie. Und darauf — nicht erstlich auf einzelne Leser mit ihren individuellen Besonderheiten — sollte man Methode und Ergebnisse eines philosophischen Buches zu beziehen versuchen. Blumenbergs Buch stellt für das in diesem Sinn verstandene philosophische Bewußtsein das Angebot einer noch nicht üblichen Methode und inhaltlich, wobei diese Inhalte wesentlich durch die Methode vermittelt sind, eine legitimierende

Genealogie der Neuzeit dar. Da eine Methode sicher auch von ihren Ergebnissen her zu beurteilen ist, möchte ich zunächst einige Bemerkungen zu den geistesgeschichtlichen Interpretationen Blumenbergs machen. Ich muß diese Bemerkungen als kritische Bedenken vortragen und nenne deren fünf.

1. Mir leuchtet die Herleitung der Neuzeit aus dem Ungeist des Nominalismus im ganzen so sehr und so wenig ein wie Heideggers Genealogie des Atomzeitalters, das aus der Herrschaft des Satzes vom Grund stamme¹⁷. Der zur Bildung der Neuzeit führende geschichtliche Prozeß ist doch um vieles komplizierter. Das gilt auch schon für die Ausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaften: Wenn nämlich die Konzeption des Willkürgottes die klassische Metaphysik unmöglich machte und die Vernunft zwang, in andere Gebiete zu emigrieren¹⁸, so wurde doch allenfalls die hochdifferenzierte spätmittelalterliche Logik im Zuge dieser Emanzipationsbewegung ausgebildet. Blumenberg bemerkt einmal, das 14. Jahrhundert „besaß weithin die mathematischen Methoden und die Instrumentarien, mit deren Hilfe das 17. Jahrhundert den Aufbruch der Wissenschaft vollziehen sollte“, aber es fehlte ihm das Bewußtsein „der Legitimität seines theoretischen Anspruchs“ (347). Hier muß daran erinnert werden, daß im 14. Jh. doch sicher mehr als das Legitimitätsbewußtsein Fernrohr, Mikroskop, Thermometer, Pendeluhr usw. fehlten, daß die Instrumente, die Bedingung der Ausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft waren, eben noch nicht erfunden worden waren und daß ihre Erfindung und Anfertigung an die aufkommende Manufakturperiode gebunden war, die ihrerseits nicht durch den Nominalismus, sondern etwa durch die Bevölkerungszunahme in den Städten bedingt war. Da Blumenberg die Auswirkung geistesgeschichtlicher Faktoren auf die Sozialgeschichte durchaus betont (z. B. 199), sollte auch ein ja oft durchaus greifbares umgekehrtes Bedingungsverhältnis nicht ausgeklammert werden.

Aber auch im Feld rein geistesgeschichtlicher Betrachtung wären die Bedingungen, die zur Ausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft geführt haben, differenzierter anzugeben. So war die mechanistische Naturbetrachtung des beginnenden 17. Jhs. auch Reaktion auf das, was Blumenberg gar nicht nennt: auf die Magie, Kabbala, Astrologie und Alchemie der Renaissancezeit. Was R. Lenoble in seinem Werk „*Méressence ou la naissance du Mécanisme* (1943)“ darüber dargelegt hat, scheint mir gerade auch wegen der Verbindung, die nominalistische Allmächtslehre, mechanistische Betrachtung der Naturphänomene und eine sich auf die neue Wissenschaft stützende christliche Apologetik gegen ein magisch-animistisches Weltbild beim „Sekretär des gelehrten Europa“ eingehen, zentral zum Thema einer Genealogie der Neuzeit zu gehören.

2. Auch wenn hier nicht Blumenbergs Kennzeich-

nung des genuinen Christentums allein durch die Naherwartung sowie seine Erklärung der Dogmenbildung aus antignostischer Weltbejahung diskutiert werden können, muß doch seine für die gesamte Problemführung bedeutsame Augustinus-Interpretation in Frage gestellt werden. Kann man Augustinus angesichts der Tatsache, daß er seine Darlegungen „über den freien Willen“, dessen Mißbrauch der unübersteigbare Grund des Bösen und der Übel sei, nie widerufen, sondern auch noch in seinem Kampf gegen die Pelagianer bestätigt hat, eine Lehre von der „absoluten Prädestination“ zuschreiben, die Gott die Urheberschaft und Verantwortung auch gerade für die Ursünde zuspricht? Blumenberg tut es, ohne auf die Texte und einschlägigen historischen Untersuchungen einzugehen. Für die weitere Behauptung, die Menschheit sei wegen ihrer Ursünde verantwortlich für den heillosen Zustand des Kosmos (87, 89, 162), erspart sich Blumenberg jeden Beleg. Die These ist bei Augustinus auch nicht zu belegen; denn bekanntlich hat nach Augustinus vor den Menschen ein Teil der Engel gesündigt, wurde deshalb aus dem oberen Himmel ins Luftreich gestürzt, wo sie als Mächte und Gewalten – und zwar in ihrer Menge doch kaum ohnmächtiger als das böse Prinzip der Gnosis – ihre schlimme Herrschaft über die sublunare Welt und die Menschen ausüben, bis sie beim Endgericht in den Abgrund der Hölle verstoßen werden.

An diese von Blumenberg selber in anderem Zusammenhang erwähnte (132 f.) Lehre Augustins, der mit ihr gegenüber der Gnosis „die größere Konsequenz der Systematisierung der biblischen Prämissen auf seiner Seite hatte“, muß hier erinnert werden, nicht um für die Existenz des Teufels zu plädieren, sondern um Vaterlosen Texten beizustehen, die wegen einer gewagten geistesgeschichtlichen Hypothese verstümmelt wurden wie einst griechische Wanderer durch Prokrustes, der, nachdem er sie gekürzt oder gedehnt in sein Bett eingepaßt hatte, der ethnologischen Kommission der Akademie der Wissenschaften in Athen Forschungsberichte über die gleichförmige Statur der Wanderer im südlichen Böotien geschickt haben soll¹⁹.

3. Auch die einen Angelpunkt von Blumenbergs Genealogie der Neuzeit bildende These, „die nominalistische Position“ nähme mit ihrer „zentralen Betonung der Prädestination“ ... „der menschlichen Freiheit jede Relevanz“ (515, 341; vgl. 111 u. 140), ist wenigstens in der angeführten globalen Formulierung keineswegs historisch auszuweisen. Ockham hat doch nachdrücklicher wohl als Thomas von Aquin oder Duns Scotus die menschliche Freiheit, die evidenten Erfahrungsgesgebenheit sei, übrigens auch die Freiheit der Wissenschaften, betont. Auch in seiner Prädestinationslehre gibt er der menschlichen Freiheit größere Bedeutung als seine gerade genannten Vorgänger. Luther hat ihn deshalb des Pela-

gianismus beschuldigt. Was immer Gott auch *de potentia sua absoluta* tun könnte – und das ist alles das, was keinen Widerspruch impliziert –, faktisch, *de potentia sua ordinata*, respektiert er nach Ockham die Freiheit.

Als Vertreter einer die menschliche Freiheit aufhebenden Prädestinationslehre kann man aus der Spätscholastik nur sehr wenige Namen nennen, etwa Johannes von Mirecourt, der in diesem Problemkreis als Vorgänger Wiclifs und Zwinglis gilt. Von der Prädestinationslehre der Reformatoren spricht Blumenberg nicht, wie überhaupt die Reformation, abgesehen von einigen Erwähnungen Luthers, in dieser Genealogie der Neuzeit keine Rolle spielt. Die Prädestinationslehre der Reformatoren paßt auch keineswegs in Blumenbergs Schema, denn der in ihr gelehrt theologische Absolutismus provozierte ja gerade nicht eine atheistische oder anthropotheistische humane Selbstbehauptung, sondern führte in der Verbindung mit der Verkündigung einer unüberbietbaren Heilsgewißheit zu jener tätigen Weltzuwendung und rationalen Lebensführung, deren geschichtliche Bedeutung für den Geist des Kapitalismus M. Weber behandelt hat, übrigens nicht ohne davor zu warnen, „alles an der modernen Kultur Charakteristische“ aus einem Prinzip „deduzieren“ zu wollen²⁰.

4. Blumenberg sucht den Umschlag des theologischen Absolutismus in humane Selbstbehauptung in einer Descartes-Interpretation aufzuzeigen. Dabei wiederholt er im wesentlichen G. Krügers Descartes-Deutung, die unter dem Eindruck des phantastischen historischen Romans von M. Leroy, „Descartes, Le philosophe au masque“, entstanden war²¹. Aber während Krüger den sich in Descartes' Philosophie vollziehenden „Aufstand gegen das Christentum“²² um der zu bewahrenden Tradition willen ablehnte, sieht Blumenberg in ihm notwendige humane Selbstbehauptung als Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Dieser Wechsel des Vorzeichens macht die in der Klammer stehende Interpretation jedoch keineswegs historisch zuverlässiger. Wollte man das im einzelnen aufzeigen, wäre daran zu erinnern, daß der methodische Zweifel durchaus auch eine Negation – die Setzung des Zweifelhaften als falsch – enthält (zu 99), daß nach Descartes Freiheit gerade nicht im Verzicht auf ihren Gebrauch im Urteil verwirklicht wird (zu 150), daß Descartes, der zur Einführung in seine Philosophie eine Autobiographie geschrieben hat, doch damit nicht „die Spuren seines geschichtlichen Hintergrundes sorgfältig verwischt und verleugnet“ hat (150), daß man nur dann sagen kann, Descartes sei mit seinen Gottesbeweisen hinter den geschichtlichen Stand des Problems „zurückgefallen“ (167), wenn man entgegen der gesamten neuere Forschung nicht zwischen geschaffenen und ungeschaffenen ewigen Wahrheiten unterscheidet, usw. Während Descartes nach der historischen For-

schung versucht hat, den nominalistischen Gottesbegriff zu überwinden, etwa durch die These, nicht erst aus der Güte Gottes, sondern formell aus seiner Allmacht folge die Unmöglichkeit der Annahme eines Dieu trompeur, da täuschen zu können zwar Können, Überlegenheit und Macht bedeute, täuschen zu wollen hingegen Ohnmacht anzeige, denn wer täuscht, habe es nötig, hat Descartes nach Blumenberg „Gott... auf das eine Attribut seiner Güte reduziert“, was „zwar nicht die Leugnung der Personalität“ Gottes sei, wohl aber „ihre zweckbedingte Amputation und Reduktion auf den metaphysischen Funktionsgott“ (547). Hier scheint in der Tat eine „zweckbedingte Amputation“ vorgenommen zu sein, deren Bedeutung für die Wissenschaft, wie gesagt, schon Prokrustes erkannt haben soll.

5. Nachdem Descartes Gott zum „metaphysischen Funktionsgott“ amputiert hatte, ging es in Aufklärung und Deismus darum, „Gott als dem Maschinisten der Natur gleichsam ein Reservat zu schaffen“ (188), und „die Theodizee in der ihr von Leibniz gegebenen neuzeitlichen Gestalt“ war „tatsächlich... nicht einmal primär an der Gerechtigkeit Gottes interessiert, sondern an seiner Zuverlässigkeit“, welche „die autonome und von Wundern ungestörte Regelmäßigkeit des Weltlaufes garantieren soll“ (39). So gibt es in der durch humane Selbstbehauptung gegenüber dem theologischen Absolutismus definierten Neuzeit keine um ihrer selbst willen interessierende authentische philosophische Theologie mehr und daher rechtens, d. h. durch Vernunft legitimiert, nicht mehr die Möglichkeit des christlichen Glaubens: quod erat demonstrandum.

Mit diesem Bild von der Neuzeit und von neuzeitlicher Philosophie, das Blumenberg hier malt – und bei diesem Bild assoziiert man mehr als die abstrakte die gegenstandslose Malerei –, negiert er zwar seine schon erwähnte Kant-Interpretation, widerlegt sie aber nicht. Damals hatte Blumenberg dargelegt, daß Kant durch seine Unterscheidung von Freiheit und Willkür, durch den Aufweis der Gott und den Menschen umgreifenden Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Freiheit „gewährleistet, daß auch die von Diderot apostrophierte ‚gerechteste Seele‘ wünschen kann, daß Gott existiert; daß sie es auch wünschen muß, ist der Inhalt der Postulatenlehre der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘“²³.

Diese Bedenken sprechen, sofern sie sachlich begründet sind, gegen die Übertragung der Methode psychoanalytischer Motivforschung auf die Geistesgeschichte – jedenfalls dann, wenn dadurch die bisherigen historischen Methoden verdrängt werden. Denn die Texte der Philosophiegeschichte sind eben keine Traumfetzen, welche in einem weiten Spielraum der Beliebigkeit zu deuten getrost dem Analytiker überlassen werden kann, sofern er nur therapeutischen Erfolg hat.

Nur dann könnte man, wie mir scheint, die Methode analytischer Motivaufdeckung als Fort-

führung des Historismus ansehen, wenn dessen Errungenschaften, insbesondere seine methodisch abgesicherten Bemühungen um möglichst getreue historische Vergegenwärtigung, nicht preisgegeben werden. Dann und nur dann kann diese Methode unser historisches Verstehen bereichern, was Blumenberg bei einigen Interpretationen, z. B. zu Epikur oder Giordano Bruno, auch durchaus gelungen sein dürfte.

Eine unmittelbare und unverkennbare Beziehung aber hat Blumenbergs Methode zur Ideologiekritik, d. h. zur Kritik solcher Überzeugungen, die sich nicht sachlich ausweisbaren Gründen, sondern Interessen verdanken, wobei diese Interessen ja gerade nicht nur Klasseninteressen zu sein brauchen²⁴. Bedingung derartiger Ideologiekritik aber scheint mir zu sein, daß sie nicht nur ihre Kritik mit sachlichen Gründen führt, sondern auch ihr eigenes Interesse an dieser Kritik als vernünftig aufzeigt. Das führt aber notwendig zur Thematisierung der auch der Philosophie zugrunde liegenden Interessen und zur Aufgabe, diese als Vernunftzwecke darzutun – etwa das Engagement für Wahrheit, die ohne Freiheit von psychologischen Zwängen und Freiheit zur Sachlichkeit gar nicht zu erreichen ist, oder für Freiheit, deren Realisierung Thema vor allem der praktischen Philosophie ist.

Die in Blumenbergs Ansatz enthaltene Absage an Geschichtsphilosophie, die ja die Verwirklichung von Vernunftzwecken in der Geschichte zum Thema hat, scheint aber auch den Verzicht zu implizieren, zwischen philosophisch zu rechtfertigenden, geschichtlich allgemeinen Vernunftzwecken und solchen Interessen zu unterscheiden, die bloß subjektiv bedingt sind oder aus einem falschen Bewußtsein stammen. Deswegen könnte vielleicht der Eindruck entstehen, daß die Aussagen dieses Buches mehr als in den interpretierten Texten in einem selber unaufgeklärt und ungerechtfertigt bleibenden Interesse gründen, mit dem Säkularisierungskomplex zugleich dessen geschichtliche Bedingung, die christliche Theologie, aufzulösen.

Aber wenn schon nach Motiven und Interessen der bereits seit einiger Zeit ideologieverdächtig gewordenen philosophischen Vernunft gefragt werden soll, dann dürfte es hier näherliegen, auf ein anderes vermutlich gegebenes Motiv zu verweisen, auf die Absicht, Geistesgeschichte in höchstmöglicher Annäherung an die „faszinierende“ (vgl. 69) moderne Theorie zu begreifen, nach welcher „die Struktur des Vorgefundenen letztlich uninteressant ist“, wenn es nur gelingt, „eine gleichwertige Konstruktion, die sich als solche durch ihren Effekt auszuweisen hat, an die Stelle des Gegebenen zu setzen“ (207). Der eine solche Theorie ausweisende Effekt kann ihr praktischer Nutzen, aber auch – und das wird man bei geistesgeschichtlichen Theorien dieser Art zunächst erwarten – die luzide Konsequenz in der Durchführung einer Hypothese oder ihr ästhetischer Reiz als Literatur sein.

Schon in seinen „Paradigmen zu einer Meta-

phorologie“ hatte Blumenberg geschrieben: „Unser Situation ist daher gekennzeichnet durch das positivistische Programm einer entschlossenen Kritik der Sprache in ihrer ‚Leitfunktion‘ für unser Denken, wobei ein Ausdruck wie ‚wahr‘ im Nu ganz überflüssig wird . . . , oder (bzw. und) durch die ‚Überweisung‘ jener . . . Leistung an die . . . Kunst“²⁵.

Dieses Programm wird im vorliegenden Buch fortgeführt: Theorien, die nicht mehr „an jenen altmodischen Wahrheitsbegriff gebunden“ sind (207), werden nun Funktion dessen, was Blumenberg „theoretische Neugierde“ nennen kann, weil es anscheinend auch für solche Theorien wichtiger ist, jeweils neu als im altmodischen Sinn wahr zu sein. Es wird aber auch der Satz Nietzsches: „Wir richten jetzt gegen das Wissen die Kunst“ (95) zitiert und, wie es scheint, befolgt.

Vom ästhetischen Reiz des Buches war schon die Rede. Wird nicht, um nur noch ein Beispiel zu nennen, die historische Unangemessenheit der Deutung des sog. „methodischen Zweifels“ bei Descartes dadurch voll aufgewogen, daß man bei Blumenberg lesen kann, Descartes habe „mit dem genius malignus einen bösen Geist zitiert . . . , den er auf reelle und argumentativ solide Weise nicht wieder loswerden konnte (wie es mit bösen Geistern zu gehen pflegt)“ (151)? Sind solche Formulierungen nicht einige Unrichtigkeiten bezüglich längst vergangener Philosopheme wert?

Zum ästhetischen Genuß, den dieses Buch bereitet, gehört endlich auch seine vorzügliche Ausstattung. Man findet (mir wenigstens ist es so ergangen) nicht einmal Druckfehler; aber als mich das allmählich doch etwas zu stören begann – denn einige Webfehler gehören schließlich zu einem schönen Teppich –, fand ich doch noch einen auf Seite 483 in Anmerkung 56.

Hier muß es in einem Cusanus-Zitat heißen: *utor lumine ad finem videndi*, „ich gebrauche das Licht“ – und Licht ist, wie gerade Blumenberg eindringlich gezeigt hat²⁶, Metapher der Wahrheit, deren konkrete Gestalt die Philosophie ist – „um“ das, was ist, „zu sehen“. Aber der Druckfehlerteufel hat es anders gewollt. Vielleicht wollte er zeigen – denn auch in seiner säkularisierten Gestalt, in der er nicht mehr im Buch der Welt, sondern in der Welt des Buches Unordnung stiftet, scheint sich ja, obwohl er nicht mehr existiert, seine Substanz als intelligentes Wesen durchzuhalten –, daß man ihn gerade auch dann nicht loswird, wenn man ihn in seiner früheren Gestalt und seine einst so bedeutende Funktion in der ehemaligen christlichen Tradition nicht zitiert.

Jedenfalls hat er die Umfunktionierung des philosophischen Strebens nach Wahrheit in ein neugieriges Verlangen nach ästhetischen Reizen gekonnt und prägnant zum Ausdruck gebracht, indem er aus dem ersten „d“ in „videndi“ ein „v“ machte, und so liest man (jedenfalls in meinem Exemplar): *utor lumine ad finem vivendi*: „ich bediene mich des Lichtes (der Philosophie), um zu leben“.

Aber die Rede vom Druckfehlerteufel soll hier nicht zu einer erneuten Erörterung der Bedeutung und Funktion des Ausdrucks „Säkularisierung“ führen. Statt dessen sei lieber Freud zitiert: „Es steht nichts im Wege“, heißt es in seiner Schrift zur Psychopathologie des Alltagslebens²⁷, „die Druckfehler als ‚Verschreibungen‘ . . . zu behandeln und sie als größtenteils motiviert aufzufassen.“

Aber wie weit und unter welchen Bedingungen ist das analytische Aufdecken unbewußter Motive für die Philosophie relevant? Das ist, scheint mir, nochmals die zentrale Frage, die dieses Buch stellt.

Anmerkungen

¹ M. Heidegger, *Holzwege*, 2¹⁹⁵², 248 ff.; 267 f.; 272. Ders., *Vorträge und Aufsätze*, 1954, 92, 95 ff. Ders., *Der Satz vom Grund*, 1957, 138.

² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Sonderausgabe 1962, bes. 1138 zur These der neuen Sklaverei durch Pressefreiheit. Zur Zivilisationskritik Heideggers und Spenglers vgl. J. Ritter, „Die große Stadt“, *Erkenntnis und Verantwortung*, Festschrift Th. Litt, 1961, 183–193.

³ *Studium Generale* 7 (1954), 554–570.

⁴ Vgl. vom Verf.: „Der Mensch in der Philosophie Descartes“, *Die Frage nach dem Menschen*, Festschrift M. Müller, 1966, 375–409.

⁵ M. Born, „Erinnerungen und Gedanken eines Physikers“, *Universitas* 23 (1968), 273.

⁶ Hegel, *WW* (ed. Glockner) VII, 265.

⁷ Vgl. O. Marquard, „Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts“, *Literatur und Gesellschaft*, Festschrift B. v. Wiese, 1963, 22–55.

⁸ Vgl. H. Diedmann, *Diskussionsbeitrag in: Die nicht mehr schönen Künste* (ed. H. R. Jauf), 1968, 658.

⁹ O. Marquard, „Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst“, *Die nicht mehr schönen Künste*, a. a. O. 390.

¹⁰ K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 1953, 92.

¹¹ O. Marquard, *Über die Depotenzierung der Transzendentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie*.

¹² H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, *Archiv f. Begriffsgeschichte*, Bd. 6, 1960, 11 u. 13.

¹³ *Ebd.* 9.

¹⁴ H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 1965, 60 f.

¹⁵ Das hat H. Zabel in seiner noch ungedruckten Dissertation auf Grund neuer begriffsgeschichtlicher Forschungen eindringlich kritisiert, zumal die da-

mit verbundene Normsetzung begriffsgeschichtlich kaum vertretbar sei. Vgl. H. Zabel, *Verweltlichung – Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*. (Diss. Münster) 1968.

¹⁶ Außer H. Weinrich, der kürzlich darüber im Hessischen Rundfunk eine Meditation vorgetragen hat.

¹⁷ M. Heidegger, *der Satz vom Grund*, 1957, 138, 198.

¹⁸ Vgl. dazu O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, 1958, 74 ff. Marquard hat diese „Genealogie der Kontrollvernunft“ nicht als These „ausgeführt, sondern nur formuliert“ (79), und zwar mit der vorsichtigen Bemerkung, er gäbe eine „Historie im Konjunktiv, die weder im strengen Sinn Historie, noch Seinsgeschichte, sondern bestenfalls unterhaltsam sein will“ (74).

¹⁹ A. S. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge 1939, 109.

²⁰ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1947, 205.

²¹ Vgl. I. Fetscher, *Das französische Descartes-*

bild der Gegenwart, in: F. Alquié, *Descartes* (übers. v. Ch. Schwarz), 1962, 131.

²² G. Krüger, „Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins“, *Logos XXII* (1933), 246; dabei habe Descartes in seinem Verhalten „die innerste Auflehnung gegen das Christentum“ verborgen (242 f.).

²³ H. Blumenberg, „Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott“, a. a. O. 557.

²⁴ Vgl. zu dieser Bestimmung der Ideologie H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, 1963, 15. – Blumenberg gibt eine ähnliche Bestimmung der Ideologie (73). Vgl. auch ders., „Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität“, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (ed. H. Kuhn u. F. Wiedmann), 1964, 256 f.

²⁵ *Paradigmen . . .*, a. a. O. 20.

²⁶ Vgl. bes.: „Licht als Metapher der Wahrheit“, *Studium Generale 10* (1957), 432–447.

²⁷ Freud, *WW* (ed. M. Bonaparte . . ., A. Freud, etc.) Bd. 4, 142.